

## ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES

Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine :  
histoire, problématiques, enjeux - EA 2326

# THÈSE

 présentée par :

**Riyad DOOKHY**

soutenue le : 06 juillet 2016

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Philosophie**

**L'impossible rature de la présence ou la  
spatialité du néant.**

**L'apport du "non-lieu" chez Sohravardî.**

**THÈSE dirigée par :**

**M. BENSUSSAN Gérard**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**Mme KÖNIG-PRALONG Catherine**

Professeur, Université de Freiburg (Allemagne)

**M. BENMAKHOUF Ali**

Professeur, Université de Paris Est Créteil

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. COURTEL Yannick**

Professeur, Université de Strasbourg

**M. COHEN Joseph**

Professeur, University College de Dublin (Irlande)



*À la mémoire de mon père*  
*À tous ceux qui me sont proches*  
*À tous ceux qui m'ont enseigné*



## Remerciements

*Qu'il nous soit permis de remercier tout particulièrement Monsieur le Professeur Gérard BENSUSSAN, non seulement parce qu'il fut le directeur de notre recherche et sans qu'il n'aurait pu voir le jour, avec toute l'aide et le suivi qui incombaient, mais aussi pour l'homme qu'il est, pour le « professeur » et « penseur » qu'il incarne et a incarné. La réussite suprême d'un « professeur de philosophie », qu'il nous aura fait comprendre, réside dans le « philosophe » et non dans le professeur. Il est dans la transmission de cette « passion » de la pensée dont nous en sommes témoin. Enfin, il s'agit d'exprimer notre reconnaissance pour l'« ami » qu'il est.*

*Nous n'aurions pu aujourd'hui prétendre présenter une telle réflexion si nous n'étions pas préparés par le dévouement de ceux nombreux qui nous ont enseignés au cours de nos études. Dans un même esprit, nous ne pouvons oublier ici ceux-là même qui nous ont transmis ce soif du savoir philosophique, trop nombreux pour les mentionner tous. Qu'il nous soit permis toutefois d'exprimer l'expression de notre plus sincère gratitude à Monsieur le Professeur Yannick COURTEL, à Monsieur le Professeur Jacob ROGOZINSKI et à Monsieur le Professeur Philippe CAPELLE-DUMONT.*

*L'expression de notre plus sincère gratitude s'adresse également à tous ceux amis et proches qui nous ont soutenus tout le long de ce travail, sans oublier aucun. Qu'ils soient rassurés de notre profonde gratitude et humbles respects et qu'ils sachent que nous aurions voulu tous les citer ici.*



# Sommaire

AVANT-PROPOS.....	11
INTRODUCTION .....	13
<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	
<b>L'« INTEL-ESTRE » .....</b>	<b>65</b>
CHAPITRE 1- LA DESOCCULTATION DU NEANT.....	69
A. <i>L'élaboration d'une phénoménologie du Néant</i> .....	69
B. <i>L'abîmé</i> .....	92
C. <i>Prolégomènes à la Méthode du Néant (vers le Néant comme Méthode)</i> .....	111
CHAPITRE 2- LE NEANT COMME « METHODE » .....	147
A. <i>La rature du phénomène</i> .....	147
B. <i>Le néant comme « <del>phénomène</del> » raturé</i> .....	153
CHAPITRE 3- L'ARCHI-METHODE SOHRAVARDIENNE.....	173
A. <i>La futurialité sohravardienne</i> .....	175
B. <i>La « <del>phénoménologie</del> » de la Lumière</i> .....	195
_Toc450051143	
<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	
<b>LE « NON-LIEU » .....</b>	<b>215</b>
CHAPITRE 1- L' « AVANT-SYMBOLE » .....	217
A. <i>L'impossible explication</i> .....	219
B. <i>La « pensée expérimentante »</i> .....	240
CHAPITRE 2- LE NON-LIEU (« NA-KOJA »).....	259
A. <i>Comprendre l'incompréhensible : le « non-lieu »</i> .....	259
B. <i>Le « non-lieu » de Sohrawardî (« Nâ-kojâ-abâd » - « Bi-lâ-makân »)</i> .....	281
CHAPITRE 3 – LA POESIS DE L'« IN-FIGURAL » .....	305
A. <i>De l'imagination à l'Imaginal</i> .....	305
B. <i>La relecture de l'Imaginal</i> .....	326
_Toc450051156	

## TROISIÈME PARTIE

<b>« ES-PACIALITE » .....</b>	<b>343</b>
CHAPITRE 1- LE NEANT HISTORIAL.....	345
A. « <i>Es-pacialité</i> » de l'« <i>in-figurial</i> ».....	346
B. <i>L'advention du « présencial »</i> .....	362
CHAPITRE 2 – L'« IN-FIGURE » D'UN « $\text{S}\theta\text{I}$ » .....	375
A. L'« <i>événement</i> » comme « <i>es-pacialité</i> ».....	376
B. <i>Une lecture péripatéticienne ?</i> .....	397
CHAPITRE 3- LA RESTITUTION DE LA PRESENCE.....	421
A. Un « $\text{S}\theta\text{I}$ » qui habite un monde ?.....	422
B. <i>Couleur du Néant - Le Néant transi de « pathos »</i> .....	440
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>469</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>479</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>559</b>

## **Abréviations**

*En raison de la complexité des références du fait des tomes et des éditions portant parfois un même intitulé et la nécessité de concordance des ouvrages et des traductions, nous référençons les ouvrages de Sohrevardî par certains éléments essentiels en évitant de simples abréviations. Nous renvoyons le lecteur à la « Bibliographie » pour les références complètes.*

*Nous avons choisi la même approche s'agissant des ouvrages d'autres auteurs, là où c'était nécessaire.*



## **Avant-propos**

(*Avant-thèse*<sup>1</sup> : **Le néant du propos**)

*On ne peut jamais commencer en philosophie. Le commencement<sup>2</sup> se donne toujours de lui-même, ou plutôt le commencement s'était déjà donné, ... « trans-vient » dirons-nous plus tard ... et se donnera toujours sans jamais s'achever. Il nous faut faire état du délitement de la parole du néant, de son effritement, de sa cacophonie de non-sens, du néant comme parole avant qu'on puisse la poser dans le cadre d'une thèse. Car il s'agira ici du néant, avant « tout ».*

*C'est dans la recherche d'un commencement qui vient après que nous inscrivons notre sentiment diffus, s'il n'est permis temporairement de l'exprimer ainsi, d'un néant, d'une sorte de « non-existentialité », c'est-à-dire ce qui de l'intérieur même, de ce qu'une partie de la philosophie du XXe siècle nomme l'« existencial », nous renvoie, comme de sa propre force, vers ce qui serait un « en-dehors » - une sorte de « non-existentialité » comme un « in-existencial ». Autrement dit, ce sentiment permanent de ce qui nous permet un bond en avant, de ce qui nous agite sans que nous le sachions, naguère appelé approximativement, le « doute », le « Non », autant d'expressions qui renvoient à un au-delà de quelque chose qui refuserait son secret, mais qui, à y réfléchir, revendiquerait sa place comme témoignant de façon plus « originaire » (ce mot qui doit désormais s'écrire sous rature) d'une certaine ouverture qu'il importe de découvrir.*

*Un Non qui est inscrit au fond de nous-mêmes, un néant qui cache son secret : se peut-il que j'habite le Non avant d'habiter le Monde ? Un Non qui serait, en réalité, plus « originaire » que le Oui, voire la condition du Oui, même s'il se « donne » en même temps que le Oui, un Non que le Oui ne cessera de combattre, mais dont il tire sa force même pour le combattre ? Ce Non se peut-il qu'il s'est exprimé dans sa nudité dans de très nombreuses traditions – dont peut-être la mystique ?*

*Le néant cache-t-il un secret devant lequel il n'y a plus de philosophie, mais uniquement un « philosopher » possible, un acte de « philosopher » et non un acte de « philosophie » ? Il nous faut une*

---

<sup>1</sup> Il n'est pas traditionnel d'écrire un « avant-propos » dans le cadre d'une thèse, que nous nous sommes permis d'intituler « Avant-thèse ». C'est uniquement au titre du surgissement (de la non-néantité) du néant que nous nous autorisons cette audace, comme le témoin d'une parole qui soit « déjà ». Nos propos s'éclairciraient plus loin.

<sup>2</sup> Cf. Gérard Bensussan, sur l'« énigme du commencement », Gérard BENSUSSAN, « Mythe et commencement - Heidegger, Schelling », pp. 323-342 in Heidegger, *le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410, v. p. 325.

*« déconstruction » (un deuxième mot de la philosophie du XXe siècle) du néant. Pour cela, il nous faut encore mettre en œuvre une « déconstruction » plus radicale, qui fait, paradoxalement naître notre espoir vers une nouvelle antimétaphysique, comme dans un recommencement perpétuel, comme appel incessant à devenir (nous dirons plus tard comme une autopoïèse du Néant). C'est au prix de la perte de la présence, que la présence doit nous signifier autre chose que « présence ». Car l'on ne pourrait parler de présence comme si l'on atteint la chose, mais c'est notre recherche de présence qui nous fait « nous » sans présence – tel Ulysse en recherchant à s'approcher d'Itaque, fait que c'est bien Ulysse qui ne peut plus être un « celui » qui s'approche d'Itaque. La recherche de la présence donne un Ulysse qui doit lui, au contraire, cheminer en son absence première, car il ne pourra jamais atteindre les rivages d'Itaque si « lui » se croit pouvoir atteindre un rivage, si « lui » est le présent et s'il se croit pouvoir entrer dans l'exercice d'une recherche. « Qui » est celui qui cherche la présence ? Un « ~~QUI~~ » ? Et « où » est le « présent » ? Si le Moi n'a plus le droit de cité, comment ce Moi est toujours « celui » (implicite) qui cherche la présence ? N'est-on pas toujours dans une métaphysique de la déconstruction dans lequel le Moi règne toujours en maître, selon sa parole déconstructrice ? Ce Moi, évincé en d'autres occasions, reste « celui » qui déconstruit et qui constate l'impossible présence de la présence. Tout indique qu'il nous faut une ultime déconstruction de la métaphysique, une ultime déconstruction où l'Occident rejoint l'Orient ... mais alors est-on devant la fin de la Méthode ?*

*Si ce qui se perçoit lui-même comme une absence se lance ainsi à la recherche de l'absence, c'est alors une toute autre histoire de la « déconstruction » – s'il nous faut ici garder ce terme qui aura peut-être fauté pour n'avoir pas osé « dé-construire » radicalement ce « Moi » qui règne en maître, mais sous bien des couverts de telle sorte qu'on ne puisse plus soupçonner son masque. Le souvenir d'un « Moi » est-il un autre nom pour une métaphysique de la déconstruction ?*

## Introduction

« Mon essence s'éclaire là où il n'y a pas de où »<sup>3</sup>.

« Certes, je l'entrevois, et mon cœur le connaît, mais rien ne saurait l'exprimer que mes clins d'œil.

Ah! malheur à mon esprit à cause de mon esprit, hélas pour moi à cause de moi, je suis l'origine même de mon infortune! » (Al-Hallâj)<sup>4</sup>.

**Du néant, dans sa radicalisation, que peut-on en dire? « Rien » ? Le « rien » n'est pas un concept phénoménologique, mais de l'ordre d'une spéculation. Ce « rien » est un non-sens. Le « rien » « n'existe » pas, ni dans la réalité ni dans une sorte d'effectivité quelconque. De lui on ne peut, précisément, rien dire<sup>5</sup>.**

---

<sup>3</sup> Sentence que Sohrawardî attribue à Mansour Al-Hallâj (m. 922) (v. plus loin ) ; *Le Livre du Verbe du Soufisme* : Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDÎ (Shaykh al-Ishrâq), *L'Archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry CORBIN, Collection Document spirituels 14, Fayard, 1976, pp. xxv + 549, Fayard, Paris, 1976, pp. xxv + 549, v. p. 162.

Nous citons emphatiquement en souligné pour marquer d'emblée une contradiction et une impossibilité patente du « logos ».

<sup>4</sup> Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj, Essai de reconstitution, édition et traduction*, Extrait du Journal Asiatique (Janvier-Mars 1931), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Imprimerie Nationale, Paris, 1931, pp. 158, v. p. 14.

<sup>5</sup> Vide : Yannick COURTEL, *Essai sur le rien*, Avant-lire par Roger MUNIER, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, pp. 251, notamment p. 19 et s. qui cite le passage suivant de Heidegger.

Cependant, tel n'est pas le cas s'agissant du « néant »<sup>6</sup>. C'est ainsi que seul le « néant » se « donne » à nous. Empressons-nous de corriger cette dernière phrase ... dans une écriture qui s'inscrira à la fin d'un cheminement ... seul le néant « trans-vient ».

Si notre démarche « vise » le néant, c'est d'abord, et provisoirement, son signifiant qu'il nous importe de comprendre<sup>7</sup>. Or la seule présence « pleine » et « effective »<sup>8</sup> (au point même de la dissolution de

---

En effet, Heidegger exprime dans la *Lettre sur l'humanisme* que, « le néantisant dans l'Être est l'essence de ce que j'appelle le Rien. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Être, pense le Rien », Martin HEIDEGGER, *Question III et IV*, Traduit de l'allemand par Jean BEAUFRET, François FÉDIEP, Julien HERVIER, Jean LAUXEROIS, Roger MUNIER, André PRÉAU et Claude ROËLS, Collection Tel, Gallimard, 1966 et 1976, pp. 488, v. p. 123 ; « Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts », Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe. I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. X + 487, v. p. 360 § 191 ; « The nihilating in being is the essence of what I call the nothing. Hence, because it thinks being, thinking thinks the nothing », Martin HEIDEGGER, *Pathmarks*, Edited by William McNEIL, Cambridge University Press, New York, (1998) 2009, pp. xiii + 385, v. p. 273, § 191.

Nous soutiendrons ici une thèse contraire à Heidegger. C'est parce que nous sommes du Néant que nous pouvons penser le rien (et le néant). Au contraire de Heidegger donc, ce n'est pas que la pensée « pense » le rien, mais que c'est le Néant qui « autorise » (vocabulaire provisoire ici) le rien et le néant eux-mêmes à se manifester « par » ou « dans » la pensée (que celle-ci soit spéculative ou autre). Il s'agira bien sûr, plus loin, de s'interroger sur ce « qu'est » un néant d'une part, sachant que, d'autre part, le « rien » ne « peut » pas « être ».

M. Y. Courtel, (*op. cit.*) démontre que la proposition de Heidegger présente un aspect paradoxal qui est « d'emblée réduit ou éliminé » (p. 20). Il s'ensuit que « la tâche que nous nous assignons consiste au contraire à laisser se déployer les conditions d'une coordination, l'Être et le Rien, en rejetant la disjonction exclusive, l'Être ou le Rien, et à revendiquer la lenteur propre à l'examen de leur identité [...] » (p. 21).

Précisions davantage quelques lignes. Pour nous, le Rien, et comme nous le verrons, ne vient jamais à la pensée. On ne peut le « viser », car il « n'est » nullement d'une façon ou d'une autre. Par contre, le néant peut apparaître, et apparaît en effet. Nous entendons, par conséquent, « rien » ici dans sa radicalité sémantique, comme une expression logique et spéculative pour pouvoir faire des opérations de la pensée. En ce sens, c'est bien ce « rien » qui soutient une activité de la pensée, et à cet égard seulement, Heidegger aura peut-être raison. Par contraste, le « néant » non seulement nous habite mais, sans trop anticiper ici, est une sorte de « matière » dont nous faisons partie ...

<sup>6</sup> Cf. « Le néant n'est pas rien, il est quelque chose », Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Traduction de l'allemand (de *Der Stern der Erlösung*, 1976) par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL, entièrement revue et annotée par Jean-Louis SCHLEGEL, préface de Stéphane Mosès, éditions du Seuil, Paris, (1982) 2003, pp. 615, v. p. 22.

*Addé* : « The nothing is not nothing, it is something », Franz ROSENWEIG, *The Star of Redemption*, Translation by Barbara E. GALLI, Foreword by Michael OPPENHEIM, Introduction by Elliot R. WOLFSON, The University of Wisconsin Press, USA, 2005, pp. xx + 459, v. p. 11.

Nous évoquerons une voie du Néant qui se structure et qui garde obstinément son privilège sur l'Être.

toute « trace »<sup>9</sup>) dont dispose l'humanité, est **la présence du néant radical** – ayant entendu, comme il sera question plus loin, la convocation de « ce » celui qui « convoque » « lui-même » comme lui-même une figure du néant.

Le vocabulaire de la présence ne peut donc être sous rature. Il ne pourra, si tel est le cas, pleinement se loger dans la « *différance* ». Face à une « **présencialité** »<sup>10</sup> – mot d'ailleurs attesté depuis le Moyen Âge dans la langue française – du néant, c'est plutôt le vocable « métaphysique de la présence » qui se voit, par contrecoup, et comme par surprise, être sous rature.

Pour pouvoir rendre son intelligibilité au « néant », selon notre position, il nous faudra même, et de surcroît, clôturer la métaphysique du « temps » et de « l'espace » - ou tout simplement éradiquer le « temps » et « l'espace » comme des horizons de questionnements de la philosophie, des propos qui nous ont longtemps bercés d'illusions<sup>11</sup>. Nous participerons alors à une résurgence du « spatial », dans un dire « spatialement » du néant, seule langue alors possible, même si, tributaire de la langue que nous sommes, il nous faudra utiliser l'expression, avec les guises des tirets et des guillemets, d'« es-pacialité », afin de mettre fin à la « spatialité ». Nous nous en expliquerons.

En cela, notre défi consiste à dire l'évidence, défi en soi bien philosophique<sup>12</sup>. Il consiste à « dire » – ou peut-être à certains moments, à « re »-dire – qu'on ne pourra jamais évacuer la question du néant, ni son

---

<sup>7</sup> Comme il s'agit du néant, signifié et signifiant sont les mêmes, tel en mathématiques,  $0+0 = 0$ . Ce qui est dit plus haut est une façon commode et analytique d'en parler du sujet qu'on traitera.

<sup>8</sup> Ces deux termes posent en eux-mêmes leurs mouvements : la plénitude n'intervient qu'en tant que mouvement (non nécessairement d'une temporalité extatique, comme on le verra).

<sup>9</sup> Entendons « trace » ici selon Jacques DERRIDA, in *De la grammatologie*, Collection Critique, Les Éditions de Minuit, France, 1967, pp. 428.

<sup>10</sup> Vide : Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris 1880-1895, reprinted by Scientific periodicals establishment, Vaduz, Liechtenstein, Kraus Reprint Corporation, New York, (1961) 1965 (x8 tomes), v. p. 389, v<sup>o</sup> « presencialité » (sans le « é »), suivi de « presencialement ».

La « présencialité » impliquait une présence du Soi, contrairement à notre « présentification », qui est de l'ordre de celle, dirons-nous, d'une relation « sujet-objet ».

<sup>11</sup> Il n'y a pas lieu de citer ici tout le trajet de la pensée du temps dans « l'histoire » de la philosophie jusqu'aux *a priori* kantiens.

<sup>12</sup> L'évidence serait-elle une présence ? Il nous faudra comprendre « évidence » comme ce qui est « déjà » « évident », comme ce qui aura déjà projeté sa « lumière », comme un espace qui se dit comme un « déjà ». En effet, « évident » dérive du latin « evidētia » (de « ex » et de « videre »), c'est-à-dire ce qu'on voit de loin. Le terme est utilisé à partir de Cicéron ; *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, Dictionnaire le Robert, réimpression et mise à jour 2006, Paris, x 3 tomes : Tome 1, A-E, pp. xvi + 1381 ; Tome 2, F-Pr, pp.1383-2909, Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304, v. Tome 1, p. 1349, v<sup>o</sup> « évidence ».

« questionnement ». Il nous faudra nous interroger sur le pourquoi d'une telle position, sur l'essence même de ce « questionnement » – qui est aussi un « questionnement » au-delà même de toute essence.

Le Néant – qui s'écrira désormais avec un majuscule quand il sera désigné par son opposition à l'Être (mais non qu'il « tire » sa signification dans cette opposition), tout en ne raturant jamais son emploi au minuscule, comme on le verra – est donc ce qui est à l'origine de notre pensée à nous dans ce travail ... Et s'il était à l'origine même de la pensée, de toute pensée, d'une façon insoupçonnée ? ... Et si on a pu dire que c'est à partir du « questionnement » que l'être-possible se manifeste<sup>13</sup>, – l'industrie de la création de nous-mêmes serait alors notre pouvoir « faire question » (« *Fraglichkeit* ») – notre démarche tente de faire émerger ce qui par définition ne peut se manifester – car « étant » un néant. Contre toute attente, serait-il quand même un acquis préalable (« *Vorhabe* ») de l'humanité qui appelle un acheminement (« *Unterwegs* »), un cheminement ? Le cheminement du Néant est un parcours qu'on se proposera ici, non pas comme « être-possible », mais comme « *non-être-im-possible* ».

C'est alors un procès « philosophique »<sup>14</sup> en tant qu'« explicitation originaire » - (« *ursprünglichen Selbstausslegung* ») même s'il nous faudra, en chemin, abandonner la recherche de « l'originaire ». Il s'agira d'une phénoménologie, mais celle qui se lassera peut-être d'être en repos sur elle-même, dans une lumière tamisée mise à mal par l'obscurité. C'est celle aussi qui tentera une auto-interrogation, pour que, de par elle-même, elle se fasse « avouer » ou « accoucher » le néant obscur. Une telle entreprise ne pourra aboutir que dans la mesure où elle proclamera sa fin afin qu'elle ne s'aventure plus dans des territoires impossibles. Il nous faudra, à terme, « annoncer » son deuil. Nos propos seront peut-être en ce sens proches d'un discours funéraire.

---

<sup>13</sup> Cf. : *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 17, « In der Fraglichkeit [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 37, « C'est là où quelque chose fait question, et seulement là, que l'on peut se mettre dans 'la' posture dans et pour laquelle il est possible d'arrêter 'fermement' une fin, de l'affermir. Cela seul où il y a de l'affermisable, de l'inaffermi, 'a', en tant que mode du *Dasein*, quelque être ! » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 13, « It is in questionableness [...] ».

C'est-à-dire que c'est dans le « questionnement » uniquement (dans une posture qui s'interroge en étant « avec » – et non dans la question seulement) que ce qui est « visé », ou non, fait apparaître l'être du *Dasein*.

<sup>14</sup> Cf. *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 18f26, « Das Wachsein ist philosophisch, das besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen *Selbstausslegung*, [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 38, « La vigilance est philosophique, cela veut dire : elle est vivace dans une 'explicitation' originaire 'de soi-même' que la philosophie s'est procurée d'elle-même et par elle-même, la philosophie constituant par conséquent une possibilité et une guise décisive dans laquelle le *Dasein* se rencontre lui-même » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 14, « [...] primordial self-interpretation [...] ».

Et Heidegger dira plus loin : « [...] la philosophie est la guise du connaître, présente dans la vie factive elle-même, au sein de laquelle le *Dasein* factif fait, de lui-même, retour à soi [...] », BOUTOT, *ibid.*

\*

\*

\*

## I. Pour en finir avec la notion d'expérience

Ce parcours du Néant commence avec les mystiques, comme ceux qui auront tenté d'en dire quelque chose au cours de « l'histoire ». Ils sont ici témoins comme figures de « signifiants » même incompris. Dans une parole confuse, ils nous auront harcelés d'une « présence ». Cette « figure du signifiant » pourra-t-elle être le gage d'un reste et d'un excès ? Nous ne nous prononcerons pas sur la mystique, mais nous nous demanderons si elle ne constitue pas une « mémoire » d'un reste inassignable de l'humanité ? Nous verrons plus loin la question d'une impossibilité de l'histoire – celle notamment qu'exprime « L'O-riance » –, et ce sera dans ces perspectives que nous nous interrogerons du Néant des mystiques. Le Néant se refusera à jamais comme « histoire », comme totalisation, comme pouvant se dire dans l'histoire de l'essence, c'est-à-dire, au sein d'un logocentrisme naguère décrié. Le Néant, en droit, s'oppose à tout « calendrier ».

Quand la mystique se désigne elle-même, c'est en tant que « science expérimentale »<sup>15</sup>. L'expression est dite du jésuite Surin, d'avant 1650<sup>16</sup>. Mais on verra que la mystique qui sera au centre de notre démarche l'aura ainsi qualifiée bien avant cette date<sup>17</sup>.

La disqualification de la mystique se pose sur le plan de l'expérience. Chez Edmund Husserl (1859-1938), l'expérience d'une chose physique nous entraîne dans l'infini (« *in Unendlichkeiten* »)<sup>18</sup>. L'objet eidétique (« *eidetischer Gegenstand* ») est lui-même un objet (« *Gegenstand ist* »), comme une « intuition des essences » (« *Wesensschauung* ») et non comme une « simple intuition » (« *Anschauung* »)<sup>19</sup>. Husserl verra

---

<sup>15</sup> On pourra dire que la mystique est bien présente « dans » la philosophie. Le « *noêton* » des néoplatoniciens, de Jamblique, Proclus etc., en témoigne comme des compréhensions mystiques qui se donnent à dire philosophiquement.

Cf. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardi, *op. cit.* v. p. 42, où Corbin parle de l'unité du « *noêton* ».

<sup>16</sup> *Dictionnaire des faits religieux*, *op. cit.*, v. p. 776, v° « mystique ».

<sup>17</sup> Il nous est question ici, bien évidemment, de Sohrawardi et du sens même de « *ishrâqî* », comme « intuition expérimentale ».

*Adde* : sur une distinction schématique entre une philosophie de la religion et une philosophie religieuse ou une théologie philosophique, v. Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse*, Desclée de Brouwer, 2014, pp. 452 ; DOOKHY Riyad, « Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse* », *Revue des Sciences Religieuses*, No. 2, 89/4, 2015, pp. 551-552.

<sup>18</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 10 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 21 § 3.

<sup>19</sup> « Das Wefen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. [...] wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist. », *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 10-11 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 21-22 § 3: « L'essence (Eidos) est un

que l'intuition empirique (« *Empirische Anschauung* ») – celle, par exemple, qui est dans l'expérience (« *Erfahrung* ») –, est la conscience (« *Bewußtsein* ») d'un objet individuel. Par son caractère intuitif, elle donne l'objet au rang des données (« *bringt sie ihn zur Gegebenheit* »), alors que par son caractère de perception (« *Wahrnehmung* ») elle est une « donnée originaire » (« *originärer Gegebenheit* ») qui nous permet de saisir l'objet dans son ipséité « corporelle » (« *'leibhaftigen' Selbstheit* »)<sup>20</sup>. Elle n'est pas en cela une simple présentification (« *Vergegenwärtigung* »)<sup>21</sup>, mais une intuition donatrice originaire.

Toutefois, pour qu'il y ait intuition chez Husserl, il faut bien un « individu correspondant ». Il y aurait donc deux types d'intuitions qui sont, par principe, différents, mais qui entretiennent une relation eidétique mutuelle, comme celle entre l'« Existence » (« *Existenz* » au sens de l'existence de l'individu, « *individuell Daseiendem* ») et l'« Essence » (« *Essenz* »), entre le « Fait » et l'« Eidos » (« *zwischen Tatsache und Eidos* »)<sup>22</sup>. Ainsi, Husserl appelle à « éliminer définitivement et radicalement toutes les pensées en partie mystiques qui adhèrent surtout aux concepts d'*Eidos* (d'Idée) ou d'Essence »<sup>23</sup>.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'une des grandes mécompréhensions de la mystique consiste justement en ce qu'elle serait incompétente pour exprimer ce sens de l'expérience comme l'aura décrite Husserl qui en fait son procès. Du même coup, il la marginalise comme champ philosophique propre. « L'histoire » aura compris la mystique comme « spéculation ». C'est, faut-il le dire, un faux procès qui lui est intenté, une farce à la « philosophie »<sup>24</sup>.

---

objet (Gegenstand) d'un nouveau type. [...] ; par son caractère de perception elle en fait une donnée originaire ; par elle nous avons conscience de saisir l'objet « de façon originaire », dans son ipséité 'corporelle' ».

Adde : *Ideas*, KERSTEN, Martinus Nijhoff, *op. cit.*, v. p. 9 § 3: « [...] as perception it makes an individual object given originally in the consciousness of seizing this object 'originarily', in its 'personal' selfhood [...] ».

<sup>20</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 11 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 22 § 3.

<sup>21</sup> *Vide* : n. 1, p. 22, in *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.* La « présentification » est ici comme « vague présentification », c'est-à-dire de l'ordre d'une signification vide comme donnée, ou comme présence. Au contraire, l'intuition donatrice est une présence « en original » et non une présence « en portrait » ou « en souvenir ».

<sup>22</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 12 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 23 § 3.

<sup>23</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 12 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 24 § 3; *Ideas*, KERSTEN, Martinus Nijhoff, *op. cit.*, v. p. 11: « and thus 'all the semi-mystical thoughts' clinging particularly to the concepts Eidos (idea) and essence will remain cleanly separated from them ».

<sup>24</sup> Cf. « Mais que veut dire 'plus philosophique' ? Philosophique est le laisser-voir qui met sous le regard l'essentiel des choses », Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, (Titre original : *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Vittorio Klostermann Verlage, 2007), Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 31.

Notons que Husserl, lui-même, conçoit que l'intuition originaire peut émaner de l'imagination<sup>25</sup>, et qu'à cet effet les données forgées par l'imagination ne seront jamais des données réelles (« *wirkliche* »). Ces « vérités pures » n'impliqueraient pas l'existence individuelle et ne contiendraient pas la moindre assertion (« *Behauptung* ») sur des faits<sup>26</sup>. Or le jeu de l'imagination s'arrête-t-il précisément où Husserl l'entend ? L'imagination serait-elle plus ancrée dans le réel que ne l'aurait soupçonné Husserl ? Et l'imagination, nous le soutiendrons, est elle-même hors-histoire.

### **(α) L'« ex-pér-ience »**

En cela, la mystique, discréditée, peinait à se dire. Pouvait-elle encore se dire, dans un procès déjà décidé d'avance, qu'elle nous interroge sur notre expérience avec l'Absolu ?

Pour déconstruire ce faux procès, pour pouvoir étaler ici un « signifiant » de l'humanité, au lieu de chercher une « *expérience* », au sens où nous l'aurons entendu, il nous faudra alors chercher à « déconstruire » l'« expérience » même. Il nous faudra peut-être dire également sa fin. Nous parlerons désormais d'une « expérience expérimentante »<sup>27</sup> qu'on ne pourra qu'expliquer plus loin. C'est ainsi que nous voulons ouvrir la voie vers un cheminement où l'« expérience » sera caduque.

En effet, il faudra faire exploser la notion même d'expérience. Il ne sera plus possible de faire état d'une « expérimentation », mais d'une « expérience » qui se signale comme, ce que nous appellerons, « ex-pér-ience ». Ce mot provient, rappelons-le ici, de la racine indo-européenne « *per* » (« *peira* », « *περῶ* »)<sup>28</sup>,

---

<sup>25</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 12-13 § 4; *Idées directrices*, RICCEUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 24 § 4.

<sup>26</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 13 § 4 ; *Idées directrices*, RICCEUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 25 § 4 : « De même que toute pensée et tout énoncé relatifs à des faits requièrent pour fondement l'expérience (dans la mesure où l'exige 'nécessairement l'essence de la validité' (der Triftigkeit) qui convient à une telle pensée), de même la pensée sans contamination, sans mélange du fait et de l'essence – requiert pour 'fondement' sous-jacent la vision des essences ».

Ricoeur a-t-il raison de traduire l'allemand « *Phantasie* » par le français « imagination » ? Cf. *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 12 § 4; *Idées directrices*, RICCEUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 24 § 4. L'usage prêterait certes à une certaine ambiguïté, vu que le français « imagination » est le fruit d'un long cheminement qui ne se laisse pas parfois devinée.

Par contre, Kersten le traduit bien par « *Phantasy* », in *Ideas*, KERSTEN, Martinus Nijhoff, *op. cit.*, v. p. 11 § 4 : « §4. Eidetic Seeing and Phantasy. Eidetic Cognition Independent of All Cognition of Matters of Fact ».

<sup>27</sup> *Vide* : *infra*. Mais disons, par anticipation ici, et en grands traits ceci : l'expérience supposerait qu'elle soit le « vécu » d'un « sujet », alors qu'une expérience expérimentante constitue le « sujet » (employons ce terme provisoirement) en elle-même, et le fait advenir. On peut alors parler de l'« expérience » sans le « je », qui serait peut-être plus postérieur.

<sup>28</sup> F. E. J. VALPY, *Etymological dictionary of the Latin Language*, Baldwin and Co, Longman and Co, G. B. Whittaker, London, Fleet street, 1828, pp. viii + 550. *Vide* : p. 143 [f157], v<sup>o</sup> « *Experior* ».

c'est-à-dire ce qui appelle à partir en avant, à une traversée, qui déplace même le « *sujet* » qui expérimente, le dilate, le détruit et le restitue. Bref, l'essence de toute expérience, selon nous, consiste en la destruction du « *sujet* expérimentant », sinon ce n'est qu'une possibilité d'un « déjà-connu » ou d'un « *possiblement-connu* » du « *sujet* », non une « *ex-pér-ience* », mais ce qui serait alors une « *expérimentation* ». L'essence de l'expérience – *eo ipso* l'essence d'une expérience pour un « *sujet* » – ressort d'un au-delà des frontières et des structures connaissables de ce « *sujet* » par lui-même. C'est à ce prix qu'il sortira de « l'expérimentation » pour atteindre la lisière de l'« *ex-pér-ience* ». Elle est pour ce « *sujet* » de l'ordre d'un « *avoir-jamais-connu* », car le prix de ce qui est exigé est la destruction de soi-même, sinon l'on demeure dans une structuration du Soi, qui « *s'expérimente* » lui-même.

Cette notion d'expérience, que nous voulons défendre ici, tranche donc non seulement avec celle que développe Husserl, mais aussi avec celle de l'« *Erfahrung* » de Martin Heidegger (1889-1976). Du moins, elle exprime ce qui se pointe timidement chez ce dernier. En effet, pour Heidegger, l'expérience signifie « le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre »<sup>29</sup>. La distinction sur laquelle il nous appartient ici d'insister, c'est que l'expérience pour nous est d'abord un « *lieu* » (vocabulaire ici provisoire) qui n'est pas le « *lieu* » du « *Soi* ». On ne pourra pas dire, contrairement à Heidegger, que l'expérience ne fait que venir à « *nous* », car nous insisterons sur le fait qu'il faut que ce « *nous* » quitte son lieu comme un « *déjà-avoir-quitte* ». Et cela, malgré le fait que Heidegger insiste sur le sens de l'expression allemande qui, même si elle emploie le verbe « *machen* » (faire)<sup>30</sup>, ce dernier doit s'entendre, pour lui, comme quelque chose de très passif pour le « *sujet* » qui est en train de connaître une expérience. À notre sens, on doit rendre justice plutôt à ce verbe « *machen* » (réellement) dans l'expression allemande de Heidegger pour laisser nous parler d'un sens « *actif* ».

Notre contention sera que seul le « *non-lieu* » pourra nous restituer une compréhension de l'« *ex-pér-ience* », comme il sera question dans les pages qui suivent. En ce sens, l'« *ex-pér-ience* » implique le Néant. Nous corrigerons cette dernière proposition. Nous dirons, à un certain moment, que **c'est le Néant qui ne peut**

---

Adde : « *experiri* » (*erfahren*) de « *ἐκπειρῶν* », Ludwig Von DOEDERLEIN, *Handbuch der lateinischen, Etymologie*, Leipzig, 1841, pp. VIII + 224, v. p. 61 [f77].

C'est en cela que nous parlerons d'une « *ex-pér-ience* », comme surgissement de quelque chose, qui serait soi-même, l'« *ex-* » comportant l'extaticité, et le « *peira* » comme pérégriantion, comme périple, du Soi.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 149, « Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 143, « Faire une expérience [...]. Dans cette expression, « *faire* » ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience ; 'faire' veut dire ici, comme dans la locution 'faire une maladie', passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui. Cela se fait, cela marche, cela convient, cela s'arrange. » ; HEIDEGGER, *On the Way to Language*, op. cit., v. p. 57, « To undergo an experience with something [...] we mean specifically that the experience is not of our own making ; to undergo here means that we endure it, suffer it, receive it [...] ».

<sup>30</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 149, « [...] machen heißt hier : [...] » (voir la note précédente).

**en fait que « s'ex-pér-iencer ». Il sera question d'une « ex-pér-ience » qui jette des nouveaux chemins, qui décroïssonne l'acquis préalable, qui lui permettra un saut dans le Néant (ou inversement une « transvenance » du Néant dans l'Être) pour se nommer en tant que telle. On se contentera ici de faire l'annonce de notre cheminement.**

### **(β) L'évidence**

Husserl, comme nous l'indiquions plus haut, s'interrogeait – tardivement – sur la mystique<sup>31</sup>, pour savoir s'il y avait bien une « évidence authentique »<sup>32</sup>, et ne pouvait écarter en cela les pages d'un Maître Eckhart, bien qu'il doutât de sa « suffisance pratique »<sup>33</sup>. Heidegger de même disqualifiera la mystique au nom de la finitude du *Dasein*<sup>34</sup>. Or c'est bien à partir d'un dispositif conceptuel<sup>35</sup> de Heidegger que nous

---

<sup>31</sup> Husserl aura lu le « Das Heilige » de Rudolf Otto, et par la suite il envoya à celui-ci une lettre. Natalie DEPRAZ, « Edmund Husserl, Adversus haereses mystikes ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, no. 2, 1994, p. 327-347.

Cf. *ibid.*, p. 332 : L'auteur se demande si le rationalisme husserlien est idemne de toute « mysticisation » de la raison.

Mais il parlera peu de la mystique ou du mysticisme. Toutefois il en fera part dans un entretien avec Fink.

<sup>32</sup> Cf. *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 46f53, « und nichts ist gefährlicher als ein nach- und mitlaufender Evidenzglaube » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 71, « [...] et rien n'est plus dangereux que de 'croire à l'évidence' en se contentant de la suivre et de lui emboîter le pas » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 37.

<sup>33</sup> Dorion CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, Collection Krisis, Édition Jérôme Million, 1997, pp. 220. Nous citons ici la version anglaise : Dorion CAIRNS *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, M. Nijhoff, Phaen. 66, 1976, LXII, « Conversation with Husserl, 27/6/32 », p. 91 : « Husserl spoke of mysticism. Every genuine evidence has its right. The question is always of the *Tragweite* [range, scope] of any given evidence. This applies also to the particular evidences which the mystic has. Whole pages of Meister Eckhart, Husserl said, could be taken over by him unchanged. He doubts however the practical sufficiency of mysticism. The "awakening" from the mystical experience is likely to be a rude one. On the other hand the insight into the rationality of the world which one gains through true scientific investigation remains through all future experience. The difference is furthermore one between passive enjoyment and work. The mystic neglects work. Both are necessary. »

<sup>34</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 278 § 44(c) : « Qu'il y ait des « vérités éternelles », cela ne sera suffisamment prouvé que si l'on parvient à démontrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité. Tant que cette preuve reste en souffrance, la proposition demeure une affirmation de fantaisie [...] ».

L'objection est aussi plus profonde et sérieuse. Le *Dasein* s'inscrit dans la finitude, sa structure même en dépend, et ne peut donc en cela être autrement que de la finitude. Pourtant, telles seront les assertions qu'on tenterait ici de remettre en question.

<sup>35</sup> « Appareil conceptuel » ou « arsenal conceptuel » « dispositif conceptuel » sont des termes que nous employons pour dire tout l'effort de la recherche d'un originaire, sa structure, sa critique, ses déclinaisons ou ses conséquences.

« initierons » le cheminement vers une « évidence », dans le sens d'une « ex-pér-ience » du Néant, même si à terme nous devons mettre fin à la « méthode » heideggérienne.

En cela, la phénoménologie est bien récusation de tout dogmatisme et serait ainsi l'hérésie de la philosophie<sup>36</sup>. Elle n'est pas d'emblée l'œuvre d'Edmund Husserl, mais l'ouverture que celui-ci a permis à la philosophie. Il nous faudra nous interroger sur le sens et le destin de la phénoménologie. Seraient-ils un geste<sup>37</sup> qui ne serait pas encore – et toujours – épuisé tant et si bien que celui-ci peut bien se répéter, qu'il cache une itérabilité<sup>38</sup> sans s'épuiser, et pour le moins, le geste lui-même conserve un impropre en lui ou une restance ? C'est en ce sens que, pour nous, le geste de l'analytique existentielle ne s'était pas épuisé dans *Sein und Zeit*, qu'il y existe encore certains territoires inconnus qui nous réserveront peut-être des surprises.

Si dans un premier temps, parler de l'« évidence » de la mystique constitue une première difficulté de taille en elle-même, la problématique se complexifie par une deuxième non moins redoutable. La plupart des phénoménologues qui ont tenté de comprendre tant soit peu « phénoménologiquement » la « mystique », se sont appuyés sur l'arsenal conceptuel de Husserl, en cherchant une sorte d'épuration de cette expérience. Or, dès lors qu'on accepte la « facticité » ou « factivité » (« *Faktisität* »)<sup>39</sup> du *Dasein*, sans nécessairement entrer à ce stade dans les méandres de la pensée heideggérienne, un transcendantal égoïque ne pouvait plus se poser comme moment originaire. S'il y avait bien une chance de comprendre la mystique, c'était bien vers Husserl ou ses successeurs qu'il s'avérât nécessaire de regarder, mais non – certainement pas – vers Heidegger (qui posera, au demeurant, un transcendantal historique).

À cela, il nous faut dans un premier temps clarifier la terminologie en question du fait du croisement des traditions et des disciplines pour ensuite faire état de « méthodologie », – ou plutôt d'une **fin de la méthode** – qui est l'acheminement même du « destin » phénoménologique.

---

<sup>36</sup> Paul RICOEUR, « Du bon usage de la phénoménologie husserlienne », in *À l'école de la phénoménologie*, Collection Poche, Librairie J. Vrin, 2004, pp. 384, v. p. 156.

<sup>37</sup> Faut-il parler de « geste » ou plutôt de « dialogue silencieux », interdisant tout « acte » ou « action » dans cette transmission sans parole d'une ouverture de l'Être ?

<sup>38</sup> Ce n'est pas seulement les mots qui sont itérables mais toute « méthode ». Toutefois, cette itérabilité sera-t-elle la marque de la « méthode ». Nous verrons que non, et dans ce qu'on nommera plus loin l'« en-instance », il s'agira d'une « méthode » avec la nécessité d'un saut « unique » et « radicalement singulier » dans le Néant.

<sup>39</sup> *Vide : infra.*

## II. La querelle des mots

La spiritualité<sup>40</sup> constitue, au sens commun, l'expérience de la vie religieuse<sup>41</sup>. Elle évolue de pair avec la cohérence et l'explication des dogmes. L'expérience est médiante. Elle passe par les dogmes et par l'ordre de la représentation ou de la spéculation intellectuelle, même minimale<sup>42</sup>.

La noétique<sup>43</sup>, depuis Platon et Aristote, en passant par le Moyen Âge, peut être comprise comme une expérience (au sens général) « philosophique » de l'Absolu. Dans la Grèce antique, la «noësis» (νόησις)<sup>44</sup> véhiculait l'idée d'une intuition primitive<sup>45</sup>. C'est sur ce fond sémantique que s'appuie le vocable comme

---

<sup>40</sup> Je remercie Michel REEBER pour m'avoir, dans une toute première fois, attiré mon attention sur cette distinction fondamentale.

<sup>41</sup> Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ, Les Éditions du Cerf et Mission Mame, 1970, pp. 420, v. p. 26.

<sup>42</sup> On pourra citer ici Marie de la Trinité : « Je vis ce que saint Paul appelle « le Corps mystique » mais sans figure – en sa réalité spirituelle, tel qui l'est en Dieu, pas comme les hommes sont obligés de l'exprimer [...] Je vis que le Christ est « l'image du Dieu invisible », « le bien aimé du Père » - « l'Unigenitus » en sa nature – le « primogenitus » en sa nature humaine ». Je vis ce que saint Paul exprime aux Romains [...] Je vis le mystère de mort et de vie – de mort pour la vie – et que tout ce qui n'est pas vie à Dieu est vraiment mort et néant [...] Ce mystère, il était maintenant caché dans l'âme, et les facultés, livrées à leur faiblesse n'y pouvaient avoir accès – mais ce qu'elles avaient expérimenté demeurait en elles »; Marie DE LA TRINITÉ, *Le Petit Livre des Grâces*, Préface de Sœur Christiane SANSON, Éditions Arfuyen, Orbey, Paris, 2002, pp. 125, v. p. 45-46.

Nous retiendrons cette expression de « sans figure », que nous verrons plus loin comme le néant du « figurial », qui nous permettra de comprendre l'« in-figurial ».

<sup>43</sup> *Vide* : les distinctions qui suivent, notre travail, *L'intellect immortel chez Fârâbî, Averroès et Maïmonide face à l'humanité de l'homme*, Mémoire de Master II, Université de Strasbourg, 2010.

L'histoire de la noétique est liée à une métaphysique décriée par Heidegger. Cf. : « C'est elle qui d'abord accorde, tout au long du destin de l'Être dans la métaphysique, cet espace de vue du sein duquel ce qui est présent atteint l'homme qui lui est présent, de sorte que seulement dans le percevoir (νοεῖν) l'homme lui-même peut toucher à l'Être (θιγεῖν, Aristote, *Mét.*, Θ, 10) », *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 89 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 332 § 163; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 253, § 163.

<sup>44</sup> La «noësis», «νόησις, εως», c'est l'«action de se mettre dans l'esprit», d'où «concept ou intelligence d'une chose... 2. faculté de penser, intelligence, esprit ...», A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Hachette, Paris, (1894) 2000, pp. xxxii + 2230, v. p. 1330c ; *ibid.*, v. p. 1330b.

<sup>45</sup> Alfred FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, Tome 1 : Théorie des Idées et de l'Amour, Archives Karéline, Quatrième édition, Librairie Hachette, Paris, 1922, pp. 341, v. p. 3.

utilisé chez Aristote, c'est-à-dire en tant qu'une « pensée intuitive »<sup>46</sup>. À cela, l'« intellect »<sup>47</sup> médiéval, transfiguration<sup>48</sup> du « *noûs* » grec, ne pouvait qu'y pourvoir une prolifération d'acceptions polysémiques.

En parlant des mystiques et de leurs philosophies, Henry Corbin (14 avril 1903 – 7 octobre 1978) en parle comme une « Gnose ». Or ce terme pose un certain nombre de problèmes. Pour Corbin, la « Gnose »

---

<sup>46</sup> Le « *noûs* » (« *νοῦς* ») grec était également compris par certains comme une « raison intuitive », et s'opposait nécessairement à la « raison discursive » (*to dianoëtikon tò διανοητικόν*), bien que pour d'autres, le « *noûs* » était aussi l'« intelligible » ou le « pensable » (« *noêton* » *νοητόν*), voire le concept ou la « notion » (« *noêma* » *νόημα*). La « *dianoïa* » (« *διάνοια* » lat. *cogitatio*) est donc inférieure à la « *noësis* ». Elle est une connaissance discursive par raisonnement. Certains la voient chez Platon comme une connaissance par concepts distincte d'une connaissance par une contemplation directe des essences. Certains ont tenté de dire que chez Aristote elle est une « pensée raisonnée ». La « *noësis* » (« *νοησις* »; lat. *intellectus*), par opposition, sera alors la contemplation directe des intelligibles. Elle serait donc supérieure à la « *dianoïa* ». La « *noësis* » est l'acte qui fait que Dieu est Dieu, une pensée qui se pense, un acte d'intellection pure. Certes, la terminologie se fait confuse dès lors que l'on constate que le « *noûs* » (lat. *spiritus*, de même racine que « *noësis* »), signifie chez Aristote l'« intellect ».

<sup>47</sup> « *νόος, νόον, ό,* » «...1. Mind as employed in perceiving and thinking sens, wit ..... Mind as the active principle of the Universe, Anaxag. 1 2 etc; ...», *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL, and Robert SCOTT, Revised and augmented by Henry Stuart JONES, with the Assistance of Roderick MCKENZIE, With a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, UK, (First published 1843), New Ninth Edition 1940, New supplement Added 1996, pp. xlv + 2042 + (Revised supplement, pp. xxxi + 320), v. p. 1180b et s. ; Cf. « *νόος-νοῦς*, « *νόου-νοῦ* » (ό), BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, op. cit., v. p. 1332c.

L'origine du vocable (*νόος*) est incertaine. L'on tente de le rapprocher de « *snutrs* » germanique, signifiant « prudent, sage ». Robert BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of Lucien van BEEK, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, edited by Alexander LUBOTSKY, Volume 10/1 + 10/2, Leiden, Boston, Brill, The Netherlands, 2010, x2 volumes; Volume 1, pp. xlviii +885 (αλ); Volume 2, pp. 886-1808 (μ-ω), v. volume 2, p. 1023.

Le « *νόος* » au sens « intelligence, esprit » en tant qu'il perçoit et qu'il pense n'emporterait pas cependant une étymologie germanique plus convaincante qu'une autre étymologie (*νεῦω*) qui comprend « faire un signe de tête plein de sens » ; Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, achevé par Jean TAILLARDAT, Oliver MASSON, et Jean-Louis PERPILLOU, avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque (1-10), rassemblées par Alain BLANC, Charles de LAMBERTERIE et Jean-Louis PERPILLOU, nouvelle édition, librairie Klincksieck, série linguistique 20, Paris, (1968 1ère édition) 2009, pp. xiv + 1436, v. p. 727b et s., et notamment p. 728b.

<sup>48</sup> *Vocabulaire Européen des Philosophes*, op. cit., v. p. 601. Dans la tradition «gréco-latine» il portait le sens d'« *epinoia* » (ἐπίνοια, c'est-à-dire ce qui vient à l'esprit, réflexion, imagination, pensée), qui s'opposait à l'« *opinio* ». Les « *intellectualia* » signifiaient les « intelligibles ». Mais dans l'usage préscolastique, l'« *intellectus* » était opposé à la « raison » et à l'« intelligence ».

n'est pas dépendante d'une religion, car elle est une « *Welt-Religion* »<sup>49</sup>. Il y eut une Gnose en islam<sup>50</sup> comme en chrétienté. Ces Gnosés tissent autant d'affinités entre elles que les formes religieuses officielles. C'est ainsi que, selon Corbin, Sohrawardî (1155-1191)<sup>51</sup>, le maître de l'*Ishrâq*<sup>52</sup>, revendiquait les mêmes maîtres spirituels que les gnostiques de l'Apocalypse de Zostrien<sup>53</sup>. Même s'il est difficile d'établir un lien causal entre les différentes « gnoses »<sup>54</sup>, Corbin évoque la continuité d'un « **temps hiérophanique** »<sup>55</sup> qui relève de la présence cyclique d'un « archétype ».

---

<sup>49</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 24.

<sup>50</sup> L' « islam » sans le « i » au majuscule vise la « religion » de l'islam. Avec le « i » majuscule, c'est la civilisation islamique qui est visé, ou l'ensemble des pays et des peuples dont l'islam est la religion ; Michel REEBER, *L'Islam, Les essentiels* Milan, Toulouse, France, 2013, pp. 82, v. p. 10 ; Françoise MICHEAU, *Les débuts de l'Islam, Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, Paris, 2012, pp. 260, v. p. 12 et la distinction en anglais en « Muslim » et « Islam ».

<sup>51</sup> Certes il faut rendre justice à Corbin quand il dit : « On rappelle de nouveau que le mot *théosophie* est pris ici au sens étymologique du mot grec *θεοσοφία* dont l'arabe *hikmat ilâhiya* est l'équivalent littéral. Sohrawardî l'entend au sens du mot *'irfân* (une connaissance qui est *gnose*). Elle met en œuvre non point une représentation conceptuelle et abstraite des choses, mais une perception divine (*kashf*), une présence réelle (*hodûr, hozûr*) des mondes spirituels » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 9 n. 1 et p. 41.

Cf. Corbin pense que « *hikmat* » ne peut se traduire par « philosophie », ou par « théologie », mais par « sagesse » (*sophia*) [...] avec un accent « sophianique » ; *ibid.*, p. 40. L'adjectif « sapientiel » de même ne fait pas sentir directement son origine (« *sapere* », savourer, c'est-à-dire le « *dhawq* »)

*Adde* : *Opera Mystica II*, *op. cit.*, Prolegomènes, p. 20. « [...] 'hakim ilâhi', le 'Sage divin' est la transposition exacte du grec 'theosophos' [...] ».

<sup>52</sup> *Vide* : plus loin.

<sup>53</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 25 : « Mais enfin il s'agit bien toujours d'une même attitude spirituelle fondamentale : une délivrance, un salut de l'âme obtenu non pas par la Connaissance tout court, mais par la Connaissance qui précisément est 'gnosis'. Il y a une gnose ismaélienne, une gnose 'ishrâqî', une gnose shi'ite, soufie shi'ite, soufie ismaélienne, [...] ».

<sup>54</sup> En parlant de « gnose », nous utilisons le miniscule, pour la distinguer de son emploi générique « Gnose », dans le sens où l'utiliserait Corbin.

<sup>55</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 28. Sur ce concept de « temps hiérophanique », Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions, Morphologie du sacré*, Payot, Paris, 1949, pp. 405, v. p. 332 et s. Pour une nouvelle édition, Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Préface de Georges DUMÉZIL, Bibliothèque Historique, Payot, Paris, 2004, pp. 395.

Ce « **temps hiérophanique** » dont parle Corbin ne pourra se comprendre, selon nous, que si nous accédons à une compréhension de la « futurialité » que nous tentons de développer plus loin, ou du moins, de l'historialité verticale que Corbin lui-même développe.

De plus, pour Corbin la Gnose s'exprime comme une fin de parcours de l'Âme vers la Vraie Réalité, d'une « vérité qui est réelle » et d'une « réalité qui est vraie »<sup>56</sup>. Cette définition tente peut-être d'exprimer le terme de « *Haqq* » (comme dans l'aphorisme de Hallâj cité plus loin), c'est-à-dire une ouverture vers un au-delà de l'être. C'est ainsi que Corbin aura traduit parfois de façon systématique le mot « *'ilm* » (« connaissance ») par « gnose »<sup>57</sup>.

Pour Corbin, la « Gnose chrétienne » évoque un « enseignement secret ». On pourra penser ici à une « *Torah Orale* » dispensée par Jésus lui-même à ses disciples après sa résurrection, « en son corps de lumière »<sup>58</sup>. Cette compréhension serait à être mise en équation avec sa position homologue chez les shi'ites du sens ésotérique de la révélation coranique<sup>59</sup>, dont « l'Imâm » est l'initiateur<sup>60</sup>. Dans le christianisme, la

---

*Adde* : le « Levain éternel » (« *alkhamirat al-azaliya* ») de Sohrawardî levant mystiquement d'esprit en esprit sans raison suffisante dans l'histoire ; *Motârahât*, Physique, livre VI, cité in *Prolégomènes I, Opera Mystica I*, op. cit., p. 41 ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 35.

<sup>56</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 420 n. 50.

<sup>57</sup> Cf. par exemple, la traduction, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 408, § 15, où Corbin traduit « *'ilm* » par « gnose », dans le cas où ce dernier vocable renvoie à « *'ilm-e haqiqat* », c'est-à-dire « Connaissance de la Vraie Réalité ».

*Adde* : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit., v. p. 9 n. 1 (cité plus haut) et p. 34 où « *hikmat* » et « *'irfân* » sont traduits comme « gnose ».

<sup>58</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 66.

<sup>59</sup> Corbin marquera bien la différence entre, d'une part, le soufisme qu'il voit plutôt comme relevant du sunnisme, et d'autre part, l'ésotérisme shi'ite. Or le soufisme dans sa version « mystique » (au sens où on entend ce dernier terme ici) n'a, en vérité, aucune « affinité » avec le sunnisme. À cet égard, comme nous le verrons, la mystique a pour vocation de rompre avec tout dogme légalitaire. Bien entendu, des doctrines telles celles de l'imâmologie ne se retrouvent pas en tant que telles dans le soufisme. On pourra y voir, selon nous, dans le sunnisme, une démocratisation de l'imâm, ce dernier devenant un « Guide » ou un « Maître spirituel ». L'antagonisme shi'ite-sunnite ne serait-il pas, en amont, qu'un clivage politique, qui laisserait à l'ombre la question théologique ? Serait-on devant une stratégie de lutte tribale (qui instrumentaliserait une certaine dogmatique qui aura pris ainsi forme) pour conquérir le pouvoir ?

*Adde* : sur le débat sunnisme et shi'isme, voir : Hichem DJAÏT, *La Grande Discorde*, Collection Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1989, pp. 541 ; Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur, CNRS Éditions, Paris, 2011, pp. 266, et Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shi'isme*, Librairie Antoine Fayard, France, 2004, pp. 387. On pourrait aussi consulter les quatre tomes de d'Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Collection Tel, Gallimard, Paris (Tome 1. Le shi'isme duodécimain, 1971, pp. 332 ; Tome 2. Sohrawardî et les Platoniciens de Perse, 1971, pp. 384 ; Tome 3. Les fidèles d'amour shi'isme et soufisme, 1972, pp. 358 ; Tome 4. L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm, 1972, pp. 570).

<sup>60</sup> Peut-être faut-il compléter cette vision : on pourrait tenter de voir dans les trois monothéismes un courant se libérant du dogme officiel pour privilégier une « Révélation Vivante » (la *Torah Orale*, la *Gnose chrétienne* et la *mystique musulmane* - ce dernier comprenant bien le soufisme et l'imâmologie).

condamnation par la Grande Église du mouvement montaniste au II<sup>e</sup> siècle aurait ainsi mis un terme à toute possibilité d'une révélation prophétique qui serait l'œuvre des « Anges ». L'autorité de la Grande Église se serait interposée comme magistère dogmatique. Selon cette compréhension, il existerait une « angélogologie » qui continue l'œuvre de la prophétologie. La mystique serait tantôt angélogologique tantôt prophétologique.

Nous ne reprendrons pas ici cette traduction corbinienne, car elle pourra porter à confusion. Notons que dans l'histoire chrétienne, la « gnose », s'opposant à l'orthodoxie, s'exprime selon une doctrine bien définie qui n'est pas nécessairement celles des « mystiques » dont nous ferons état ici. Nous préférons, à cet endroit, le terme de « mystique », a fortiori, s'agissant de Sohrawardî. Deuxièmement, la gnose exprime essentiellement l'idée d'un salut par la connaissance. Or, l'enseignement des mystiques, notamment de Sohrawardî, s'il comporte une grande dimension de la nécessité d'un salut en ce sens<sup>61</sup>, exprime aussi l'idée d'un **savoir non absolu**, voir d'un **non-savoir**, même si, par ailleurs, il aura été questions des degrés de la Sagesse<sup>62</sup>. Il est question d'un « salut » (gardons ce terme ici provisoirement) par le non-savoir. Qualifier sa doctrine de « gnose » porterait ainsi à confusion<sup>63</sup>. De surcroît, une « gnose » est trop investie de dualisme. Enfin, la mystique historique se donne selon des aspects particuliers, dont le Saint (l'anachorétisme - piétisme, hassidisme<sup>64</sup>, naqshabandisme), le Juste (comme perfection de la Loi), le Gnostique (salut par la

---

Dans la mystique musulmane, la dignité prophétique est, pour Corbin, la rencontre avec l'Intelligence agente, parce qu'elle est l'Esprit-Saint ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 66.

<sup>61</sup> Cf. Corbin lui-même parle de Sohrawardî comme portant parfois l'habit des soufis, le vêtement de laine, aux dires du biographe de celui-ci, en l'occurrence Shahrazôri ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 18.

<sup>62</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, op. cit., v. p. 90 § 5. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, op. cit., v. p. 11, § 5 ligne 12.

<sup>63</sup> Sohrawardî lui-même introduit une distinction entre les Sages et les Mages (*Majûs*), ces derniers étant dualistes. Il y a un rejet net du dualisme chez Sohrawardî ; *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 170, chapitre XXII ; ALSUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiyya*, MAALOUF, op. cit., v. p. 62 ; SOHRAVARDÎ, *Nusûs 'ishrâqiyyat*, op. cit., v. p. 81.

CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 30 et 53-54 où il explique davantage le sens de « *Majus* » et pourquoi Sohrawardî emploiera, quant à lui, un autre terme, en l'occurrence les « *Khosrawâniyûn* », les « Mages Platoniciens » d'ascendance iranienne.

<sup>64</sup> Selon Abraham Maïmonide, le terme « *hâsîd* » renvoie à « celui qui suit cette discipline particulière (*sulûk*) doit être nommé « *qadôs* » (saint), « *hâsîd* » (pieux) et « *'anâw* » (humble) ou par d'autres termes similaires. Cependant, le nom le plus approprié est celui de « *hâsîd* », car il est dérivé du terme « *hesed* », « vertu », étant donné que l'adepte excède ce qui est exigé de lui selon le sens exotérique de la Torah » : Obadia et David MAÏMONIDE, *Deux traités de mystique juive, Le Traité du Puits, Le Guide du Détachement*, Collection « Les Dix Paroles », traduit du judéo-arabe et introduit par Paul FENTON, Éditions Verdier, 1987, pp. 334, v. p. 38.

David II Maïmonide (ob. circa 1415), au début de son traité « *al-Mursid* », propose trois étymologies de « *hâsîd* » : d'abord comme dérivé de « *hesed we-emet* », (piété et vérité) qui désignerait les hommes intègres qui aspirent à la vertu ; ensuite, le sens secondaire de « *hesed* » qui connote le « dédain » et qui désignerait ceux qui méprisent les biens mondains et qui

connaissance), le Gracieux (celui pour qui la Loi s'abolit, l'Orant perpétuel, la Musique Éternelle dite « *Samaa* »<sup>65</sup>), le Thaumaturge (miracle) et l'Amant. En traduisant ce qui devait être « mystique » par « Gnose », Corbin met en avant un seul aspect uniquement, une « Gnose » sans le « mystique », ce dernier étant le produit d'un ensemble plus large et se révèle non équivalent du « gnostique ».

À ce stade une réserve essentielle s'impose. S'il sera question de Sohrevardî, il est pris ici comme un « philosophe » exprimant un « événement » universel. Certes il s'inscrit dans une tradition musulmane. Corrigeons cette phrase. Selon ses dires lui-même, il s'inscrirait dans une tradition qui remonte même avant la venue de l'islam, dans un zoroastrisme véritable. Selon ces perspectives, il aura établi une filiation de ce « philosophe » qui remonterait à la nuit des temps. Il faut donc faire droit aux dires de Sohrevardî lui-même. À cela, on présente traditionnellement la mystique musulmane comme étant le « soufisme »<sup>66</sup>, qui est

---

recherchent l'illumination spirituelle ; enfin, la « hasidah », la « cigogne » qui fait allusion, à l'instar de la volatile, à ceux qui fuient la corruption de l'humanité et cherchent la solitude du désert ; *ibid.*, v. p. 39.

Les « 'anâwim » (humbles) ne sont pas sans rappeler le mot « faqîr » (pauvre), désignant certains soufis, v. *ibid.*, p. 39.

On retrouve la racine de « hesed » dans l'arabe coranique, qui peut exprimer, d'une perspective mystique, le mal de l'ipséité et du Narcissisme, le Moi qui s'aime lui-même et contre lequel il faut se protéger. La « cigogne », peut être rapprochée, dans la littérature soufie, avec la huppe de Farrid Al-Din ATTAR (né c. 1142 et m. entre c. 1190 et 1229) « Cantique des oiseaux » (aussi traduit comme « La conférence des oiseaux »), le « Mantiq at-Tayr » (1177). Il en existe plusieurs traductions en français. *Vide* : par exemple, Farid al-Din ATTAR, *La Conférence des oiseaux*, adapté par Henri GOUGAUD et traduit par Manijeh NOURI, Points Sagesses, Points, 2014, pp. 296 ; Farid Ud-Din 'ATTAR, *Le Cantique des Oiseaux*, traduit Leili ANVAR, Diane de Selliers, 2014, pp. 398.

<sup>65</sup> MAÏMONIDE, *Deux traités de mystique juive*, *op. cit.*, v. p. 36, sur la poésie mystique et la musique.

<sup>66</sup> L'origine du terme est controversée. Traditionnellement on renvoie le terme à « sîf », c'est-à-dire « laine » et les soufis seraient ceux portant des manteaux de laine. Comme le remarque Corbin, il est ici une acception séculaire et rien de religieux. Mais cette étymologie, qui semble découler d'un souci d'arabisation des grammairiens, est contestée. Corbin lui-même semble soulever la question de la « Sophia », comme le sens qui doit être visé en amont ; Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Collection « folio essais », Gallimard, Paris, (1964), 1986, pp. 546, v. p. 263.

De toute évidence, des recherches en ce domaine doivent être entreprises.

Ibn Khaldûn, quant à lui, y retrace trois étymologies comme suivant. Les « soufis » se vêtiraient d'abord de laine à certains moments par austérité et par ascèse, comme parure de la pauvreté. Deuxièmement, il s'agirait de « suffa », c'est-à-dire « banc » et les soufis sont les « gens du banc » (« Ahl al-suffa »). Ce sont les Émigrants de la Mecque à Médine au temps de Mahomet, et étaient attachés à la mosquée de celui-ci car ils étaient pauvres. Ibn Khaldûn fait remonter cette dernière étymologie à un dire prophétique de Mahomet dans la source canonique dite « Bukhâri ». Enfin Ibn Khaldûn évoque une troisième étymologie possible, celle de « safâ' » (pureté, limpidité), un « surnom » attribué à un certain groupe de personnes ; IBN KHALDÛN, *La Voie et la Loi*, Traduit de l'arabe, présenté et annoté par René PÉREZ, Collection Babel Spiritualité, Actes Sud, France, 1991 (2010), pp. 308, v. p. 119 et s.

parfois décrite comme une philosophie mystique. Elle serait marquée par trois pôles : la Révélation (« *shari'a* »), la Voie (« *tariqa* ») et l'Ultime Vérité (« *haqîqa* »), comme un itinéraire s'ouvrant à tout individu<sup>67</sup>. Retenons, toutefois, d'autres tradition à l'intérieur de la mystique musulmane, dont entre autres, l'« *irfan* ». Ce dernier, que Corbin traduit bien par « Gnose » dans tous ses ouvrages, comporte l'idée (de sa racine « ' R F ») de « connaissance » et plus précisément de connaissance théosophique<sup>68</sup> ou mystique<sup>69</sup>. Rompant avec cette vision qui tentera de voir ici l'œuvre d'une tradition, nous tenterons de dire qu'il faudra, à certains égards, non pas y voir une « mystique philosophique » ou une « philosophie mystique », mais un « philosophe » qui tente d'exprimer un événement fondamental du Néant, qu'on méprend trop facilement pour la mystique. C'est ce dernier donc qui sera au centre de notre considération. Il sera question de « philosophie » – au sens strict que pourra comporter ce vocable – et non de « mystique » même si notre regard se tournera vers cette dernière.

### **(α) Le Mystère**

La mystique<sup>70</sup> proprement dite, selon notre conception ici, veut rompre tout lien avec les dogmes dans leurs formulations « ortho-doxes »<sup>71</sup>, voir rompre tout lien avec le dogme même. Elle n'évoluera donc

---

On consultera avec profit les grands développements consacrés à ce sujet, dont ceux de l'*Encyclopédie de l'Islam*, les dictionnaires sur l'islam ou la civilisation islamique (références dans notre bibliographie) et les ouvrages consacrés au soufisme, trop nombreux pour les citer ici.

Pour notre part, nous ne pouvons qu'y voir une filiation de la « Sophia » dans le terme « soufisme ». Il y aura en cela deux scolastiques, opposées l'une à l'autre. Le soufisme est aussi la production d'une « philosophie », au sens d'une « Sophia ».

<sup>67</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., v. p. 264.

<sup>68</sup> Ce dernier terme de « théosophie » en son acception étymologique ne peut vouloir dire qu'une « sophia » de la divinité. Elle n'est en aucun cas le relais des doctrines telles celles de la *Société de théosophie internationale* de Madame Blavatski et de ses ouvrages.

Proche de « philosophie » ayant comme dénominateur commun la « sophia », la théosophie apparaît avec Porphyre chez qui le « theosophos » est un être à la fois philosophe et poète. Au Moyen Âge, le terme est synonyme de « théologie ». C'est à partir du XVI<sup>e</sup> siècle que le terme revêt un sens ésotérique ; *Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, troisième édition revue et augmentée par Olivier RIAUDEL et Jean-Yves LACOSTE, Quadrige, PUF, Paris, (1998) 2007, pp. XXXIX + (1632), v. p. 1388 « théosophie ».

<sup>69</sup> Cf. Leili ANVAR qui introduit la distinction entre « 'irfân » (connaissance) et « mystère » (c'est-à-dire ce qui précisément n'est pas connu), in les émissions de France culture (Radio), « *Culture d'Islam* », 2015, « la poésie des mystiques ».

<sup>70</sup> « Le qualificatif 'mystique' dérive du grec 'mystikos' qui signifie « caché » [...] Aussi semble-t-il désigner le contraire du « fait » religieux, si l'on entend par là ce qui, dans la religion, relève de l'observable, du positif. [...] Quant au discours des religions instituées – on se limitera ici, en historien, principalement au catholicisme, au sein duquel le mot de « mystique », dans le contexte de la Contre-Réforme, d'adjectif est devenu un substantif, il instaure également une dialectique nécessaire entre dimension extérieure, cultuelle, et dimension intérieure, spirituelle, de la croyance professée », *Dictionnaire des faits religieux*,

pas dans une cohérence religieuse, mais fera irruption comme subversion de cette dernière. Pour la religion, elle ne pourra que dire à la mystique ce que Jean Greish aura dit dans un autre contexte : « on ne dialogue pas avec la subversion, on l'ignore ! »<sup>72</sup>.

De surcroît, cette subversion est inscrite au sein même de la mystique<sup>73</sup>. Beaucoup d'auteurs ont tenté de voir dans la « mystique » deux traits essentiels, à savoir « l'union » et « l'extase »<sup>74</sup>. On s'est

---

sous la direction de Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. XVI + 1340, v. p. 770.

*Adde* : « 'Mystique' est un décalque du grec 'mystikos', de la même famille que 'mystèrion', « mystère », et 'myein', « initier », « enseigner ». Ainsi les religions dites à mystères de l'Antiquité classique (cultes d'Éleusis, de Mithra, etc.) figuraient la nécessité du secret par la présence d'une 'circa mystica', corbeille fermée par un couvercle. Les mots 'mysteria', 'myein', 'myesis', ont été traduits en latin par 'initia', 'initiare', 'initiatio' [...] La question est discutée de savoir si, dans le contexte chrétien, l'emploi du mot indique une contamination de ce vocabulaire mystérique [...] La patristique élabore une conception de la vie de Jésus comme mystère [...]. Le latin médiéval désigne par 'mysterium' le mystère au sens courant - celui conservé en français adjectif - mais par 'sacramentum', « sacrement », le 'mysterion' au sens proprement chrétien. L'adjectif « mystique » prend cependant une nuance un peu différente, lorsque l'accent est mis sur l'incompréhensibilité des mystères [...]. L'initié aspire à l'union avec Dieu, le terme de l'initiation étant comparable à la vision béatifique», *ibid.*, p. 776.

<sup>71</sup> Cf. Sur les doctrines mystiques : Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident : Distinction et unité*, Petite Bibliothèque Payot, Payot, 1996, pp. 268.

<sup>72</sup> Jean GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Centre d'histoire des Sciences et des doctrines, 1977, pp. 233, v. p. 11.

<sup>73</sup> Sur la médiévisque philosophique v. Catherine KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne, de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2016, pp. 176, v. p. 99 et s.

<sup>74</sup> « Le phénomène essentiel du mysticisme est ce qu'on appelle l' 'extase', un état dans lequel toute communication étant rompue avec le monde extérieur, l'âme a le sentiment qu'elle communique avec un objet interne, qui est l'être parfait, l'être infini, Dieu », citant E. BOUTROUX, « Le mysticisme », *Bulletin de l'institut psychologique*, janvier. 1902, p. 15, cité in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André LALANDE, *op. cit.*, v. p. 662.

« Cette expérience est une extase, une sortie ou perte de soi-même, une irruption soudaine de l'Absolu », v. *Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul POUPARD, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, (1<sup>ère</sup> édition, 1984) 2007, x2 tomes ; tome I : pp. XVIII + 1098 ; tome II : pp. 1099-2218, v. Tome II, p. 1388, v° « mystique ».

*Adde*, « Du grec ekstasis, action d'être hors de soi. Désigne, dans les mystères dionysiaques, l'état d'égarement ou de délire qui s'empare des Bacchantes et des Bacchants au moment où Dionysos prend possession de leur être à la suite des rites d'omophagie. Le mot a été employé par la suite dans le néo-platonisme, spécialement chez Plotin, pour signifier le moment où l'intelligence est tirée hors de soi, unie à son principe, centrée et ramassée sur l'Un. [...] C'est avec la mystique que l'extase prend tout son sens et toute son importance : irruption soudaine de Dieu, de l'Absolu, du Christ, du brahman, etc., et ravissement de l'âme qui se trouve soudain unifiée et fixée sur son objet transcendant. Dans la mesure où celui-ci est réellement transcendant et donc susceptible d'élever le sujet jusqu'à lui, on peut parler en toute rigueur d'extase, même si la médiation

autorisé, en cela, de parler d'une mystique d'immanence et d'une mystique de transcendance<sup>75</sup>. Serions-nous toujours dans des visions trop schématiques au sein du logocentrisme qui est ici décrié ?

### **(β) Le Secret**

La mystique du fait de son lien avec le grec « *mystikos* »<sup>76</sup>, désigne un « secret »<sup>77</sup>. Certes, l'évocation de la présence d'un certain « mystère » dans des cultes ou des voies du sacré – traditions mystiques ou religions à mystère – remonte peut-être à la nuit des temps<sup>78</sup>. Toutefois, il nous appartiendra d'introduire

---

nécessaire entre l'Absolu et le sujet s'appelle : fine pointe de l'âme, caverne du cœur, faculté initiative supérieure », *Dictionnaire des religions*, *op. cit.*, v<sup>o</sup> « extase », p. 666.

<sup>75</sup> *Dictionnaire des religions*, *op. cit.*, v. p. 1388 : Dans la mystique d'immanence, « qui est celui de nombreux mystiques hindous, la réalité n'est autre que le sujet lui-même dans ses profondeurs abyssales, l'âtman, découvert et perçu dans une expérience ultime qui est celle du nirvikalpa samâdhi, un recueillement en soi-même, une enstase sans aucune différenciation entre le sujet et l'objet, et par conséquent une expérience ne faisant appel 'au concours d'aucune autre modalité de la connaissance, à aucun adjuvant qui ne serait l'expérience elle-même' [...]»

« Dans le cas de la mystique de la transcendance, qui est celui des mystiques juifs, chrétiens ou musulmans, l'expérience s'épanouit à l'intérieur et non, au-delà ou au-dehors de la foi théologique. La réalité ultime conçue comme transcendante élève le sujet jusqu'à elle. Dans ce dernier cas, il y aurait encore une médiation spirituelle entre l'Absolu et le sujet, médiation difficile à définir : fine pointe de l'âme, caverne secrète du cœur, faculté supérieure d'intuition, un lieu qui est encore celui du sujet humain tout en étant aussi celui où se manifeste la présence de Dieu, le souffle de son Esprit ».

<sup>76</sup> *Vide* : les notes *supra*.

<sup>77</sup> « secret » ou « mystère », « *sīr* », sont souvent évoqués pour exprimer le « mystère de Dieu » ; v. par exemple, Mullâ SADRÂ SHÎRÂZÎ, *Le Verset de la Lumière, Commentaire*, texte arabe édité par Muhammad KHÂJAVÎ, traduction française, introduction et notes par Christian JAMBET, Collection Classiques en Poche, Bilingue, Les Belles Lettres, Paris, 2009, XLI + 139 + lxxxv, v. p. 1.

<sup>78</sup> Il ne nous est pas possible ici de retracer l'histoire des cultes à mystères. Toutefois, notons un certain sens déjà présent dans l'Égypte ancienne : « A côté des rites où se formulait l'adoration quotidienne des dieux, les temples d'Égypte connaissaient des cérémonies d'un caractère plus spécial, d'une signification réservée à une élite de prêtres et de spectateurs, célébrées dans des édifices isolés, à des dates déterminées ou à d'autres heures que celles du culte régulier. Les Grecs appelaient ces cérémonies des « Mystères » ; en langue égyptienne, le mot existe aussi : « *seshtaou* », « mystères » et « *akhout* », qui a le sens vague de « choses sacrées, glorieuses, profitables ». Quand on accomplissait pour le compte d'un dieu, ou d'un homme, les rites capables de le transfigurer en être sacré, « *akhou* », on « faisait les choses sacrées », « *sakhou* », d'où la célébration de ce que j'appellerai, après les Grecs, les « Mystères égyptiens ». Alexandre MORET, *Mystères égyptiennes*, Avec cinquante-sept gravures dans le texte et seize planches hors texte, Nouvelle édition revue et corrigée, Librairie Armand Collin, Paris, 1923, pp. 326, v. p. 3.

Le mystère est très tôt associé à une « transfiguration » du sujet ; relevons cette association à la thématique du sujet. L'auteur dira plus loin, à la page 5 : « Autrement dit, certains actes mimés, certaines allégories ou images symboliques agiront,

une différence entre un « secret » et un « mystère », comme étant liée à ce que nous nommons « expérience ».

Dans la sphère mystique, ce qui est connu<sup>79</sup> ne peut être que de l'ordre d'un « *Deus revelatus* » qui se révèle. La « *Deitas* » s'avère, quant à elle, à jamais inconnue : il est de l'ordre d'un Dieu caché. C'est ainsi qu'il aura été question d'un rapport de l'homme au « mystère » ou au « mystérique »<sup>80</sup>. Il ne pourra s'agir ici d'un secret, mais ce qui n'est pas de l'ordre du connaissable<sup>81</sup>.

### **(γ) Secret et initiation**

Pour le vocabulaire mystique, le « mystère » (« *teletê* », « *mysterion* »<sup>82</sup>) appelle les communautés mystériques. Le but de l'initiation (« *teleiôsis* ») était l'immortalisation de l'âme. Si le « mystère » est

---

par la vertu de la magie sympathique, plus efficacement que toute prière, ou seront plus utiles à connaître que tout dogme. ». Tout sacré, ou voie du sacré, ne se justifie qu'en raison de son sujet qui le vivifie.

<sup>79</sup> Vide : Steve MELANSON, *Jung et le mystique*, Préface de Michel CAZENAVE, Éditions Sully, France, 2009, pp. 183 : « On se souviendra à cet égard du dernier paragraphe du dernier chapitre de Jung dans son 'Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or : « [...] ce que je veux dire est à peu près ce que Kant entendait lorsqu'il appelait la chose en soi un « concept-limite » purement négatif. Toute affirmation concernant le transcendantal doit être évitée parce qu'elle n'est toujours qu'une présomption dérisoire de l'esprit humain inconscient de sa limitation. Lorsque par conséquent Dieu ou le Tao est qualifié d'impulsion ou d'état d'âme, on a seulement exprimé là une affirmation sur ce qu'on peut connaître, mais non sur l'inconnaissable dont on ne peut rien dire ». D'où les longues polémiques de Jung avec les théologiens – tout au moins les tenants d'une pure théologie cataphatique, autrement dit d'une théologie positive qui ignore les apophats et croit être en mesure de définir Dieu – oubliant du même coup qu'elle ne parle jamais, pour reprendre le vocabulaire d'Eckhart, que du 'Deus revelatus', le Dieu qui se révèle, et non pas de la *Deitas*, l'abîme de la déité, le 'Deus absconditus', le Dieu caché « par essence » dont parlaient déjà Grégoire de Nysee dans sa 'Vie de Moïse' ou le Pseudo-Denys dans sa 'Théologie mystique', lorsque ce dernier le désignait comme un 'néant suressentiel' ».

<sup>80</sup> Jean-Yves LACOSTE, *Présence et parousie*, Éditions Ad Solem, Genève, 2006, pp. 339, v. p. 67.

<sup>81</sup> Cf. Sur la question de l'« héritage volé », notamment comme fer de lance de l'afrocentrisme, v. Daryush SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494, v. p. 95 et s.

L'idée d'un « système de mystère égyptien » avant l'invasion d'Alexandrie par les Grecs relèverait en premier lieu d'une littérature maçonnique, mais pas uniquement. Certes il faut voir l'œuvre de Plutarque sur Isis et Osiris : les prêtres sont porteurs d'objets sacrés (hierophori) et connaissent l'histoire sacrée (heiron logon). La question se pose s'il y avait véritablement des cultes d'initiation avant cette date. Or la civilisation égyptienne semble porteuse de l'idée d'une prêtrise distincte de la population qui doit, par conséquent, entraîner logiquement une idée « d'initiation ». Si on ne pourra trancher la question qu'en une étude historique minutieuse, et s'il faut établir la filiation de l'Égypte ancienne et celui du Proche-Orient ancien aux mystères grecs, tel n'est pas notre démarche ici. Nous ne pourrions pas, par conséquent, entrer ici dans ses débats.

<sup>82</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 43-44.

« mystérique » c'est qu'il s'agit alors d'un « secret »<sup>83</sup> à jamais non dévoilable. Corbin l'exprime comme un « chiffre »<sup>84</sup>. Le déchiffrement de ce chiffre n'est pas dans une « vaine érudition » des choses. Au contraire, il s'agit d'ouvrir à « nous-mêmes notre propre possible ».

Le mystère reste entier même dans son dire. Ainsi, dans *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan* d'Avicenne, le conteur refuse son « dit »<sup>85</sup>. C'est en cela que l'initiation ressort comme une « régénération »<sup>86</sup>. Nous rencontrons de telles expressions également chez Sohrawardî<sup>87</sup>. Pour comprendre ces positions, il nous faudra revenir alors sur l'intelligibilité propre de ce qu'on nomme « ex-pér-ience ». Nous sommes dans une

---

<sup>83</sup> Seul René GUÉNON nous donne une définition radicale du « secret ». Le secret est ce qui ne peut jamais être dévoilé, à ceci qu'un secret du monde peut être profané, mais pas celui d'un secret intérieur. Il faut pour cela une « initiation ». L'initiation elle-même ne révèle pas le secret, mais suggère par des symboles et rites le pas à emprunter afin d'ouvrir l'horizon du secret. Seul l'initié – au sens large – sera capable d'atteindre ce qui ne peut être révélé.

Le vocabulaire que nous emploierons ici marquera ce poids qui pèse sur le « sujet » qui doit se « dévêtir » pour atteindre un dévoilement. Le secret demeure en son secret, à jamais – et il ne pourra être révélé.

*Adde* : Hallāj qui est considéré comme condamné et mis à mort pour divulgation du secret, écrit lui-même : « Si les âmes annonçaient ce qu'elles savent de secret (« *sirr* »), et tout ce qui a troublé leur raison [...] Celui à qui on a découvert un secret et le colporte, celui-là, comme moi, passe pour déséquilibré [...] » ; Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallāj, Reconstitution et traduction*, Maktabat Al-Hallāj No 1, Éditions Asmar, Paris, 2008, pp. 207, v. p. 23.

Dans le vocabulaire mystique, le sens du secret (« *sirr* ») déborde parfois sur celui du « mystère » (« *ghayb* »).

Ces propos de Hallāj pourront être rapprochés d'un des vers de Sohrawardî qui nous sont parvenus : « Si les passionnés d'amour divulgent (bâhû) / Le secret, verser leur sang devient licite (tuhâhu) », Jad HATEM, *Suhrawardî et Gibran, Prophètes de la terre astrale*, Édition Dar Albouraq, Beyrouth, Liban, 2003, pp. 140, v. p. 13.

<sup>84</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 20 ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 50.

<sup>85</sup> Dans le Prologue du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne, le dénouement est opéré par le Maître : « Le Maître dit : 'Votre insistance à exiger de moi, ô mes frères, que je développe à votre intention le Récit de Hayy ibn Yaqzân, a finalement triomphé de mon entêtement à ne le point faire : elle a **dénoué le lien** de mon ferme propos d'ajourner et de différer [...] » (Notre emphase) ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 350.

Nous pouvons tisser ici un lien avec l'« entêtement » (en persan « *pajûj-nâkî* »), traduisant le terme arabe « *isrâr* », qui est de la racine de « *s-r-r* », c'est-à-dire le « secret par excellence ». Nous sommes alors devant un secret qui ne cesse de hanter l'homme, qui l'habite, qui le fend en son être.

<sup>86</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 429, n. 78.

<sup>87</sup> Cf. : *Un jour avec un groupe de soufis* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 376, « [...] De ces choses qui s'offrent à son regard il ne peut faire le récit qu'à celui qui peut comprendre par sa propre expérience » ; *Opera Mystica III*, v. p. 249 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 49, « He will not be able to relate the things that are brought into his view, but he will be able to know them through his own intuitive experience » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 40 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 108.

« philosophie » où la parole se délite (hors logocentrisme, et donc hors histoire), où le philosophe ne peut procéder que par chuchotement sans jamais pouvoir communiquer son secret ou le « mystère ».

### (ε) « Je suis la Vérité »

Henry Corbin<sup>88</sup> a voulu faire état d'une « histoire de l'être » qui ne passe pas « du grec au latin »<sup>89</sup>, un auteur qui sera au centre de notre parcours en raison de son lien avec Sohrawardî. Parler des mystères en phénoménologie n'est pas pour lui une entreprise de réduction causale. Il s'agissait, pour lui, de rechercher ce qui se montre à soi-même dans ce phénomène. Tranchant avec de telles analyses ou de telles approches, il s'agira pour nous, dans un premier temps, d'un « se-laisser-montrer-lui-même » ou plutôt : **de « se » laisser nous faire montrer comme monstration dans un « venir-de » nulle part** là où la monstration même est impossible. Nous tenterons de dégager, dans un deuxième temps, une certaine « méthodologie » que nous appellerons « **trans-venance** »<sup>90</sup>, dès lors nécessaire, si nous serions alors convaincus du deuil de la phénoménologie.

---

<sup>88</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 62.

<sup>89</sup> Henry CORBIN, *L'Iran et la philosophie*, Collection L'Espace intérieur, Librairie Antoine Fayard, 1990, pp. 268, v. p. 229 : « On se demandera ici si le vocabulaire de l'être, en arabe et en persan, ne nous révèle pas un monde spirituel, proche du nôtre au possible, puisqu'il en est limitrophe, et cependant resté à peu près 'terra incognita', un monde où l' 'histoire de l'être' est autre que celle annoncée par le passage du grec au latin ».

Adde : Tom CHEETAM, *L'envers du monde, Henry Corbin et la mystique islamique*, Traduit de l'anglais par Hélène SENGLARD-FOREMAN, et édité avec la collaboration de Daniel PROULX, Éditions Entrelacs, Paris, 2014, pp. 222, v. p. 38.

<sup>90</sup> Dans les langues sémitiques (dont l'arabe et l'hébreu), le verbe « être » (l'« esse ») n'est généralement pas exprimé communément. Il y a absence d'une sorte de relation entre « **essentia** » et « **existentia** », les phrases propositionnelles ne s'adossant pas à une sorte de fixité existentielle. Les choses viennent à la parole sans la fixité de verbe « être ». Or c'est une expression foncière d'une « trans-venance » comme on l'entendra ici, une expression qui s'opposera à l'« esse » comme fixité métaphysique.

On pourra tenter de dire que l'oubli joue dans une langue, comme par refoulement, qui connaît la présence linguistique de l'« esse ». Inversement, c'est peut-être, à titre hypothétique, que dans une langue latine ou germanique où la présence de « l'esse » aide mieux à penser l'être et son oubli. Par contraste, une autre famille linguistique aurait mieux aidé à laisser entendre la « trans-venance ». Il nous faudra, toutefois, nuancer ces propos. Rappelons que si l'arabe ou l'hébreu sont dits des langues « sémitiques », le persan participe de l'Indo-européen.

Cf. *Bâtir habiter penser*, « [...] car ce que disent à proprement parler les paroles (« *Die Worte* ») essentielles de la langue tombe facilement en oubli au profit de significations de premier plan [...] [ce] côté mystérieux [...]. Le langage dérobe à l'homme son simple et haut parler. Mais son appel initial n'en est pas devenu muet [...] il se tait seulement. », HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., v. p. 174 ; HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., v. p. 150 ; HEIDEGGER, *Basic Writings*, op. cit., v. p. 326.

Cette « méthodologie » sera celle d'un cheminement. Mansur al-Hallâj (857-922)<sup>91</sup>, dit Hallâj couramment, figure d'un mystique historiquement assez connu, se présente à nous comme un voyageur incessant, tel un acheminement comme « *Unterwegs* », un cheminement vers le chemin, tout comme un chemin comme cheminement<sup>92</sup>. Le cheminement que nous emprunterons s'articulera autour du procès de « l'expérience ».

Hallâj s'exclamera : « Je suis la Vérité ! »<sup>93</sup>. Relevons que c'est l'exclamation d'un « *Je* » avant tout qui se serait « *ex-pér-iencé* » (et non « expérimenté »). Ce « je » entretient peut-être un certain rapport, non pas avec l'existence, mais avec l'« exister » (« suis »)<sup>94</sup>, et devra à terme s'écrire sous rature (« ~~je~~ »). Hallaj

---

<sup>91</sup> Louis Massignon, dans son, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, (réunis, classés annotés et publiés par L. Massignon, Collection des Textes inédits relatifs à la mystique musulmane, Tome Ier, Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929, pp. VII + 259, v. p. 57) s'en réfère à Hallâj comme celui qui fut victime d'une première excommunication pour cause de mysticisme. Il était exécuté à Bagdad en une « journée mémorable » suite à un procès retentissant.

Sur les œuvres de Hallaj, v. Hussein Mansour AL-HALLAJ, *Poèmes mystiques*, Calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami-Ali, (Sindbad 1985), Albin Michel, Paris, 1988, pp. 127 ; MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, op. cit.

Enfin, il existe l'œuvre magistrale de Louis MASSIGNON : *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, étude d'histoire religieuse (nouvelle édition), Gallimard, Paris, 1975 (Tome I : La vie de Hallâj, 1975, pp. 708 ; Tome II : La survie de Hallâj, pp. 519 ; Tome III : La doctrine de Hallâj, pp. 386 ; Tome IV : Bibliographie et Index, pp. 330).

<sup>92</sup> Ce n'est pas un hasard s'il faut faire mention de Hallâj alors qu'on s'apprête à parler de Sohrawardi. Celui-ci s'en réfère lui-même ; v. à titre d'exemple, *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13

<sup>93</sup> « ana-l haqq » (« انا الحق », litt. « Je-la-Vérité », et non pas « Je suis la Vérité »). Nous traduisons provisoirement : « Je-le-Véri-fiant ». Cette traduction évoluera au cours de notre cheminement.

<sup>94</sup> Dans la syntaxe sémitique, le verbe « être » ne se dit pas : il y « est » déjà, il précède et vit avec la phrase. Il est de l'ordre d'un tout-accomplissant, d'un verbe d'une catégorie grammaticale qui fait « ex-ister » sans y être présent en tant que formulation linguistique. Il existe donc une distance avec les catégories grammaticales et l'articulation d'une phrase. Nous nous corrigerons pour dire qu'au lieu de faire « ex-ister », le verbe « être » exprime la « trans-venance ».

Il n'existe pas de copule « est » (Cf. les verbes « être », « كان » (KAN) arabe, ou le « היה » (HYH- hébreu) au sens où nous l'utilisons en français (l'« esse » latin, l'« einai », « εἶναι », grec, l'« ast » « است » persan, ou l'« es » indo-européen). Les langues sémitiques (l'arabe, l'hébreu, le Syriaque, etc.) portent des constructions syntaxiques qui les permettent d'expulser tout verbe « être ». Ce « Je » et cette « Vérité », s'ils se posent en adéquation, sont comme pris dans un même mouvement de l'« exister », peut-être aussi de l'« existence ». Ils apparaissent comme s'unissant dans la forme même de la construction grammaticale sous-jacente. D'aucuns pourront y voir comme « je 'deviens' la Vérité », comme vérité de moi-même, vérité de tout ce qui est de l'ordre (pour employer le terme) de l'Être.

Dans la traduction de la Torah au grec, les traducteurs ont dû insérer le verbe « être » là où celui-ci n'existait pas.

C'est une insistance sur le silence d'exister, non pas comme « manquement » mais comme « cri » qui s'entend dans la parole. En ne le disant pas, il est partout et s'entend plus vivement. On verra plus loin le sens d'un « cri » du Néant.

ne parle pas de « fusion » avec le divin ou l’Absolu, mais au contraire, de fragmentations, des « éléments » qui se tiennent distincts de toute fusion, de toute totalisation. Le « Je » tient toujours et ne s’épuise pas, voir la « Vérité » s’y dissout. Cette censée « fusion en l’Absolu » dont on a cru comprendre qu’il s’agirait là une des prétentions les plus farfelues des mystiques (et de la non moindre prétention de l’avoir atteint)<sup>95</sup> est, pour nous, la grande mécompréhension du « mystique ». Or elle indique une lisière inauguratrice d’un « Je », seul sol (« *Boden* »)<sup>96</sup> d’une « Vérité » possible, c’est-à-dire du « *Haqq* », ce qui doit être au-delà de l’être même, voir ce qui est en-deça ou au dessus du « sujet », du moins, ce qui permet d’entre-apercevoir un au-delà ou un en-deça<sup>97</sup>.

### III. Sohrawardî (1155-1191)

Pourquoi Sohrawardî<sup>98</sup> ? Nous pourrions répondre laconiquement et dire que c'est parce que Sohrawardî nous révèle le « non-lieu » comme le « Qui-de-l’homme » - le non-savoir<sup>99</sup> comme savoir.

---

<sup>95</sup> On peut relever une telle compréhension, non exploitée peut-être, chez Lalande : « mysticisme, A. Proprement, croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union constituant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance », in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André LALANDE, revu par MM. les membres et correspondants de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observation, (1ère édition 1926), 2010, 3ème édition, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, pp. xxiv + 1323, v. p. 662.

<sup>96</sup> L’expression comme le constatera, se retrouve chez Heidegger in *Sein und Zeit*, *passim.*, traduit parfois en « sol », parfois en « lieu » ; Cf. *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 439 § 72 ; ou « sol historial », *ibid.*, v. p. 446, § 73.

Pour autant, faut-il parler d’un « sol », ou plutôt d’un « troisième sol », d’un « non-lieu » ? Le troisième sol est nulle part, mais permet le sol d’apparaître, comme l’on verra.

<sup>97</sup> On peut certes tenter de comprendre « traditionnellement » la mystique en tant que « dialectique » entre l’âme et le corps. Ainsi, chez Molla Sadrâ, l’âme vit en autarcie sans lien avec le corps. Or il faut bien que l’âme se perfectionne à travers le corps, dans la joie et la souffrance, pour atteindre son destin, qui est la proximité divine. Sur la perfection de l’âme, v. Christian JAMBET, *Mort et résurrection en islam, L’au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Collection Spiritualités, Éditions Albin Michel, 2008, pp. 306.

Cf. La question paradoxale que pose Jambet : « Que signifieraient les avertissements de Dieu, les annonces d’une échéance inconnue de nous et connue de Dieu seul, si l’âme délaissait très vite son compagnon corporel, si nous mourions avant d’avoir pris la peine de vivre ? », *ibid.*, v. p. 34. Et sur l’ « acte de présence », v. p. 36.

<sup>98</sup> Comme Corbin lui-même l’aura répété plusieurs fois, il ne faut pas confondre quelques homonymes.

Notre auteur c'est : Shihâboddin (ou Shahab al-Din) Yahyâ Sohrawardî (né à Sohraward en Iran en l’an 1155 et mort le 29 juillet 1191 (549-587h) à Alep en Syrie). Le nom complet comme le cite Corbin in *Opera Mystica I*, p. I : Sihâb al-Dîn abu'l-futûh Yahya b. Habas b. Amirak al-Suhrawardi. On appose aussi l'épithète « al-maqtûl » à Sohrawardî, c'est-à-dire l' « Assassiné », en raison de sa mise à mort. On lui confère aussi le titre de « Martyr » (« *shahîd* »). Il est connu comme le « Shayk al *Ishrâq* », le « Maître de l’Illumination », *ibid.*

---

Il est aussi connu par ses compagnons comme « Abû al-Futûh, rasûl Allâh » (litt. *Père de l'Ouverture, envoyé divin*). Pour autant, Sohrawardî ne s'est jamais prévalu de ce titre ; HATEM, *Sohrawardî et Gibran*, op. cit., v. p. 13, notes et lit. cit. (notamment : *Minhâj al-sunnat al-nabawiyyat fi naqd kalâm al-shi'at wa-l-qadariyyat*, IV, Beyrouth, p. 233, d'Ibn Taymiyya).

Il faut distinguer deux autres homonymes ; premièrement, celui d'Abû-l-Hajib Sohrawardî (ob. 563/1167-68), élève d'Ahmad Ghazâlî. Deuxièmement, il faut le distinguer de celui de Shihâboddin Abû Hafs 'Omar Sohrawardî (969-970/1234-1235) (359-632h), qui fut un célèbre soufi de Bagdad ; v. Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques, Tome 2. Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1971, pp. 384, v. p. 12, n.4. On pourra consulter sur l'ouvrage de ces deux auteurs, par exemple : Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK, « Le corps et le sacré en Orient musulman - La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (Xe-XIVe siècles) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, novembre 2006, pp. p. 91-107.

Quant à notre auteur, Shihâboddin Sohrawardî, sa date de naissance est admise généralement en 1155 ou à peu près (v. CORBIN, *En Islam iranien*, op. cit., T. 2, p. 12, n. 3). La date de mise à mort est plus ou moins reconnue, même s'il faut faire part d'une certaine hésitation, v. *Opera Mystica I*, v. p. I.

Nous distinguons ici notre auteur avec la graphie « v » in « Sohrawardî » (par opposition aux deux autres, qui s'écrivent généralement par une graphie en « w », Sohrawardî). Nous nous référons à lui comme le « Sohrawardî du XIIe siècle » (qui s'oppose au « Sohrawardî », étant également du XIIe siècle, et du « Sohrawardî du XIIIe siècle »). Nous optons pour le désigner de façon commode en Shihâboddin (sans aucun accent) Sohrawardî pour la raison suivante. Notons que « Shihâboddin » comprend le mot « shihab » qui signifie l'étoile, et en l'occurrence, dans le sens d'une étoile de la religion. Or l'étoile est une symbolique importante pour signifier la liberté de l'homme dans la tradition musulmane et coranique (par exemple la sourate « Najm » qui est aussi un synonyme de l'« étoile » (Coran, CIII). Est désignée alors toute la thématique de l'étoile comme « lumière primordiale » qui résumerait la philosophie de Sohrawardî, celle de l'« illumination matutinale » (« *Ishrâq* ») dont il sera question.

Cette graphie en « v » est reprise par Corbin lui-même à une étape ultérieure, alors qu'il utilisait dans un premier temps la graphie en « w » ; v. par exemple la graphie en « v » de l'ouvrage principal : Shihâboddin Yahya SOHRAWARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq, Commentaires de Qotboddin Shîrâzî et Molla Sadrâ Shîrâzî, Traduction et notes par Henry CORBIN, établies et introduites par Christian JAMBET, Folio, Essais, Gallimard (précédemment paru aux Éditions Verdier), Paris, 1986, pp. 689.*

Il faut dire que c'est Corbin lui-même qui avait imprimé d'autres variantes (notamment en « w ») dans les débuts de sa rencontre avec Sohrawardî. Nous notons ainsi que dans la première édition des « *Opera metaphysica et mystica* », il en fait référence comme « Sihâboddin Yahya As-Suhrawardî », qui devient très vite dans le deuxième et troisième tome « Shihâboddin Yahya Sohrawardî » (remplaçant le « u » par un « o ») ; Cf. *Opera Mystica I*. Cf. Henry CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardî*, Préface de M. POURÉ-DAVOUD, Publications de la Société d'Iranologie, No 3, Téhéran, Éditions du Courrier, 1946 (1325), pp. 56.

Corbin s'explique du titre latin du premier volume de l'*Opera mystica*, qui, selon lui, serait conforme à une vénérable tradition de l'humanisme occidental (*Opera mystica* III, v. p. 8). Dans son volumineux ouvrage *En Islam iranien*, le tome 2 réfère à notre philosophe comme « Sohrawardî » ; Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Collection Tel, Gallimard, Paris ; Tome 1, Le shî'isme duodécimain, 1971, pp. 332 ; Tome 2, Sohrawardî et les Platoniciens de Perse, 1971, pp. 384 ; Tome 3, Les fidèles d'amour shî'isme et soufisme, 1972, pp. 358 ; Tome 4, L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm, 1972, pp. 570.

Essentiellement, nous soutiendrons, dans un même esprit – on pourra s’autoriser de tenter d’y voir un rapprochement aujourd’hui – qui occupait la pensée d’un Emmanuel Lévinas (1906-1995)<sup>100</sup>, que Sohrevardî ouvre une brèche, tout en ôtant à jamais la possibilité de sa clôture, qui marque l’impossibilité de l’histoire<sup>101</sup>. Nous tenterons de dire ainsi quel fut son « geste », décrivant l’impossibilité de toute totalisation. Refus de l’histoire, il est aussi question d’un refus de la « totalisation » du « logos » et de sa capacité de dire le « réel ». Chacun à sa façon, sa « *tradition* », son temps et son « plan » d’intervention, on pourra se dire que nous sommes dans un même « *esprit* » de refus qui anima Lévinas dans sa mise en exergue de la pensée de Franz Rosenzweig (1886-1929)<sup>102</sup>, devant un même souci de ne pas se laisser absorber par un « système »<sup>103</sup>.

---

Nous recommandons une graphie de Sohrevardî en « v » dans l’entrée des dictionnaires et autres ouvrages de ce genre, pour lever toute ambiguïté avec les autres personnages dont les graphies sont proches. Sohrevardî (en « v ») s’atteste désormais en français comme la graphie standardisée.

Cf. La graphie de la thèse suivante qu’on ne pourrait qu’y souscrire : Khashayar AZMOUDEH, *Recherches sur la connaissance illuminative dans la pensée de Sohrevardî. Les sources de la doctrine de l’Ishrâq*, Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris, 07/EPHE/5015, 2007, pp. 343

Dans le monde anglo-saxon, l’usage de la graphie en « w » est généralement de cours. Nous recommandons également une graphie en « v » en anglais pour les raisons dont il a été question.

<sup>99</sup> *Vide* : la place du « non-savoir » dans *l’Étoile* : ROSENZWEIG, *L’Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*

Rosenzweig fait état de trois néants (de l’homme, du monde et de Dieu). Le « néant » indique pour lui ce qui n’est pas connaissable par la pensée rationnelle. Les trois néants expriment l’élémentaire qui soutient nos expériences, mais dont nous ignorons le contenu. Toutefois, la démarche de Rosenzweig consiste à nier les trois néants, comme des affirmations du non-néant et comme des négations du néant. Cette double négation n’est qu’un retour de l’existence sur soi, elle-même. L’affirmation qui sous-tend toute existence est une « affirmation du non-néant », de même que toute négation du néant devient détermination, pour dire que le « néant n’est pas » ; Cf. Stéphane MOSÈS, *Système et révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d’Emmanuel LÉVINAS, édition corrigée revue et augmentée, Verdier Poche, 2016, pp. 569, v. p. 88, 91-94.

<sup>100</sup> De celle de *Totalité et Infini à Autrement qu’être* : Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini*, Essai sur l’extériorité, Collection Biblio Essai, Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 348 ; Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2004, pp. 288.

<sup>101</sup> Nous verrons plus loin que l’« O-rient » (ou l’O-riance) est un inassignable hors histoire de l’essence et de l’essence comme histoire (formule dérridienne, que nous citons librement ici). Sur la formule dérridienne, v. *passim De la Grammatologie*, par exemple v. p. 25, sur l’histoire de la philosophie qui est aussi celle de la présence.

*Adde* : *ibid.*, v. p. 35 : « La dissimulation nécessaire, originaire et irréductible du sens de l’être, son occultation dans l’éclosion même de la présence, ce retrait sans lequel il n’y aurait même pas d’histoire de l’être qui fût de part en part ‘histoire’ et histoire de ‘l’être’, l’insistance de Heidegger à marquer que l’être ne se produit comme histoire que par le logos et n’est rien hors de lui, la différence entre l’être et l’étant, tout cela indique bien que, fondamentalement, rien n’échappe au mouvement du signifiant et que, en dernière instance, la différence entre le signifié et le signifiant ‘n’est rien’ ».

Sohrevardî est ici inscrit dans cette même thématique, du moins comme point de départ.

<sup>102</sup> *Vide* : MOSÈS, *Système et révélation*, *op.cit.*, v. p. 35.

Par le biais de l'approche de Sohrevardî, comme nous tenterons de le démontrer, nous échappons à l'hégémonie de l'Être de facture heideggerienne, se laissant travaillé par cette volonté de penser *autrement l'Être* comme ce fut la préoccupation de Lévinas. Au-delà des traditions, le refus du « Concept » sera, lui, plus « *universel* » que ne pourra le dire « l'histoire » hégélienne<sup>104</sup>.

La pensée de l'histoire est aussi une pensée de « lieu ». Qu'en est-il donc si on parlait du « non-lieu », comme ce qui défait l'histoire, la rend non pas un passé, mais un futur antérieur ? Si pour Heidegger, l'histoire est aussi une mythologie<sup>105</sup>, il signifie que l'homme appartient, comme le souligne Gérard Bensussan, par essence à l'être et qu'en tant que tel, à la violence du prépotent (« *das Überwältigende* »). Rompant avec une vision de l'histoire (qui est celle de l'historisation), « le » commencement pour Heidegger est inquiétant et violent<sup>106</sup>. « Le » commencement serait ici inexplicable et mystérieux (« *Unerklärbarkeit* », « *Geheimnischarakter* »). « Le » commencement est une énigme, c'est-à-dire aussi un non-savoir. Or l'« *Urgeschichte* » est une mythologie.

---

*Adde* : Toute la première partie de : ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.* ; Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 127.

Certes, il nous importe, toutefois, une grande distance face au « regard » de Rosenzweig sur la pensée et la tradition philosophique de l'islam. Il est regrettable que Rosenzweig n'a su donner plus de poids et d'ouvertures aux différentes religions du monde. On pourra lui reprocher, dans cette perspective, des idées préconçues et des préjugés qui ne peuvent se justifier à leurs égards. Peut-être qu'on pourra voir déjà chez Sohrevardî que « le Soi est entendu sans avoir jamais parlé » ? Cf. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, v. p. 123.

*Vide* : Le commentaire de Mosès : « C'est dire qu'il ne faut pas s'attendre ici à une étude objective de l'islam. Celui-ci n'est ici, comme les pensées orientales dans le premier livre, qu'un prétexte », MOSÈS, *Système et révélation*, *op.cit.*, v. p. 140.

Deuxièmement, pour Rosenzweig, la pensée mystique signifie une chute dans l'idéalisme, l'illusion d'une connaissance par la pensée pure. À cet égard, nous ne pourrions pas, de même, nous souscrire à son positionnement.

<sup>103</sup> Bien entendu, Rosenzweig oppose un refus au « système » hégélien, comme refus de l'histoire.

<sup>104</sup> Nous pouvons évoquer ici toute l'introduction de l'Étoile de Rosenzweig : ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*

<sup>105</sup> Gérard BENSUSSAN, « Mythe et commencement - Heidegger, Schelling », pp. 323-342 in *Heidegger, le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410, v. p. 324.

*Adde* : Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, (titre original : *Einführung in die Metaphysik*) traduit de l'allemand et présenté par Gilbert KAHN, Éditions Gallimard, 1967, pp. 226, v. p. 161-162.

<sup>106</sup> Cf. : Le commencement « se tient dans une sorte d'avant-saut qui le contracte pour mieux le détendre en primesaut (je reviens dans un instant sur cette différence, oubliée me semble-t-il par Heidegger, entre *Anfang* et *Ursprung* - oubliée dans la mesure où pour lui le mouvement commencement du 'primitif' n'est rien qu'*ursprunglos*, sans origine) », BENSUSSAN, « Mythe et commencement - Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 325.

Notre « *méthode* » sera de voir que l'énigme « du » (ce « du » est provisoire) commencement se joue en tant qu'« immémorial » « es-pacialement ». Rappelons la pertinence de la remarque, comme le souligne Gérard Bensussan, ici encore, de Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854)<sup>107</sup> – même si notre cheminement empruntera une autre voie – selon laquelle ni une « philosophie historique », ni une « philosophie de l'histoire », ne pourront emprunter tout banalement une « histoire de la philosophie » chronologique<sup>108</sup>, car il y manque, encore, « le » commencement. Étant non-savoir et énigme, la raison ne peut circonscrire « ce » commencement, qui doit de surcroît être historial. Rompant, à notre tour, avec toute recherche « du » commencement, nous tenterons à notre manière d'accéder à un « déjà », pour tenter de dire un « déjà-commencé », autrement dit, pour dire le « déjà » d'un « déjà » à jamais non récupérable. En effet, on chercherait un « commencement » par un « où ». Mais qu'en est-il si « le » commencement sera de l'ordre d'un « Non-où » (« *Nâ-kojâ-âbâd* ») ? Peut-on encore chercher « le » commencement ? Il faudra pour cela mesurer l'ambivalence fondamentale dans la pensée de Heidegger entre la recherche d'un « lieu », d'un « là », d'une « situation », d'un « commencement », alors que ces derniers ne peuvent se dire que sans-fond, c'est-à-dire « sans » commencement, sans « lieu », sans « là ». **Il nous faudra une double libération, celle du « lieu » et du « Néant ». Il nous faudra libérer le « lieu » dans un mouvement de libération qui se situe plus en amont, autrement dit, sa libération de l'« espace », et inversement, celui-ci de celui-là. Il nous faudra enfin libérer le « Néant » de l'« Être ».**

Pour autant, disons, tout d'abord, à l'instar de Paul Ricœur (1913-2005) en parlant d'autres philosophes<sup>109</sup>, quelles que soient la dépendance, la dette ou la distance qui peuvent exister entre nous et Sohravardî, « ce qui est en jeu c'est la possibilité de continuer à philosopher « avec » lui et après lui »<sup>110</sup>. Pour

---

<sup>107</sup> Sur une exposition de la philosophie de Schelling, v. Gérard BENSUSSAN, *Les Âges du monde se Schelling : Une traduction de l'absolu*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 2015, pp. 248 ; *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings : Interprétations aux XIXème et XXème siècles / Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN Lore HÜHN et Philipp SCHWAB, Alber Karl, 2015, pp. 368 ; v. plus généralement Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique : Temps historique et temps vécu*, Collection Problèmes et Controverses, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 190.

*Addé* : Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Les Âges du monde*, introduit, traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Bibliothèque des Textes philosophiques, Vrin, 2013, pp. 240.

<sup>108</sup> BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 326-327.

<sup>109</sup> « [...] quelle que soit la dépendance de la méditation qui suit à l'égard de Heidegger [...] ce qui est en jeu, c'est la possibilité de continuer à philosopher avec eux et après eux – sous oublier Husserl », Paul RICŒUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Collection Essais, Points, Éditions du Seuil, 1986, pp. 456, v. p. 43.

<sup>110</sup> Nous ne nous positionnons pas en philologue ni en un historien de la philosophie, mais uniquement en philosophe. Nous sommes donc tributaires de tout l'appareil critique des ouvrages et traductions de Sohravardî. Ce qui nous intéresse ici, c'est la pensée même d'un auteur comme s'il était notre contemporain. Nous n'engageons pas une étude sur l'œuvre de Sohravardî, mais comment une telle pensée demande qu'elle soit « présente » dans la philosophie d'aujourd'hui, notamment dans une vision post-heideggérienne.

nous, il ne s'agira pas de lire Sohrevardî en médiéviste, ni de faire ici l' « histoire » de la philosophie – car cette histoire, disons-le d'emblée, est un « impossible », une « fiction ». Nous nous demanderons d'abord si elle est une voix qui interroge la philosophie contemporaine. Ce sera notre seul point de départ autorisé. Celui-ci n'empêchera pas de faire ponctuellement état de l' « histoire » de la philosophie ou d'un contexte particulier ou d'une quelconque « épistémè ». Ne sommes-nous pas, pour autant et après tout ce qu'on en dira, tributaire même de cette « histoire » comme « le » « commencement », comme la « jointure » d'une possible articulation de nos propos ?

### **(α) Philosophie médiévale ou réception contemporaine**

En effet, notre démarche n'est pas celle de l'histoire de la philosophie au sens courant où on l'entend. En ce sens, Henry Corbin, suivi en cela par Christian Jambet, avaient introduit une lecture phénoménologique du XXe siècle d'Avicenne et de Sohrevardî<sup>111</sup>. Notre point de départ s'inscrit dans cette « tradition » – même si nous devons pour cela nous distancer de certaines positions fondamentales de cette lecture. Pour autant, il nous faudra nous interroger, à terme, sur ce que peut être une *phénoménologie* ici, comme nous l'avons signalée plus haut, et dans quel sens une telle entreprise sera justifiée.

Toute « méthode philosophique » est liée à « son » « contenu ». S'il existe un « futurial », comme nous tenterons de le démontrer, le propre du « futurial » signifiera que des intuitions philosophiques furent entrevues au cours de « l'histoire » – sur le plan peut-être d'un « non-lieu », c'est-à-dire « hors-histoire ». Loin d'être « historial » (car l'historialité est du ressort d'un « lieu » – qu'on nous autorise, encore ici, cette explication provisoire de nos développements postérieurs), ces « non-lieux » « futuriaux » sont amenés à s'éclorer dans ce qui serait pour eux un « futur », avec une coupure et un saut, dans un inassignable et dans un refus opposé même au « calendrier »<sup>112</sup>. Il ne s'agit pas d'un futur linéaire, mais d'un futurial qui est capable de se positionner sur « l'originnaire »<sup>113</sup> en question. Il peut se jouer à l'encontre de l' « originnaire » même, qui la « dérange », la « range » et l'expulse, pour « se » faire voir lui-même comme le « résultat » d'une structuration bien plus en amont. En ce sens, la pensée éclore cachait en lui son futur<sup>114</sup>, un futur hors-histoire. Ce n'est plus un simple historial, mais un historial qui commande et qui appelle obligatoirement son

---

<sup>111</sup> Nous devons aussi des « premières traductions » en français de Louis Massignon.

<sup>112</sup> « Calendrier », des « calendes » signifiant « appeler, proclamer, convoquer » ; *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., réimpression et mise à jour 2006, v. tome 1, p. 588, v<sup>o</sup> « calendes », « calendrier ».

Le sens de « calendrier » semble être lié à une série de bruits divers. Le geste philosophique en question ici sera peut-être dans l'inscription d'un refus même à cet appel, à ce bruit.

<sup>113</sup> Notre vocabulaire de « l'originnaire » ne peut être que provisoire.

<sup>114</sup> Ce n'est pas nécessairement ici une « promesse » derridienne, car, comme nous le verrons, notre position tient d'un « non-lieu ».

futurial. Tout « historial » laisse deviner un « futurial » plus en amont, qui est le point du Néant qui ouvre la fermeture « historique », point de basculement, de tournant et d'altérité radicale. C'est en cela que le futurial n'est pas un futur linéaire, ni une « promesse », mais un « historial » (mot heuristique) qui aura connu le Néant. Si nous avons esquissé ici les rudiments de cette pensée du « futurial », nous y reviendrons plus loin.

Notre axe principal sera le suivant : **quelque chose doit-elle encore se penser** qui aura traversé les *philosophies* elles-mêmes – sans s'y épuiser – qui **commande** la pensée sur le mode d'un futur ? S'agira-t-il plutôt d'un « futurial »<sup>115</sup> ?

### **(β) Le « futurial » - seul mode « philosophique » de « l'histoire » de la philosophie**

« L'histoire » de la pensée ou celle des idées ne se positive pas uniquement en correspondance avec « l'histoire » de la philosophie. La philosophie est elle-même « historique » au sens où l'entendait Heidegger. À cela, il faut faire état avec Corbin<sup>116</sup> d'une notion de l'historialité qui complète celle de Heidegger. On dénommera cette dernière « l'historialité verticale » par opposition à « l'historialité horizontale heideggérienne ». Pour le dire hâtivement, en guise de prologue, relevons une « historialité » qui se joue comme « Soi » d'où l'« historialité verticale »<sup>117</sup>. L'historialité verticale est, en elle-même, un « mode »<sup>118</sup> de philosopher.

L'historialité (« *Geschichtlichkeit* ») des *Beiträge*, chez Heidegger, met en jeu un dévoilement et un recouvrement comme « une » vérité<sup>119</sup>. La pensée native (ou « pensée commençante ») prend en charge cette oscillation dévoilement-recouvrement. Elle ne met pas à dos l'histoire. Si elle est ainsi historique, en se

---

<sup>115</sup> Si on peut tenter de comprendre notre position ici selon le « pensable » heideggérien (« *das Bedenkliche* »), il sera question plutôt d'une « pensée expérimentale » qui connaît en elle-même le Néant.

<sup>116</sup> Riyad DOOKHY, « Un messianisme historial ? L'historialité dans la pensée d'Henry Corbin », in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, No 37, 2015.

<sup>117</sup> Corbin met en jeu une historialité verticale qui fait advenir une historialité chez le philosophe lui-même ; Cf. Corbin : « Mais il n'est pas tellement fréquent que le philosophe prenne si bien conscience de son effort que les constructions rationnelles dans lesquelles se projeta sa pensée lui révèlent finalement leur lien avec le fond le plus intime de lui-même, et qu'alors transparaissent les motivations secrètes dont il n'avait pas encore conscience lorsqu'il projetait son système. Cette transpiration marque une rupture de niveau dans le cours de la vie intérieure et des méditations [...] Les hautes constructions de la pensée consciente s'estompent aux lueurs non pas d'un crépuscule mais plutôt d'une aurore, d'où surgissent les figures depuis toujours pressenties, attendues et aimées » ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 12.

<sup>118</sup> On parlera plus loin d'une « en-instance ».

<sup>119</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 61, § 25, « Die Geschichtlichkeit hier begriffen als eine Wahrheit [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 84 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 49 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 43.

rendant disponible par elle-même, elle est aussi historique. Elle cherche un co-fondement de l'historial dans l'historique, en cherchant à mettre en relation la disposition et l'histoire. Elle chemine simultanément dans une double souveraineté, qui permet une « métamorphose » (« *verwandeln* »).

On pourra tenter de le dire provisoirement d'une autre façon. Toute historialité, horizontale ou verticale, pourrait peut-être se comprendre comme « trace » de l'autre. La « trace » serait ici à l'origine de l'historial. Retenons provisoirement ici que la « trace » s'appuierait sur une conception des « lieux »<sup>120</sup>, tels les lieux de l'historial. À l'opposé, notre position sera celle d'un « non-lieu ». Pour le dire toujours sur le mode provisoire, cette notion de la trace dans sa simplicité, pourrait peut-être nous permettre d'entrevoir « déjà » par la « pensée », le jeu d'un infini futurial. Toutefois, notre position consistera à bannir tout « lieu », donc toute notion de « trace ». On ne pourra qu'y revenir de façon plus engagée. C'est ce qui devient pour nous le « futurial »<sup>121</sup> : ce qui « arrive » au-delà d'une itérabilité et qui marque son déploiement dans une certaine positivité de la pensée. Les choses ne font pas que se répéter (itérabilité), mais « se déploient » dans les pages d'un « calendrier » tout en convoquant le Néant. Il faudra y voir dans ce déploiement un surcroît d'un ordre « étranger », qui serait à l'origine même du « futurial », l'« autre » qui dérange le « propre ».

### **(γ) Le devenir-historial**

Le futurial, à rebours, rend les pensées écloses dans « l'histoire » en un « devenir-historial ». Notre philosopher dans un présent ne peut que rester tributaire de cette histoire et de celui de notre être<sup>122</sup>. Il est

---

<sup>120</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « Là même où la philosophie se fait 'critique' comme chez Descartes et Kant, elle suit constamment la ligne de la représentation métaphysique. Elle pense, à partir de l'étant, en direction de cet étant même, passant par la médiation d'un regard sur l'Être », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 89 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 331 § 162 ; « [...] It thinks from beings back to beings with a glance in passing toward being [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 252, § 162.

S'est-on vraiment libéré de l'étant ? *A fortiori*, Heidegger lui-même s'en est-il libéré ? Le « lieu » (et également le « sol », ou l'« habitation ») ne ressort-il pas de « l'étant » ? Et comment s'en défaire proprement ? A-t-on en cela fait justice au Néant ? Nous reprendrons cette analyse plus loin.

N'y aura-t-il pas toujours « déchéance » dans notre pensée ? (« *Verfallens* » au sens de : HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 90 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 332 § 163 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 253, § 163.

<sup>121</sup> Nous pouvons tenter une distinction entre « futurial » et « futur ». Ce dernier tente d'exprimer un contenu, c'est-à-dire le futurial du futurial.

<sup>122</sup> Cf. « Tout questionner essentiel de la philosophie demeure nécessairement inactuel (*unzeitgemäss*). Et ceci, ou bien parce que la philosophie se trouve jetée loin en avant de son propre aujourd'hui, ou bien encore parce qu'elle « re-lie » l'aujourd'hui à son 'ayant-été' ancien et *originaire* (*sein früher und anfänglich Gewesenes*). Dans tous les cas la philosophie reste un savoir qui non seulement ne se laisse pas rendre actuel (*zeitgemäss*), mais dont il faut bien plutôt dire l'inverse : qu'il subordonne

toutefois sous la tension d'une libération, d'où la question d'un abîme, d'un néant; ou peut-être, nous faudrait-il, plus loin, inverser la question. **C'est le néant qui nous permet de penser et qui joue « l'histoire » de la philosophie.** On analysera cette position, dans notre considération de la « méthode » et dans ce qu'on nommera une « lecture à double triangulation ». Celle-ci fait de la *philosophie* un saut en tension qui doit se défaire de son poids par le néant. Il s'agit de se défaire de son épaisseur afin d'atteindre un néant qui « initie » de lui-même un mouvement du « philosophe ».

Disons-le toujours provisoirement, et quelque peu approximativement, le « devenir-historial » signifie que certains « sens »<sup>123</sup> sont encore à venir<sup>124</sup>, mais déjà éclos dans un passé historique. Notre récupération de ce « futurial » se dit dans « des-manières-de-pensée-en-son-néant ».

#### **IV. La lecture présentielle corbinienne**

Il nous faudra également rendre justice à Corbin et à sa notion de « *lecture présentielle* ». Celle-ci pourra se comprendre comme « *futuriale* » à notre égard. En effet, Corbin s'était posé la question comment peut-on lire aujourd'hui un philosophe d'un autre temps quand il s'interrogeait ainsi à propos d'Avicenne<sup>125</sup>. L'essentiel, pour Corbin, consistait en une lecture « *présentielle* », selon un « mode de présence ». Certes il

---

l'actualité (*Zeit*) à sa mesure (*Mass*) », HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., v. p. 10 ; HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., v. p. 20; HEIDEGGER, *Introduction to Metaphysics*, op. cit., v. p. 7.

<sup>123</sup> Il faudra entendre « sens » au-delà de l'herméneutique et prendre en compte l'acquis de la grammatologie ; peut-être devra-t-on utiliser le vocable « effets-de-sens », qu'on juge trop lourd ; Jean GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Centre d'histoire des Sciences et des doctrines, 1977, pp. 233.

<sup>124</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « Mais le destin du monde s'annonce dans la poésie sans être manifesté déjà comme histoire de l'Être », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 98 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 339 § 170; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 258, § 170.

<sup>125</sup> Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Collection 'Islam spirituel', Éditions Verdier, 1999, 466 + 88, p. 11.

Dans le cadre d'Avicenne, il y a, d'abord, « la situation philosophique de l'homme », selon le système avicennien. À cela, il existe « la situation de l'œuvre avicennienne elle-même dans le plérôme des systèmes philosophiques ». Dans le premier cas, c'est méditer les problèmes tels qu'ils se sont posés à Avicenne, qui est de l'ordre d'une pensée « situative » ; dans le second, c'est méditer les problèmes que pose l'avicennisme, qui devient alors « une grandeur à situer » (p. 11, *ibid.*). Il se définit par rapport à l'être humain en général, dans ses mythes, ses symboles et ses dogmes. L'essentiel, c'est le mode de présence par le philosophe qui se dissimule « sous la trame des démonstrations didactiques et des développements impersonnels » (p. 12, *ibid.*) qui révèlent les « motifs » de l'œuvre et les « motivations » de l'authenticité personnelle du philosophe. Il y a un lien entre le philosophe et « son fond le plus intime de lui-même » et dans lequel « transparaissent les motivations secrètes dont il n'a pas encore conscience ». Les doctrines, scientifiques ou autres, deviennent alors une aventure de la vie intérieure. Or, ce n'est pas un crépuscule, mais une aurore. Nous ne pouvons que conclure que toute lecture présentielle vise l'originaire.

faut entendre ce que Corbin comprend par « présence » et ce que celle-ci peut aujourd'hui signifier pour nous sur le mode du « futurial ».

Dans un premier temps, Corbin vise à comprendre le philosophe qui est sous étude sous l'angle des problèmes qui se sont posés à lui en son temps. C'est ce qu'il nomme la pensée « situative »<sup>126</sup>. À cette histoire « situative », dans un deuxième temps, il y a, pour Corbin, la question, dirons-nous, de la « spatialité » du cosmos en question (la « cosmosité » du reste), c'est-à-dire quelle « grandeur » (espace d'un reste) est « à situer » dans la pensée d'un philosophe<sup>127</sup>. « Grandeur » signifie, pour Corbin, les univers (spirituels ou autres) que l'être humain a porté en lui, exprimés et développés sous la forme des mythes, des symboles, voire des dogmes. On pourra tenter de qualifier la position de Corbin comme une histoire « spatiale » de la philosophie, qui tente de lire « un » reste dans l'histoire. Il s'agit de « comprendre », pour Corbin, ce qui avait rendu ce « passé » possible, qui le fit advenir et ce qui en constitue l'« avenir »<sup>128</sup>. C'est ressaisir un possible<sup>129</sup>. Enfin, la philosophie n'est philosophie que si elle permet en fin de compte un développement du philosophe lui-même par sa philosophie<sup>130</sup>.

### (α) Lecture de “l'originnaire”

Dans un troisième temps, toute lecture présenteielle<sup>131</sup>, selon ces perspectives, vise à devenir une lecture de « l'originnaire » (comme nous l'avions indiqué, ce dernier terme est pour nous ici provisoire)<sup>132</sup>. C'est

---

<sup>126</sup> Ces vocables de « situation », « situatif » et de « situative » sont précisément de l'ordre, pour nous, d'un futurial chez Corbin qui pense le « lieu ». Au lieu d'une pensée « situative » corbinienne, nous parlerons, sur ce plan, en ce qui nous concerne, d'une pensée « a-situative » dès lors qu'on parlera du « non-lieu ».

<sup>127</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 11.

<sup>128</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 19.

<sup>129</sup> Cf. Abdennour BIDAR, *L'islam face à la mort de Dieu, Actualité de Mohammed Iqbal*, François Bourin Éditeur, Paris, 2010, pp. 316, v. p. 23 : « [...] l'actualité d'Iqbal [...] selon l'idée que le présent ou la présence d'un penser du passé tient au moins autant à notre capacité de l'actualiser qu'à son actualité intrinsèque. L'actualité qu'une pensée recèle en elle-même est toujours paradoxalement celle que nous lui trouvons à partir du présent ».

<sup>130</sup> « Une première chose à comprendre c'est qu'aussi longtemps que la situation philosophique est vécue comme affrontant des « choses » détachées de l'âme à la façon d'objets, et formant, indépendamment de l'âme, des courants à la façon d'un fleuve, le dilemme peut se présenter : ou bien se jeter dans le courant, ou bien lutter à contre-courant. Ni l'une ni l'autre de ces décisions ne témoignent d'une authentique 'formation' philosophique, pas plus qu'elles ne contribuent à celles-ci », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 19.

<sup>131</sup> Cf. la notion de « live thinker » (penseur vivant) chez : Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press (Massachusetts Institute of Technology), Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007, pp. 413, v. p. 2.

<sup>132</sup> On peut relever ce plaidoyer chez Corbin pour lire l'œuvre d'Avicenne en originnaire, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 13.

chercher de façon originaire ce qui s'exprime chez le philosophe et qui fut peut-être le prétexte d'une aventure intérieure de « *l'originaire* ».

Si c'est un autre commencement qu'il faut, c'est aussi un autre « celui » qui commence : d'où la nécessité d'une historicité verticale chez Corbin. Une autre figure même du philosophe s'ouvre alors, qui parle par une bouche qui se cache en lui. L'histoire de l'Être peut être avant tout une histoire du Soi (dans sa compréhension d'une historicité verticale), selon la perspective corbinienne. Dès lors que le Soi entre en scène, c'est lui qui devient le « gardien » (heideggérien) et non le Moi. C'est ainsi l'emphase sur une historicité verticale corbinienne. Cette « histoire » de la philosophie se conte déjà différemment parce qu'elle est contée par le Soi et non le Moi. Il se conte dans un au-delà de la langue et du langage, hors logocentrisme.

### **(β) Lire le futurial**

Notre tentative consiste dans la prise en compte d'une impossibilité de l'histoire de la philosophie qui ne pourra plus se dire en termes de l'Être et de son oubli. Il ne s'agira pas non plus de lire Sohrevardî ou les auteurs qui se rapprochent de lui comme au sein d'une « clôture »<sup>133</sup> bien décriée. S'il est question d'une certaine « lecture présenteielle » - même au-delà de la compréhension corbinienne – celle-ci consistera à libérer la pensée de son passé, en le rendant « signifiant » pour nous<sup>134</sup>, en traquant le futurial qui s'y loge. Il nous faudra aussi nous interroger sur cette « présence » dont parlait Corbin. Il nous faudra alors laisser advenir le futurial dans sa négativité destructrice. Il nous faudra, enfin, laisser trans-paraître le Néant.

C'est ainsi que « nous » sommes déjà dans une histoire *jetée* qui justifiera, en aval, notre plan. Certes, retenons le mot d'ordre de Heidegger, et chercherons un « autre commencement ». Comme nous le verrons, si l'historial indique pour nous un reste qui ouvre un futur, non seulement comme « *Seingeschichte* », mais aussi comme la destruction de cette « histoire » de l'Être. Le reste ouvrira aussi les dimensions non présentes d'un « Soi » qui est lui-même hors-orbite de son histoire - le grand reste de la philosophie<sup>135</sup>. Signalons toutefois, dans une formule qu'on corrigera au cours de notre cheminement, que nous parlerons du « *Soi* » (avec rature). Il n'est pas question de la « déconstruction » mais de ce qui reste à dire, d'un manque de parole, ou plutôt d'une parole qui « manque ». Ce n'est pas ici tout à fait le silence heideggérien du berger de l'Être<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 19.

<sup>134</sup> « On ne peut 'se libérer' soi-même du passé qu'en 'libérant ce passé' lui-même ; mais le libérer, c'est lui redonner de l'avenir, le rendre signifiant », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 20.

<sup>135</sup> Corbin joue cette histoire du Soi au niveau personnel. Or notre position consistera, de façon complémentaire, à chercher un Soi qui se parle dans le temps : une historicité du Soi.

<sup>136</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 88 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 331 § 162; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 252, § 162.

C'est le « manque » du « Soï » qui appelle son « ex-pér-ience » comme seule instance où le futurial se donne<sup>137</sup>. Le « manque » n'est pas un « silence ».

### **(y) Le futurial en jeu chez Sohrawardî**

C'est à ce titre que Sohrawardî nous intéresse en raison de sa « philosophie »<sup>138</sup> « non discursive », s'élevant à bien des égards à l'encontre de l'épistémologie péripatéticienne. Aura-t-il fallu un développement par la phénoménologie pour la lire ? Une « philosophie » donc qui fut en suspens dans le temps<sup>139</sup> (dans un futurial). Il n'empêche qu'il jettera son influence sur des courants mystiques<sup>140</sup> ou philosophiques<sup>141</sup> – juifs<sup>142</sup>, hindoues<sup>143</sup>, mazdéens<sup>144</sup>, taoïstes<sup>145</sup> et chrétiens<sup>146</sup>.

---

<sup>137</sup> La conception du saint (« walāyat ») signifie précisément, comme le dit Corbin que si « la prophétie législatrice [...] est close, [...] il reste que, malgré cela, quelque chose continue, après, et demeure ouvert sur l'avenir ; un quelque chose à quoi s'alimente toute une spiritualité qui refuse justement une religion de la Loi [...] », CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p.16.

<sup>138</sup> Il nous importe de distinguer un Sohrawardî philosophe et un Sohrawardî mystique ; toutefois le philosophe arrive à parler de la mystique et la frontière entre les deux n'est pas étanche.

<sup>139</sup> Sohrawardî lui-même en parle comme sur le mode de l'historialité verticale, en laissant la compréhension de son livre à son heure qui viendra : SOHRAWARDĪ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 162, § 280, « When the time for the book has come [...] » « فاذا بلغ الكتاب اجله ».

La traduction française nous rend cette phrase en « Puisque ce livre touche à son terme ... » (*ibid.*, § 208). Si elle est tout à fait justifiable, elle traduit le « fa » dans l'expression arabe en « puisque ». Toutefois, le « fa » renvoie aussi bien à un temps futur – historial –, un temps dirons-nous, précisément, futurial. Nous traduirons : « Quand le Temps du Livre viendra ... », qui doit se comprendre symboliquement et historialement.

Le livre s'ouvrira en un temps spécifique et selon une procédure prévue sous la garde du « Mainteneur du Livre » (*ibid.*, § 280). Il est à entendre un Être qui le maintient et qui l'ouvre. Cet Être ne l'ouvrira qu'en vertu de l'adventon du Soï qui lit, le lecteur-Soï (car un rituel y est prévu, c'est-à-dire tout un jeu symbolique encadre notre « pouvoir lire »). Seule une compréhension de la « trans-venance » pourra restituer la compréhension en jeu ici.

*Adde* : *Motārahāt, Opera Mystica I*, v. p. 361, § 111; et, CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.*, v. p. 21, n. 18, où Corbin souligne que Sohrawardî se sert tantôt de l'expression « Mainteneur du Livre » (« *Qayyim al-Kitāb* »), tantôt de l'expression « *al-Qā'im bi'l-Kitāb* ». Nous traduirons cette dernière expression comme « Celui qui se dévoile par le Livre ».

Cf. plus loin, notre position au sujet d'un « Qui-de-l'homme ». Le « Mainteneur » nous est donné, comme don, qui se traduit pour nous comme une « couleur du Néant ».

<sup>140</sup> Obadia et David MAÏMONIDE, *Deux traités de mystique juive, Le Traité du Puits, Le Guide du Détachement*, Collection « Les Dix Paroles », traduit du judéo-arabe et introduit par Paul FENTON, Éditions Verdier, 1987, pp. 334, v. p. 30. La « Kalimat at-tasawuf » de Sohrawardî fut découvert dans la « genizah » du Caire, copiés en caractères hébraïques. Rappelons qu'une « genizah » « est un lieu où sont déposés des écrits à caractères sacrés qui ne sont plus aptes à l'usage et doivent être

---

cachés (en hébreu 'ganaz') afin d'éviter qu'ils soient profanés. Celle qui fut découverte dans une antique synagogue du vieux Caire, est considérée en raison de son ampleur et de son ancienneté, comme la 'genizah' par excellence », *ibid.*, v. p. 23. *Adde*, *ibid.*, v. p. 40.

Cf. Quant à Moïse Maïmonide (1138-1204) – auteur du « *Guide des Égarés* », dit le « Rambam », il est toujours une question controversée de savoir s'il était influencé par les doctrines soufis. S'il semble s'en détourner dans son « *Traité des Huit Chapitres* » (en son quatrième chapitre), les concepts des chapitres finaux du « *Guide des Égarés* » pourraient être d'inspiration soufie, v. p. 36-37 (*ibid.*) et la note 70 ; v. également la lit. cit.

Abraham Maïmonide (1186-1237) fils de Moïse Maïmonide, était piétiste (*ibid.*, v. p. 40 et s. , pour des considérations biographiques à son égard). Il avait une « propension pour le piétisme de type soufi » (*ibid.*, v. p. 42) très prononcée et voulait probablement intégrer le hasidisme dans un système complet. On relève aussi chez lui une réaction contre l'antinomisme de certain hasidim privilégiant parfois un judaïsme orthodoxe, même si « le soufisme musulman représentait pour les Juifs à l'époque pré-qabbalistique, un modèle mystique d'une intense spiritualité » (*ibid.*, v. p. 43). La « Kifaya », traité d'Abraham Maïmonide, est un code « judéo-soufi » (*ibid.*, v. p. 43) qui est vue comme un équivalent arabe de la « Misneh Torah », mais avec une indépendance et une reformulation différente (*ibid.*, v. p. 42). La figure d'Abraham Maïmonide inaugure une longue association de la famille Maïmonide avec le piétisme de type soufi qui durera pendant deux siècles (*ibid.*, v. p. 44).

Obadio ('Obaydyah) Maïmonide (1228-1263) est le fils d'Abraham Maïmonide, et auteur du « *Traité du Puits* » (« Al-Maqâlat Al-howdiyâh », « *المقالة الحوضية* »).

David Maïmonide est lui auteur du « *Guide de détachement* » (« Al-Murshido ila Tafarrud », « *المزئيد الى التفرد* »). Il est le dernier philosophe juif d'expression arabe et qui s'intéressait au soufisme (*ibid.*, v. p. 45).

La tension hasidisme-antinomisme ne peut que rappeler celle entre soufisme et Loi, c'est-à-dire la mystique comme antinomisme religieux face à la Loi.

*Adde* : Moshé IDEL, *Maïmonide et la mystique juive*, Collection Patrimoines, Judaïsme, Éditions du Cerf, (1991) 2007, pp. 152.

<sup>141</sup> Relevons en particulier les œuvres de Sa'd ibn Mansur Ibn KAMMUNA (m. circa 1284), philosophe juif qui a vécu à Bagdad au XIIIe siècle. Il entreprit un important travail de comparatisme entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. Il fut un grand commentateur de la pensée de Sohrawardi dans son ouvrage intitulé : « *Al-jadid fi-l hikmat* » (1278) (qui est un long traité en sept livres, chaque livre comprenant sept chapitres), c'est-à-dire « La Nouvelle Philosophie » (Novum Organum) ; Cf. Hossein ZIAI, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*, Brown Judaic Studies 97, Scholars Press, Atlanta, Georgia, Brown University, USA, 1990, pp. 223, v. p. 1.

*Adde* : Sa'ad b. Mansur IBN KAMMUNA, *Examen de la critique des trois religions monothéistes*, Avant-propos et traduction par Simon BELLAHSEN, précédé de la Vie, l'œuvre et la pensée philosophique d'Ibn Kammuna, par Réza POURJAVADY et Sabine SCHMIDTKE, Collection « Sic et Non », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012, pp. 208.

<sup>142</sup> Sur la philosophie juive en général, v. Gérard BENSUSSAN, *Qu'est la philosophie juive ?*, Midrash, Essais, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, pp. 210 ; *Anthologie du judaïsme : 3000 Ans de culture juive, Les fondements religieux et les symboles, Questions philosophiques et pensée juives, Littérature et identité, Un regard historique*, Francine CICUREL, Daniel AZUÉLOS, Georges Bensoussan, Gérard BENSUSSAN, Nathan Scolaire, 2007, pp. 463.

L'importance de Sohrawardî réside dans sa tentative de décroisonner (« déconstruction »?) la philosophie péripatéticienne. C'était pour lui également, sauf que le terme manquait, un « nouveau commencement ». Or dans la tentative du « nouveau », il reste à chaque fois et toujours quelque chose « en dehors », qui ne fut pas coulé dans le moule. Toute « reconstruction » de la philosophie n'est que l'œuvre d'une grande insatisfaction. Elle tente alors d'appréhender le reste qui devient le centre. Ce reste demeure en

---

v. Notamment sur la place du Néant dans la pensée juive suite à l'œuvre de Franz Rosenzweig : Franz ROSENWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Mit einer Einführung von Bernhard CASPER, Herausgegeben von Albert RAFFELT, Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002, pp. XVI + 472. ; Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Traduction de l'allemand (de *Der Stern der Erlösung*, 1976) par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL, entièrement revue et annotée par Jean-Louis SCHLEGEL, préface de Stéphane Mosès, les Éditions du Seuil, Paris, (1982) 2003, pp. 615 ; Franz ROSENWEIG, *The Star of Redemption*, Translation by Barbara E. GALLI, Foreward by Michael OPPENHEIM, Introduction by Elliot R. WOLFSON, The University of Wisconsin Press, USA, 2005, pp. xx + 459.

*Adde* : Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 127 ; Norbert M. SAMUELSON, *A User's Guide to Franz Rosenzweig Star of Redemption*, Curzon Press, UK, 1999, pp. xxvi + 386 ; Else RAHEL-FREUND, *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence, An Analysis of The Star of Redemption*, Studies in Philosophy and Religion I, (originally published in German, First edition Leipzig, 1933), Translated into English from the German revised édition by Stephen L. WEINSTEIN and Robert ISRAEL. Edited by Paul R. MENDES-FLOHR, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1979, pp. 189.

<sup>143</sup> Daryush SHAYEGAN, *Hindouisme et soufisme, une lecture du « Confluent des Deux Océans »*, Collection La Pensée et le Sacré, Éditions Albin Michel, Paris, 1997, pp. 281 ; v. notamment l'analyse du « mundus imaginalis », p. 145 et s. Sohrawardî est bien présent dans l'analyse de l'auteur. *Adde*, v. la bibliographie p. 276, qui cite les ouvrages d'Henry Corbin et de Molla Sadrâ.

<sup>144</sup> Sohrawardî entend lui-même revivifier le mazdéisme.

<sup>145</sup> Toshihiko IZUTSU, *Sufism and Taoism : A comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, 1984, pp. 493.

<sup>146</sup> *Vide* : par exemple, le traitement de la part de Hatem sur la christologie de Sohrawardî, contre lequel il maintient deux critiques : « d'une part, sa christologie d'inspiration coranique ignore l'Incarnation. D'autre part, il maintient, contre son propre platonisme, que les âmes sont formées avec les corps [...] » ; HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 70 et s. (notamment sur la conception de la Trinité). Voir également, (*ibid.*, p. 77 et s.) une critique à l'encontre de Corbin sur l'interprétation de ce dernier de la christologie suhrawardienne et tout la partie que l'auteur consacre sous l'intitulé d'« Une christologie anthropocentrique ».

*Adde* : Henry Corbin est bien aussi celui qui, dans ses multiples ouvrages, démontre les correspondances de la Gnose de tradition chrétienne avec la pensée de Sohrawardî.

On pourra aussi voir la glose sur l'« hymne de l'âme », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 28, et *lit. cit.* notamment, Montague Rhodes JAMES, *The Apocryphal New Testament, Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses*, Clarendon Press, Oxford, UK, 1950, v. p. 411 ; *Adde* : Hans LEISEGANG, *La Gnose*, traduction de Jean GOUILLARD, Bibliothèque Historique, Payot, Paris, pp. 264, v. p. 247.

suspens et appelle le futur. Le reste est une mise au futur, une « nécessité » du futur, une « nécessité » d'un futur (d'où notre terme le « futurial »).

L'« illuminationisme » est la symbolique de toute mystique. Toute connaissance exige épistémologiquement son « expérience », même en parlant de « Dieu ». La langue discursive ne peut en contenir cette expérience. Si les péripatéticiens (« *mashshâ'ûn* ») se distinguaient des Orientaux (Orient de l'âme, « *ishrâqîyûn* »)<sup>147</sup>, se dessine ici une tension d'un autre commencement contre le premier commencement même de la philosophie (les péripatéticiens). C'est soulever la question de la philosophie comme « objectivement »<sup>148</sup> établie.

### (δ) Penser le “pensé”

Selon ces prismes, autrement dit, il nous incombera de « penser » ce qui fut pensé. Notre position consistera, comme on l'aura signalé, à dire que Sohrawardî lui-même doit se lire en dehors de l'histoire de la philosophie<sup>149</sup>. Il ne pourra pas être vu comme faisant partie du néoplatonisme. Toute son œuvre « vise » à « déconstruire » ce dernier même s'il n'utilise pas ce langage du XXe siècle. Il ne peut être lu que dans ce que nous qualifions – barbarisme s'il le faut – dans un « futurial », dans un « advenir » même de l'histoire de la philosophie. Faire de « l'histoire » de la philosophie, c'est mobiliser la « mémoire » de ce qui a été entrevu mais qui peut très bien se dire différemment et mieux tout en restant fidèle aux mêmes « intuitions ». Le

---

<sup>147</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 14.

Les « *Ishrâqîyûn* » sont « tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine » (c'est-à-dire la doctrine de l'*Ishrâq*), CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 9.

On pourra dire avec Corbin (*ibid.* p. 26), avec nos réserves qui s'explicitent plus loin, que Sohrawardî emploie comme termes équivalents « *Ishrâq* » (l'Orient comme moment du lever de l'astre, l'*illumination* matutinale) et « *mashriq* » (l'Orient comme lieu) ainsi que les termes « *Ishrâqîyûn* » et « *Mashriqîyûn* » (les Orientaux), de « *Hikmat ishrâqîyâ* » et de « *Hikmat mashriqîyâ* » (Théosophie orientale). Notre réserve principale tient en ceci que tout « lieu » doit se lire comme « non-lieu ».

Sur les possibles liens des « *Ishrâqîyûn* » avec des prêtres égyptiens, comme les enfants de la sœur d'Hermès, *v. ibid.*, p. 24. Corbin souligne que Sohrawardî revendique une ascendance hermétiste et que celui-ci considère Hermès comme l'ancêtre de toute sagesse ainsi que le héros archétype de l'extase mystique. Dans la tradition musulmane, Hermès est identifié à Idris, qui à son tour est identifié avec le prophète Hénoc. Certains commentateurs d'Ibn 'Arabî voit dans le personnage de Seth (traditionnellement associé à Agathodaimôn), le fils d'Adam, l'ancêtre des « *Ishrâqîyûn* » (*ibid.*). Sohrawardî cite souvent, de son côté, Agathodaimôn avec Hermès. Sur la place de Platon et la présence des « Kaldéens » dans l'Académie, *v. ibid.*, p. 25.

Vide : également *Opera Mystica I*, p. 300, ligne 12 et s.

<sup>148</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 17.

<sup>149</sup> On tentera peut-être, à titre d'exercice de la « pensée », de renverser la tendance commune : Heidegger est pris dans une dimension historique de la pensée alors que Sohrawardî sera pris dans une dimension présenciale.

futurial entraîne une « décomposition » de l'historial vers une nouvelle « venue », vers une nouvelle « **trans-venance** » qu'elle aura elle-même mise en route.

## V. L'œuvre de Sohrawardî

Nous devons à Corbin une accessibilité mondiale aux œuvres de Sohrawardî<sup>150</sup>. Si Louis Massignon (1883-1962) indiquait les œuvres de celui-ci dans son *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*<sup>151</sup>, c'est bien Corbin qui s'était résolu à « un labeur de longue durée » en vue de « l'accumulation d'un matériel considérable », pour bâtir un « édifice complexe dont il faut poser la première pierre »<sup>152</sup>. Certains textes originaux de l'œuvre de Sohrawardî ne sont accessibles que dans les éditions « francophones » ou plurilingues de Corbin.

Le fidèle disciple de Sohrawardî, Shamsoddîn Sahrazûrî<sup>153</sup> (XIIIe siècle) dresse l'œuvre de son maître en 49 titres. Cette dernière comprendrait les traductions en persan par Sohrawardî lui-même de ses propres œuvres et de celles d'Avicenne<sup>154</sup>. Sahrazûrî aura aussi établi une numérotation. Corbin relève toutefois quelques textes non mentionnés par Sahrazûrî<sup>155</sup>. De surcroît, il existerait une quinzaine de titre des textes attribués à Sohrawardî au sujet desquels nul manuscrit n'a été retrouvé<sup>156</sup>.

Il n'est pas possible de dater avec précisions les œuvres de Sohrawardî. Massignon proposa un classement en (i) les œuvres de jeunesse, (ii) la période péripatéticienne et (iii) la période finale avicenne-

---

<sup>150</sup> Corbin ne cache pas son « admiration de jeunesse » qui l'avait conduit à se faire l'éditeur du corpus de ses traités ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 11.

Notons également que Sohrawardî est traditionnellement désigné comme le « shaykh al-Ishrâq », ou le docteur de l'Ishrâq ; (*ibid.*, v. p. 9).

<sup>151</sup> Louis MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, réunis, classés annotés et publiés par L. Massignon, Collection des Textes inédits relatifs à la mystique musulmane, Tome Ier, Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929, pp. VII + 259.

<sup>152</sup> *Opera Mystica I*, v. p. II et III.

<sup>153</sup> Il est aussi connu sous le nom de : Muhammad Shams al-Dîn al Sahrazûrî al-Ishrâqi.

Cf. « L'identita di Sams al-Din Sahrazuri filosofo ishrâqi : Un caso aperto ; Identity of Sams al-Din Sahrazuri, Ishrâqi philosopher : an open case-study », *Rivista degli studi orientali*, 1996, volume 69, no 1-2, pp. 219-227 (Serra, Pisa, Italie, 1907)

<sup>154</sup> On trouvera une liste complète de l'œuvre de Sohrawardî dans l'inventaire qu'en fait Corbin et publié en ses « Prolegomènes I », *Opera Mystica I*, v. p. XV et s. ;

Adde : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 18-19.

<sup>155</sup> *Opera Mystica I*, v. p. VI, n. 8.

<sup>156</sup> *Opera Mystica I*, v. p. VI.

platonicienne<sup>157</sup>. Cette classification pose de grosse difficulté pour Corbin<sup>158</sup>, car soit les thématiques ne correspondent pas, soit une analyse philologique indiquerait le contraire. Aussi il ne s'agirait pas des ouvrages purement « péripatéticiens ». Telle une pensée transversale, une critique de la philosophie péripatéticienne peut être relevée à travers diverses œuvres sohravardiennes<sup>159</sup>. Corbin insiste par contre sur l'unité organique et l'**unité d'intention** de l'œuvre de Sohravardî<sup>160</sup>, - approche qu'on retrouve chez Hatem<sup>161</sup> - car si l'ordre chronologique nous renseigne sur les caractères extérieurs de la composition, l'unité et le progrès intérieur de l'œuvre n'en dépendent pas<sup>162</sup>. Cette position de Corbin ne nous est pas anodin, car si tel est le cas, ceci confirme notre position ici : l'œuvre de Sohravardî répond à une vision qui dépasse le péripatétisme et doit se lire selon cet axe. De surcroît, pour Corbin, il existe une certaine cohérence interne pour chaque œuvre, mais **les œuvres répondraient à une même structure**<sup>163</sup>. Corbin présente, sous cette réserve, un classement selon les caractères internes de l'œuvre de Sohravardî<sup>164</sup>. Nous pouvons dire,

---

<sup>157</sup> MASSIGNON, *Recueil de textes inédits, op. cit.*, v. p. 113.

<sup>158</sup> *Opera Mystica I*, v. p. VII.

<sup>159</sup> Voir la discussion plus détaillée de Corbin, *Opera Mystica I*, v. p. VIII.

<sup>160</sup> *Opera Mystica I*, Prolégomènes, p. XV et s. ; *Adde* ; RAYAN, *Hayakil A-Nur, op. cit.*, v. p. 15.

<sup>161</sup> « [...] l'impression s'impose que Suhrawardî a comme disloqué son idée pour la disperser en plusieurs livres [...] », HATEM, *Suhrawardî et Gibran, op. cit.*, v. p. 30.

<sup>162</sup> Il nous faudra voir chez Corbin une certaine atténuation. En effet, il évoquera le « grand événement » dans la vie spirituelle de Sohravardî qui fut une perception visionnaire qui transforma sa conception des choses. Selon Corbin, c'est à partir de cet événement que Sohravardî sortira d'un schéma aristotélicien des Intelligences trop étroit pour lui ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, *op. cit.* v. p. 53.

Doit-on, par conséquent, tenter une distinction au sein de ses œuvres ? Celle-ci se révèle impossible. Il faudra bien se rallier à la position de Corbin de l'unité intentionnelle. Pour autant, la lecture de la « **double triangulation** » qu'on proposera, tentera d'expliquer pourquoi l'arrière-fond aristotélicien des Intelligences subsiste.

<sup>163</sup> *Opera Mystica I*, Prolégomènes, p. XV : « Chaque fois, nous découvriront le même ordre de préséance, le rythme intérieur qui progresse vers les mêmes résolutions finales. Le thème initial peut différer [...] mais toujours les dernières 'mesures' apportent les mêmes résonances, celles-là même qui se maintiennent d'un bout à l'autre [...] ». Comme indiqué, cette conclusion de Corbin soutiendra plus loin notre position qui consiste à lire Sohravardî au-delà du péripatétisme.

<sup>164</sup> *Opera Mystica I*, Prolégomènes, p. XVI. Ce classement comprend quatre parties comme suivant : (A) la Tétralogie c'est-à-dire les grands traités dogmatiques ; (B) Les 'Opera minora', des œuvres plus courtes qui ne s'articulent pas les uns aux autres et trouvent leurs bases dans les traités de la Tétralogie ; (C) les 'Rasâ'il', c'est-à-dire les Épîtres mystiques, et (D) les manuscrits dits « al-Wâridât wa'al-taqdisât », qui est un « Livre d'heures » liturgique.

Nous proposerons, par contre, une approche plus radicale. Certains traités doivent être lus sans référence à la Tétralogie. C'est l'écriture de Sohravardî dans son authenticité pure.

toutefois, avec Rayan<sup>165</sup> et Corbin<sup>166</sup>, que c'est bien *Le livre de la sagesse orientale*<sup>167</sup> qui contient tout le système de l'*Ishrâq*<sup>168</sup> tandis que les autres s'attachent à quelques aspects ou principes de ce livre de base<sup>169</sup>. L'œuvre résiste à toute sorte de classification en raison de son « intercroissance ».

Otto Spies, quant à lui, a proposé une classification, à l'instar du classement de Massignon, en (i) ouvrages de jeunesse (« *works of his youth* »), (ii) ouvrages de la période péripatéticienne (« *peripatetic period* ») et enfin, (iii) ouvrages de la période « Avicenne-platonicienne » (« *Avicenzo-Platonic period* »)<sup>170</sup>.

Pour notre part, nous ne pouvons nous appuyer sur ces tentatives de classification. À titre d'exemple, un traité comme *Le Livre des Temples de la Lumière* (« *Hayâkil al-nûr* ») que Massignon range comme « œuvre de jeunesse »<sup>171</sup> est en fait, par son contenu, une pensée très tardive de Sohrawardî. Même s'il existe divers aspects de la pensée de Sohrawardî, il existe une seule pensée de celui-ci : **comment rendre le « Qui-de-l'homme » manifeste à lui-même, tout en gardant son occultation et sa néantisation** – propos déjà hors logocentrisme. Pour ce faire, il prend appui de la langue technique des péripatéticiens, tout en rappelant leurs limites et l'impossibilité qui en résulte pour dire les choses à partir de ce lexique. Sohrawardî utilise son propre langage, avec une méthode qu'on dira provisoirement « expérimentale », mais en tout cas, non spéculative.

Nous laisserons le classement des œuvres aux philologues. Ce qui nous intéresse ici, c'est la rencontre avec une pensée bien précise chez Sohrawardî : celle qui s'articule autour de l'Imaginal (terme que nous compléterons par l'« in-figurial ») et du « Néant ». Notre approche n'est donc pas en tant que philologie, ni

---

<sup>165</sup> Littéralement : « aurora consurgens », l'illumination matinale (rituellement, l'« heure du Prime »); CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.*, v. p. 9 : « L'adjectif 'ishrâqî' qualifie l'auroral, l'oriental, ce qui revêt la splendeur du matin, l'astre à son lever ».

<sup>166</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 19.

<sup>167</sup> Le projet de Corbin était de publier une traduction intégrale. Il y avait consacré plusieurs années de cours à l'École des Hautes Études. Il fera état aussi des gloses de Mollâ Sadrâ Shirâzî (1572-1640) sur le livre de Sohrawardî ; CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 19 et p. 19, n. 16.

Soulignons, par contre, que la publication suivante n'est pas intégrale (mais comporte les gloses de Mollâ Sadrâ et de Qotboddîn Shirâzî): Shihâboddîn Yahya SOHRAWARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale*, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq, Commentaires de Qotboddîn Shirâzî et Molla Sadrâ Shirâzî, Traduction et notes par Henry CORBIN, établies et introduites par Christian JAMBET, Folio, Essais, Gallimard (précédemment paru aux Éditions Verdier), Paris, 1986, pp. 689.

<sup>168</sup> Cf. Hatem qui traduit « Isrâq » par « Oriance » ; HATEM, *Sohrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 18.

On pourra peut-être aussi écrire : « Oriance ».

<sup>169</sup> RAYAN, *Hayakil A-Nur*, *op. cit.*, v. p. 16.

<sup>170</sup> *The Lovers' Friend*, SPIES, *op. cit.*, v. p. 12 et s.

<sup>171</sup> MASSIGNON, *Recueil de textes inédits*, *op. cit.*, v. p. 113.

en tant que biographe de sa pensée. Nos références seront thématiques (voire micro-thématiques) et non bibliographiques. Nous n'évoquerons les œuvres que selon que cette pensée nous commande de « penser » aujourd'hui et ce qu'elle nous donne en tant que « futurial ». Qu'il suffise pour cela de voir trois Sohrawardî, comme il sera question plus loin, mais qui n'est en fait que la figure d'un seul Sohrawardî.

### **(α) La biographie de Sohrawardî**

Quant à la biographie de Sohrawardî, il n'y a pas lieu de répéter dans ces pages l'exposition<sup>172</sup> qu'en fait Henry Corbin et d'autres auteurs<sup>173</sup>, appuyée d'une recherche minutieuse. Il suffit ici de rappeler quelques grands traits.

Tout jeune, Sohrawardî étudiait auprès du Shaykh Majdoddîn Gîlî, qui avait aussi comme élève Fakhroddin Râzi. Il y avait des échanges entre Sohrawardî et Râzi, bien que leurs philosophies eussent divergé. Râzi a défendu une 'kalam' comme une scolastique rationnelle empruntant ses ressources à la dialectique grecque<sup>174</sup>. Sohrawardî, comme on le verra, refuse toute représentation conceptuelle et développe plutôt une « phénoménologie » de l'« intuition directe » (terme provisoire).

Sohrawardî entra en contact avec la philosophie avicennienne à Ispahan. On peut affirmer qu'il était déjà là-bas gagné par la voie mystique, où nous savons qu'il avait rédigé un traité y relatif (« *Le Jardin de l'homme intérieur* » – *Bostân al-Qolûb*). S'ensuit alors une vie ascétique soufique, en Anatolie. Il entreprend ensuite un voyage ultime en Syrie, à Alep. Le gouverneur d'Alep de l'époque était le fils de Saladin<sup>175</sup>, al-

---

<sup>172</sup> Vide : notamment, CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 12 et s. qui nous présente une des biographies les plus systématiques. Voir également p. 12, n. 5 (*ibid.*) et *lit. cit.* sur les biographies de Sohrawardî.

Henry CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardî*, Préface de M. POURÉ-DAVOUD, Publications de la Société d'Iranologie, No 3, Téhéran, Éditions du Courrier, 1946 (1325), pp. 56, v. p. 14 et s.

Adde : la biographie du disciple de Sohrawardî Shamsoddin Shahrazôri qui écrivit une histoire des philosophes : « Nozhat al-Qolûb » et qui fut publié in SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. chapitre IX, version arabe du « Shaykh assassiné » (« *Murdered Shaykh* »), « *tarjima as-sohrawardî al-maqtûl* », p. 91-101, pagination arabe.

Dans les « Three Treatises » le titre intégral est donné : « Nuzhat ul-arwâh war-raudat ul-afrah » : « This biographical work contains a long and exhaustive biography of Suhrawardî with a detailes list of his work and poetry [...]. The information given by hi mis more comprehensive than that of Yâqût, Ibn Khallikân and Ibn abi Usaibi'a » (p. 1).

<sup>173</sup> *The Lovers' Friend*, SPIES, *op. cit.*, v. p. 1 et s.

<sup>174</sup> Mais Râzi aurait une certaine admiration pour Sohrawardî. On raconte que Râzi reçut un exemplaire des « Talwihât » de Sohrawardî après la mort de celui-ci, qu'il embrassa pieusement. CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>175</sup> Saladin 1<sup>er</sup> ou Salah ad-Din Yûsuf, (1138-1193) a régné en Égypte de 1169 à 1250 et en Syrie de 1174 à 1260. Les Ayyubides constituent la dynastie fondée par Saladin.

Malik al-Zâhir<sup>176</sup>. Entre le gouverneur et Sohrawardî une profonde amitié se développait<sup>177</sup>. Ce gouverneur sera aussi l'ami intime d'Ibn 'Arabî. Sohrawardî heurtait toutefois, par sa philosophie, le sens des docteurs de la loi (les « *fugaha* »)<sup>178</sup>. Ainsi, Sohrawardî fut accusé d'impiété et d'infidélité (« *takfir* »). Cette sentence n'aurait pas entraîné d'exécution si Sohrawardî avait quitté volontairement ou discrètement Alep. Mais son goût de loyauté et le combat pour une cause qui dépasse sa propre personne l'empêchait de quitter la ville. L'acte d'accusation, que Corbin reproduit<sup>179</sup>, pose le problème, en nos termes, de la liberté et de la démocratisation de la mystique comme héritage à toute l'humanité, c'est-à-dire celui d'un héritage d'un décentrement de l'humain vers un abîme qui le constitue, dont on fera état dans les pages qui suivent<sup>180</sup>.

Si pour la religion légatrice la Révélation (comme « *wahîy* ») est close, pour la mystique la Révélation vit toujours et se présente par « inspiration » (« *ilhâm* »). C'est ce que Corbin appelle le « phénomène du Livre saint »<sup>181</sup>. Deuxièmement, il existe pour la mystique un refus de comprendre une religion en « Loi » (exotérique, comme religion légale, dit le « *zâhir* ») et comme divorcée de son centre spirituel (le caché, le mystère, c'est-à-dire l'ésotérique, dit le « *bâtin* »). Sohrawardî, comme tout mystique d'ailleurs, adopte la figure de l'anti-religieux<sup>182</sup>, concept qu'on développera également plus loin.

---

<sup>176</sup> Dit aussi El-Malik ed-Zahir Ghazi, ou Malik al-Zahir (vers 1171-1216), troisième fils de Saladin, et émir d'Alep de 1186 à 1216. Sur l'histoire en question, v. Anne-Marie EDDÉ, *La principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Freiburger Islamstudien, Band XXI, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1999, pp. 727, v. p. 33 et s.

Nous pouvons tenter de souligner ici une anecdote quelque peu symbolique sur l'histoire événementielle de l'époque. En effet, le vocable « *zâhir* » (« *ظاهر* ») signifie « l'évident » ou « l'apparent », ou parfois « l'exotérique » (comme dans le binôme 'zâhir-bâtin', 'exotérique-ésotérique'). On pourra y voir une coïncidence d'un conflit entre l'exotérique (l'émir Zahir) et l'ésotérique (Sohrawardî Shihâboddin, c'est-à-dire l'étoile de la Voie).

<sup>177</sup> L'émir Zahir nouera aussi une profonde amitié avec Ibn 'Arabî (Moheïddine Ibn 'Arabî - 1165-1240 - dit aussi le fils de Platon, « *Ibn Aflatûn* »); CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 14.

<sup>178</sup> Cf. Jad HATEM, *Suhrawardî et Gibran, Prophètes de la terre astrale*, Édition Dar Albouraq, Beyrouth, Liban, 2003, pp. 140, v. p. 16 et s.

<sup>179</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 15.

<sup>180</sup> Il existerait aussi, pour certains, une certaine dimension hautement politique dans l'événement de sa mise à mort : Hossein ZIAI, « A Study of Suhrawardî's Illuminationist Political Doctrine » pp. 304-344 in *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Charles BUTTERWORTH (ed.), Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 416 ; HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 16 et s.

<sup>181</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 16. La « *walâyat* » consiste dans le refus d'une religion de la Loi pratiquée indépendamment de sa vérité ésotérique (« *haqîqat* »). C'est ainsi que le Livre Saint n'est pas mort.

<sup>182</sup> Cf. « Tout se passe comme si Suhrawardî avait en vue (ou la revendiquait pour lui) la lieu-tenance d'une révélation aconfessionnelle, voire areligieuse, qui, d'illumination en illumination, regrouperait des esprits dont il cristallise la tradition et que seule la paresse intellectuelle distingue en philosophiques ou mystiques », HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 22.

Pour la mystique, toute herméneutique possible d'une religion ou d'un livre saint devient avant tout une herméneutique non de la lettre du Livre (qui est le « *tafsîr* »), mais celle qui prend pour point de départ un « Soï » herméneutisant (qui est le « *tawîl* »)<sup>183</sup>. D'où la confrontation entre religion légale et mystique qui s'est jouée dans « l'histoire ».

Or Saladin recevait les rapports des docteurs de la loi et entra en conflit avec son fils, le gouverneur d'Alep. Saladin ordonna l'exécution de Sohrawardî, mais le gouverneur refuse. Al-Zâhir opposa même une résistance pathétique à son père, Saladin<sup>184</sup>. À la suite de nouvelles pressions des « *foqaha* », Saladin menace son fils de lui enlever le gouvernorat s'il n'exécutait pas ses ordres. C'est en insistant pour la troisième fois que le gouverneur d'Alep fut apparemment contraint de se distancer de Sohrawardî, même si les circonstances finales n'ont jamais été élucidées<sup>185</sup>. De surcroît, la mort de Sohrawardî reste mystérieuse. On pense qu'il s'est abstenu de toute nourriture « jusqu'à ce que son Seigneur voulût bien le rappeler à Lui »<sup>186</sup>. On admet la date de sa mort en la citadelle d'Alep le 29 juillet 1191 (5 Rajab 587), à l'âge de trente-six ans, bien que quelques historiens marquent ici certaines hésitations<sup>187</sup>. C'est ainsi qu'il est surnommé par les « *foqaha* » comme le « docteur exécuté » (« *shaykh maqtûl* »). Pour ses disciples il est le « martyr » (« *shahid* »). Pour les philosophes, il est le « *shaykh al-Ishrâq* », le maître de l'Illuminisme. On pourra parler d'une mort socratique de Sohrawardî<sup>188</sup>.

---

<sup>183</sup> Toutefois notre compréhension de ce phénomène n'est pas nécessairement corbinienne. On en fera état plus loin.

Corbin le résume succinctement : « [...] l'idée que, si le cycle de la Révélation (wahy) donnée aux prophètes législateurs est clos, en revanche le cycle de l'inspiration (ilhâm) reste ouvert ; l'idée de l'ésotérique caché sans tout exotérique, de la fonction vitale du 'ta'wil' ou herméneutique des symboles ; l'idée que, sous la succession de la 'walâyat', se cache la continuation d'une prophétie secrète (nobowwat bâtinîya), laquelle n'est plus la mission des prophètes envoyés et législateurs, mais est identique à cette 'walâyat' qui dès l'origine, dès Adam, fut l'ésotérique de toute mission prophétique ; l'idée que cet ésotérique aboutit non pas, comme on l'a dit superficiellement, à la « relativité de toutes les religions », mais à l'intégration de chacun à son rang dans l'« hexaéméron », les « six jours de la Création » du cosmos religieux, tel que le décrit Nâsir-e-Khosraw, un des plus grands théosophes ismaéliens iraniens », CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 16. Corbin parle de la religion mystique comme la dynastie des gardiens du Graal à l'égard de la succession officielle du Siègè apostolique (*ibid.*).

<sup>184</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 17, n. 12.

<sup>185</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 17.

<sup>186</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 17.

<sup>187</sup> Sur les hésitations, v. CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 17, n. 12a.

<sup>188</sup> Vide : sur les thèses en jeu de son procès : Mohammed Abu RAYAN, *Hayakil A-Nur (Les Temples de la Lumière) de Suhrawardi al-Maqtûl*, Introduction, édition critique et traduction, Thèse complémentaire présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1955-1956, pp. 145, v. p. 11 et s, qui cite le seul biographe contemporain, al-'Imad al-'Isfahâni, sur les détails de la mort de Sohrawardî.

## (β) Sohrawardî au-delà de la pensée rationnelle

Sohrawardî sera donc convoqué<sup>189</sup> comme le philosophe qui cherche à transcender les énoncés rationnels. Tout comme chez Avicenne, à l'interrogation « où sommes-nous ? », l'on ne peut répondre par désignant une situation géographique. L'« Orient » (« *Ishrâq* »), ou l'« Or-iance »<sup>190</sup>, dont il est question (celle aussi qui se lève dans le *Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne), n'est pas sur la carte du monde, - ni, dirons-nous, sur la carte de l'histoire - mais constitue la « grande réponse » d'Avicenne et de Sohrawardî, qui fait qu'on est soi-même (le philosophe) « transposé en posant la question », afin de « s'orienter », en révélant l'« Orient qui oriente »<sup>191</sup>. Ce sera ici notre cheminement principal.

## (γ) Les trois Sohrawardî

Tout en gardant à l'esprit nos analyses plus haut, il nous faudra évoquer trois « postures » de Sohrawardî qui seront distinctes les unes des autres. De prime abord, un Sohrawardî qui s'exprime par la « philosophie » de son temps. C'est le **Sohrawardî-péripatéticien**. Celui-ci s'installe dans un champ de discours péripatéticien tout en se rapprochant d'un néo-platonisme<sup>192</sup>. On y sent à tout moment une critique sévère à l'encontre tant du péripatétisme que du néo-platonisme. Ce n'est pas un moment « historique » chez Sohrawardî, mais un moment « spectral » au cours de ses œuvres qui sert justement à se nier lui-même. C'est

---

<sup>189</sup> Il faut distinguer le « péripatétisme » (école péripatétiqua ou école péripatéticienne) de l'« aristotélisme ». Ce dernier renvoie strictement à la philosophie d'Aristote. Le « péripatétisme » désigne, par contre, l'ensemble du courant philosophique découlant d'Aristote. L'« aristotélisme radical » est synonyme d'« averroïsme latin » (terme introduit par Ernest Renan) et s'oppose au thomisme. L'averroïsme latin s'oppose, d'une part, à l'averroïsme juif et, d'autre part, à l'averroïsme arabe, tout comme il s'oppose à un averroïsme de la Renaissance (ou l'averroïsme tout court). La dénomination « averroïsme latin » garde son importance en raison des interprétations de la part des auteurs latins du Moyen Âge qui n'ont pas toujours été fidèles à Averroès, mais qui ont, malgré cela, connu un destin dans le monde philosophique occidental.

Le terme « péripatétisme » - du grec ancien « peripatetikos » (« περιπατητικός »), c'est-à-dire qui aime se promener en discutant - fait allusion au Lycée d'Aristote qui enseignait en marchant. Il est traduit dans la langue philosophique arabe en « mash'a'î » (« مشائى », ou, au pluriel, « mash-shâ'iyin » ou « mash-shâ'iyoun » et qui s'écrivent selon plusieurs variantes de translittération).

Cf. SOHRAWARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, § 3 v. p. 87; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, § 3, ligne 5, v. p. 10; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 3, ligne 2, v. p. 2<sup>b</sup>.

<sup>190</sup> Cf. HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 18.

<sup>191</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 27.

<sup>192</sup> On pourra se tourner, par exemple, vers des traitements tels ceux de : Hassan SEYYED ARAB, « Aflâton bé riwâyat soh-rawardî » (Plato in Suhrawardî's thought), *Hekmat va Falsafeh, (Wisdom and Philosophy)*, Volume 5, No. 3, November 2009, pp 50-58 et lit. cit.

le Sohrevardî philosophe qui s'ancre dans une certaine histoire de la philosophie pour y chercher un tremplin pour en sortir.

À côté de ce Sohrevardî-péripatéticien, apparaît une deuxième figure : celle de **Sohrevardî-théosophe**, s'ancrant dans une tradition bien définie. Sur cette deuxième figure, nous ne pourrions pas, en tant que philosophe, nous prononcer, sauf à y voir un traitement de l'absolu.

Enfin, il faut y voir un Sohrevardî qui chemine à l'encontre des péripatéticiens. Notre thèse sera de dire que ce troisième Sohrevardî, qui n'est, certes, nullement la figure du premier ou du second, non seulement surplombe et commande ces dernières<sup>193</sup>, mais les réduit à des positions secondaires ou à des simples références propédeutiques. De plus, maints en sont les exemples où, soit dans les commentaires des disciples de Sohrevardî, soit dans la tonalité des discussions de ce dernier, nous pouvons relever une condamnation sans ambiguïté du péripatétisme dans son ensemble<sup>194</sup>.

La méthode de cette dernière figure de Sohrevardî s'entend mieux au XXe siècle. Elle nous permet de poursuivre le destin « philosophique » de notre temps. Il s'agit donc d'un Sohrevardî qui tissera des affinités avec notre approche dite de la « **trans-venance** ». Il s'agit du Sohrevardî proprement illuminatif. Au besoin, il nous faudra peut-être redéfinir ce que l'**illuminationisme** doit signifier. Nous tenterons de démontrer qu'il aspire à une méthodologie du Néant.

C'est, dès lors, cette dernière figure de Sohrevardî, le **Sohrevardî-illuminatif**, qui devient pour nous le Sohrevardî-*phénoménologue*, (Sohrevardî-~~phénoménologue~~, mais qui, au cours de notre cheminement, se dira mieux comme le *Sohrevardî-trans-venique*). Nous l'aborderons avec des questions préliminaires, à l'instar de Heidegger évoquant le Cogito de Descartes : « à l'intérieur de quelle entente de l'être », Sohrevardî a-t-il « déterminé l'être » des étants<sup>195</sup> ? Notre questionnement sera peut-être plus radical pour se demander « à l'intérieur de quelle entente faut-il lire Sohrevardî, celle de l'Être ou celle du Néant ? ».

C'est le Sohrevardî-illuminatif qui est promis à la futuralité. **Ce qui se pensera à la suite du travail sohrevardien est ce que nous appelons le Sohrevardî-futurial.**

---

<sup>193</sup> Même si la théosophie parle de l'absolu, Sohrevardî parle à l'homme, et donc du point de vue de l'homme. Le Sohrevardî-philosophe prime donc sur les autres figures. Il y a donc ici une tension dans laquelle le Sohrevardî-philosophe va à l'encontre même de la philosophie.

On pourra dire avec Corbin que « l'intention de Sohrevardî a bien été d'instaurer une théosophie 'orientale' (*ishrâqî*), en donnant au mot 'Orient' le sens qu'il lui donne lui-même » (CORBIN, *En Islam iranien*, Tome 2, *op. cit.*, v. p. 17, n12), sous réserve que cette théosophie découle d'une « philosophie » non dogmatique, qui part à partir de l'homme.

<sup>194</sup> Cf. Les Commentaires de Qotboddin SHÎRÂZÎ, in SOHREVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.* v. p. 259, § 72.

<sup>195</sup> § 19, Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François VEZIN, d'après les travaux de Rudolf BOEHM, Alphonse de WAELENS, Jean LAUXEROIS et Claude ROËLS, Collection Bibliothèque de philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, NRF Éditions Gallimard, 1986 (réimpression 1992), pp. 591, v. p. 128.

Rappelons, s'il en faut, que s'il est question de Sohrawardî, ce ne sera donc pas la totalité de son corpus qui retiendra notre attention. Ce sont uniquement les parties qui consolideront nos perspectives, qui portent un « sens » qui doit s'éclorre aujourd'hui. Il n'est donc pas question des ouvrages qui traitent de la philosophie de son temps. Il sera plus particulièrement question de sa méthode et de sa grande découverte, le « non-lieu » (« *Nâ-khojâ-Abâd* »).

Enfin, aux trois Sohrawardî, nous voulons démontrer qu'il aura existé un *deuxième* Moyen Âge qui s'était émancipé de la théologie tout en révélant une tentative d'en sortir au profit d'un « philosophe »<sup>196</sup> pur. Ce deuxième Moyen Âge, comme on l'aura maintes fois signalé, est hors histoire.

Pour le dire dans un langage qui ne pourra être compréhensible qu'à la fin de ce cheminement, nous voulons ainsi inviter à voir dans ce deuxième Moyen Âge<sup>197</sup> un « lieu » où la « Subjectivité » est « en face » de la « Forme ». Cette dernière n'existe pas, elle-même, souverainement. Il faudra comprendre la « Forme », non comme « Figure », mais comme l'« In-figurial ». Il ne s'agit plus d'une approche théorétique, mais bien d'un appel « messianique » du « Soi ». C'est un Moyen Âge qui avait d'abord indiqué une rupture nette avec la pensée grecque mais paradoxalement tout en utilisant le vocabulaire grec. L'Intellect agent est ici appelé à connaître le Néant.

Les tentatives de Sohrawardî de « ressusciter » la sagesse des anciens Perses s'inscriront dans ce cadre<sup>198</sup>. Notre position consistera à dire la rupture des deux traditions, en inaugurant une sortie époquale sans précédent<sup>199</sup>. Relevons également qu'à maintes reprises, Corbin cite Sohrawardî lui-même comme une figure d'un « résurrecteur »<sup>200</sup>. Or la résurrection est ici une figure du futurial, d'un « Éternel retour », qui ne soit pas identique, car, comme nous le verrons, la « trans-venance » trans-viendra toujours. Ressusciter « l'antique sagesse » voudra alors dire ressusciter l'antique « signifiante » qui n'est pas encore arrivée à son

---

<sup>196</sup> Il sera question de parler d'un « philosophe » et non de « philosophie ». Ce « philosophe » a pour but même de détruire tout système philosophique, telle la critique néoplatonicienne de Sohrawardî.

<sup>197</sup> Cf. *Opera Mystica I*, p. IV, qui parle du « roman d'initiation 'suhrawardien' à toute une tradition dont l'histoire reste encore à définir ».

<sup>198</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 23.

<sup>199</sup> Corbin le dit également : « [...] le grand projet de Sohrawardî ne saurait être 'expliqué' par la simple récapitulation d'antécédents. Disons plutôt que c'est à l'inverse sa personne qui, [...] est elle-même l'explication rendant raison de la rencontre de ces antécédents [...] l'intuition créatrice n'est pas l'objet explicable, mais est elle-même source et principe de l'explication », CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 26.

<sup>200</sup> Vide : par exemple, CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 35 et 54 où Sohrawardî est vu comme le « résurrecteur » de la théosophie zoroastrienne. La « résurrection » emporte une réversibilité du temps.

Adde : CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardî*, *op. cit.*, v. p. 25.

terme, en son reste. Nous verrons que « l'arbre généalogique »<sup>201</sup> se joue peut-être davantage au niveau du Néant ...

---

<sup>201</sup> *Motârahât*, Métaphysique, *Opera Mystica I*, *op. cit.*, v. p. 502-503, § 223 ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 36 et s.

## VI. Méthodologie

Notre point de départ sera le Néant, mais c'est un point de départ qui ne devient tel, qu'« en chemin », sur le cheminement même de notre interrogation (car tout est déjà jeté). Où aura débuté notre interrogation ? Est-ce ainsi l'acte même de toute activité philosophique, ou est-ce une question à laquelle on ne pourra répondre qu'à la fin de l'exercice ? De toute évidence, nous cheminerons avec certains mystiques qui ont tenté de penser le Néant pour chercher un « commencement », bien qu'il nous faille nous rendre compte au cours de notre périple que le commencement se donne par lui-même. Toutefois, ces mystiques font état d'une interpénétration de concepts d'ordre théologique, d'une part, et d'un ordre « expérimental » d'autre part. Or il nous faudra démêler ces interpénétrations. Henry Corbin, traducteur de Heidegger et de Sohrevardi, a tenté une telle entreprise. Il va de soi qu'il nous importe un regard sur son œuvre qui sera l'objet de notre première partie.

### (α) Première partie

Or c'est bien à la suite des découvertes heideggériennes que nous nous engageons dans notre cheminement. C'est ainsi que dans la première partie de notre travail, il est question de deux concepts fondamentaux de Heidegger, ceux de « *Verstehen* » et de « *Befindlichkeit* » du *Sein und Zeit*. Il faut dire que ce n'était pas le dernier Heidegger<sup>202</sup> qui avait retenu l'attention de Corbin. De même, plus qu'une étape de la vie de Heidegger, *Sein und Zeit* pose une façon de philosopher aujourd'hui, même si Heidegger lui-même ne lui serait pas tout à fait fidèle au cours de sa vie. S'il est toutefois question d'évoquer ces deux concepts majeurs, nous verrons qu'ils nous laissent dans l'embarras, notamment s'agissant d'un « plus » ou plutôt d'un « reste ». Il faudra voir ce qu'ils entraînent comme conséquences méthodologiques, peut-être encore aujourd'hui insoupçonnées. Il faudra peut-être y voir la fin de la Méthode.

C'est alors qu'il nous appartiendra, dans un deuxième chapitre d'élaborer une « méthode du Néant ». Mais nous nous rendrons vite compte qu'il nous faut inverser notre « articulation » et parler du « Néant comme Méthode ». C'est ici un des premiers indices que nous recherchions, et peut-être l'indice à

---

<sup>202</sup> Nous ferons état indistinctement du « dernier Heidegger », comme pour indiquer sa pensée après le « tournant », sans nécessairement entrer dans le débat si « tournant » il y a ou non.

Cf. « S'il faut distinguer des moments, des articulations, dans ces textes, il convient de renoncer une fois pour toutes à l'opposition entre « Heidegger I » et « Heidegger II » et de retenir plutôt trois moments : celui où la question de la présence est levée comme celle du « sens de l'être », celui où elle est levée comme « vérité de l'être » - plus précisément comme histoire de cette vérité en tant qu' *alétheia* -, et celui où elle est levée par la « topologie de l'être », Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443, v. p. 31.

pouvoir lire Sohrevardî. Enfin, dans le dernier chapitre de la première partie, il s'agit de voir comment Sohrevardî lui-même élabore sa méthode et quelle indication donne-t-il pour l'approche du Néant. L'intérêt de Sohrevardî réside précisément dans le fait qu'il n'est pas « spéculatif » mais « expérimental » - ce dernier vocable est provisoire (ou plutôt « ex-pér-iançant »). Notre approche du « Néant comme Méthode » nous permettra de le lire de façon également insoupçonnée.

## **(β) Deuxième partie**

S'il ne s'agit pas que de « dire » l'évidence, risquons-nous ceci : le Néant se donne à nous. Il faudra y ajouter : de façon « ad infinitum ». Tenter de parler d'un sujet qui n'en est pas un (car c'est le « Néant »), il s'agit de se demander quelle est la « langue » qui pourra en parler. C'est ainsi que nous nous tournerons vers le symbolique. Encore une fois, nous constaterons que le Néant nous interpelle à inverser notre « articulation ». Autrement dit, il ne s'agit pas de chercher une langue qui pourra exprimer le Néant, mais une « intelligibilité » qui rend le « Néant comme langue », que nous tenterons de développer en notre premier chapitre de notre deuxième partie, sous une problématique de l'« avant-symbole ». Il s'agit de voir la relation et l'« appréhension » qu'on pourra avoir à ce qui est à la frontière du Néant, qui ne s'élève pas encore au niveau de la langue.

C'est en ce sens que nous tenterons de développer une compréhension de la « pensée expérientante ». C'est ainsi que nous reprendrons chez Sohrevardî le « concept » du « Qui-de-l'homme ». Celui-ci se révèle être un « sentir-penser-ex-pér-iançant ».

Nous aborderons dans un deuxième chapitre de notre deuxième partie le « concept » clé de Sohrevardî, celui du « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* ») et qui selon nous commande toute son œuvre. Or ce « concept » – qui n'en est pas un – est l'élément pivot de ce que nous appelons « trans-venance ». Il nous permettra de « penser » le Néant. Bien plus qu'un concept, il s'« est » déjà donné comme prime-intelligibilité.

Enfin, dans un dernier chapitre, nous évoquerons le « lieu » même du « non-lieu ». Pour Corbin, c'était l'Imaginal. Or ce qui nous distinguera de Corbin, c'est que pour nous l'Imaginal ne renvoie pas uniquement à un « lieu », mais indique un « non-lieu ». C'est ainsi que nous proposerons le terme de l'« in-figurial » pour traduire le sens sohrevardien, comme la frontière du Néant qui reste dans le néant – tout en se refusant de se faire Néant –, qui nous laisse en même temps un « dire » possible.

## **(γ) Troisième partie**

Dans notre troisième partie, il s'agira alors de finaliser notre cheminement. Dans un premier chapitre, il nous faudra nous interroger sur l'historialité heideggérienne et corbinienne (horizontale et verticale) afin de pouvoir annoncer notre mode d'intelligibilité qui est de « l'« es-pacialité ».

Dans le deuxième chapitre, il sera question des conséquences du Néant et du « non-lieu » sur l'individuation. Plus particulièrement, quelle peut être alors une genèse d'un « Soï » ? Il s'agira de distinguer le « Soï » d'une « mienneté ». Nous verrons alors de quelle manière il nous est autorisé de parler d'une « trans-venance » d'un « Soï », comme « Soï-destinal ».

Dans un ultime chapitre, nous nous demanderons quelle peut être une « présence » pour un « Qui-de-l'homme ». De même nous nous poserons la question « où » celui-ci habiterait ? Il y sera question de la « couleur du Néant ».

Nous aurons ainsi voulu contribuer à notre manière à donner à la « pensée » un « penser ». Autrement dit, si le Néant nous atteint par une « pensée » venue d'ailleurs, il est sans ailleurs, c'est-à-dire d'un « Non-où ». En cela, on pourra dire à la manière de Heidegger qu'il s'agit d'expérimenter de façon plus originelle l'« essence » de l'homme<sup>203</sup>, sauf qu'il s'agira ici d'une impossibilité même de l'essence.

---

<sup>203</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 105; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 345 § 175; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 263, § 175.



## **PREMIÈRE PARTIE**

### **L'« intel-estre »**

Comment « poser » notre démarche ? La méthode de la facticité mise en avant par Martin Heidegger (1889-1976) nous interpelle<sup>204</sup>. Or cette méthode cache des présupposés. D'emblée il est question de la « facticité » (ou « factivité ») comme une « topographie » s'ouvrant au *Dasein*. Il se pourrait que cette approche ne fasse état que d'une tautologie. On rechercherait la facticité par, précisément, ce qui est sous-entendu, c'est-à-dire par la « facticité » même, mais dit comme *Dasein*.

Autrement dit, ce que cette méthode cache sans le dire c'est un parti-pris sur la notion de phénomène. Ce qui est sous-entendu, c'est que le phénomène se « donne » à nous et il convient de chercher la méthode qui lui conviendrait pour l'explicitier. Or il faudra encore se poser la question de ce que peut être un « phénomène » ? Mais voilà qu'un « phénomène » se dira selon une voie d'accès (une méthode). En cela, une méthode consistera à rechercher le « phénomène ». N'est-on pas alors dans un cercle vicieux ? Tout comme le « cercle herméneutique », il s'agit non pas de récuser ici le cercle mais de savoir encore comment y entrer.

Dès lors qu'il y a renversement de posture et que l'interrogation du « phénomène » est mise en avant, la méthode de la facticité ressort ébranlée. Il nous importe alors de nous interroger sur ce qui ébranle cette méthode, et en l'occurrence, toute autre méthode. C'est alors que ce qui semble être « rien », ou plutôt le « néant », qui nous interdira de parler de méthode, sauf peut-être à parler d'une méthode du néant, ou plus exactement, du « néant comme méthode », d'une sorte d'« *Ur-méthode* » qui se laisse ainsi se pointer à l'horizon même de notre questionnement.

---

<sup>204</sup> Il n'est pas ici un travail sur la pensée de Heidegger. Celui-ci n'est repris ici qu'en guise d'un positionnement d'une histoire de la pensée, avec ses acquis, ses ouvertures et ses impensés. Nous ne reprendrons que l'essentiel de la pensée de Heidegger, où cette dernière sera pertinente dans le cadre de notre interrogation, en laissant de côté des aspects hautement polémiques ou controversés.

**À cela, de ce « néant » - et ce qui peut-être est le même, c'est-à-dire l' « Absolu » -, on ne « connaît » rien<sup>205</sup>. Quel chemin emprunter pour élaborer une « phénoménologie » du non-savoir, si tant est tel qu'il nous faut maintenir l'esprit de la phénoménologie ?**

**Nous nous tournerons à un certain moment vers Sohrevardī (1155-1191) tout en nourrissant une intuition fondamentale. Il demeure chez lui une interrogation du néant qui n'a pas encore dit son mot. Si on conçoit que c'est un auteur éloigné dans le temps, nous ferions preuve alors d'un présupposé du « temps » et de « l'histoire de la philosophie » et nous nous fermerons à la possibilité de tout « historial » (« futurial ») qui n'aura pas encore clôturé son époque, ou qui ne peut connaître, à l'état actuel des choses, une clôture. Le fait même que c'est un auteur qui a été « occulté » dans l'histoire par les diverses traditions de la philosophie révèle, par ce geste, des partis pris de la philosophie en son ensemble. Or, notre intuition à son égard nous incite à le rencontrer comme un penseur en dehors de la clôture époquale. C'est la raison pourquoi il devait être « occulté » par l'histoire même de la philosophie. Ce « mot » de la philosophie sohrevardienne viendra dans un « futur », dans notre « futur », c'est-à-dire aussi, dans une « futurialité » (un axe d'intelligibilité qu'on développera par la suite). Il nous importera alors de voir ce que peut être un « phénomène » chez lui.**

---

<sup>205</sup> Nous nous permettons cette glose sur la phrase de Franz Rosenzweig : « De Dieu nous ne savons rien. Mais ce non-savoir est non-savoir de Dieu. Comme tel, il est le début de notre savoir de lui. Le début, non la fin »; Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Traduction de l'allemand (de *Der Stern der Erlösung*, 1976) par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL, entièrement revue et annotée par Jean-Louis SCHLEGEL, préface de Stéphane Mosès, éditions du Seuil, Paris, (1982) 2003, pp. 615, v. p. 46.

« Von Gott wissen wir nichts. Aber dieses Nichtwissen ist Nichtwissen von Gott. [...] », Franz ROSENWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Mit einer Einführung von Bernhard CASPER, Herausgegeben von Albert RAFFELT, Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002, pp. XVI + 472, v. p. 25.

Franz ROSENWEIG, *The Star of Redemption*, Translation by Barbara E. GALLI, Foreward by Michael OPPENHEIM, Introduction by Elliot R. WOLFSON, The University of Wisconsin Press, USA, 2005, pp. xx + 459, v. p. 31.



# Chapitre 1- La désoccultation du Néant

**L'herméneutique de la facticité ne pourra pas se constituer en une méthode véritable. À tout le moins, elle ne sera qu'une « pré-méthode », une orientation, pour laisser advenir un « sans-méthode », une non-méthode, qu'on nommera ultérieurement la « méthode du néant », ou « l'orient-ation du néant » (expression qu'il faudra corriger dans un deuxième temps pour dire « le néant comme méthode »).**

## A. L'ÉLABORATION D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU NÉANT

Des nombreuses tentatives de « penser » le néant, nous ne pouvons écarter ce que nous nommerons le « **signifiant** » de la mystique, comme nous l'indiquions dans nos pages précédentes. Notre intuition de départ est qu'il existe un inassignable et un irréductible par l'événement de la mystique dans l'histoire de l'humanité. Si c'est un « néant », c'est un « néant » qui s'indique lui-même. Notre « orientation » se tournera dès le départ vers une mystique qui aura pris le Néant comme sa considération principale.

En cela, il faut voir Henry Corbin (1903-1978) comme un des contemporains qui a tenté une élaboration de la « phénoménologie mystique », ouvrant ainsi, de ses vœux, de vastes chantiers<sup>206</sup> notamment ceux qui nous permettent de « comprendre » Shihâboddin Sohrawardî (1155-1191). Henry Corbin ne s'est pas lié à une tradition mystique unique, mais son œuvre évoque, prépare, ou appelle à une rencontre des mystiques, car celles-ci démontreraient un fait commun sur lequel nous nous pencherons.

L'œuvre de Corbin appelle nécessairement des remises en question, d'autant plus que celle-ci fera l'objet de certaines critiques. Notre propos consistera à voir comment le « Corbin heideggérien » ne pouvait pas aller jusqu'au bout de sa démarche, en raison même, comme nous tenterons de le soutenir, des lacunes et

---

<sup>206</sup> Selon Cheetham, s'il faut faire état d'un premier enseignement de Corbin, il consiste dans l'invitation que celui-ci nous adresse à rompre avec la vision (« understanding ») classique de nous-mêmes et le monde. Ces derniers sont censés avoir un fondement historique et matérialiste englobant toutes les sciences (histoire, sociologie, psychologie, biologie etc.), voire qui tente même de nous expliquer la conscience. L'« espérance » réside dans notre sentiment d'aliénation au sein de cette vision, mais la crainte que 'nous' y 'disparaissons' – car ne pouvant être plus ce que nous 'sommes' – est pesante. Le traitement de la métaphysique de nos jours est symptomatique de cette état d'esprit ; Tom CHEETHAM, *The World Turned Inside Out, Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, Woodstock, Connecticut, USA-Canada, 2003, pp. 209, v. p. 1.

des difficultés qui parsèment cette dernière. C'est en élucidant ses lacunes et ses difficultés, que nous aborderons un « Corbin sohravardien », pour restituer, peut-être à l'encontre même de Corbin et des lectures modernes, s'il en fût, une lecture mal comprise chez Sohravardî. Enfin, cet exercice nous permettra alors de tenter de penser ce qui s'invite à penser, - ce qui ne se pense pas par « une pensée » sans qu'il soit ici une tautologie - s'il nous est ainsi permis de gloser sur une invite heideggérienne<sup>207</sup>, notamment en pensant le « signifiant » de la mystique « par » et « en » elle, voire « contre » elle.

## 1° L'apparente ambiguïté de la phénoménologie de Corbin

Henry Corbin s'exprime en tant que « phénoménologue ». Il est indéniable que le monumental *Sein und Zeit* de Martin Heidegger (1889-1976) aura exercé un impact considérable sur sa pensée<sup>208</sup>, comme une mise au point des choses<sup>209</sup>. Tant Corbin que Heidegger auront été des lecteurs assidus de la philosophie médiévale<sup>210</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai que nous relevons au sein de la « phénoménologie corbinienne »

---

<sup>207</sup> Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* Traduit par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, 5ème édition Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, (1959) 2014, pp. 285; Martin HEIDEGGER, *Was heisst Denken ? Gesamtausgabe I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 8*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (1954), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 271.

<sup>208</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, *op. cit.*, v. p. 2.

<sup>209</sup> La copie de Corbin de *Sein und Zeit* était remplie de gloses en arabe : « Denis de Rougemont rappelait naguère avec humour qu'à l'époque où nous étions des camarades de jeunesse, il avait constaté que mon exemplaire de *Sein und Zeit* portait dans les marges de nombreuses gloses en arabe »; *L'Herne, Henry Corbin*, Les cahiers de l'Herne, sous la direction de Constantin TACOU, dirigé par Christian JAMBET, Éditions de l'Herne, Paris, 1981, pp. 360, v. p. 26.

Ce détail parlant est relevé par Cheetham : CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, *op. cit.*, v. p. 5.

<sup>210</sup> S. J. MCGRATH, *The early Heidegger and Medieval Philosophy, Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, 2006, pp. 298.

Corbin, de son côté, reconnaîtra que la « grammatica speculativa », au centre de la pensée luthérienne, aura un impact considérable sur lui.

Dans ses entretiens sous le titre « De Heidegger à Sohravardî Entretien avec Philippe Nêmo » (p 173 et s.) et ceux de « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique » (p. 213 et s.), Corbin fait état de l'influence de la pensée heideggérienne lui-même ; entretiens publiés in Henry CORBIN, *L'Imâm caché, mythes et religions*, Éditions de L'Herne, Paris, 2003, pp. 301.

*Addé* : les deux ouvrages d'Avens : Roberts AVENS, *New Gnosis : Heidegger, Hillman, and Angels*, Spring, North America, 2003, pp. 160; Roberts AVENS, *Imagination is Reality : Western Nirvana in Jung*, Hillman, Barfield and Cassirer, Spring, North America, 2003, pp. 152.

une forte empreinte d'Edmond Husserl (1859-1938)<sup>211</sup>. Cette position pourrait surprendre, sachant que Corbin a été le traducteur et le commentateur de Heidegger<sup>212</sup>, qui ne lui aura pas suffi pour rompre avec la

---

<sup>211</sup> Les exemples sont nombreux comme il sera question par la suite. Ils peuvent aussi être plus subtils et non décelables. Il y a aussi bien entendu une phénoménologie heideggérienne. Plus impressionnant, nous pouvons relever un accent anachronique de Jean-Luc Marion (mais qui – hélas! – pourra peut retomber dans le giron husserlien). Tel est le cas, par exemple, quand Corbin se demandera comment faut-il dégager ce qui se montre au mystique dès lors qu'il « vise » le monde imaginal ou des personnalités de ce monde (telles celles des livres sacrés comme la personne de Kheyr, qui est souvent mis en correspondance avec l'Élie biblique). Il tentera d'expliquer que cette phénoménologie consiste à « dégager » ce qui se montre d'elle-même à soi-même, quand elle se montre à elle-même la figure de Kheyr-Elie sous ses aspects et avec ses connexions multiples. Phénoménologiquement, la question revient à se demander pour Corbin : que signifie « être » le disciple de Kheyr ? À quel acte de la conscience de soi correspond le fait de se reconnaître comme le disciple de Kheyr ? ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 47.

Nous distinguerons, dans un premier temps, un premier Corbin (le jeune Corbin) qui est plutôt husserlien. Corbin connaîtra ensuite un « tournant » dans sa pensée, celle qui doit se dire d'un deuxième Corbin (qui est plutôt heideggérien). Dans l'ensemble, il est question d'une phénoménologie heideggérienne sous une tension husserlienne. Si la thématique de l'historialité du deuxième Corbin (et non celle de Heidegger) exprime sa pensée, son œuvre est marquée par la recherche d'une « conscience de soi », comme « conscience du Soi ». Il dira plus loin : « ... pour que phénoménologiquement cette relation se montre, il faut une situation qui lui corresponde dans les deux termes qui la fondent. Cette relation implique que Kheyr soit éprouvé simultanément comme une personne et comme un archétype, comme une personne-archétype », *ibid.*, p. 48.

<sup>212</sup> v. « De Heidegger à Sohrawardî Entretien avec Philippe Némé » et « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », in CORBIN, *L'Imâm caché*, op. cit.

Sa traduction est partiellement publiée in : Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'allemand avec avant-propos par Henry CORBIN, Collection Les Essais, Gallimard, Paris, 1938, pp. 254. Cet ouvrage contient des traductions en leur intégralité de 'Was ist Metaphysik?', de 'Vom Wesen des Grundes' et de 'Hölderlin und das Wesen der Dichtung'. À ceux-ci s'ajoutent deux traductions partielles, celle de 'Kant und das Problem der Metaphysik' (§ 42-45 sur l'ontologie fondamentale) et celle de *Sein und Zeit* (§§ 46-53 et §§ 72-74).

Adde : Alphonse DE WAELHENS, « Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 41<sup>e</sup> année, Deuxième série, No 59, 1938, pp. 469-470.

De même, l'avant-propos d'Henry Corbin et ses traductions in Martin HEIDEGGER, *Question I et II*, Traduit de l'allemand par Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET, Walter BIEMEL, Lucien BRAUN, Henry CORBIN, François FÉDIER, Gérard GRANDEL, Michel HAAR, Dominique JANICAUD, Roger MUNIER, André PRÉAU, Alphonse DE WAELHENS, Collection Tel, Gallimard, 1968, pp. 582

Sur l'Être et temps de Heidegger : nous citerons : Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ('Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung' Band VIII, 1927) Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, pp. XI + 437.

Nous ferons constamment référence aux traductions suivantes du *Sein und Zeit* :

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel MARTINEAU, édité par Joël LECHAUX et Éric LEDRU, Paris, Authentica, 1985, pp. 323. Cf. : Martin HEIDEGGER, *Être et*

philosophie husserlienne. En ce sens, il nous faudra dire que le « premier Corbin »<sup>213</sup> était aux prises avec le difficile lien entre mystique et *Dasein*<sup>214</sup> – qu'il ne pouvait résoudre définitivement et qui lui apparaissait sans doute irréconciliables<sup>215</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai que le « deuxième Corbin »<sup>216</sup> développera une toute autre approche, recelant tant bien que mal des moments déconstructionnistes, notamment s'agissant de la notion de « monde » chez Heidegger<sup>217</sup> et de la « quête<sup>218</sup> du philosophe »<sup>219</sup>, sans pour autant se

---

*Temps*, traduction par Emmanuel MARTINEAU (de *Sein und Zeit* de 1927), édition numérique hors commerce et non paginée, juillet 1984 à 3 février 1985).

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François VEZIN, d'après les travaux de Rudolf BOEHM, Alphonse de WAELHENS, Jean LAUXEROIS et Claude ROËLS, Collection Bibliothèque de philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, NRF Éditions Gallimard, 1986 (réimpression 1992), pp. 591. Notons que nous citerons cette traduction avec la réserve que nous emploierons toujours le « *Dasein* » en italique.

Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, Translated by John MACQUARRIE & Edward ROBINSON, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, pp. 589.

Nous ne mentionnerons par contre que « *Sein und Zeit* § » s'agissant d'un renvoi qui ne nécessite pas une référence à une édition particulière.

<sup>213</sup> v. la note supra.

<sup>214</sup> On ne pourrait pas parler de l'« homme » au sens où il serait un sujet souverain.

<sup>215</sup> Ceci réside dans le fait que peut-être parce que la mystique s'articule selon des perspectives dites d'âme (« *nafas* »), d'esprit (« *rûh* ») et de corps (« *badan* »). Il est question aussi d'un intérieur (esotérique - *bâtin*) et d'un extérieur (exotérique - *zâhir*). Ces compréhensions sont autant de difficultés pour parler d'un *Dasein*.

<sup>216</sup> Il ne nous est pas possible de dater exactement le « tournant » corbinien, en raison du gigantesque travail de traduction qu'entreprendait Corbin des œuvres philosophiques en langue arabe et persane, auxquelles il ajoutait nombre de gloses et commentaires. Mais nous ne pouvons pas pressentir l'effet du tournant, ce qui nous fait dire que Corbin glisse imperceptiblement vers un Corbin marqué plutôt par Heidegger que Husserl, sans négliger le fait qu'il développera sa propre pensée. Le deuxième Corbin s'exprime définitivement in CORBIN, *L'Imâm caché*, op. cit., où il explique lui-même son parcours avec Heidegger (notamment dans ses entretiens avec Philippe Nemo). Toutefois, même le deuxième Corbin ne récuse pas Husserl.

<sup>217</sup> Nous verrons plus loin ce que nous comprenons comme entente, et comment celle-ci est la fondation même du « mystère ».

Certes, Corbin s'attire des critiques par sa traduction de « *Dasein* » par « réalité humaine ». Sur sa traduction en « réalité humaine », v. par exemple, Henry CORBIN, *L'Imâm caché, mythes et religions*, Éditions de L'Herne, Paris, 2003, pp. 301, v. p. 269 et s.

Le problème de cette traduction se pose par la lecture de *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., chapitre 2, v. p. 21 et s.; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 42 et s.; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 17 et s. Nous y reviendrons ci-dessus.

---

Deuxièmement, au sein même du *Sein und Zeit*, Heidegger a bien distingué « réalité » et « existence » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 314 § 63 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 374 § 63 : « La délimitation de la structure du souci a fourni la base pour faire une première distinction entre l'existence et la réalité. Ce qui a conduit à la thèse : la substance de l'homme est l'existence » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 362 § 63.

*Adde* : *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 26f34, « [...] menschliches *Dasein*, Menschsein. Der Begriff Mensch in der überlieferten kategorialen Prägungen verbaut grundsätzlich das, was als Faktizität in den Blick gebracht werden soll. Die Frage : was der Mensch sei, verstellt sich den Blick für das, was sie eigentlich will, mit einem ihr fremden Gegenstand [...]. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 48, « [...] on évitera dorénavant l'expression *Dasein* humain, être humain. Le concept d'homme obstrue fondamentalement, dans chacune de ses frappes catégorielles traditionnelles, ce qui doit venir sous le regard à titre de factivité. La question de savoir ce qu'est l'homme s'emêche fondamentalement de prendre en vue ce qu'elle veut à proprement parler, en faisant intervenir un objet qui lui est étranger [...] » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 21, « [...] human *Dasein*, human being [...] ».

Par ailleurs, sur l'usage en phénoménologie du vocable « réalité humaine », v. par exemple, Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Collection Référence, Le Livre de poche, Hermann, 1995, pp. 125, v. p. 16 et s. (passim). L'expression est utilisée dans une pensée « phénoménologique » où Sartre fait référence à Husserl. En ce sens, chez Corbin l'expression s'explique aussi ayant en vue une lecture husserlienne de Heidegger. C'est ainsi que Sartre parle également, et comme dans la même mouvance, de « réalité-humaine » [sic] à propos du *Dasein* de Heidegger. v. *ibid.*, par exemple p. 20 et s.

Cheetham reprend le terme de « personne » (!), CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, *op. cit.*, v. p. 2.

Pour autant, Heidegger lui-même parlera de la « totalité du fait homme [...] c'est-à-dire [...] le *Dasein* humain » (« die ganze Tatsache Mensch [...] d.h. menschliches *Dasein* », « the total fact of man [...] i.e. [...] human *Dasein* »), *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 56 ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 81 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 44.

Mais Corbin s'en expliquera : « [...] 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 », *L'Herme*, Henry Corbin, *op. cit.*, (dir.) JAMBET, v. p. 26.

<sup>218</sup> Cf. *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 352, § 17, « [...] l'objet de la Quête (maqṣūd) [...] » ; *Opera Mystica III*, v. p. 466 (pagination arabe), § 17, ligne 3.

<sup>219</sup> Dans *L'Imâm caché* (*op. cit.*), Corbin fait état que c'est en raison d'une « Quête du philosophe » qui doit se libérer du cloisonnement et de l'oubli de l'être qu'il s'est tourné vers la philosophie des auteurs comme Sohrawardî et autres, en lesquels ils arrivent à trouver des solutions ; v. p. 175, *ibid.* : « [...] pourquoi je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni même un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l'Esprit le guide. S'il m'a guidé vers Freiburg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes restent pour moi essentiellement des « cités emblématiques », les symboles d'un parcours permanent ».

Shayegan posera la question : « Pourquoi Corbin le trouve-t-il dans la pensée iranienne et non dans la philosophie de Heidegger lui-même ? », in Daryush SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantelement du monde et la pensée nomade*, nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494, v. p. 163. Pour ce dernier, ce sera en raison surtout de l'Imaginal, notion qu'on traitera plus loin.

démarquer de la philosophie husserlienne. Ceci étant, Corbin développera une approche « alter-heideggerienne »<sup>220</sup>, même si la phénoménologie est la réponse de l'Occident pour essayer de délivrer une « âme captive »<sup>221</sup>.

(a) La phénoménologie des 'Ideens'

Husserl évoquait une « Phénoménologie pure » (« *reine Phänomenologie* ») qui se voulait science des phénomènes (« *Wissenschaft von 'Phänomenen'* »)<sup>222</sup>. Ce qui s'avère pertinent pour des auteurs mystiques, c'est que l'« essence de la phénoménologie » (« *Wesen der Phänomenologie* ») husserlienne requiert un abandon des attitudes naturelles à l'expérience, à la pensée, et exigeait un changement radical<sup>223</sup>. C'est déjà ici esquisser un certain rapprochement avec la mystique. Or ce rapprochement se poursuivra. Ainsi, la phénoménologie husserlienne vise la « connaissance d'essence », une « science éidétique » (« *Wesenswissenschaft (als eidetische Wissenschaft)* »)<sup>224</sup>. Un tel idiome ne peut que susciter l'intérêt du mystique, qui cherche l'essence de toute chose qui soit voilée, même s'il s'agit ici d'une voie inverse de celle que professait Platon.

---

<sup>220</sup> Cheetham en parlera comme « un-Heideggerian », CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, op. cit., v. p. 10.

<sup>221</sup> « Faudrait-il que l'Orient succombe aux philosophies aliénant l'être de l'homme dans l'objectivité des choses, au moment où l'Occident, par des voies diverses (phénoménologie, psychologie des profondeurs, etc.) tente de reconquérir l'âme tombée captive – comme l'Oiseau du Récit avicennien – dans le réseau des déterminismes et des positivismes ? », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 26.

<sup>222</sup> « Die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg fuchen, [...] Sie nennt sich eine, Wissenschaft von 'Phänomenen', Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle a.d.S., Verlag von Max Niemeyer, 1913, pp. VII + 323, v. p. 1, « Einleitung ».

« La Phénoménologie pure à laquelle nous voulons ici préparer l'accès [...]. Elle se nomme science des phénomènes. Or c'est également aux phénomènes que s'appliquent d'autres sciences connues depuis longtemps », Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit de l'allemand par Paul RICCEUR, Collection Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1950, pp. XXXIX + 567, v. p. 3, « Introduction ».

Edmund HUSSERL, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy* (First Book : General Introduction to a Pure Phenomenology), translated by F. KERSTEN, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group, USA, The Netherlands, 1983, pp. xxiii + 401, v. p. xvii, « Introduction ».

NB : nous renverrons à ces ouvrages, selon leur pertinence, à chaque fois que nous citerons les 'Idees' de Husserl.

<sup>223</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, op. cit., v. p. 3, « Einleitung »; *Idées directrices*, RICCEUR, Gallimard, op. cit., v. p. 5-6, « Introduction ».

<sup>224</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, op. cit., v. p. 4, « Einleitung »; *Idées directrices*, RICCEUR, Gallimard, op. cit., v. p. 7, « Introduction ».

Husserl cherchait une vision qui donnerait l'essence de façon « originnaire » (« *originär gebende* »)<sup>225</sup>. Cette vision originnaire et essentielle serait « adéquate » (« *adäquate sein* ») à la chose visée, du moins, dans le cas où elle serait « *Inadäquate sein* », elle garantirait sa clarté et sa distinction (« *Klarheit und Deutlichkeit* »)<sup>226</sup>, - ce vocable ne manquera pas de nous rappeler l'idée « claire et distincte »<sup>227</sup> de Descartes - même si elle se donne en des esquisses (« *Abschattungen* »). Ces quelques éléments auront suffi à ouvrir tout un chantier mystique. Néanmoins, dès l'amorce, le chantier était voué à l'échec<sup>228</sup>. Dans une perspective husserlienne, on pourra dire que les phénomènes sont d'abord irréels (« *irreal* »)<sup>229</sup>. Il faudra s'élever à l'essence pure pour accéder « par essence au réel »<sup>230</sup>.

### (i) La rupture méthodique

Faire de la phénoménologie sous-entendrait, partant des découvertes husserliennes, qu'il faut « viser » le phénomène mystique. Toute méthode ne consisterait pas dans une tentative déductionniste causalitaire ni réductionniste qui la rendrait autre qu'elle-même. En prenant pour adage que la voie phénoménologique consiste à dégager « les intentions implicites dans l'acte qui le fait se montrer »<sup>231</sup>, Corbin donne déjà une tonalité husserlienne à sa méthode. Or ce choix n'est pas sans conséquences<sup>232</sup>.

---

<sup>225</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 10 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 20 § 3.

<sup>226</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 10 § 3; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 20 § 3 : « Cette vision qui 'donne' l'essence, et éventuellement la 'donne de façon originnaire', peut être 'adéquate', comme celle que nous pouvons aisément nous former de l'essence du son ; mais elle peut aussi être plus ou moins imparfaite, « inadéquate », sans que cette différence d'adéquation tienne uniquement au degré plus grand ou plus faible de 'clarté' et de 'distinction' ».

Notons ici la résonance cartésienne d'une idée « claire et distincte ».

<sup>227</sup> « [...] quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, [...] » ; « une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose pensante et non étendue [...] » ; DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *Meditationes de prima philosophia*, Texte latin accompagné de la traduction du Duc DE LUYNES, *Méditations de philosophie première*, présentation et traduction de Michelle BEYSSADE, Librairie Général Française (LGF), Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1990, pp. 315, v. p. 222-223.

<sup>228</sup> La pensée heideggerienne et husserlienne ne s'opposeraient pas en ce sens que tous deux cherchent à conserver un originnaire ; Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press (Massachusetts Institute of Technology), Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007, pp. 413, v. p. 8 et s.

<sup>229</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 4, « Einleitung » ; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 7, « Introduction ».

<sup>230</sup> *Ideen*, Jahrbuch, 1913, *op. cit.*, v. p. 4, « Einleitung » ; *Idées directrices*, RICŒUR, Gallimard, *op. cit.*, v. p. 7, « Introduction ».

<sup>231</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 62.

En effet, au moins deux conséquences importantes méritent provisoirement notre attention ici. Corbin parle de « perception spirituelle » qui s'établirait comme une donnée aussi initiale et irréductible au même titre que de parler d'un son ou d'une couleur. Deuxièmement, à l'interrogation de ce qui se dévoile dans cette perception spirituelle, c'est pour Corbin « l'acte de la conscience mystique se montrant à soi-même le sens interne et caché d'une révélation prophétique »<sup>233</sup>.

Or, ce qui avait peut-être pour but d'établir un programme phénoménologique<sup>234</sup> de la mystique se révèle ainsi, à notre avis, sa limitation et sa fin prématurée. Le choix implicite ayant pour fond une vision husserlienne – même si le deuxième Corbin évoquera bien les découvertes heideggeriennes – la mystique rodera toujours au royaume de l'Essence.

## (ii) L'ésotérique et l'exotérique

Le préjudice de ce choix est d'autant plus imperceptible, car le royaume de l'Essence permettait bien l'assise et la fondation de la grande thématique corbinienne, qui s'inscrit dans la distinction entre le littéral (l'exotérique, le « *zâhir* ») et le caché (l'ésotérique, le « *bâtin* »)<sup>235</sup>, même au sein de l'histoire et de l'« exister ».

---

Il répètera cette position in CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 25, où il dira : « Toutes ces indications sont chargées de sens pour une phénoménologie religieuse s'attachant à découvrir les intentions qui font 'se montrer' ainsi à la conscience l'ensemble de ces figures [...] ».

<sup>232</sup> Ce glissement irréversible est à relever chez la plupart des auteurs qui ont tenté de parler de la mystique, car il leur apparaissait nécessaire d'établir une « essence » que le mystique chercherait et avec qui il fusionnerait. *Vide* : par exemple, *La gnose, une question philosophique, Pour une phénoménologie de l'invisible*, sous la direction de Natalie DEPRAZ et Jean-François MARQUET, Actes du Colloque « Phénoménologie, gnose, métaphysique », 1997, Paris IV-Sorbonne, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 270.

<sup>233</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 62-63.

<sup>234</sup> L'idée d'un programme phénoménologique est présente chez Corbin; v. par exemple, CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 31 en traitant l'histoire (une histoire spirituelle – ou une « hiérophistoire » corbinienne avant la lettre) : « [...] dont il appartiendra à quelque étude phénoménologique de nous montrer un jour la cohérence ; l'ensemble serait constitué par les palingénésies de Zoroastre et de ses Mages dans la conscience; il y aurait à en déterminer chaque fois les conditions dans la conscience à laquelle apparaissent ces figures [...] ».

<sup>235</sup> Il existe déjà une tension herméneutique ici, qui ne pourrait se révéler que dans une perspective heideggerienne.

Cf. *Le Récit de l'Oiseau* : THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 21 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 1, « [...] your insides are exposed and your outsides are concealed » ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 45, « [...] your inside is revealed and your outside is concealed » ; *Opera Mystica III*, v. p. 198, ligne 17 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 117, ligne 13.

Ici ce sera le contraire. L'exotérique est ce qui se dérobe à nous et l'ésotérique est ce qui se donne à nous. Or comme nous le verrons, le « là » est ce qui se dérobe, alors que le néant de l'immanence se donne à nous « immédiatement ». Ce qu'il

Il n'en demeure pas moins vrai, comme nous l'avons indiqué, que Corbin opère un glissement vers une voie heideggérienne – d'où l'ambiguïté que nous voulons relever ici, qui lui fait voir derrière tout phénomène une part caché qui se dévoile. L'ambiguïté peut se résumer dans un premier temps ainsi : c'est celle qui consiste à savoir s'il s'agit de chercher un phénomène qui se « montre » dans l'ésotérique ou alors un phénomène qui se « cache », qui ne se dévoile que pour se recouvrir de nouveau. Des questions redoutables se posent inévitablement en filigrane, telle l'interrogation légitime de ce qui apparaît dans la phénoménalité et la non-phénoménalité d'un phénomène ? Arrêtons-nous ici, pour l'instant, pour dire que selon la méthode empruntée, une certaine compréhension du phénomène mystique en découlera, un débat qui n'était pas présent chez Corbin, du moins explicitement. Il sera question, en amont, de la validité même de la méthode choisie, de sa prétention à se rapprocher de la « présence »<sup>236</sup>.

En ce que le mystique est dit chez Corbin un herméneute de l'ésotérique (« *ta'wil* »)<sup>237</sup> – celui qui « dévoile » le sens caché d'un phénomène –, on pourra y voir, à un certain moment de son évolution, une même empreinte que celui d'un « tournant » herméneutique heideggérien. Pour autant, emprunter la méthode heideggérienne signifierait la fin d'un « Soi » et de ses présupposés, qu'il sera presque impossible d'abandonner pour Corbin. L'herméneutique heideggérienne ne pouvait être une option corbinienne dans ses pleines potentialités<sup>238</sup>, car elle est d'abord une sorte de « rupture » face à la Métaphysique. Avant d'aborder plus en amont cette dernière problématique, évoquons brièvement quelques aspects du sens de l'intentionnalité chez Corbin, afin d'y voir cette irréconciliabilité méthodique.

### (iii) Des intentionnalités différentes

Pour Corbin, il aurait des « intentionnalités » entièrement différentes si le phénomène de l'ésotérisme est visé par une conscience qui lui est radicalement hostile. À ceci s'ajoute que la conscience qui vise l'ésotérisme mystique d'une religion prophétique et ses dimensions théophaniques pures n'atteint peut-être pas la même intentionnalité. Il y aurait ainsi une différence s'il s'agit d'une religion de l'Incarnation qui implique une conscience historique. Corbin vise le fait comment le « *ta'wil* » (l'herméneutique) ébranle la Loi,

---

importe aussi de noter, c'est que même si ce binôme a opéré pendant des siècles comme des « concepts » opposés, il faut les entendre comme des « quasi-concepts ». L'un n'existe pas sans l'autre, chacun est trace de l'autre. Or, c'est l'impossibilité, à terme, d'une rédemption même sans l'extérieur.

<sup>236</sup> Il sera question plus loin d'une métaphysique de la présence. À ce stade, nous nous interrogeons uniquement sur cette méthode corbinienne qui cherche à nous révéler la présence.

<sup>237</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 63.

<sup>238</sup> sur le tournant herméneutique, v. notamment Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 128, qui cite à la page 47 *Sein und Zeit* : « La « tâche première, constante et ultime de l'interprétation » (Auslegung) est « de ne pas se laisser donner ces anticipations suivant des coups de tête ... ou l'hégémonie des lieux communs (Volksbegriffe), mais d'assurer son thème scientifique en développant ces conceptions à partir des choses elles-mêmes » (SZ153) ».

tout en conservant la lettre comme support des symboles. Dans une religion de l'Incarnation, cette même exigence ébranlerait l'autorité du magistère solidaire de l'historicité tout en gardant la justification de cette historicité. Mais c'est en amont que la phénoménologie devient pour Corbin une entreprise commune pour les diverses religions au-delà des intentions implicites qui s'expriment dans ces prises de position diverses des différentes voies religieuses<sup>239</sup>.

Or pour nous, ce débat confond ici mystique et spiritualité. La méthode qui consiste à y voir des intentionalités différentes, si elle conserve ses mérites, ne pourra être la notre, car nous voulons parler d'une méthode phénoménologique universelle. D'où certaines difficultés, limites et tensions dans la phénoménologie corbinienne, qui limitent alors la « compréhension » même de ce que nous recherchons, c'est-à-dire le signifiant de la mystique.

Notons aussi le sens d'un « phénomène du monde » chez Corbin<sup>240</sup> qui n'est plus, pour lui, le même de ce qu'il fut à l'époque médiévale. Dans notre monde moderne, la science est réduite à une compréhension causale, alors que dans le monde médiéval, il s'agissait de correspondances et de sympathies, comme événements psychiques qui tendaient à être le schème de l'explication scientifique. En vérité, ce vocable « phénomène du monde » cache la fragmentation de l'intentionnalité dont nous avons fait état plus haut.

#### (b) Le tournant herméneutique

La possibilité de « retour aux choses » comme la conçoit Husserl s'écarte du langage, car celui-ci fait obstacle aux phénomènes mêmes. Husserl se révèle d'abord contre tout projet herméneutique. Les phénomènes sont ce qui se montre à la conscience. La phénoménologie est herméneutique en ce sens que l'intention s'éclate vers l'extérieur vers une dimension qui l'excède. Mais en atteignant l'extérieur, il y a co-constitution du sens, comme si l'extérieur portait le sens déjà. L'intentionnalité est uniquement dans ce sens une herméneutique. Il n'existe pas de dimension ontologique de l'herméneutique. Pour Husserl, il aurait toujours un langage interne et un autre externe. La « pensée » est distincte du langage externe. Cette conception s'accommode bien de la distinction entre l'ésotérique (« *bâtin* ») et l'exotérique (« *zâhir* »), et explique bien sa reprise par Corbin. Le langage (le littéral) ne peut pas ainsi prétendre à dévoiler la « vérité » (le caché).

#### (i) L'ontologisation de l'herméneutique

Sans nécessairement reprendre ici toutes les thèses de Heidegger, rappelons que celui-ci démontre qu'il ne peut y avoir de phénoménologie que d'une ontologie herméneutique. « Phénomène » signifie avant

---

<sup>239</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 68.

<sup>240</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 412, § 24. Il y aurait ici un vaste chantier à explorer selon Corbin. Sur le mode d'une relation « acausale », v. le paragraphe suivant, *ibid.* (§ 25).

tout ce qui ne se « montre » pas<sup>241</sup>. Relevons toutefois que cette position a été contestée par Tania Basque, qui démontre dans son ouvrage qu'en dépit de ce que dit Heidegger, il n'est question que d'un phénomène qui se « montrerait »<sup>242</sup>.

Pour Heidegger, il n'y aura pas de distinction entre le langage interne et le langage externe. C'est bien le langage externe qui constitue le « *Dasein* »<sup>243</sup> et celui-ci arpente alors un chemin de réveil à soi. L'on ne peut sortir du langage externe, car s'y dessinent les possibilités de son futur et la compréhension de son

---

<sup>241</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 36 § 7 : « Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie. Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 7 : « [...] L'être-recouvert est le concept complémentaire du 'phénomène' » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 63 § 7 : « Et c'est justement parce que les phénomènes 'ne' sont d'abord et le plus souvent 'pas' donnés que la phénoménologie répond à un besoin. Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de « phénomène » » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 60 § 7 « [...] Covered-up-ness is the counter-concept to 'phenomenon' ».

<sup>242</sup> Tania BASQUE, *Étude sur la phénoménologie de Heidegger, l'être et le phénomène*, Collection Ouverture philosophique, L'harmattan, Paris, 2008, pp. 275.

<sup>243</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 50 : « Or à titre de constitution fondamentale du *Dasein*, c'est le *souci* qui a été manifesté. La signification ontologique de ce terme s'exprimait dans la « définition » suivante : **Être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde)** comme **être-auprès** de l'étant faisant rencontre (à l'intérieur du monde). Ainsi se trouvent exprimés les caractères fondamentaux de l'être du *Dasein* : dans le **en-avant-de-soi**, l'**existence**, dans l'**Être-déjà dans ...**, la **facticité**, dans l'**Être-auprès ...**, l'**échéance** » [C'est nous qui soulignons]; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 304 § 50; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 293 § 50;

*Adde* : *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*. « Als Grundverfassung des *Daseins* wurde die *Sorge* sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der »Definition« aus: **Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt)** als **Sein-bei (innerweltlich)** belegendem Seien-den. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des *Daseins* ausgedrückt: im **Sich-vorweg** die *Existenz*, im **Schon-sein-in...** die *Faktizität*, im **Sein bei...** das *Verfallen*. » [C'est nous qui soulignons].

En résumé, Martineau, Vezin et Macquarrie & Robinson traduisent les termes comme suivant (dans l'ordre qui leur correspond ici) :

« **Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt)** » : « **Être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde)** », « être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde) », « ahead-of-itself-Being-already-in (the world) »;

« **Sein-bei (innerweltlich)** » : « **être-auprès** », « être-après », « Being alongside »;

« **Sich-vorweg** » : « **en-avant-de-soi** », « avance-sur-soi », « ahead-of-itself »;

« **Schon-sein-in** » : « **Être-déjà dans** », « être-déjà-au », « Being-already-in »;

« **Faktizität** » : « **facticité** », « factivité », « facticity »;

« **Sein bei** » : « **Être-auprès** », « être-après », « Being-alongside »;

« **Verfallen** » : « **échéance** », « dévalement », « falling ».

être<sup>244</sup>. Pour Heidegger, l'objet se trouve dissimulé (« *verborgen* »)<sup>245</sup> - caché (« *versteckt* »), obstrué (« *versteht* ») ou recouvert (« *verdeckt* »). Mais ce qui est caché est bien ce qui procure sens et fondement<sup>246</sup> - (*Sinn und Grund*). C'est le propre de l'être d'être dissimulé. Le *Dasein*, c'est bien l'être pour lequel il y va en son être de cet être même<sup>247</sup>. Le *Dasein* est investi d'une ouverture à soi, éprouvé comme pouvoir-être ou possibilité d'être (« *Seinkönnen* ») comme projet libre et éclairé.

## (ii) La facticité (ou factivité, « *Faktizität* »)

L'importance du *Dasein*<sup>248</sup> introduit toute la pertinence et l'impossible évacuation de la question de la facticité (ou factivité, « *Faktizität* »)<sup>249</sup>, bien qu'il soit aussi question de l'existence (« *Existenz* ») et de l'échéance (ou dévalement, « *Verfallen* »), même si au cours des paragraphes du *Sein und Zeit*, Heidegger les traite comme s'ils sont distincts<sup>250</sup>.

---

<sup>244</sup> Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 128, v. p. 19 et s.

<sup>245</sup> *Sein und Zeit*, § 7.

<sup>246</sup> *Sein und Zeit*, § 35.

<sup>247</sup> v. notamment l'introduction de *Sein und Zeit* pour tous ces grands traits de la pensée de l'Heidegger de l'Être et Temps.

<sup>248</sup> « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la facticité et l'être-échu », *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 41; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 241 § 41 « Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval ».

Adde : « C'est à la facticité du *Dasein* qu'appartiennent la fermeture et le recouvrement », Martineau, *ibid.*, §44(b); « À la factivité du *Dasein* appartient l'être-obturé et l'occultation », Vezin, *ibid.*, v. p. 273, § 44 (b).

<sup>249</sup> « L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité », *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 41; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 242 § 41, qui emploie le terme de « factivité ».

Adde : GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, *op. cit.*, v. p. 50 qui fait remonter le terme de « facticité » d'origine néo-kantienne et cite à cet effet : Théodore KISIEL, « Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers », *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, 91-120.

Comme le relève Grondin, le terme de « facticité » restait ainsi enchâssé dans une opposition platonicienne à l'ordre de l'universel, ce qui aurait condamné l'herméneutique heideggérienne à n'être qu'un platonisme inversé. Le terme de facticité a été supplanté de *Dasein*, tout comme « herméneutique de la facticité » en « herméneutique du *Dasein* ». Dans le § 72 *Sein und Zeit* en son note 1, la facticité n'a qu'un sens rétrospectif.

Cf. le § 54 *Sein und Zeit*, pour l'utilisation du terme de « *factum* » (« *dieses Faktums* ») (Vezin, *ibid.*, p. 324, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 268 §54).

<sup>250</sup> Vide : par exemple, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 284 § 58 : « Das Sein des *Daseins* ist die Sorge. Sie befaßt in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op.*

L'Être se donne et se retire dans l'histoire<sup>251</sup>. Or la pensée ne pense qu'à partir d'une certaine historicité. C'est ainsi qu'il ne s'agit pas de réfuter la métaphysique. Penser le *Dasein* signifie alors qu'il faut penser une certaine historicité. Concrètement, dans *Sein und Zeit*, le départ se fera selon ce que Heidegger nomme la « facticité ».

La facticité (« *Faktizität* ») n'est pas l'état de fait (« *Tatsächlichkeit* »)<sup>252</sup>. Elle est pour le premier Heidegger la seule expression possible de notre caractère d'être<sup>253</sup>. On ne pourrait parler de l'homme, car notre « être-là » est précisément « là » à un moment donné<sup>254</sup>, tandis que le concept d'homme résulte d'une façon de voir des objets et de l'explicitation chrétienne en tant que créature de Dieu<sup>255</sup>. Le concept d'homme<sup>256</sup> est comme déjà défini qu'on s'évertuerait par la suite de remplir selon ces préjugés établis. D'ailleurs le concept même d' « être doué de raison » (« *vernunftbegabtes Wesen* » - ζῷον λόγον ἔχον) – à cela

---

cit., non-paginé, v. §58 : « L'être du *Dasein* est le souci. Il comprend en soi la facticité (être-jeté), l'existence (projet) et l'échéance. »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 341 § 58 : « Le souci réunit en lui factivité (être-jeté), existence (projection) et dévalement [...] »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 329 § 58.

<sup>251</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « C'est parce qu'il s'agit de penser l'ek-sistence de l'être-le-là, qu'il est si essentiel pour la pensée, dans *Sein und Zeit*, d'avoir expérimenté l'historicité de l'être-là », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 95 ; « [...] die Geschichtlichkeit des Daseins [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 336 § 167 ; « [...] historicity of Dasein », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 256, § 167.

Ceci s'explique parce que le *Dasein* est lui-même une projection « de » et « par » l'Être.

<sup>252</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, § 29.

<sup>253</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 8, « *Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« *Daseins*. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 25, « La factivité désigne le caractère d'être de « notre » « propre » *Dasein* » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 5.

Notons que la facticité n'est pas le monde, mais le « caractère » de notre existence, le « Seinscharakter ».

<sup>254</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 21f29, « *Faktizität* = jeweils unser eigenes *Dasein* ist grundsätzlich der Ausdruck »menschliches« *Dasein* oder »Sein des Menschen« vermieden worden. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 42, « [...] la factivité = chaque fois notre propre *Dasein*, nous avons fondamentalement évité de parler de *Dasein* 'humain' ou encore de l'« être de l'homme » » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 17, « [...] facticity = in each case our own *Dasein* in its being-there for a while at the particular time, we avoided on principle the expression 'human' *Dasein* or the 'being of man' ».

<sup>255</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 21 « [...] Sachzusammenhang [...] Gegenstandsreihe ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 42, « [...] complexion réelle [...] » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 17, « [...] contexte of objects in the world [...] ».

<sup>256</sup> C'est alors la Genèse (Gns I, 26 [...] « créons l'homme à notre image ») qui fait le lien entre l'idée de l'homme comme personne présente dans la pensée grecque. L'histoire de l'interprétation de ce passage commence avec saint Paul ; *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 22f30 ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 43-44 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 17-18.

que le « Λόγος » ne signifiait pas pour les Grecs « raison » (« *Vernunft* »), mais discours, dialogue (« *Rede* », « *Gespräch* ») - était déjà devenu superficiel dans le stoïcisme. C'est dans la théosophie hellénistique que la « σοφία » (sagesse) et la « πίστις » (foi) apparaissent comme concepts-hypostases (« *Hypostasenbegriffe* », « *hypostatic concepts* ») de « λόγος »<sup>257</sup>.

Selon Heidegger, la difficulté consiste dans le fait que toute théorisation de « l'homme » se détourne du « factif » (« *das Faktische* »)<sup>258</sup>. C'est en ce sens qu'il condamne toute recherche de « la chose » de l'homme, qui serait un être « entre-deux » qui chercherait Dieu.

### (iii) La facticité dans la « *Seynsgeschichte* » – le destinal

Mentionnons brièvement à ce stade qu'après le tournant dans la pensée de Heidegger (« *Kehre* ») – il n'est pas de nos propos ici de discuter de la teneur de ce tournant – il faut voir le destinal comme l'expression délabrée de la factivité. On n'est plus alors dans une métaphysique de la factivité. Le destinal se cherche en l'Oouvert, en son point d'origine. La factivité est alors prise en charge par le *Da-sein*, l'homme-être. L'*Ereignis*<sup>259</sup> – une intelligibilité sur laquelle on reviendra plus loin – réapproprie l'homme-être. Le dernier Heidegger semble renverser le premier dans la relation entre un *Dasein* (ou en cas *Da-sein*) et la factivité.

Il s'agit néanmoins de voir qu'entre « facticité » et « destinal », il existe un fil conducteur, comme on le verra, celui d'une certaine « herméneutique ».

---

<sup>257</sup> « *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 21-22; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 43 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 17.

<sup>258</sup> « *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 25f33; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 48 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 21.

<sup>259</sup> Sur l'étymologie du mot « *Ereignis* », v. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 28, n. 8. L'étymologie réelle de *Ereignis* n'est pas « er-eignen », mais « er-äugnen », qui signifie « mettre devant les yeux, rendre visible ».

## 2° L'herméneutique

L'interrogation du premier Heidegger demeure. Comment parvenir à ce qui serait « l'homme » si le concept « d'homme » obstrue le regard de ce qui doit venir de la factivité<sup>260</sup>? C'est alors l'herméneutique<sup>261</sup> qui tient pour objet incessant notre « *Dasein* », le terme d' « être-là », qui n'est plus une thématique chosique ou religieuse, mais qui tente une phénoménologie originaire de notre vie et de notre existence. Heidegger opère alors une révolution même du sens de l'herméneutique : d'où la définition de Heidegger de factivité<sup>262</sup> en « ce qui est ainsi » ou « de cette façon »<sup>263</sup>.

### (a) Le geste de l'inversion heideggérienne

Heidegger s'attaquera en son paragraphe 32 du *Sein und Zeit* au cercle herméneutique<sup>264</sup>. Si le « comprendre » (qu'on traitera plus loin) s'explique par une anticipation, nous sommes bien alors devant un cercle. Il ne s'agit nullement de nier le cercle mais de bien y entrer, car c'est le seul moyen de le rendre transparent. Pour Heidegger, la distance s'imprime ainsi avec Husserl. Les choses ne se donnent pas immédiatement à l'intuition. Il nous faut nous engager dans ce cercle qui acquiert une fondation ontologique. Le cercle n'est plus une limite de la connaissance mais sa possibilité. Le cercle est la structure du sens.

Nous verrons par la suite comment et dans quelle mesure l'opposition essentielle entre un « sens caché » (« *bâtin* ») et un « sens exotérique » (« *zâhir* ») au sein de la mystique - notamment celle dont fait

---

<sup>260</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 26f34, « Das als Mensch angesprochene Daseiende wird [...] »; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 48, « L'étant qui est là, et qu'on appelle homme, est pris d'avance, dans la recherche, dans des frappes catégoriales déterminées lorsqu'on le considère au fil directeur de la définition traditionnelle « animal rationale »; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 21.

<sup>261</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 25f33, « Die Hermeneutik hat zum thematischen Gegenstand jeweilen das eigene *Dasein* - als befragt auf seinen Seinscharakter und dessen phänomenale Strukturen [...] »; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 48, « L'herméneutique prend à chaque fois pour objet thématique le *Dasein* propre - qu'elle interroge dans son caractère d'être et ses structures phénoménales »; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 21.

<sup>262</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 8; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 25; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 5.

<sup>263</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 8, « Und faktisch heißt sonach etwas, was auf so seienden Seinscharakter von ihm selbst her artikuliert ist und dergestalt »ist« »; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 25, « Et 'factif' signifie par conséquent quelque chose qui est articulé, à partir de soi-même, dans un caractère d'être qui est 'ainsi', et qui « est » de cette façon »; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 5.

<sup>264</sup> Le cercle est un problème historique ; pour expliquer une phrase il faut expliquer le tout, mais le tout ne peut se comprendre qu'à partir de ses parties ; ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, op. cit., v. p. 246-247.

état Corbin - a pu mettre à profit cette idée d'herméneutique<sup>265</sup>. Corbin ne restera certes pas dans une conception classique de l'herméneutique. Pour Heidegger, il incombera à l'interprétation (au sens fort de l'*Auslegung* – discuté plus loin) de s'approprier elle-même ses anticipations de sens. Or, nous ne pouvons replacer cette problématique et tenter un dépassement tant de Corbin que de Heidegger qu'en faisant retour sur la « compréhension » (de l'entente) chez Heidegger, qu'on réservera pour un développement ultérieur.

### (i) La question de l'Être

Le *Dasein* répond à la question de l'Être<sup>266</sup>. Or, très tôt, le jeune Heidegger<sup>267</sup> s'est irréversiblement posé cette question qui sous-entend une deuxième qui consiste à savoir comment l'Être peut-il se comprendre. On peut décrire la compréhension historique de l'Être, entreprise à laquelle Heidegger s'adonne volontiers lui-même. Mais la question restera indemne, sauf que nous avons ici peut-être une entrée en la matière. À vouloir dire même ce que Heidegger conçoit par l'Être, cela peut relever « aussi » de l'histoire de la philosophie (telle l'« ousia »). Ce qui indiquerait une circularité autour de la question de l'Être. Dès lors qu'il nous faut une orientation à la pensée, la question de l'Être se révèle comme désorientation<sup>268</sup>. En cela, la question de l'Être ne peut que demeurer dans son « questionnement »<sup>269</sup>. Pour autant, sans l'Être aucun

---

<sup>265</sup> Devons-nous faire la distinction entre une herméneutique de l'immanence, celle à laquelle appartient Heidegger, et ce que vise Corbin, une herméneutique de la transcendance ?

<sup>266</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « Mais l'Être – qu'est-ce que l'Être ? L'Être est Ce qu'Il est » HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 88 ; « Doch das Sein – was ist das Sein ? Es »ist« Es selbst », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 331 § 162 ; « Yet being – what is being ? It 'is' It itself », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 251, § 162.

<sup>267</sup> Nous diviserons pour une commodité référentielle et académique selon une répartition temporelle des œuvres de Heidegger : Un « jeune » ou premier Heidegger s'étendant des années 1910 jusqu'à *Être et temps* (1910- *Être et temps* 1927), un deuxième Heidegger, un Heidegger post-*Être et temps* qui peut se dire entre la fin des années 1930 jusqu'au milieu des années 1940 (fin *Être et temps* 1927 – milieu des années 1940) et enfin, un dernier Heidegger qui s'étend des années de la fin de 1940 jusqu'à sa mort (milieu des années 1940 et fin). Dans la mesure où il n'aurait pas de « Kehre » dans la pensée de Heidegger, cette répartition, nous le concédons, est bien fictive, et ne se justifie que par commodité aux fins de référence uniquement, afin de suivre l'évolution d'un grand penseur.

<sup>268</sup> Cf. la résolution de cette désorientation chez Heidegger du *Sein und Zeit* comme le résume Didier Franck : « La prérogative du *Dasein*, le droit d'être interrogé en premier et avant tout autre étant, est issue de la fonction centrale qu'il occupe dans le déploiement de la question de l'être et se fonde sur un triple primat : ontique – seul il existe - ; ontologique – existant, il comprend l'être - ; ontico-ontologique – il est condition de possibilité de toutes les ontologies », Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Arguments, Éditions de Minuit, Paris, 1986, pp. 132, v. p. 21.

<sup>269</sup> Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press (Massachusetts Institute of Technology), Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007, pp. 413, v. p. 9. « For what is at issue in the question of being is, in its simplest terms, how anything can be the thing that it is ».

étant ne peut « exister »<sup>270</sup>. C'est alors le « plus haut événement » de l'homme. Nous retiendrons ici ce « questionnement perpétuel » comme auxiliaire à notre méthode.

## (ii) Le Dasein

S'il est désormais question du *Dasein*<sup>271</sup>, pour autant, celui-ci ne peut exister que factivement, étant le « factum » de l'étant qu'il est. Il est déjà dans l'existence<sup>272</sup>. L'existence s'oppose ici à l'« ousia » des scolastiques dans leur binôme « essence-existence ». **L'existence vise à détruire la présence.** La force de l'approche heideggérienne réside dans le fait que l'existence<sup>273</sup> est dite « eks-tatique ». Or le *Dasein*<sup>274</sup> est une

---

<sup>270</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 21-22, « Denn ohne das Sein vermäge kein Seiendes als ein solches zu sein [...] kann das Sein für das höchste, für das allerbedeutsame Ereignis ausgegeben werden » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 220, « [...] Car sans l'être aucun étant n'est capable d'être en tant que tel. Ainsi l'être peut-il être déclaré le plus haut événement, le plus significatif » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 21. , « [...] most significant event of all ».

<sup>271</sup> Nous emploierons toujours ce mot en italique, même dans les extraits ici cités, en vue d'une uniformité de sa compréhension, même si certains auteurs ne le normalise sans l'italique.

<sup>272</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 276 §57; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 332-333 § 57 : « C'est factivement qu'existe toujours et chaque fois le *Dasein*. Jamais il ne se projette dans le vide, au contraire, étant déterminé par l'être-jeté comme 'factum' de l'étant qu'il est, il est chaque fois déjà et demeure constamment livré à l'existence. Mais la factivité du *Dasein* se distingue essentiellement de la nature de fait d'un étant là-devant. [...] Étant jeté, c'est dans l'existence qu'il est jeté. Il existe comme étant qui, tel qu'il est et peut être, a à être. [...] L'être-jeté de cet étant fait partie de l'ouverture du « là » et se révèle constamment selon la disponibilité du moment ».

<sup>273</sup> Qualifions encore ce terme : *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 12 § 4 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 36-37 § 4 : « L'être même, par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommon 'existence' ».

<sup>274</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 37-38 § 7 : « Und sofern schließlich das *Dasein* den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des *Daseins* einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 7 : « [...] primauté ontologique [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 65 § 7 : « Et dans la mesure où finalement le *Dasein* – en tant qu'étant dans la possibilité de l'existence, a sur tout étant la primauté ontologique, l'herméneutique en tant qu'explication de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique – lequel s'entend philosophiquement comme le 'premier', celui d'une analytique de l'existence de l'existence » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 62 § 7 « An finally, to the extent that *Dasein*, as an entity with the possibility of existence, has ontological priority over every other entity, 'hermeneutic', as an interpretation of *Dasein's* Being, has the third and specific sense of an analytic of the existentiality of existence; and this is the sense which is philosophically primary ».

entité qui détient une primauté ontologique sur toute autre entité. Il est le « là » (nous dirons le « là-en-son-lieu ») où les étants peuvent apparaître<sup>275</sup>.

### (iii) La mise en exergue d'une structure

Or ce *Dasein* révèle lui-même une structure phénoménologique et ontologique qu'il importe de dégager. L'être du *Dasein* est le souci<sup>276</sup>. Le souci<sup>277</sup> est son entière constitution, qui a pour fond unitaire de sa possibilité existentielle une temporalité extatique d'un « là »<sup>278</sup>. Le souci est un phénomène universel transcendantal<sup>279</sup> qui explique comment le *Dasein* arrive à « comprendre » sa temporalité ekstatique. Fondamentalement, il y va en son être de cet être-même<sup>280</sup>. Il faut ici distinguer le « souci » (« *die Sorge* »)

---

<sup>275</sup> Cf. « Cela signifie d'abord que ces sciences possèdent le mode d'être du *Dasein* qui se distingue par l'existence, c'est-à-dire en ayant une relation à d'être à son être, en étant celui pour qui, dans son être, il y va de cet être même, bref, par la compréhension et l'ouverture à son être »; FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 20.

<sup>276</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 412 § 80 : « Das Sein des *Daseins* ist die Sorge » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. §00 : « 00 » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 479 § 80.

Sur le lien entre « praxis (πρᾶξις) » et « préoccupation », v. *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 27f35; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 50 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 23.

<sup>277</sup> Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dira : « Quelle est l'orientation du « souci », sinon de réinstaurer l'homme dans son essence ? », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 75; 123 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 319 § 151; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 243, § 151.

<sup>278</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 351 § 69 : « [...] sondern die ganze Seinsverfassung des *Daseins*, die Sorge, nach dem einheitlichen Grunde ihrer existenzialen Möglichkeit befragen. Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das *Da* ursprünglich. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 412 § 69 : « [...] mais si nous interrogeons l'entière constitution d'être du *Dasein*, le souci, en demandant quel est le fond unitaire de sa possibilité existentielle. *La temporellité ekstatique éclaire le là originellement* ».

<sup>279</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, § 42; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 249 § 42.

<sup>280</sup> *Sein und Zeit*, passim. Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 406 § 79 : « Das *Dasein* existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Wesenhaft ihm selbst vorweg, hat es sich vor aller bloßen und nachträglichen Betrachtung seiner selbst auf sein Seinkönnen entworfen. Im Entwurf ist es als geworfenes enthüllt. [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 472 § 79 : « Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel il y va en son être 'de' cet être même. Étant essentiellement en avance sur soi, il s'est projeté sur son pouvoir-être 'antérieurement' à toute pure et ultérieure contemplation de lui-même. Dans la projection il est révélé comme projeté ».

des *Beiträge* qui lui est proche de l'origine « pour l'amour de l'estre »<sup>281</sup>. Le « *Da-sein* » des *Beiträge* a le souci du « tranquille silence »<sup>282</sup>, comme « but à atteindre »<sup>283</sup>, comme son « essentiel ».

Or c'est la factivité qui rend raison du concept de *Dasein* du *Sein und Zeit*. Nous sommes chaque fois notre « propre » *Dasein*, qui n'est pas un « Je »<sup>284</sup>, une personne ou un pôle égoïque. Si on peut utiliser le « soi » pour *Dasein*, celui-ci ne s'entend pas comme pôle égoïque et ne serait pas d'une origine égoïque. S'il n'est plus ce pôle égoïque, il interdirait alors toute compréhension de la mystique. Ce serait alors la limite de la portée heideggérienne au regard de ceux qui tenteront de comprendre le signifiant de la mystique. Il ne resterait qu'à dire que si le *Dasein* est existence, c'est alors une analytique existentielle qui le révèle à lui-même en sa structure et en son entièreté, comme le tente *Sein und Zeit*.

#### (iv) Le *Da-sein* des *Beiträge*

Rappelons que le *Dasein d'Être et temps* ne doit pas être confondu avec le « *Da-sein* », comme Heidegger l'écrira après le tournant, notamment dans les *Beiträge*. Celui-ci est à l'écoute de l'originaire<sup>285</sup> lui-

---

<sup>281</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 16 « »umwillen des Seyns«, »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 31; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 15 qui traduit « Sorge » par « care » « for the sake of beyng »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 12, qui traduit « Sorge » également par « care » « for the sake of being ».

<sup>282</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 17, « [...] die Stille [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 32; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 16, « [...] stillness [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 13, « [...] stillness [...] ».

<sup>283</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 17, « [...] will sagen Ziel setzendes Denken. Nicht irgend ein Ziel und nicht 'das' Ziel überhaupt, sondern das einzige und so einzelne Ziel unserer Geschichte wird gesetzt »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 33, « [...] pensée qui pose des 'buts à atteindre'. Non pas n'importe quel but, pas plus que 'le' but par excellence ; le but posé est l'unique, et ainsi le seul but de notre histoire »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 16, « [...] goal-positing thought [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 13, « [...] a thinking that set goals [...] ».

<sup>284</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 29f37, « Der Begriff der Faktizität : je unser *eigenes Dasein*, schließt in der Bestimmung »eigen«, »Aneignung«, »angeeignet« zunächst nichts in sich von der Idee »Ich«, Person, Ichpol, Aktzentrum. Auch der Begriff des Selbst ist, wenn er verwendet wird, nicht »ichlichen« Ursprungs! » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 52, « Le concept de factivité : chaque fois notre 'propre' *Dasein*, n'enferme, dans les déterminations de 'propre', d' 'appropriation', d' 'approprié', rien qui aille de prime abord dans le sens de l'idée de 'Je', personne, pôle égoïque, centre d'actes. Même le concept de 'soi-même', lorsqu'il nous arrivera de l'employer, n'a pas une origine 'égoïque'. » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 24, « [...] the concept of facticity – *Dasein* which is in each case our 'own' – initially contains nothing [...] ego-pôle [...] ».

<sup>285</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 16, « die Eröffnung seiner Ein fachheit und Größe und die ursprünglich genötigte Notwendigkeit, im Seienden die Wahrheit des Seyns zu bergen, um so dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden, das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 31, « ouvrir sa simplicité et grandeur, ouvrir la nécessité, implantée par l'origine, et mettre à à couvert la vérité de l'estre au sein de l'étant, afin de donner ainsi encore une fois à l'homme historial

même afin d'en être le fondateur et gardien de la vérité de l'estre. Ce *Da-sein* se distingue ainsi. Il se met face à l'ouvert<sup>286</sup> et la question de « l'estre » lui est urgente. Le *Dasein d'Être et temps* prendrait naissance comme à partir d'une réflexivité et une transparence de lui-même. Le *Da-sein* des *Beiträge* est le fondateur de l'espace-temps à partir où « l'estre » peut se donner dans un commencement pour ensuite se retirer, qui soit au-delà de l'éternité<sup>287</sup> (car les dieux de l'estre ne peuvent être dans le temps – et donc dans l'éternité), comme mise en diapason avec l'essentiel. L'événement du *Da-sein* réside dans la tonalité (ou « disposition », ou la « mise en accord ») qui est une diffusion du tremblement de l'estre<sup>288</sup> qui conserve l'allégie (« *Lichtung* » ou éclaircie) du « là »<sup>289</sup>. Le *Da-sein* est comme un « lieu » en dehors, et en même temps, la racine de l'homme<sup>290</sup> dont l'originaire est bien l'avenance et son volte-face (« *Kehre* »)<sup>291</sup>.

---

un but à atteindre : devenir fondateur et gardien de la vérité de l'estre, être le là en tant que fond qu'il faut à la pleine essence de l'estre même [...] »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 15, « [...] to become the one who grounds and preserves the truth of being [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 12, « [...] to become the founder and preserver of the truth of being [...] ».

<sup>286</sup> Dans de telle phrases, par exemple : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, « [...] Offenheit [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14, « [...] the openness [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11, « [...] the openness [...] ».

<sup>287</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 17, « Alle Anfänge sind in sich das unüberholbar Vollendete. Sie entziehen sich der Historie, nicht weil sie überzeitlich-ewig, sondern größer sind als die Ewigkeit: die Stöße der Zeit, die dem Sein die Offenheit seines Sichverbergens einräumen. Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heißt: Da-sein. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 32; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 16, « All beginnings are in themselves what is unsurpassably complete. They escape historiology not because they are supra-temporal, eternal, but rather because they are greater than eternity; the strokes of time which grant to being the openness of its self-concealment. The proper grounding of this time-space is called Da-sein »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>288</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 21, « Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 37; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 19, « Disposition is the diffusion of the trembling of being as event in *Dasein* »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 16.

<sup>289</sup> *Adde* : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 28-29; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 46; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 25, « This domain (if such a designation is at all adequate here) is Da-sein, that 'between' which in first grounding itself sets the human being and god apart, and toward each other, and appropriates each to the other. What opens up in the grounding of Da-sein is the event. [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 21.

<sup>290</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 31, « 2. *Das Dasein* : das mittheft-offene und so verbergende Zwischen, zwischen der Ankunft und Flucht der Götter und dem in ihm gewurzelten Menschen. 3. *Das Dasein* hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 49; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 27, « 2. *Da-sein* : the centrally open and thus concealing 'between', between the advent and absconding of the gods on the one hand and, on the other hand, humans as rooted in this 'between'. 3. *Da-sein* has its origin in the event and in the turning of the event »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 23.

Le *Da-sein* joue son fondement dans la vérité de l'estre. D'un point de vue de l'homme, le fondement c'est laisser les choses « être » qui fait advenir l'homme même. C'est la façon pour les hommes d'atteindre l'« être-soi » (« *Selbst-sein* », « *selfhood* »). On peut retenir un processus d'individuation de l'homme en se fondant dans l'ouverture de l'estre. D'un point de vue du fondement même, il est ici question de l'« hors-fond » (« *Abgrund* », « *abground* », « *abyss* »), de l'éclaircie de l'estre et de l'« infond » (« *Ungrund* » « *unground* », « *distorted ground* »), de l'abandon par l'estre de l'étant<sup>292</sup>. Le *Da-sein* est l'événement de l'histoire future qui prend racine de l'avenance. L'avenance et le *Da-sein* sont au fondement même de l'histoire (« *Geschichte* »)<sup>293</sup>.

C'est en ce sens que Heidegger utilise aussi l'homme<sup>294</sup>. Le *Da-sein*, qui révèle l'espace-temps et la main du dieu à l'extrême (« *der letzte Gott* »), c'est l'homme. Celui-ci dévoile et est en même temps interpellé (car la question de l'estre est insistante) au dévoilement. Les déterminations « Être en quête », « Être garant », « Être gardien » décrivent la destinée de l'homme du point de vue de son fond (« *Grund* »). *Da-sein* est l'essence même de l'estre (un avénu qui s'est fait advenir par l'avenance). C'est ainsi en devenant le fondement même de l'horizon espace-temps (la temporalité primaire, « *temporalität* ») que le *Da-sein* s'affirme et rend visible l'étant que l'estre aura abandonné. Il prend sur lui l'incontournable qui est aussi inaccessible (« *Unumgänglich* » et « *unzugänglich* »)<sup>295</sup>. L'homme chez Heidegger devient par la suite synonyme de *Da-sein* au regard de la « *temporalität* ». Notons que le *Dasein* d'Être et temps s'apprécie du

---

<sup>291</sup> Sur ce vocable (« *die Kehre* »), voir la note de Fédier : *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 46 n 2 qui propose « volte-face », qui doit être entendu comme désignant « tous les mouvements de virage (où quelque chose tourne) », à faire de « volte-face » un « mouvement de 'volter-facte', de se tourner face à ... » qui joue la finitude de l'avenance et le *Da-sein*.

<sup>292</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 31; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 49; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 27; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 23.

<sup>293</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 32; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 50; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 27; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 23.

<sup>294</sup> *Adde* : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 17-18, « *Sucher, Wahrer, Wächter sein* -das meint die *Sorge* als Grundzug des *Daseins*. In ihrem Namen sammelt sich die Bestimmung des Menschen, sofern er aus seinem Grunde, d. h. aus dem *Da-sein*, begriffen wird, welches *Da-sein* kehrig dem *Ereignis* als dem Wesen des *Seyns* ereignet ist und nur kraft dieses Ursprunges als Gründung des Zeit-Raumes (« *Temporalität* ») inständiglich werden kann, um die Not der *Seinsverlassenheit* zu verwandeln in die Notwendigkeit des Schaffens als der Wiederbringung des Seienden. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. , « Être en quête, être garant, être gardien – voilà ce qu'implique le souci comme trait fondamental d'être le là. En ce nom se recueille la détermination de l'être humain, pour autant qu'il est compris à partir de son fond, c'est-à-dire à partir d'être le là – cet être le là qui en volte-face est bel et bien avénu à l'avenance en tant qu'elle est la pleine essence de l'estre, et qui seulement en vertu de cette origine <comprise> comme fondation de l'espace-temps (de la « *temporalité* ») peut devenir capable d'instance, afin de transformer l'urgence qu'est l'abandonnement de l'être et la faire devenir nécessité du travail entendu comme restitution de l'étant.»; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 16, « To be seeker, perserver, steward – that is what is meant by 'care' as the fundamental trait of *Dasein* [...] (« *primordial temporality* ») [...]»; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 13, « Seeker, preserver, guardian and caretaker : [...] ».

<sup>295</sup> *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 34, n.1.

point de vue de la « *Zeitlichkeit* », de la temporellité, comme sa subsistance. Le *Da-sein* des *Beiträge* est à l'horizon de la « *temporalität* », car il advient de cet horizon.

Nous relevons ces propos pour évoquer la problématique de la béance chez Heidegger afin de s'interroger s'il y a en même temps fermeture de toute compréhension de celle-ci dans sa « radicalité », ce qui nous serait conséquent au regard de notre interrogation sur le signifiant de la mystique.

(b) L' « abîme » entre facticité et existence

Sans développer à ce stade plus amplement cette approche, notre position consistera en une tentative d'interroger l'herméneutique de la facticité face à celle de l'existence. Certes Heidegger lui-même joue sur cette opposition, même s'il évoluera dans sa position. Notre approche tentera d'introduire le jeu du Néant dès « l'origine » même, c'est-à-dire « avant » un possible recours à une herméneutique de la facticité ou celle de l'existence.

(i) Introduire la brisure

Nous maintiendrons que « l'existence » est traversée par une brisure de la compréhension, et l' « exister » (notamment tel un « exister » sohravardien) ne s'épuise ni dans l'existence ni dans la facticité. Nous nous poserons la question : est-ce qu' « être-là » est un « là » plénier ?<sup>296</sup>

On pourrait insister sur le fait que le *Dasein*<sup>297</sup> implique une impossibilité de s'enfuir<sup>298</sup>. Or le *Dasein* est sur le mode de la compréhension. Pour s'appropriier, le *Dasein* va interpréter. Le *Dasein* fait d'abord l'expérience du monde sur le mode de la significabilité, qui est une signification vécue (*erlebt*) plus qu'une

---

<sup>296</sup> Or, indiquons à titre indicatif, que, par exemple, en étant « là » mon imagination (terme encore inapproprié ici, - il faudra parler, comme on l'indiquera plus loin, de l'Imaginal) me permet une brèche du « là », pour y insérer un néant.

<sup>297</sup> Le *Dasein* est un étant qui a la possibilité d'être son là par l'ouvertude: *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 270 §55 : « Durch die Erschlossenheit ist das Seiende, das wir *Dasein* nennen, in der Möglichkeit, sein Da zu sein » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 326 §55 : « De par l'ouvertude, l'étant que nous appelons *Dasein* est dans la possibilité d'être son là » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 315 §54.

<sup>298</sup> Cf. « L'être-jeté où la facticité se laisse voir phénoménalement appartient au *Dasein* pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Le *Dasein* existe facticement » *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 38.

*Adde* : Relevons la différence du vocabulaire dans la traduction auquel nous devons être sensibles : « L'être-jeté, dans lequel se laisse voir phénoménalement la factivité, appartient au *Dasein* pour qui il y va en son être de cet être même. Le *Dasein* existe factivement » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 227 § 38 ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 223 § 38 « Thrownness, in which facticity lets itself be seen phenomenally, belongs to *Dasein*, for which, in its Being, that very Being is an issue. *Dasein* exists factically » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 179 § 38 : « Die Geworfenheit, darin sich die Faktizität phänomenal sehen läßt, gehört zum *Dasein*, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. *Dasein* existiert faktisch ».

saisie théorique. Il n'est que le trépas du *Dasein* qui ne s'accompagne pas d'une expérience vécue (« *Erleben* ») du décès (« *Ableben* ») sur le mode de la facticité<sup>299</sup>. Pour autant, toute significabilité vécue fait partie de notre expérience (« *Erleben* »). C'est donc d'une herméneutique de l'existence qui devient nécessairement une herméneutique de la facticité, qui, à son tour, devient une herméneutique analytique<sup>300</sup> de l'existentialité de l'existence. Celle-ci est cette auto-obligation d'être propre à son *Dasein*, (celui-ci signifiant lui-même son « propre ») d'être toujours et chaque fois son *Dasein*-là – qu'il nous soit permis ce renforcement de ce « là » comme « lieu » - , même dès lors que cette significabilité est, pour nous, obstruée.

## (ii) La transfiguration du souci

Si le « souci » (« *Sorge* ») est le sens même d'un sentiment ekstatique, celui de la cohérence et de la persistance même du *Dasein*, celui-ci se transfigure dans les *Beiträge*, comme nous l'avions brièvement indiqué. Le souci est ce qui ouvre la nécessité, celle de la philosophie, celle de se confronter à l'estre<sup>301</sup>. Si le *Dasein* est jeté dans le monde, il est ici un « jeter » initial qui se comprend alors comme « projection » (« *Entwurf* », comme brouillon, dessin, ébauche, « *projecting-open* ») qui est en vérité la source même d'une urgence (« *Notwendigkeit* »), car il est confronté à l'estre comme un étant. D'où dans l'histoire de la philosophie les termes comme « *phusis, alithéa, en, pan, logos, noos, polemos, mé on, diké, adikia* ». Or c'est incirer la nécessité même de la philosophie. On peut lire alors un souci d'Être et temps transfiguré en nécessité de la philosophie.

Or cette nécessité de la philosophie doit, selon nous, nous interroger dans le même esprit de l'estre et de l'estre même du *Da-sein*<sup>302</sup>, d'où la poursuite de notre interrogation qui devient nécessaire suite à la méthode que Heidegger aura lui-même mise en marche.

---

<sup>299</sup> « Ce qui reflète simplement que, pour le *Dasein*, le trépas ou même le moment précis où il meurt ne s'accompagne d'aucune expérience vécue [Erleben] du décès [Ableben] factif », *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 302 § 49.

<sup>300</sup> L'analytique existentielle n'a qu'un but : *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 372 § 72 : « Alle Bemühungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu finden » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 436 § 72 : « Tous les efforts de l'analytique existentielle n'ont qu'un but, trouver une possibilité de répondre à la question du 'sens de être' en général ».

<sup>301</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. , 45, § 17, « *Die Notwendigkeit der Philosophie* » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 65, § 17 « Nécessité de la philosophie » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 37 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 32.

<sup>302</sup> Cf. *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. , 46, « Wo diese Not ins Höchste steigt, ernötigt sie das *Da-sein* und seine Gründung [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 66, « Là où cette urgence s'élève au plus haut, elle induit la nécessité d'être-le-là et de sa fondation [...] » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 38 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 33.

### (iii) Possibilité d'une herméneutique de la « facticité » ?

Or il nous appartient de poursuivre davantage notre questionnement. S'il y a « herméneutique » et « factivité », dans quelle mesure c'est une « herméneutique » pleine de la « factivité » ? La factivité est-elle, par cet acte herméneutique, atteinte, « comprise » et « maîtrisée » ?

Notre approche sera celle qui portera son dard sur la question même de la « présence ». Nous nous demanderons de façon radicale si la factivité peut être atteinte « en elle-même » ou « par elle-même ».

## B. L'ABÎMÉ

Notre méthode consistera à revoir la question même de la facticité afin d'y désocculter le Néant, même si la facticité résulte d'une position inauthentique du *Dasein*. Il en résultera, comme nous tenterons de le soutenir, un « *Da* » non-maître et possesseur de son « là », un « *Da* » qui est dans le vertige de son « là ». Il faudra voir s'il ne s'agirait pas d'un « là-abimé » - autre que le « *Grund* » dont Heidegger lui-même aura fait état dans les *Beiträge*. On ne pourra plus alors parler du *Dasein* (au sens du *Sein und Zeit*), mais d'un « da-abimé ». Il nous faudra peut-être encore un ultime tournant (une ultime « *Kehre* ») pour rencontrer le Néant.

En effet, que le propre du *Dasein* soit son « là », serait-il un irréductible ? La question qu'on se posera sera dans quelle mesure la présence<sup>303</sup> heideggerienne peut-elle appréhender le Néant et comment celui-ci est mis à profit pour nous afin de pouvoir penser la présence elle-même ? Même s'il faut entendre un autre Heidegger que celui du *Sein und Zeit*, la venue de la présence – ou l'être au sens d'avancée dans la présence<sup>304</sup>, comme destinement de *παρουσία*<sup>305</sup> - révèle l'homme et sa présence. Celle-ci se révèle comme un

---

<sup>303</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 12, « Wer sind wir ? [...] auf seine Weise Anwesen zu allem An- und Abwesenden » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 208, « Qui sommes-nous ? [...] : l'homme, celui qui regarde la venue à lui de l'état de 'présence', celui qui à partir de cette venue à lui, déploie sa propre 'présence' et, à sa manière, vient lui-même à être pour tout ce qui entre en 'présence' et pour tout ce qui en sort » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 12, « [...] man, who is concerned with and approached by presence, who, through being thus approached, is himself present in his own way for all present and absent beings ».

<sup>304</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 22, « [...] Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen, die es im Geschick gibt, [...] ; das Sein eine Art des Ereignisses und nicht das Ereignis eine Art des Seins » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 221, « Si nous pensons au contraire [...] l'être au sens d'avancée dans la présence et de laisser-avancer dans la présence, qu'il y a dans le rassemblement de la destination – qui à son tour repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du temps véritable, alors l'être a sa place dans le mouvement qui fait advenir à soi le propre. De lui, le donner et sa donation accueillent et reçoivent leur déterminations. Alors l'être serait un mode le l'*Ereignis*, et non l'*Ereignis* un mode d'être » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 21, « [...] and think Being in the sense of the presencing and allowing-to-presence that are there in destiny – which in turn lies in the extending of true time which opens and conceals – then Being belongs into

« lieu », un « là », et même si on entend le primat du temps chez Heidegger, le « là » semble fusionner le temps et l'espace. Car si l'homme n'accueille pas la donation venant du « Il y a », « l'homme ne serait pas homme »<sup>306</sup>.

L'avancée dans l'être (« *Anwesen* ») et le laisser-avancer-dans-la-présence (« *Anwesenlassen* ») nous donne la présence historiquement. Il y a chez Heidegger un primat de présence. Or nous voulons déplacer la problématique de « ce qui advient à nous » dans l'avenance à la question suivante : le « là » du *Dasein* (ce là cooriginnaire à ce qui advient), est-il « plein » - et ceci ayant entendu que l'Être lui-même en se donnant se retire par là-même ? Notre problématique ne se situe pas du point de vue de l'*Ereignis* mais du point de vue du « là », celui du *Sein und Zeit*. C'est en ce sens que nous analyserons le sens de la compréhension et de la disponibilité chez Heidegger.

### 1° Une « compréhension » lacunaire

« Le *Dasein* est là à chaque fois dans son être-à-chaque-fois »<sup>307</sup>. **Nous ne pouvons partager cette proposition.** C'est ce qui est, à notre sens, à l'origine d'un certain vice de méthode chez Heidegger, car celui-ci se demandera ensuite, pour établir sa méthodologie, comme question fondamentale qui se veut 'herméneutique' : « [...] 'quel caractère d'être du *Dasein* se manifeste-t-il dans ces guises où le *Dasein* se possède lui-même ? »<sup>308</sup>. Il est sous-entendu que puisqu'il est son « là », il peut donc se « posséder ». C'est

---

Appropriating. Giving and its gift receive their determination from Appropriating. In that case, Being would be a species of Appropriation, and not the other way round».

<sup>305</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 22, « [...] als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 222, « [...] il s'avère comme la donation, accordée par la porrection du temps, du destinement de *παρουσία*. La donation de présence est propriété de l'Ereignen. » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 22, « [...] Being proves to be destiny's gift of presence, the gift granted by the giving of time. The gift of presence is the property of Appropriating ».

<sup>306</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 12, « Der Mensch wäre nicht Mensch » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 209 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 12, « Man would not be man ».

<sup>307</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 48, « Das jeweilige *Dasein* ist da in seiner Jeweiligkeit » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 72 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 38, « There for a while at the particular time, *Dasein* is there in the awhileness of temporal particularity ».

<sup>308</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 49f56, « Diese Weisen des *Daseins* sind *Daseinsmäßig*; also erhebt sich die eigentliche Frage der Hermeneutik: *Welcher Seinscharakter des Daseins zeigt sich in diesen Weisen des Sichselbsthabens ?* » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 74 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 39, « These modes of *Dasein* are cut to the measure of *Dasein* - thus the genuine question of hermeneutics here turns out to be : what characteristics of the being of *Dasein* shows up in these modes of its having-itself ? ».

alors la trame de fond de l'« en tant que quoi »<sup>309</sup>. Or, un impensé s'ouvre ici. Le *Dasein* est décrit comme un « à-chaque-fois-là », sans s'y arrêter davantage pour s'interroger si ce « là » est un « irréductible ». Peut-il « se » posséder pleinement ? Est-il à chaque fois son « là » ?

Or, même s'il fallait procéder ainsi, se demander qu'est-ce qui se manifeste dans les guises d'être du *Dasein*, il existe une deuxième fermeture du questionnement chez Heidegger. Car ce qui se manifeste, à notre sens, « fait » voir que le *Dasein* n'est pas « que » son « là ». La pensée de l'historialité (« *Geschichtlichkeit* »), ou du « renvoi » (« *Verweisung* »), chez Heidegger, l'aurait dû diriger de surcroît vers un creusement de la question. Or il nous faudra voir comment le « Da » (du *Dasein*<sup>310</sup> du *Sein und Zeit*) déborde son « lieu » - ou plutôt comment il n'est pas son « lieu », même selon les lunettes heideggériennes. Certes il y aura un dénouement selon certaines perspectives dans les écrits ultérieurs de Heidegger, comme nous en avons fait état. Toutefois, notre interrogation consiste à reprendre le sens de cette démarche pour la mener vers une autre direction que nous estimons perdue dès le départ.

(a) La compréhension (« *Verstehen* »)

Notre position consistera, dans un premier temps, à voir un « immémorial » qui soit en inadéquation avec la « compréhension » (« *Verstehen* ») au sens heideggérien<sup>311</sup>, sans pour autant acheminer vers une philosophie du *Sein und Zeit*. Certes, il faut faire état que le « comprendre » est un existential

---

<sup>309</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 51f57, « als was » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 75; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 40, « [...] 'as what' [...] ».

<sup>310</sup> Le *Dasein* est un « mode d'être de l'étant », *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 43; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 250 § 43; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit. v. p. § 43 : « Zur Seinsart des Seienden, das wir *Dasein* nennen, gehört Seinsverständnis ».

Le *Dasein* est dévoilé du « point de vue du monde, de l'être-à et du Soi-même », *ibid.*, Martineau, op. cit.. Cf. aussi Les trois irréductibles rosenzweigiens : Dieu-Monde-Homme.

<sup>311</sup> § 31 *Sein und Zeit*. « Das Da-sein als Verstehen ».

Notons que Martineau traduit « Verstehen » par comprendre (*Être et Temps*, MARTINEAU, non paginée, 1984-1985); Vezin le traduit par « entendre » (*Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 187); Macquarrie et Robinson le traduit par « understanding » (*Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 183).

Zarader reprend le mot de « comprendre » (Marlène ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, Collection Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, pp. 430, v. p. 226). Greisch pour sa part retient « le comprendre » (Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, 1994, pp. VI + 522).

Nous privilégierons les vocables « comprendre » et « compréhension », même s'il faille parfois préciser, selon nos développements, que nous traitons le « comprendre comme entente ».

fondamental qui ne peut être considéré comme un mode déterminé de connaître. C'est l'être du Là. Il est de l'ordre d'une ententivité (« *Verständlichkeit* »)<sup>312</sup>.

### (i) Un originaire du *Sein und Zeit*

La compréhension fait partie des quatre moments structuraux du souci du *Dasein*<sup>313</sup>. C'est le lieu où se déploie la vue (ou le « viser », « *der Sicht* »), la circon-spection (ou le « discerner à la ronde », « *des Sichumsehens* »), l'a-viser-sans-plus (ou le « considérer simplement », « *des Nurhinsehens* »). Toute explicitation est aussi compréhension de ce qui est « in-compréhensible », (ou « l'inintelligible », « *des Unverständlichen* »), c'est-à-dire de ce qui se trouve dans cette compréhension primaire. La compréhension n'est pas un « genre de connaissance déterminé »<sup>314</sup>. Heidegger lui-même le définit comme « être-projetant pour un pouvoir-être en-vue-de-quoi le *Dasein* existe à chaque fois »<sup>315</sup>. Le comprendre est lié à une

---

<sup>312</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 17, « Ferner: Auslegung setzt an im Heute, d.h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit, aus der Philosophie lebt und in die sie *zurückspricht* » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 37 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 14, « [...] average state of understanding from out of which and on the basis of which philosophy lives and 'back' into which it speaks. ».

<sup>313</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 335 § 68 : « Die Sorge [...]. Ihre konkrete zeitliche Konstitution aufweisen, besagt, im einzelnen ihre Strukturmomente, das heißt Verstehen, Befind-lichkeit, Verfallen und Rede, zeitlich interpretieren » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397 § 68 : « Le souci [...]. Faire apparaître sa constitution temporelle concrète, c'est l'interpréter temporellement dans ses moments structuraux pris un par un, à savoir, l'entendre, la disponibilité, le dévalement et la parole ».

<sup>314</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 336 § 68(a) : « Mit dem Terminus Verstehen meinen wir ein fundamentales Existenzial; [...] daß ein *Dasein* auf dem Grunde des Verstehens die verschiedenen Möglichkeiten der Sicht, des Sichumsehens, des Nurhinsehens, [...] als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des *Daseins*. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(a) : « [...] il ne s'agit ni d'un mode déterminé de connaître, distingué par exemple de l'expliquer et du concevoir, ni en général d'un connaître au sens de la saisie thématique. Au contraire, le comprendre constitue l'être du Là de telle manière que c'est sur sa base qu'un *Dasein* peut configurer en existant les diverses possibilités que constituent la vue, la circon-spection, l'a-viser-sans-plus. Tout expliquer, en tant que découverte compréhensive de l'in-compréhensible, se fonde dans le comprendre premier du *Dasein* » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397 § 68(a) : « [...] sur la base de l'entendre [...] : viser, discerner, à la ronde, considérer simplement. Toute explication en tant que dévoilement ententif de ce qui est inintelligible s'enracine dans l'entendre primordial du *Dasein* » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 385 § 68(a) « [...] understanding [...] possibilities of sight, of looking around [Sichumsehens], and of just looking. [...] taht which one cannot understand [...] ».

<sup>315</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 336 § 68(a) : « entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das *Dasein* existiert » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §00 : « 00 » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397 § 68(a) : « [...] être dans un rapport projectif vis-à-vis d'un pouvoir-être à dessein de quoi le *Dasein* existe chaque fois » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 385 § 68(a) « [...] to be projecting [entwerfend-sein] towards a potentiality-for-Being for the sake of which any *Dasein* exists ».

possibilité existentielle. Le sens de l'être y devient accessible, c'est-à-dire s'y déploie par là-même « la compréhension de l'être » (« *des Seinsverständnisses* ») qui appartient à la constitution d'être du *Dasein*<sup>316</sup>.

## (ii) Une primauté

Le « *Verstehen* »<sup>317</sup> du *Sein und Zeit* est pré-théorie et première<sup>318</sup>. Toutefois, c'est à partir de l'herméneutique qu'il y a compréhension (entente) qui prend racine dans le *Dasein* factif (« *faktische Dasein* »)<sup>319</sup>. Il se structure par une pré-acquisition (« *Vorhabe* »), une pré-vision (« *Vorsicht* ») et une anticipation (« *Vorgriff* »). C'est ce que nous nommons ici la **structure de la pré-élucidation**<sup>320</sup>. Le *Dasein*, en tant qu'être compréhensif, peut se comprendre à partir du « monde », des autres ou à partir de son pouvoir-être le plus propre<sup>321</sup>. Cette compréhension est constituée par l'ouvertude (ou l'ouverture, « *Erschlossenheit* », ouvertude en général « *Erschlossenheit überhaupt* »)<sup>322</sup>, comme compréhension disposée (compréhension

---

À noter que dans les anciennes éditions, comme le relève Macquarrie et Robinson (*ibid.*), Heidegger écrivait « entwerfend Sein » au lieu de « entwerfend-sein ».

<sup>316</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 372 § 72 : « [...] der Frage nach dem Sinn von Sein [...] verlangt eine Umgrenzung des Phänomens, in dem selbst so etwas wie Sein zugänglich wird, des Seinsverständnisses. Dieses aber gehört zur Seinsverfassung des Daseins. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 72 : « [...] la compréhension de l'être [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 436 § 72 : « [...] la question du 'sens de être' [...] réclame que soit cerné 'le' phénomène au sein duquel quelque chose de tel que être devient accessible, l' 'entente de l'être ». Or celle-ci appartient à la constitution d'être du *Dasein*. ».

<sup>317</sup> « La compréhension, « *Verständnis* », serait à entendre « au sens originaire de 'Vorstehen' : être debout devant, être de niveau avec, être de taille à soutenir ce devant quoi on se trouve » (VS72/QIV 268, Cf.SZ143/ET179) », Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443, v. p. 23, n. 17.

<sup>318</sup> ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 237.

<sup>319</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 17f25, « da Hermeneutik in Lage einsetzt und von da Verstehen möglich ist. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. , « [...] puisque c'est l'herméneutique qui met en situation et que c'est à partir de là qu'il peut y avoir entente » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 14.

<sup>320</sup> Cette dénomination s'impose car cette « structure de pré-élucidation » ne correspond pas, pour nous, et contrairement à la position du *Sein und Zeit*, à ce qui se joue dans la compréhension. Celle-ci, pour nous, comme on le verra, est plus large. Elle sera une **compréhension brisée, en excès et en reste**.

<sup>321</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, § 44(b) – alinéa numéroté (2) ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, § 34, v. p. 214 : « Si l'entendre doit être conçu en priorité comme le pouvoir-être du *Dasein*, alors c'est à une analyse de l'entendre et de l'explicité qui [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, § 34, v. p. 210, « If understanding must be conceived primarily as *Dasein's* potentiality-for-Being, then [...] » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 167 § 34 : « Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des *Daseins* begriffen werden muß [...] ».

<sup>322</sup> *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 272 § 44(b) : « 1. À la constitution d'être du *Dasein* appartient essentiellement l'ouvertude en général. Elle embrasse entièrement la structure d'être explicitée grâce au phénomène du

affectée, ou entente disposée, « *befindliches Verstehen* »)<sup>323</sup>. En effet, toute compréhension est disposée ou affectée (par la cooriginarité de la « *Befindlichkeit* »)<sup>324</sup>, dont l'angoisse<sup>325</sup>. La compréhension n'est certainement pas un acte de contemplation mais le pouvoir-être qui se dévoile dans le projet<sup>326</sup>. Elle se fonde en priorité sur l'avenir (marche d'avance ou attente)<sup>327</sup>. Elle se donne dans la structure de « quelque chose en tant que quelque chose », qui est de l'ordre d'un entendre antéprédicatif. Cette structure se fonde dans la temporellité de la compréhension<sup>328</sup>.

---

souci [...] l'être après [...] Qui dit être du *Dasein* et de son ouvertude, dit cooriginale avec lui être-dévoilé de l'étant intérieur du monde »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 264 § 44(b) : « 1. To *Dasein's* state of Being, disclosedness in general essentially belongs »; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 221, § 44(b) : « 1. Zur Seinsverfassung des *Daseins* gehört wesenhaft *Erschlossenheit überhaupt*. [...] ».

<sup>323</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 260 § 53 : « Das *Dasein* wird konstituiert durch die *Erschlossenheit*, das ist durch ein *befindliches Verstehen* »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, § 53 : « Le *Dasein* est constitué par l'ouverture, c'est-à-dire par un comprendre affecté »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 315 § 53 : « Le *Dasein* se constitue par l'ouvertude, c'est-à-dire par un entendre disposé »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 304 § 52 « *Dasein* is constituted by disclosedness – that is, by an understanding with a state-of-mind ».

<sup>324</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 265-266 § 53 : « Alles Verstehen ist *befindliches*. Die Stimmung bringt das *Dasein* vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«. *Die Befindlichkeit aber, [...] ist die Angst* ». ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 53 : « Tout comprendre est affecté. [...] *Mais l'affection qui [...]* »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 320 § 53 : « Tout entendre est disposé. La disposition place le *Dasein* devant l'être-jeté de son « qu'il-est-là ». *Mais la disponibilité qui permet de tenir ouverte la constante et simple menace de soi-même s'élevant de l'être esseulé le plus propre du Dasein est l'angoisse* » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 310 § 53 : « All understanding is accompanied by a state-of-mind. *Dasein's* mood brings it face to face with the thrownness of its 'that it is there [...] ».

<sup>325</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 344-345 § 68(b) : « Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit, die Furcht aus »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 406 § 68(b) : « L'angoisse naît de l'avenir de la résolution, la peur naît du présent perdu qui redoute craintivement la peur pour d'autant mieux y dévaler ».

<sup>326</sup> Cf. GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 281.

<sup>327</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 350 § 68(d) : « Das Verstehen gründet primär in der *Zukunft* (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). [...] Gleichwohl ist das Verstehen je »gewesende« Gegenwart. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 411 § 68(d) : « L'entendre se fone en priorité sur l'avenir (marche d'avance ou attente). [...] N'empêche que l'entendre est chaque fois un présent « étant été » »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 400 § 68(d) « Understanding is grounded primarily in the future (whether in anticipation or in awaiting). [...] ».

<sup>328</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 359-360 § 69(b) : « Das Schema »etwas als etwas« ist schon in der Struktur des vorprädikativen Verstehens vorgezeichnet. Die Als-Struktur gründet ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens. [...] *Das »Als« gründet wie Verstehen und Auslegen überhaupt in der ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit*. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 69(b) : « [...] La structure de comme se fonde ontologiquement dans la temporalité du comprendre »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 422-423 § 69(b) : « Le schéma « quelque chose en tant que quelque chose » est déjà préfiguré dans la structure de l'entendre antéprédicatif. La structure d'en tant que se fonde

### (iii) Exister comme possibilité

Le *Dasein* se comprend à partir de ce à quoi il fait rencontre dans le monde, qui devient un projeter sur chaque possibilité de l'être-au-monde<sup>329</sup>. Le *Dasein* est alors lui-même cette possibilité, c'est-à-dire « exister » comme cette possibilité. Comprendre devient alors cette possibilité de l'existence qui soit ouverte au *Dasein*. La compréhension engendre l'unité lorsqu'elle s'opère dans une direction chaque fois la sienne, et fait de toutes les catégories des existentiels<sup>330</sup>. Pour Heidegger, seul le *Dasein* est « sensé » ou « insensé »<sup>331</sup>. Ce n'est que par le *Dasein*, en vertu de sa compréhension, qu'il fait advenir du sens dans le monde. Les choses par elles-mêmes ne présenteront pas de sens pré-établi<sup>332</sup>. Chercher le sens de l'être n'est donc pas chercher un

---

ontologiquement dans la temporellité de l'entendre [...] L' « en tant que », comme du reste l'entendre et l'explicitation, se fonde sur l'unité d'horizon des ekstases de la temporellité»; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 411 § 69(b) « That which is considered with an 'if' [...] The schema 'something as something' [...] ».

<sup>329</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 387 § 75 : « Zunächst und zumeist versteht sich das *Dasein* aus dem umweltlich Begegnenden und umsichtig Besorgten. [...] Das Verstehen bedeutet das Sichentwerfen auf die jeweilige Möglichkeit des In-der-Welt-seins, das heißt, als diese Möglichkeit existieren » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 452 § 75 : « D'abord et le plus souvent le *Dasein* s'entend à partir de ce qui se rencontre dans le monde ambiant et de l'occupation sur laquelle est fixée la discernation. [...] Entendre signifie se projeter sur chaque possibilité de l'être-au-monde, c'est-à-dire exister comme cette possibilité ».

<sup>330</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 44f51, « Einheitsbildend ist nicht äußere [...] Alle Kategorien sind als solche, nicht in Bezug und aus Bezug zueinander, Existenzialien. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 67-68, « c'est au contraire la modalité qui est à chaque fois celle de l'entente lorsqu'elle s'effectue dans une direction qui est toujours décisivement la sienne propre. Toutes les catégories 'sont' en tant que telles, et non pas dans leurs relations mutuelles ni sur la base de leurs relations mutuelles, des existentiels » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 35, « What develops unity is not an external framework of classification and the 'character of process' bound up with it, but the how of the respective [jeweiligen] understanding insofar as it has a direction which is decisive for each step along the way. Every category is an existential and 'is' this as such, not merely in relation to other categories and on the basis of this relation ».

<sup>331</sup> §32, *Sein und Zeit*.

<sup>332</sup> Zarander soulève une difficulté ici. Il semblerait que Heidegger tente de faire état de deux choses distinctes. Dans un premier temps, il est bien le cas que c'est le *Dasein* qui produit le sens en faisant rencontre avec les étants auxquels il se rapporte au monde. Ces étants n'auront pas de sens pré-établis. Mais dans un deuxième temps, Heidegger semble vouloir dire que les étants autres que le *Dasein* ne sont pas dotés de sens (« Il faut que tout étant qui n'a pas le mode d'être du *Dasein* soit conçu comme non-sensé » in §32, *Sein und Zeit*). Comment faut-il comprendre cette dernière assertion ?

La difficulté que fait ressortir Zarander ne consiste pas en l'argument que c'est le *Dasein* qui produit le sens. Les étants seraient « sensés » en ce sens qu'ils « portent un sens ». Or Heidegger semble vouloir dire que seul le *Dasein* peut être dit sensé, c'est-à-dire porter un sens. Un deuxième point que relève Zarander consiste à dire que seul ce qui est placé dans l'horizon du sens peut atteindre un non-sens, qui serait alors une modalité inversée du sujet ; ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, vp 244-245.

sens pré-établi, pré-existant (derrière le *Dasein*), mais chercher un sens selon que celui-ci s'articule dans et par la compréhension du *Dasein*<sup>333</sup>. Rappelons que Rosenzweig parlait d'un Soi tragique qui entre en conflit avec le monde<sup>334</sup>.

(b) Une totalité ?

Pour Heidegger, comme le mettait en évidence Greisch, il n'y aurait jamais de degré zéro de la compréhension<sup>335</sup>. Zarader le complète en faisant ressortir que pour être complet, il n'y a de degré zéro ni de la compréhension ni de l'explicitation<sup>336</sup>. Le *Dasein* comprend toujours quelque chose et l'explicitation ne dérive que de cette compréhension. Nous soulignerons que la compréhension réinstaure alors une présence.

Nous retiendrons cette proposition de Greisch. En effet, si l'Être est dit « mystérieux »<sup>337</sup> par Heidegger, et si le langage est sa maison qui l'habite, on ne pourra comprendre tout « mystère » de l'Être que s'il se donne dans un dévoilement. Ceci est le cas même si le dévoilement aura signifié retrait de l'Être même. L'Être se donne et se refuse à la fois<sup>338</sup>. Mais alors, la précompréhension heideggérienne du *Sein und Zeit* devrait faire état de ce « refus » avant tout et non de ce qui est donné comme « horizon » de la précompréhension.

(i) La place du non-savoir

La possibilité de ne pas comprendre ou la rencontre avec un non-savoir (« *Nichtwissen* ») signifie que la compréhension est selon un mode déficient de ce qui est projeté par le pouvoir-être<sup>339</sup>. En aucun cas la

---

Quoiqu'il en soit, il nous semble qu'il faut comprendre que seul le *Dasein* peut inscrire un sens dans la temporalité, dans le projet. Seul le *Dasein* fait advenir le sens.

<sup>333</sup> §32 *Sein und Zeit*.

<sup>334</sup> ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, *op. cit.*, v. p. 97 et s.

<sup>335</sup> GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 197.

<sup>336</sup> ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 241.

<sup>337</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 90 ; « [...] das Sein geheimnisvoll [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 333 § 164 ; « [...] being remains mysterious [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 253, § 164.

<sup>338</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 94 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 335 § 166 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 255, § 166.

<sup>339</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 336 § 68(a) : « Das entsprechende Nichtwissen besteht nicht in einem Unterbleiben des Verstehens, sondern muß als defizienter Modus der Entworfenheit des Seinkönnens gelten. Die Existenz kann fragwürdig sein » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(a) : « Quant au non-savoir correspondant, il ne consiste pas dans le défaut du comprendre, mais doit être considéré comme un mode déficient de l'être-

compréhension est donc « trouée » par un non-savoir existentiel, un vide, même si le « Nichtwissen » frôle une possibilité de lacune au sein même de la « compréhension ».

À la manière de la conscience husserlienne, toute conscience ne peut être que « conscience de », même aux fines limites d'elle-même en tant que conscience ayant une conscience<sup>340</sup>. Sartre ajoutera que la « réalité-humaine »<sup>341</sup> [*Dasein*] ne peut assumer son propre être qu'en le comprenant<sup>342</sup>.

Dans la considération que la compréhension (« *Verstehen* ») serait première, il nous semble qu'elle se compte comme un originaire, un irréductible. Or, contrairement à cette position heideggérienne, nous soutiendrons que le « là » et sa « compréhension » sont fissurés. C'est ainsi que la question d'un donné sans compréhension se pose, qu'on traitera plus loin. S'il n'y a pas de degré zéro de la compréhension, nous envisageons pour autant une compréhension brisée, une lacune et une béance « fondamentale ». Il nous faudra voir comment le non-savoir se loge comme la perte de toute signifiante.

## (ii) Une compréhension totale ?

Heidegger précise sans ambiguïté que l'être-au-monde<sup>343</sup> est un tout, comme structure originaire<sup>344</sup>, comme une « totalité d'un tout structurel » (« *der Ganzheit des Strukturganzen* »). L'entièreté est assurée par

---

projeté du pouvoir-être. L'existence peut être digne de question.»; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397-398 § 68(a) : « Le non-savoir correspondant, lui, ne tient pas à ce que l'entendre n'a pas lieu mais doit plutôt se prendre comme mode déficient de ce qui est projeté par le pouvoir-être. [...]»; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 385 § 68(a) « The kind of ignorance which corresponds to this, does not consist in an absence or cessation of understanding, but must be regarded as a deficient mode of the projectedness of one's potentiality-for-Being [...] ».

<sup>340</sup> v. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, pour un résumé sur la notion de la « conscience de », v. p. 19.

<sup>341</sup> Sur la question de la traduction du *Dasein* par « réalité-humaine », v. supra.

Cf. La critique de Heidegger sur Sartre dans la *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 85 ; « Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici existentia, et essentia au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'essentia précède l'existentia. Sartre reverse cette proposition », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 328 § 159; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 250, § 159.

<sup>342</sup> v. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, v. p. 21.

<sup>343</sup> La traduction de « In-der-Welt-sein » par « être-au-monde » est remise en cause par Franck FISCHBACH in *La privation de monde, Temps, espace et capital*, Collection Problèmes et Controverses, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011, pp. 144, v. p. 11 n.1. En effet, selon Fishbach, il s'agirait ici d'une traduction de l'« In-der-Welt-sen » de Gabriel Marcel qui n'a pas été remise en question. Or, selon l'auteur, on n'est que sans monde. S'agissant de l'expression de Heidegger, il faudrait traduire « l'être-dans-le-monde ». Toutefois, nous ne pouvons partager cet avis. Car « être-dans-le-monde » perd le caractère d'originaire qui est bien conservé dans l'expression « être-au-monde ». « Être-dans-le-monde » rendrait comme un originaire « dans » le monde, dans lequel l'« être » viendrait ensuite à « naître ». La traduction de Macquarrie et Robinson est futive en traduisant l'expression « Being-in-the-world », et ne serait ici aucune caution d'une bonne expression (*Being and Time*,

le « je suis » chaque fois de cet étant<sup>345</sup>. Il n'en précise explicitement pas pour autant<sup>346</sup> si la compréhension (« *Verstehen* ») est elle aussi une compréhension totale. Mais il précisera que « l'être de l'étant est d'une certaine manière toujours déjà compris, même s'il n'est pas conçu ontologiquement de façon adéquate »<sup>347</sup>. Certes, la non-significativité est source de l'angoisse. Mais il ne s'agit pas ici d'un non-sens<sup>348</sup> qui brise la

---

MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. par exemple, p. 78 § 12 et passim). Comme Heidegger le précisera plus loin, et dont nous ferons état, l'être-au-monde est une structure originaire en soi.

<sup>344</sup> « L'être-au-monde est une structure originairement et constamment totale. Au cours des chapitres précédents [...], elle a été précisée phénoménalement en tant que tout, et, toujours sur cette base, en ses moments constitutifs » *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, § 39;

Cf. : « L'être-au-monde est une structure à l'origine et en permanence entière [...] », *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 229 § 39; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 225; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 180 § 39 « Das In-der-Welt-sein ist eine ursprünglich und ständig ganze Struktur ».

*Adde*, par exemple : § 41 : Martineau, *ibid.* : « Ces déterminations existentielles n'appartiennent pas comme des morceaux à une totalité à laquelle l'un d'entre eux pourrait parfois faire défaut, mais en elle règne une connexion originaire qui constitue la totalité cherchée du tout structurel »; v. p. 241, § 41, Vezin, *ibid.* : « [...] dont l'ensemble constitue l'entièreté du tout structuré [...] ».

Plus loin, Heidegger dira : *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 316 § 64 : « Die Einheit der konstitutiven Momente der Sorge, der Existen-zialität, Faktizität und Verfallenheit, ermöglichte die erste onto-logische Umgrenzung der Ganzheit des Struktur-ganzen des *Daseins* » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 376 § 64 : « L'unité des moments constitutifs que sont le souci, l'existentialité, la factivité et l'être-en-déval, a permis de cerner pour la première fois ontologiquement l'entièrement du tout structuré du *Dasein* ». L'expression de la « totalité d'un tout structurel est de Martineau, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 64.

<sup>345</sup> *Sein und Zeit* § 64.

<sup>346</sup> Cf. : « L'étant est indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par lesquelles il est ouvert, découvert et déterminé. Mais l'être n'« est » que dans la compréhension de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être. L'être peut donc nettr pas conçu, mais il n'est jamais complètement in-compris »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 39.

« [...] Être peut donc n'être pas conceptualisé mais il n'est jamais complètement inentendu », HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 232 § 39.

<sup>347</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 43 et la suite : « La compréhension préontologique d'être embrasse certes tout étant qui est essentiellement ouvert dans le *Dasein*, mais la compréhension d'être elle-même ne s'est pas encore pour autant articulée selon les divers modes d'êtres » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 250 § 43 : « L'ouvertude factive du monde implique en outre le dévoilement de l'étant intérieur au monde. Ce qui entraîne que l'être de cet étant est toujours d'une certaine manière déjà entendu bien qu'il ne soit pas conçu ontologiquement de façon adéquate »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*

<sup>348</sup> Il faut bien introduire la distinction entre significativité (« *Bedeutsamkeit* ») (Cf. § 18 *Sein und Zeit*), sens (« *Sinn* ») et signification (« *Bedeutung* ») (Cf. § 32-34 *Sein und Zeit*). On pourrait tenter un vecteur directionnel entre eux, comme le fait

structure de la compréhension. Cette angoisse qui aurait dû être un moment de « crise » (« *Krisis* ») de la compréhension n'opère pas ainsi. Elle s'avère inefficace car l'enjeu est trop grand. Si nous n'avons pas une précompréhension de ce que c'est que l'Être<sup>349</sup>, toute la pensée du *Sein und Zeit* s'écroulerait ! Or, cette soi-disante « pré-compréhension » ne provient-elle pas dans l'espace ou dans une « *différance* » du Néant ? Car ici cette pré-compréhension dans son anticipation d'un sens, laisse déjà profiler le « sens » (à quoi s'opposera un projet grammatologique). Il faut bien conclure que la structure de compréhension, qui prend en compte la pré-compréhension, est aussi bien totale que totalitaire en ce sens qu'elle englobe la non-significativité. Notre position ne sera pas celle qui emprunte la grammatologie, mais tout en gardant l'esprit de celle-ci, - dans la destruction même du « sens » herméneutique – visera à dépasser tant l'herméneutique que la grammatologie dans une tentative de « restitution » de la présence. Nous y reviendrons.

### (iii) Vers un « questionner » autre

Or c'est bien cette position heideggerienne, si c'est bien la lecture qu'il faut en faire de *Sein und Zeit*, qui nous paraît insoutenable. Nous verrons que cette position recouvre encore un autre type d'« abîme » plus difficile à repérer et non encore considéré dans le traitement heideggérien. Nous soutiendrons qu'il faudra entendre d'abord dans la facticité un immémorial dans le sens d'une rupture de la compréhension (qui ne reste pas dans le giron d'un pré-comprendre) qui fera que le *Dasein* ne peut pas tout « comprendre ». Il faudra alors abandonner même le terme de *Dasein*. Il faut bien qu'il y ait l'étrange et la surprise. Si « je » suis jeté au monde, celui-ci ne peut que m'être surprenant. Il est toujours à être découvert dans une radicalité totale de l'in-compréhension. Il y a rupture de compréhension – même si on entend ce vocable comme pré-compréhension. Nous y reviendrons après avoir considéré le jeu de l'« affection » chez Heidegger.

---

Zarader : sens ⇒ signification ⇒ langage ; Rede = sens/signification ; Sprache = signification/langage; ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, op. cit., v. p. 263.

Adde : *Sein und Zeit* § 32-34.

Le monde qui s'ouvre au *Dasein* est habité d'une significativité (ou signifiante ou alors significabilité) primaire. Le « Verstehen » est un mode d'être, et non un mode de connaître. Le comprendre est indissociable de l'être du *Dasein* et en est constitutif (Zarander, op. cit., v. p. 227).

<sup>349</sup> Cf. « Car si nous ne savons pas ce qu'être veut dire, nous comprenons néanmoins et vaguement tous les énoncés qui convoquent l'être, à commencer par la question : que veut dire 'être' ? », FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 16.

## 2° Le « pathos »

La « disponibilité » ou l'« affection » est en effet d'un autre régime que le simple « là » chez Heidegger. Il y a quelque chose qui s'y ajoute. Nous verrons plus loin que l'affection doit indiquer l'épaisseur d'un abîme, un « tenir en promesse » de son « événement ».

### (a) Un « pathos » toujours en manque

Heidegger avait bien traité le *Dasein* comme affection (« *Befindlichkeit* »), comme tonalité (« *Stimmung* ») et disposition (« *Gestimmtheit* »)<sup>350</sup>. L'affection ouvre ou révèle le *Dasein* en son être-jeté (« *Geworfenheit* »)<sup>351</sup>. En même temps qu'il ouvre le *Dasein*, celui-ci l'esquive. Il en résulte une orientation vers le monde à partir duquel il devient possible de rencontrer un étant capable de nous concerner. Il dira aussi que l'affection est cooriginaire au comprendre, de sorte qu'elle se tient elle aussi dans une certaine explicabilité<sup>352</sup>.

Notre position consistera à voir dans ce « pathos » cooriginaire une affection aussi impossible à remplir. Le pathétique tire vers sa fuite, vers une fuite en lui-même, vers un manque, d'où, entre autres, une notion de « désir » comme manque<sup>353</sup>. C'est bien ce manque qui joue et ouvre ce que nous dénommerons plus loin l'« Imaginal ». C'est aussi le pathétique qui fonde « affectivement » le « mystère » dans sa radicalité insondable. Il ne peut y avoir totalité de la « *Befindlichkeit* ». Les mystiques évoquaient à ce sujet la « nuit obscure »<sup>354</sup>.

---

<sup>350</sup> § 29 *Sein und Zeit*: « Das Da-sein als Befindlichkeit ».

Notons que Martineau traduit « *Befindlichkeit* » par « affection » (*Être et Temps*, MARTINEAU, non paginée, 1984-1985); Vezin le traduit par « disponibilité » (*Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 178); Macquarrie et Robinson le traduit par « state-of-mind » (*Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 172). Zarader reprend les termes d'« affection » et « disposition affective » (ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 214). Greisch retient l'« affection » (GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 176). Nous utiliserons invariablement « disponibilité » ou « affection ».

<sup>351</sup> Heidegger dira aussi que : « Certes, il appartient à l'essence de toute affection d'ouvrir à chaque fois l'être-au-monde plein selon tous ses moments constitutifs (monde, être-à, Soi-même) », HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. vers la fin du § 40; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 240 § 40.

<sup>352</sup> § 34 *Sein und Zeit*.

<sup>353</sup> Cf. Le sens du désir chez Lévinas, in Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Collection Biblio Essai, Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinus Jijhoff, 1971, pp. 348, v. p. 21.

Sur cette notion du désir comme manque, nous établirons ce que nous appelons une « intelligibilité-du-déjà » qui doit se comprendre « espacialement ».

<sup>354</sup> Saint Jean DE LA CROIX, *La nuit obscure*, Présentation de Jean-Pie LAPIERRE, Traduction du père Grégoire DE SAINT JOSEPH, Collection Points, Éditions du Seuil, 1984, pp. 219.

**(i) La cooriginarité de la « disponibilité » (ou « affection » « Befindlichkeit »).**

Chez Heidegger, la disponibilité appartient cooriginale à la compréhension<sup>355</sup>. En effet, tout comprendre comporte sa tonalité et toute disponibilité est compréhensive<sup>356</sup>. La compréhension n'est jamais réalisée dans l'abstrait, mais elle est toujours affectée<sup>357</sup>. Toutefois, si la compréhension se fonde sur l'avenir, la disponibilité se tempore dans l'être-été (« *Gewesenheit* »)<sup>358</sup>. Or, seul un étant comme chaque fois un déjà-été, et qui existe sur le mode de l'être-été peut être affecté<sup>359</sup>. La disponibilité est prioritairement dans l'être-été<sup>360</sup>.

---

<sup>355</sup> La précision « Befindlichkeit (Stimmung) » est traduite par Vezin comme « disponibilité (disposition d'humeur) ». Martineau dira « affection (tonalité) »; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 270 §55; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §55; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 327 §55.

<sup>356</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 335 § 68 : « Jedes Verste-hen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68 : « Tout comprendre a sa tonalité. Toute affection est compréhensive. »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397 § 68 : « Toute disponibilité est ententive. Tout entendre a sa disposition »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 385 § 68 « Every understanding has its mood. Every state-of-mind is one in which one understands ».

<sup>357</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 339-340 § 68(b) : « Das Verstehen ist nie freischwebend, sondern immer befindliches [...] Das Geworfensein besagt existenzial: sich so oder so befin-den. Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit. »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(b) : « Le comprendre ne flotte jamais en l'air, mais est toujours affecté. Le Là est à chaque fois cooriginale à l'ouvert (ou refermé) par de la tonalité »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 401 § 68(b) : « L'entendre n'a jamais lieu dans l'abstrait, au contraire, il est toujours disposé. Le Là est chaque fois cooriginale à découvert ou recouvert par la disposition [...] Être-jeté cela veut dire existentiellement : se sentir de telle ou telle manière. La disponibilité se fonde par conséquent sur l'être-jeté »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 389 § 68(b).

<sup>358</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 340 § 68(b) : « Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die Befindlichkeit dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(b) : « Le comprendre se fonde primordialement dans l'avenir, l'affection, au contraire, se tempore primordialement dans l'être-été »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 401-402 § 68(b) : « Si l'entendre se fonde en priorité sur l'avenir, la disponibilité, elle, se tempore primordialement dans l'être-été ».

<sup>359</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 346 § 68(b) : « Nur Seiendes, das seinem Seinssinne nach sich befindet, [...] »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(b); *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 407 § 68(b) : « Seul un étant qui, de par son sens d'être, se sent, c'est-à-dire qu'existant il est chaque fois déjà été, et qui existe constamment en un mode de l'être-été, peut être affecté ».

<sup>360</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 350 § 68(d) : « [...] Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). [...] Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als »gegenwärtige« Zukunft. »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 411 § 68(d) : « [...] La disponibilité se tempore en priorité dans l'être-été (répétition ou oubli). [...] N'empêche que la disponibilité se tempore comme avenir s'« appréhendant » »; *Being and Time*, MACQUARRIE &

Sartre y voit une adéquation du « *Dasein* » à l'émotion<sup>361</sup>. Il établit l'émotion en tant que « signification », c'est-à-dire que l'émotion n'existe que pour autant qu'elle « soit » en tant qu'elle « signifie ». Elle « est » dans la stricte mesure qu'elle signifie<sup>362</sup>. Elle serait la « réalité-humaine », celle sous forme d'« émotion »<sup>363</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai que Heidegger parle plutôt d'une « disponibilité » ou plus exactement d'un « état-d'être »<sup>364</sup>. L'affection (ou la « disponibilité » « *Befindlichkeit* ») est cooriginaire et se présente comme une totalité en soi dans le sens où l'affect éprouvé peut s'isoler « comme » un « affect éprouvé ». L'affection ne peut se fonder, en tout état de cause, que sur l'être-jeté (« *Geworfenheit* »). Toute disposition n'est possible que sur la base de la temporellité<sup>365</sup>.

## (ii) La tonalité

La tonalité, chez le dernier Heidegger, est l'ouverture primaire du *Da-sein*<sup>366</sup>. C'est un maintien dans la réception de l'estre tout comme c'est le procédé législatif de sa vérité. Ce n'est pas une représentation psychologique, mais la mesure selon laquelle le *Da-sein* « se dispose » à « entendre » dans l'attitude de la « retenue » (« *die Verhaltenheit* ») qui s'ouvre à l'estre. La tonalité fondamentale (« *Grund-stimmung* ») est déjà donnée et n'est pas une action psychologique qui émane d'un « moi ». C'est la disposition fondamentale qui donne le ton au fondement même d'un « être-le-là ». La tonalité fondamentale, dans l'attitude de la « retenue », permet la maîtrise du dieu à l'extrême.

---

ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 400 § 68(d) « States-of-mind temporalize themselves primarily in having been (whether in repetition or in having forgotten). [...] ».

<sup>361</sup> SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, v. p. 23 : « HEIDEGGER pense que nous retrouverons le tout de la réalité-humaine, puisque l'émotion c'est la réalité-humaine qui s'assume elle-même et se « dirige-émue » vers le monde ».

<sup>362</sup> SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, v. p. 25. *Adde*, p. 26 : « l'émotion signifie à sa manière le tout de la conscience ou, si nous nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité-humaine ».

<sup>363</sup> SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *op. cit.*, v. p. 26. Sartre retiendra bien le terme d'« affectivité ». « Cette étude, si on devait l'esquisser, porterait sur l'affectivité comme mode existentiel de la réalité-humaine ».

<sup>364</sup> Nous retenons ici l'expression de Macquarrie et Robinson qui traduisent « *Befindlichkeit* » par « State-of-mind »; v. *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 172 §29 : « *Being there as State-of-mind* ».

<sup>365</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 341 § 68(b) : « Es gilt lediglich, [...] Grunde der Zeitlichkeit. » *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 402 § 68(b) : « Toute la question est d'apporter la preuve que les dispositions, en ce qu'elles « signifient » existentiellement et à la manière dont elles le font, ne sont possibles que sur la base de la temporalité ».

<sup>366</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 33, « Stimmung [...] ist hier gemeint im instandlichen Sinne: [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 52, « Tonalité [...] c'est l'unisson qui unit ce qui porte et supporte jusqu'au bout toute captivation [...] »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 28-29, « Disposition [...]»; It is first through disposition that the extent of the transporting of *Dasein* is measured and that to *Da-sein* is assigned the simplicity of the captivation, provided at issue here is 'restraint' as the basis disposition »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 24, « Attunement [...] ».

La tonalité fondamentale fonde la notion de « peuple » (« *Volk* », « *people* »)<sup>367</sup> comme le point d'une histoire (« *Geschichte* »), un peuple qui serait capable d'entendre le voilement et le dévoilement de la vérité. L'histoire est selon l'ouverture de la vérité qui s'offre ainsi à un peuple selon sa disposition d'écoute. Y-aura-t-il une histoire encore à l'avenir ? Or c'est la tranquille disposition dans l'être qui peut nous ouvrir encore à une telle histoire à venir dans laquelle la maîtrise du Dieu à l'extrême ouvrira et fondera l'étant<sup>368</sup>.

### (iii) La tonalité fondamentale (« *Grundstimmung* »)

La tonalité fondamentale (« *Grundstimmung* ») des *Beiträge* expose le *Da-sein* à la lumière des dieux qui permet qu'il garde en lui la possibilité d'une histoire. La tonalité fondamentale est en amont de ce qui devait être précédé d'une brèche dans *Être et temps*.

Contrairement à la position heideggérienne, nous voulons y voir une disponibilité qui soit non seulement transie du néant mais qui articulerait un langage du néant - comme une couleur du Néant. Nous y reviendrons plus loin.

#### (b) L'interrogation du décalage

Le *Dasein* peut-il être en retard sur son univers pathétique ? Ne faut-il pas y voir un excès et un reste du pathétique ? Tel sera notre interrogation. Il se pourrait bien que le pathétique est une « significativité » qui s'« ex-périence » se donnant à tort comme dimension totale. Le réseau de signification se peut-il être réseau de « significativité » « s'ex-périençant » ?

---

<sup>367</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 34, « Diese im Da-sein gegründete Geschichte ist die verborgene Geschichte der großen Stille. In ihr allein kann noch ein Volk sein »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 53, « Cette histoire fondée dans l'être le là est l'histoire en retrait de la grande tranquillité. C'est là uniquement qu'il peut encore y avoir un peuple : qu'un peuple peut encore 'être' »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 29, « The history that is grounded in Da-sein is the concealed history of the great stillness. Only in such history can a people still 'be' »; Cf. la compréhension et traduction qui suggère une autre interprétation in *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 24, « This history, grounded in Da-sein, is the hidden history of deep stillness. In this stillness alone there can still 'be' a people ».

<sup>368</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 34, « Wenn uns eine Geschichte, d. h. ein Stil des Da-seins, noch geschenkt sein soll, dann kann dies nur die *verborgene Geschichte der großen Stille* sein, in der und als welche die Herrschaft des letzten Gottes das Seiende eröffnet und gestaltet. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 53, « Si doit encore nous être fait le don d'une histoire, c'est-à-dire d'un style pour être le là, alors ce ne 'peut' être que l' 'histoire en retrait de la grande tranquillité', en laquelle et en tant que quoi la souveraineté du Dieu à l'extrême ouvre et donne figure à l'étant »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 29, « If a history - ie, a style of Da-sein - is still to be bestowed on us, then this 'can' only be the 'concealed history of the great stillness', in which and as which the dominion of the last god opens beings and configures them »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 25, « .. in and as which the mastery of the last god opens and shapes beings ».

Ce qui guide Heidegger dans sa recherche, c'est le « sens » (« *Sinn* ») de l'être, c'est-à-dire la « vérité de l'Être »<sup>369</sup>. Il faudra ajouter à côté du « sens » le « pathos ». Si la distinction entre signification (« *Bedeutung* ») et sens (« *Sinn* ») est bien délimitée dans *Sein und Zeit*, qu'en est-il de la distinction entre significativité (« *Bedeutsamkeit* ») et sens ? Ne doit-on pas y voir le sentiment d'un excès, qui est recouvert ?

### (i) Le sentiment d'un excès

La texture du monde comme significativité (« *Bedeutsamkeit* » - comme compréhension préalable) doit être distingué du sens (« *Sinn* »), celui-ci étant lié à un comprendre (« *Verstehen* ») qui vise une herméneutique ontologique même du *Dasein*. Le sens s'acquiert au sein même du comprendre en s'aidant de la significativité qui ouvre la possibilité de l'apparaître d'un *Dasein*. Ce sens, dirons-nous, est aidé par un « pathos ».

La structure de la mondanité, c'est la significativité<sup>370</sup>. On pourra le dire autrement. La significativité est la mondanité du monde<sup>371</sup>. L'étant n'acquiert de sens ainsi qu'en son être, qui est projeté sur son horizon<sup>372</sup>. Le sens a été aidé. Or cette considération ouvre ce qui est sous-jacent à tout être d'étant<sup>373</sup>. Le

---

<sup>369</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 96 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 337 § 168; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 257, § 168.

<sup>370</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 334 § 67 : « Die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, [...] mit dem Seinkönnen des *Daseins*, *worum-willen* es existiert » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 67 : « Cependant, la structure de la mondanité - la significativité - s'est révélée solidaire de ce vers-quoi le comprendre appartenant essentiellement à l'ouverture se projette - du pouvoir-être du *Dasein*, en vue-de-quoi il existe » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 396 § 67 : « Or il est apparu que la structure de la mondanité, la significativité, s'agrippe à ce sur quoi se projette l'entendre appartenant par essence à l'ouverture, à ce pouvoir-être du *Dasein* à dessein duquel il existe » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 384 § 67 « [...] the structure of worldhood [...] for the sake of which *Dasein* exists ».

<sup>371</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 414 § 80 : « Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug die Struktur, als welche wir früher die Bedeutsamkeit kennen lernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 481 § 80 : « Le temps divulgué met en évidence avec ce rapport de fait-pour 'la' structure dont nous avons fait antérieurement connaissance comme 'significativité'. Elle constitue la mondanité du monde. Comme temps de ..., le temps divulgué a essentiellement caractère de monde » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 467 § 80 « [...] 'significance', and which constitutes the worldhood of the world [...] ».

<sup>372</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 324 § 65 : « Wenn wir sagen: Seiendes »hat Sinn«, dann bedeutet das, es ist in seinem Sein zugänglich geworden [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 65; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 385 § 65 : « Quand nous disons : l'étant « a sens », celui signifie par conséquent, il est devenu accessible en son être qui est « à proprement parler » le tout premier à « avoir sens », projeté qu'il est sur son horizon de projection. L'étant n'a de sens que parce que, découvert de prime abord comme être, il devient intelligible dans la projection d'être, c'est-à-dire à partir de son horizon de projection » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 371-372 § 65.

sens d'être du *Dasein*, c'est bien le *Dasein* s'entendant lui-même. Ce sens n'est pas quelque chose qui « plane » de dehors. Relevons à ce niveau un moment « pathétique ».

La significativité est la compréhension préalable (« *gründet in einem vorgängigen Verstehen* ») de la conjointure<sup>374</sup>. L'unité de la significativité c'est la constitution ontologique du monde qui se fonde elle-même dans une temporalité<sup>375</sup>. Si la structure de la significativité est ce qui constitue le monde, l'angoisse rend le monde transcendant<sup>376</sup>. L'angoisse, comme un ressentir, permet de rendre le monde en mouvement qui relève encore d'un moment « pathétique ».

## (ii) Un « pathos » qui déloge

Si nous insistons sur cette distinction c'est que la texture du monde qui s'ouvre à un « Da » (tel celui du *Dasein*) sera pour nous traversée par un reste et un excès. La significativité ne pourra être pleine, pour y accommoder un non-savoir radical et un immémorial au sens d'une rupture dans le comprendre. Il faudra y voir la place d'un être « pathétique » que nous nommerons plus loin un « Qui-de-l'homme ». Notons que Heidegger lui-même introduit, à côté de la significativité, le *Dasein* factif (ou « *Dasein* factice », « *das*

---

<sup>373</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 325 § 65 : « Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 65 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 385 § 65 : « La question qui porte sur le sens de l'être d'un étant prend pour thème ce sur quoi ouvre l'entendre d'être sous-jacent à tout être d'étant » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 372 § 65.

<sup>374</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 364 § 69(c) : « Das im umsichtigen Besorgen beschlossene Verstehen einer Bewandtnisanztheit gründet in einem vorgängigen Verstehen der Bezüge des Um-zu, Wozu, Dazu, Um-willen. Der Zusammenhang dieser Bezüge wurde früher als Bedeutsamkeit herausgestellt » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 69(c) : « Le comprendre, inclus dans la préoccupation circon-specte , d'une totalité de tournure se fonde en un comprendre préalable des rapports du pour ..., du pour-quoi, du pour-cela, en-vue-de ... Le complexe de ces rapports a été dégagé plus haut comme significativité » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 427 § 69(c) : « L'entendre d'une entièreté de conjointure, impliqué dans la préoccupation qui discerne, se fonde sur un entendre préalable des raccords du fait-pour, du pour-quoi, de la destination, de l'à-dessein-de. L'ensemble formé par ces rapports a été dégagé atrrm comme significativité. Son unité constitue ce que nous appelons le monde. » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 415 § 69(c) : « [...] significance. ».

<sup>375</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 365 § 69(c) : « Die Einheit der Bedeutsamkeit, das heißt die ontologische Verfassung der Welt, muß dann gleichfalls in der Zeitlichkeit gründen » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 69(c) ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 427 § 69(c) : « L'unité de la significativité, c'est-à-dire la constitution ontologique du monde doit alors se fonder pareillement sur la temporellité » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 416 § 69(c) « The unity of significance - that is the ontological constitution of the world - [...] ».

<sup>376</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 366 § 69(c) : « In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeit-lichkeit gründend, ist die Welt transzendent » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 428 § 69(c) : « Se fondant sur l'unité horizontale de la temporellité ekstatique, le monde est transcendant ».

*faktische Dasein* ») qui se verrait étranger au monde dès lors que l'util lui fait défaut<sup>377</sup>. L'insignificativité (ou la non-significativité, « *Unbedeutsamkeit* ») qui est figure de l'inconjointure (ou de la non-tournure, « *Charakter der Unbewandtnis* »)<sup>378</sup> est la source de l'angoisse devant précisément ce rien du monde (ou l'insignifiance, « *Nichts der Welt* ») qui met devant lui-même le *Dasein* nu (« *das nackte Dasein* ») jeté dans l'étrangeté (ou l'étrang(èr)eté, « *Unheimlichkeit* »). Cette insignifiance, dans l'économie de la structure du « comprendre » du *Dasein*, est résorbée par ce comprendre même, comme ce qui est précisément « insignifiant ». On a compris qu'il est insignifiant.

Or, si le sens est constitutif du *Dasein*, il « se » l'arrache de la significativité du monde, dans un mouvement pathétique. Pouvons-nous faire résonner davantage un jeu pathétique ? Notons que dans les *Beiträge*, le « *Besinnung* » est le « questionner en direction du sens »<sup>379</sup>. Le mot peut-être traduit par « méditation » ou par « questionnement ». Fédier<sup>380</sup> souligne l'enjeu en ce sens que le « *Besinnung* » contient le « *Sinn* » (le « sens »), comme ce qui est fondamental dans le vocable. On peut participer à une activité du sens que si l'on en est « saisi » (par un saisissement) au préalable. Le « sens » est comme saisi pour lui-même pour produire du sens. Il ressortirait que le saisissement par le sens est une activité originaire. Peut-on en dire plus ?

---

<sup>377</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 356 § 69(a) : « Nur sofern Widerständiges auf dem Grunde der ekstatischen Zeitlichkeit des Besorgens entdeckt ist, kann sich das faktische *Dasein* [...] *Dasein* auch in einer fremden »Welt« immer schon in gewisser Weise aus. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 69(a) : « [...] *Dasein* factice [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 418 § 69(a) : « Ce n'est que dans la mesure où ce qui oppose de la résistance se dévoile sur la base de la temporellité étatique de la préoccupation, que le *Dasein* factif peut s'entendre en son abandonnement à un « monde » dont jamais il ne se rend maître. [...] C'est pourquoi le *Dasein* existant factivement se reconnaît aussi toujours déjà d'une certaine manière dans un « monde » étranger » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 407 § 69(a) : « [...] factual *Dasein* [...] ».

<sup>378</sup> v. supra. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 343 § 68(b) : « Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(b) ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 404 § 68(b) : « [...] ce devant quoi il s'angoisse [...] vient directement de ce que, pour quelqu'un, tout utilisable et tout étant là-devant ne « dit » rigoureusement plus rien. Il n'y a plus de conjointure avec l'étant intérieur au monde. [...].

<sup>379</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. , « *Besinnung* ist Fragen nach dem *Sinn*, [...] nach der Wahrheit des Seyns. Das Fragen nach der Wahrheit ist der Einsprung in ihr Wesen und somit in das Seyn selbst [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 63, « Considérer, c'est questionner en direct du 'sens', c'est-à-dire [...] en direction de la vérité de l'être. Questionner après la vérité, c'est sauter d'un bond au cœur de la pleine essence, et du même coup au cœur de l'estre soi-même [...] » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 36, « Meditation [*Besinnung*] is a questioning that searches into meaning [*Sinn*], ie into the truth of beyng [...]. The questioning of truth is the leap into its essence and thereby into beyng itself » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 31, « Mindfulness is inquiring into the 'meaning' [...] ie, into the truth of be-ing. Inquiring into the truth is leaping into its essential sway and thus into be-ing itself [...] ».

<sup>380</sup> *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 63, n. 1.

### (iii) La structure transcendantale brisée

Chez Heidegger la structure de comprendre et le comprendre coïncident. **Or nous ne pouvons pas suivre cette conclusion.** À ce stade, nous indiquerons deux positionnements qui seront nos fils conducteurs. Essentiellement, c'est ce qui n'est pas mis en exergue, c'est le Néant, c'est-à-dire la part de non-compréhensivité autour de cette compréhension première (« *Verstehen* »), qui doit rester dans sa radicalité et qui ne doit pas être résorbée par la « compréhension » même. S'il faut dire que chez Heidegger le phénomène est ce qui ne se montre pas – même si cette proposition est discutée comme on l'a vu – il se donne pour autant dans la compréhension<sup>381</sup>. En contrepartie, celle-ci est à la hauteur du phénomène. D'où cette conclusion de notre part. **La compréhension chez Heidegger est une tout-compréhension.** L'« en tant que » ne fait qu'obscurcir toute interrogation sur la compréhension, car il se pose comme irréductibilité. Or c'est de cette prétention qu'il s'agit pour nous de déconstruire dans un premier temps.

### (iv) Les voies de la brisure

En effet, il s'agit de voir un **reste**, d'une part, et un **excès**, d'autre part, de la compréhension (compris comme « *Verstehen* »). Pour autant, il s'agit aussi de voir comment ce reste et cet excès déterminent et fondent notre « compréhension » comme « compréhension » au-delà de l'« en tant que » tout en y décelant le jeu du « pathétique ». Il s'agit aussi d'aborder l'in-compréhension dans sa radicalité. L'« en tant que » ne pourra-t-il pas être un « en tant que » provisoire, connaissant une fuite dans le Néant ? Posons également le corollaire de notre position. **Le reste et l'excès déterminent la compréhension. C'est le Néant qui structure l'origine de l'« en tant que ».** La compréhension ne sera plus un propre, mais « déterminé » quelque peu par son contraire, tout en se situant en son contraire.

Pour nous, ce reste se présentera aussi comme un « **sur-voilé** » d'un voilement qui n'entre pas dans la structure de l'élucidation heideggerienne (« *Auslegung* »). Deuxièmement, il faudra faire état d'un **coefficient inconnu** – terme provisoire – qui est en dehors de toute la structure de la pré-élucidation ou de l'élucidation (un « **irrélévé** » et un « **irrélévable** »). Comme nous le tenterons de le dire plus loin, toute « **ex-pér-i-ence** » ne pourra que prendre appui de ce reste et de cet excès.

---

<sup>381</sup> Cf. Balazut sur le « phénomène » : « Il est au contraire, pour nous, ce qui 'apparaît de soi-même' en son altérité propre. Il est le « se montrer » de la chose elle-même en vis-à-vis. Or, ce sens de phénomène est son sens premier, par rapport auquel tout autre ne peut être que dérivé : avant que les choses puissent être réduites à leur apparaître pour nous (comme c'est le cas dans la phénoménologie husserlienne), il faut bien qu'elles se soient d'abord montrées d'elles-mêmes en leur altérité propre », BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence, op. cit., v. p. 34.*

Ainsi chez Heidegger, l'homme se caractérise par une ouverture *a priori* au « se montrer » de l'étant lui-même déjà là en totalité et en son altérité propre. S'il est possible d'avoir une « conscience », c'est que les choses puissent se dévoiler en leur présence et en leur phénoménalité. « Le *Dasein* tel qu'il est décrit dans *Kant et le problème de la métaphysique*, n'est ainsi ouvert à lui-même, n'accède à la conscience de soi, qu'en étant *simultanément* ouvert à l'altérité insondable (à l'extériorité irréductible) du règne des phénomènes se déployant sans raison, qui lui font face de toute part alors qu'il est 'jeté' en eux » (*ibid.*, p. 34-35).

Nous nous interrogerons dans quelle mesure le « pathos » donne à un comprendre du sur-voilé ou de l'irrévélé, dès lors que l'affection a partie liée au Néant. La question du pathétique appellera de plus amples développements. De même, il faudrait bien qu'il y ait déjà un « sentiment de soi » qui précède l'affection, dans une certaine structure, qui ne pourra être cooriginale à la disponibilité. Cette structure doit porter en lui une paix primaire et non une angoisse. La paix primaire précéderait ainsi l'angoisse. L'angoisse ne pourrait être que menace à ce « je » primaire. Dans un deuxième temps il faudra se demander si la disponibilité est lieu de « sens » en lui-même. Toute interrogation exige toutefois de nous une méthode. Or nous verrons que la question de la méthode cache elle-même un parti-pris insoupçonné.

### C. PROLÉGOMÈNES À LA MÉTHODE DU NÉANT (VERS LE NÉANT COMME MÉTHODE)

Notre position consistera à dire que la « compréhension », au sens heideggérien, ne pourra être « originaire » - sauf à entendre « originaire » différemment, tel un « *originale second* »<sup>382</sup>. Elle est elle-même précédée d'un Néant. Le Néant nous habite d'abord (le Néant « trans-vient » toujours et déjà). Le Néant est une **présence** effective donnée et accessible. Il nous faudra faire état, dès lors, non seulement d'une « incompréhension », mais d'une « non-compréhension » radicale. D'une part, nous sommes « jetés » (pour utiliser un vocabulaire heideggérien) dans un non-savoir, alors qu'il faut, d'autre part, constater l'espace d'un « schème » entre le Néant et la « compréhension ». La non-compréhension radicale se situe avant le « *Verstehen* » et devient en quelque sorte plus originaire. La compréhension se donne l'illusion de l'originarité car elle est le premier pas positif d'une « figure » de l'Être. Pour autant, cet « archi-originaire » du Néant subsiste dans le **reste** et l'**excès** de la compréhension. Heidegger dira lui-même que bien des structures du *Dasein* reste toujours dans l'obscurité<sup>383</sup>, mais il n'existe aucune possibilité de donner un point de départ plus radical à l'analytique existentielle<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> *Vide* : plus loin.

<sup>383</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 372 § 72 : « Wenngleich im einzelnen viele Strukturen des *Daseins* noch im Dunkel liegen [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 436 § 72 : « Quoique dans le détail bien des structures du *Dasein* soient encore dans l'obscurité, il semble tout de même qu'avec l'éluclucidation de la temporellité comme condition originale de la possibilité du souci, soit atteinte l'interprétation originale du *Dasein* telle qu'elle était exigée ».

<sup>384</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 372 § 72 : « Ob wir gleich bislang keine Möglichkeit eines radikaleren Ansatzes der existenzialen Analytik sehen, so erwacht doch gerade [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 436 § 72-73 : « Bien que nous ne voyions jusqu'ici aucune possibilité de donner un point de départ plus radical à l'analytique existentielle, cependant, s'agissant précisément de l'explication [...] ».

Cet archi-originaire, cette non-compréhensivité primaire implique une nouvelle approche de la facticité ainsi que de la « compréhension » d'un *Dasein* comme être-au-monde (« *In-der-Welt-sein* »)<sup>385</sup>. Nous parlerons d'un Néant et, dans une tolérance envers la facticité, d'un « immémorial » comme **non-savoir**.

Or du point de vue même de la facticité, il y est « inscrit » une béance. Il n'est pas question ici de la temporalité ek-statique qui s'analyse et qui répond au problème de la « *Ständigkeit des Selbst* » (le maintien de soi)<sup>386</sup>. Il est ici une mise en question plus radicale et plus en amont du « là » (« *Da* ») du *Dasein*.

## 1° Une interrogation non-épuisée

Dans le cheminement et l'évolution de la pensée heideggérienne, notamment dans son acheminement dans les *Beiträge*, le style de la pensée commençante (« *anfänglichen Denkens* ») consiste à être soi en toute conscience tout en étant « là »<sup>387</sup>, c'est-à-dire pleinement présent à ce « là ». Le « là » est présence. Ce « là » se donne à l'Ouvert (un « là » s'ouvrant sur l'Ouvert). Il faudra peut-être renverser la proposition dans le cheminement de la pensée heideggérienne. C'est un « ouvert » qui donne un « là ». C'est un « là » pris dans la captivation (« *Berückung* ») et dans le transport (« *Entrückung* ») de l'Ouvert. Il faut donc comprendre ce « là » sur le même registre, à ce qu'il apparaît, de l'avenance (« *Ereignis* »)<sup>388</sup>. Mais quant à ce « là » lui-même, il se donne comme un « là » plein, même si l'Ouvert l'aura projeté. Or notre position consistera à dire que ce « là », en lui-même ne peut être « plein », même à ce stade. Si nous voulons

---

<sup>385</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « Le renvoi à l' 'être-au-monde' comme un trait fondamental de l'humanitas de l' homo humanus ne prétend pas que l'homme soit uniquement une essence 'mondaine' comprise au sens chrétien [...] 'monde ne désigne nullement l'étant terrestre en position au céleste [...] mais l'ouverture à l'Être. », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 110 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 349-350 § 180 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 266, § 180.

<sup>386</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 375 § 72 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 439 § 72.

<sup>387</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. , « 31. Der Stil des anfänglichen Denkens - Stil: die Selbst-gewißheit des *Daseins* in seiner gründenden [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 91, « 31. Le style de la pensée commençante - Style : être soi en toute conscience tout en étant le là, qui 'légifère' en opérant la fondation et en tenant tête au déchaînement du ravage » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 55, « 31. The style of inceptual thinking - Style : the self-certainty of *Dasein* in its grounding law-giving and in its enduring of wrath » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 48, « [...] Style is the self-certainty of *Dasein* in its grounding 'legislation' and in its withstanding the fury ».

<sup>388</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 70, « Jenes Wesen der Wahrheit aber, die entrückend-berückende Lichtung und Verbergung als Ursprung des *Da*, west in seinem Grunde, den wir als Er-eynung erfahren. » ; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 93, « La pleine essence de la vérité, quant à elle, l'allégie mise à couvert en retrait de l'emportement et de la captivation, en tant qu'origine du là, déploie sa pleine essence en son propre fondement dont nous faisons l'expérience comme venance à soi (en l'avenance) » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 56, « The essence of truth, however, the transporting-captivating clearing and concealing as the origin of the 'there', essentially occurs in its ground which we experience as ap-proprietion » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 49.

parler d'un « *Da-abîmé* », c'est pour faire état de la béance qui soit irréductible dans le « là » même du *Da-sein*, dans le « là » de l'Ouvert.

Certes, face à l'étant, le recouvrement est légiféré comme et par le *Da-sein*<sup>389</sup>. Le souci (« *Be-sorgung* ») se lit dès lors à partir du *Da-sein*<sup>390</sup>. Toutefois, ce qui s'était révélé déjà au *Dasein* du *Sein und Zeit* en s'interrogeant sur son « là », c'est tout l'« abîme »<sup>391</sup> de sa « profondeur »<sup>392</sup>. La facticité qui révèle « l'existential » est la partie éclairée du *Dasein*. Nous nous permettrons d'insister sur le fait qu'il n'en demeure pas moins qu'il reste une obscurité qui n'est pas questionnée, qui émane même de la facticité – terme qui devient problématique dans les *Beiträge*. Ce « là » serait-il lui-même un apparaître au-delà duquel il faudra encore chercher l'apparition comme encore en retrait et comme encore plus fondamentale ? Nous ne pourrions que parler ainsi d'un « *Da-abîmé* »<sup>393</sup> qui résonnera avec le sans-fond (« *Abgrund* »)<sup>394</sup> – d'un « être-

---

<sup>389</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 71, « Die *Bergung* selbst vollzieht sich im und als *Da-sein* »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 94, « La mise à l'abri elle-même s'accomplit dans l' 'être' le là et comme tel »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 57 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 49, « The sheltering itself is enacted in and as *Da-sein* ».

<sup>390</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 71, « [...] aber es kaum wissenden *Be-sorgung*. Diese nicht von der Alltglichkeit her, sondern aus der Selbstheit des *Daseins* begriffen, halt sich in mannigfachen, unter sich sich fordernden Weisen [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. , « Cette prise en souci qui est comprise non à partir de la quotidienneté, mais uniquement à partir de l'être-soi qui signe être le là, se tient en de multiples modes [...] »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 57; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 49, « This care is understood, not from everydayness but rather from the selfhood of *Dasein*; this care maintains itself in manifold ways [...] ».

<sup>391</sup> Cf. le sens de l'abîme chez Heidegger : HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 11, « Vom *Abgrund* sprechen wir dort, wo es vom Grund weggeht und uns ein Grund fehlt, insofern wir nach dem Grunde suchen und darauf ausgehen, auf einen Grund zu kommen » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 15, « Nous parlons d'abîme là où le fond se perd, là où un fondement nous fait défaut alors que nous cherchions le fondement et avions pour but de parvenir à un fondement solide »; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, *op. cit.*, v. p. 189.

<sup>392</sup> L'abîme ouvre un « site » (« *Ortschaft* ») et révèle une « profondeur » (« *Tiefe* ») chez Heidegger : HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 11, « Wenn wir uns in den *Abgrund*, [...]. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe [...] Beide durchmessen eine *Ortschaft*, [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 16, « C'est vers le haut que nous sommes jetés, dont l'altitude seule peut ouvrir une profondeur, toutes deux mesurent de part en part un site. Pussions-nous nous y acclimater afin de trouver le séjour où se déploie l'être de l'homme » ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, *op. cit.*, v. p. 189-190, « We fall upward, to a height. Its loftiness opens up a depth. The two span a realm in which we would like to become at home, so as to find a residence, a dwelling place for the life of man ».

<sup>393</sup> « abîme » (du latin « *abyssus* ») provient du grec « *a-busso* » qui veut dire sans fond (de « *a* » et de « *bussos* », qui signifie le fond de la mer »; *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, *Dictionnaire le Robert*, réimpression et mise à jour 2006, Paris, x 3 tomes : Tome 1, A-E, pp. xvi + 1381 ; Tome 2, F-Pr, pp.1383-2909, Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304, v. le tome premier, p. 5, v<sup>o</sup> « abîme ».

le-là-abîmé », ou tout simplement de « l'être-abîmé »<sup>395</sup> comme le prolongement de l'interrogation du « là ». Le « là » pourra lui aussi répondre au jeu d'un recouvrement après s'être donné. L'herméneutique de la facticité nous renverra alors à l'obscurité du *Dasein*, à ce qui s'est dérobé en nous présentant son « là » - et qui se dérobe toujours et se cache, à chaque fois que nous disons que le *Dasein* est son « là », soit au sens du *Sein und Zeit*, soit au sens qu'il prend dans l'histoire de l'Être. En d'autres mots, notre interrogation porte sur la partie du néant qui traverse ce « là » – même dans son transport et sa captivation dans l'Oouvert. Un « *Da*-abîmé » qui eût donné à un *Dasein* (voir un *Da-sein*) sous rature.

### (a) L'irréductibilité

En phénoménologie, selon Jean-Luc Marion, il ne s'agit pas de démontrer, mais de « montrer ». Ce glissement inaugure alors toute une méthodologie qui doit « laisser l'apparence apparaître de telle manière qu'elle accomplisse sa pleine apparition, afin de la recevoir exactement comme elle se donne »<sup>396</sup>. La

« Ἄβυσσος », in v° « Abyssus » : F. E. J. VALPY, (Rev.), *Etymological dictionary of the Latin Language*, Baldwin and Co, Longman and Co, G. B. Whittaker, London, Fleet street, 1828, pp. viii + 550, v. p. 3[A]; M. F. JACOB, *Lexique étymologique latin-français, précédé d'un tableau des suffixes et suivi d'un vocabulaire des noms propres*, Delalain Frères, Successeurs, Imprimerie et Librairie Classiques, Paris, 1883, pp. LXXXVII + 1276. v. p. 6[B].

« βυθός » signifie « fond de mer et « βυθίζω », « plonger ». L'étymologie, plus en amont, est obscure; *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes, Emile BOISACQ, 4ème édition, Augmentée d'un Index, Carl Winter, Universitätsverlage, Heidelberg, 1950, pp. xxxii + 1256, v. p. 137, v. « βυθός ».

De même, « βυσσός » qui signifie « fond, fond de la mer ». Cf. l'homonyme, « βυσσοδομεύω », qui signifie « bâtir au fond de son cœur, méditer, comploter, et « βυσσόφρων », signifiant « à l'esprit profond ou mystérieux »; Boisacq, *ibid.*

« βυσσός » est une forme parallèle et rare de « βυθός », qui peut aussi, en tant que second terme, signifie le « gouffre, le monde infernal » de l'hébreu « tahom ». On pourra voir, comme certains, l'aveistique « guḏa », « lit d'un fleuve »; *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Pierre CHANTRAINE, 1ère édition, Éditions Klincksieck, Paris, 1968-1980, pp. xviii + 1368 (x4 tomes), v. p. 201 [A-B].

Cf. Chantraine donne « βύσσοσ », au sens de « tissu de lin » (*linum angustifolium*) comme d'origine sémitique et égyptienne, hébraïque et araméenne; Chantraine, *ibid.*, v. p. 202[B], v°, « βύσσοσ ».

Le *Dasein*-abîmé est pris dans une mer sans fond. On pourra dire un « être-le-là-abîmé » dans une mer sans fond.

<sup>394</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 6, « dem Abgründigen jener Fügung »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 20, « l'abyssal du jointoiment »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 8, « the abyss of that dispensation »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 5, « destiny ».

<sup>395</sup> Car le « da » du *Dasein*, pourra s'opposer à l'abîme. Notre position consiste à dire que le « là » n'est pas pour autant effacé.

<sup>396</sup> Jean-Luc MARION, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, 4<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, (1997) 2013, pp. 533, v. p. 11.

phénoménologie est sous l'obligation « d'accéder à l'apparition dans l'apparence »<sup>397</sup>. Mais dans un deuxième temps, il ne s'agit pas seulement de « montrer », mais « de laisser l'apparition 'se' montrer dans son apparence selon son apparaître »<sup>398</sup>. Marion relève ainsi un paradoxe de la phénoménologie : d'une part, cette prétention qu'on y chercherait l'apparaître ; d'autre part, toute connaissance n'est que de « moi », qui pose la difficile question : comment « se » laisser apparaître le phénomène ?

### (i) Le sens d'une contre-méthode de Marion

La méthode phénoménologique était sensible au départ à ce paradoxe par l'établissement des stratégies comme « réduction », « visées », « remplissements » ou autre. Mais il faut alors une rupture méthodologique dans laquelle la méthode ne signifie plus une recherche de l'indubitabilité d'un objet<sup>399</sup>, mais uniquement de l'« apparition ».

Or c'est en ce sens que la réduction devient une « contre-méthode ». En effet, il faut sans cesse la défaire pour que puisse « se faire l'apparition de ce qui 'se' montre elle-même »<sup>400</sup>, qui s'accomplit finalement sans la réduction elle-même.

La contre-méthode fait que le principe qui commanderait toute méthodologie n'est pas premier mais dernier, c'est-à-dire qu'il n'arrive sur le lieu qu'après que l'apparaître aurait fait son apparition.

### (ii) Le tournant chez Marion

Il est question chez Marion d'un « tournant » qui s'articule autour des consignes suivantes : (i) toute méthodologie consiste à passer de « démontrer » à « montrer » ; et (ii) il faut laisser 'se' montrer une apparition dans une apparence – sans passer par l'« ego » d'un sujet. La méthode du tournant tourne contre elle-même. Elle est contre-méthode. Certes il existe ici un présupposé husserlien mais qui se dilue en raison de la posture de la « contre-méthode ». **Retenons l'esprit essentielle de cette approche, qui tient à ce que l'apparition doit dominer l'apparaître.** C'est sur ce plan que nous interrogerons le « là » du *Dasein* : apparaître ou apparition ?

---

<sup>397</sup> MARION, *Étant donné*, op. cit., v. p. 12.

<sup>398</sup> MARION, *Étant donné*, op. cit., v. p. 13.

<sup>399</sup> « Mais ici la méthode ne doit pas pour autant assurer l'indubitabilité sur le mode d'une possession d'objets certains, parce que produits selon les conditions a priori de la connaissance ; elle doit provoquer l'indubitabilité des apparitions des choses, sans produire la certitude des objets », MARION, *Étant donné*, op. cit., v. p. 14.

<sup>400</sup> MARION, *Étant donné*, op. cit., v. p. 16 : « La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comment un 'ego' met en évidence un objet, à laisser 'se' montrer une apparition dans une apparence : méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode », *ibid.*

Chez Heidegger, la méthode comme herméneutique est, comme on l'a vu, pré-entente<sup>401</sup> qui rend au *Dasein* sa propre transparence, qui laisse son « être » apparaître à lui-même, comme un « là ». Or notre interrogation est de savoir précisément si ce « là » est une « esquivance recouvrante ». Nous tenterons de démontrer qu'il cache encore une obscurité qui n'atteint pas sa lumière.

### (iii) La mise en question de la légitimité d'une irréductibilité

Comme le rappelle encore Marion, la question qui se pose en phénoménologie est de savoir si l'on peut et si l'on doit admettre un irréductible. S'il fallait admettre que l'entreprise phénoménologique consistât dans la réduction, il faut concéder à un certain moment une réduction impossible. C'est ainsi que cette phénoménologie se trouve en apparence devant un « dilemme »<sup>402</sup>. Toute réduction garderait un « Je » transcendantal, un « Je » inconditionné, alors que Husserl cherchait à mettre le « Je » kantien et post-kantien entre parenthèse, pour en faire autant le résultat que l'origine de la réduction. Husserl avait bien souligné que l'intuition ne vaut pour autant qu'il y aura une donation qui serait elle plus originelle puisqu'elle englobe la signification. Marion commence ainsi avec la facticité de la donation (*Gegebenheit*), comme ce qui fonde sa validité de droit. Selon Heidegger et Husserl, la donation s'impose comme un « *factum rationis* », un « *ultima ratio rerum* », mais qui s'impose comme norme de droit en tant que première et dernière. Elle paraît donc contredire ou interdire toute médiation, toute herméneutique<sup>403</sup>. Or, au lieu de rendre caduque l'herméneutique, la donation l'appellerait plutôt, voire l'exigerait. Si nous faisons un détour par Marion, c'est pour conforter notre position qu'on défendra plus loin : le Néant ne se donne pas en donation « immédiate » mais s'est déjà donné.

### (b) Un donné non immédiat

Or ce que Marion voudra démontrer, c'est que le « donné » ne se donne jamais immédiatement<sup>404</sup>. Le « mythe du donné » signifie que le donné soit immédiat et déjà apprêté pour la connaissance théorique<sup>405</sup>.

---

<sup>401</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 47-48, « Die Absicht geht darauf, [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 72, « Cette recherche spéciale vise à configurer concrètement la direction du regard et à l'orienter sur le phénomène authentique. Pour cela, il est important de voir le *Dasein* tel qu'il est déjà là dans sa singularité propre, là où on ne le soupçonne pas » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 38, « [...] right direction [...] toward the genuine phenomenon [...] ».

<sup>402</sup> Jean-Luc MARION, *Givenness and Hermeneutics*, The Père Marquette Lecture in Theology, Translated by Jean-Pierre LAFOUGE, Marquette University Press, USA, 2013, pp. 77, v. p. 8.

<sup>403</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, *op. cit.*, v. p. 10-12, 18.

<sup>404</sup> Cf. Marie-Andrée RICARD, « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 1, 2001, p. 83-94.

<sup>405</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, *op. cit.*, v. p. 24 et s.

### (i) Le sens de l'immédiat

L'immédiat se trouve ainsi comme « sens datum » au sens de l'empirisme classique (Locke). Mais étant immédiat, il n'offre pas encore un objet et se trouve en deçà de toute validité épistémologique. Deuxièmement, ce donné serait non-dépendant. Mais un tel donné ne peut se constituer par lui-même. Il lui faut une constitution, donc une dépendance contingente pour advenir dans un devenir épistémologique. On ne peut concevoir un réductionnisme strict sans constitution. Le donné serait immédiateté liée à une intuition sensible, dans un affect purement subjectif mais incommunicable. Mais, en même temps, ce donné bénéficierait de la validité épistémologique d'un premier objet<sup>406</sup>.

Or le donné ne peut se penser que comme extérieur au mode d'être de l'objet. Il n'est pas pour autant constitué par ce premier jet et dans lequel il ne termine pas<sup>407</sup>. Dès que l'objectivité apparaît avec des caractéristiques et des exigences épistémologiques, le donné a déjà disparu. Ainsi on atteint la limite de la pensée : « le donné ne peut se penser que dans son irréductibilité à l'objectivité »<sup>408</sup>. Sur ce plan, nous soutiendrons que le Néant n'est pas un donné au sens où l'économie de la donation est ici comprise. Deuxièmement, et c'est ici un développement important chez Marion, « il appartient justement au donné de ne pas se donner immédiatement »<sup>409</sup>. Certes, mais encore, s'agissant du Néant, se peut-il être le cas ? Nous soutiendrons que le Néant ne se donne que sur un *plan-du-déjà* mais qu'un tel plan met en jeu non pas une « temporalité » de la donation, mais une « es-pacialité » de celle-ci dans ce qu'on appellera plus loin l'« en-istance », en-deçà et au-delà toute temporalité même. Le Néant est aussi « déjà » « présent » avant toute herméneutique au sens de Marion.

### (ii) La structure de la réponse

Selon Marion, s'agissant de la méthode de Husserl, ce n'est pas le phénomène psychologique qui est une donation absolue, mais le phénomène pur, le phénomène réduit. Le senti et le vécu n'atteignent la hauteur du donné qu'après avoir été soumis à la réduction, c'est-à-dire médiatisés. Ce qui est donné immédiatement, comme le rappelle Heidegger, c'est un « vécu de la chaire » (« *im Kathedererlebnis* »), comme signification antérieure aux vécus sensibles et indépendante d'eux<sup>410</sup>. Ce qui est premier et immédiat c'est une signification (*Bedeutung*). Les « sens data » ne sont qu'a posteriori. Seul se donne le phénomène médiatisé par sa propre signification (Heidegger), qui advient par soi ou médiatisé par la réduction (Husserl).

---

<sup>406</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 26-28.

<sup>407</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 28.

<sup>408</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 30.

<sup>409</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 30.

<sup>410</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 32-36.

Le problème de la donation porte une énigme<sup>411</sup> comme caractère (*Rätselhaftigkeit*). C'est un problème qui avoue l'échec de la solution avant même ses tentatives. Il nous met sur le chemin d'un comprendre originel (*Verstehen*). Comme nous le verrons plus loin, cette énigme, pour nous, signale précisément l'impossible plénitude du donné et la brèche du « mystère ».

Pour Jean-Luc Marion, l'herméneutique n'est pas donation de sens sur les « sense data » qui est idéologie, mais donation de sens sur le donné qui le libère de son occultation et le permet à la manifestation. Il ne donne pas « un » sens au donné, mais « son » sens, en le faisant apparaître comme lui-même, comme phénomène qui se montre à soi et par soi. C'est le « soi » du phénomène qui règle la donation de sens. Ce n'est pas un « Je » mais un sens qui vient à l'objet même, « reconnu plus que connu »<sup>412</sup>. L'herméneute n'est que le découvreur et le serviteur de ce sens. Retenons ici, et ce qui serait conséquent pour nous, la question quant à savoir s'il y a donc, dans ce processus, une perte de sens et s'il existerait un « reste » dans la donation.

### (iii) Le dialogue de la compréhension

Pour Marion, le « phénomène herméneutique » porte une originalité du dialogue et de la structure question-réponse<sup>413</sup>. La compréhension prend la forme d'un dialogue. C'est comme une question à la réponse attendue du texte, question qui demande le sens du donné. Le donné devient la réponse de l'interprété. C'est le sens du donné, le sens de la réponse. C'est le donné articulé sur le visible. C'est ainsi que l'herméneutique ne dépasse pas la donation et ne se substitue pas à elle. Elle s'y déploie dans un rapport originel entre ce qui se donne et ce qui se montre<sup>414</sup>. L'herméneutique acquiert un statut phénoménologique et non pas que la phénoménologie acquiert un statut herméneutique.

Retenons dans cette approche de Marion un dès-enclavement de l'originalité de la « compréhension » au sens heideggérien. C'est à ce titre ici que Marion nous aura intéressé : c'est-à-dire dans ce qu'il existe « quelque chose » d'avant la compréhension.

---

<sup>411</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 36.

Adde, *ibid.*, plus loin, p. 38 : « Le caractère d'énigme du donné, ni immédiat, ni médiat (comme un objet), son énigmaticité (*Rätselhaftigkeit*) [...] relève [...] selon *Sein und Zeit* [...] du comprendre (*Verstehen*). Mais la question de l'interprétation (*Auslegung*) dépend à son tour de l'interprétation qui dépend de ce (*Verstehen*). Et donc elle aussi partage le caractère d'énigme du donné par l'intermédiaire du « *Verstehen* » ».

<sup>412</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 40.

<sup>413</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 44.

Adde : *ibid.* : « [...] l'herméneutique doit s'entendre suivant l'entente du <46> donné, sous les figures de l'appel et de la réponse ».

<sup>414</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 46.

Pour Heidegger, rappelons-le, « comprendre » n'est pas chercher à donner un nouveau sens à un objet subsistant (« *Vorhandenheit* »), mais constitue une ouverture du « *Da* », - en son sens double dans le cheminement de la pensée heideggérienne, le « *Da* » qui s'ouvre à l'Ouvert, ou l'Ouvert qui projette le « *Da* » qu'il tente de ramener dans l'expression « être-au-monde » (« *In-der-Welt-sein* »)<sup>415</sup>. Marion trouvera, à juste titre, que l'« en-tant-que » apophantique découle donc de l'« en-tant-que » existentiel<sup>416</sup>. Pour Marion, et pour le résumer, cet « en tant que » ne résulterait que d'une « herméneutique ».

Or, le donné ne se donne ni immédiatement ni médiatement comme objet constitué. Il ne se montre pas encore. On est devant une condition nécessaire mais non suffisante<sup>417</sup>. Mais, tout ce qui se montre doit d'abord avoir été donné. Pour autant, tout donné ne se montre pas. Le donné ne se « donne » que dans la réponse (de l'adonné [la personne qui s'ouvre à la donation]). Mais cette réponse n'est qu'en tant qu'il se reçoit de ce donné. Il y a donc une finitude de ce qui se montre, car ce qui se montre ne se montre qu'en vertu de l'adonné qui est finitude. Mais si le donné se donne comme appel, s'il est dans la réponse, et l'adonné est finitude, une conclusion s'impose : ce qui se montre « reste lui aussi toujours en retrait et en retard sur ce qui se donne ».

C'est ainsi que pour Marion, il y a une infinité de la donation obscure hors vue<sup>418</sup> (« nuit d'invus »). La phénoménalité de la donation résulte de la finitude de l'adonné. L'herméneutique de même gère l'écart entre ce qui se donne et ce qui se montre. L'intuition reste aveugle tant que l'adonné ne lui reconnaisse pas une signification pour permettre que le donné s'y montre. La puissance herméneutique est la possibilité de se montrer. Une phénoménologie de la donation ne fait apparaître les phénomènes qu'à la mesure d'une herméneutique « du donné en tant que montré et se montrant, en tant que visibles et vus par un adonné »<sup>419</sup>.

Sans entrer ici dans la discussion de la « donation » chez Marion, retenons sa clameur contre le « mythe du donné » qui sous-entendrait que le donné soit immédiat et déjà apprêté pour la connaissance théorique<sup>420</sup>. Ce débat nous met sur la voie de la désoccultation du « là » du *Dasein*. Le « là », nous le soutiendrons, ne pourra être un irréductible.

À cela, et ce qui nous distingue de Marion, c'est que le donné « original » ne disparaît jamais, même dans toute herméneutique. De surcroît, pour nous, ce à quoi on peut faire toujours état, c'est un donné du

---

<sup>415</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « L' » être-au-monde » nomme l'essence de l'ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek-« de l'ek-sistence », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 110 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 350 § 180 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 266, § 180.

<sup>416</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 51.

<sup>417</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 52.

<sup>418</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 54.

<sup>419</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 54.

<sup>420</sup> MARION, *Givenness and Hermeneutics*, op. cit., v. p. 24.

Néant auquel on a accès (qui « trans-vient » sur un *plan-du-déjà*). Dès lors, il ne sera plus question pour nous d'un dialogue ou d'un appel. Ce Néant nous « guide » de lui-même. Ce que cherchait Marion – c'est-à-dire comment établir un lien entre ce donné et son herméneutique – est au fait « déjà » « envisagé » par le Néant. Nous poursuivrons cet aspect en parlant de l'« orient-ation » (*Orient* comme *Ischrâq*) et de la couleur du Néant. Nous n'insisterons, à ce stade, que sur la rupture de la totalité.

(c) Les points de rupture de la totalité

L'être compréhensif heideggérien use de la « compréhension » comme ouverture à son monde<sup>421</sup>. Or c'est l'angoisse qui ouvre le monde<sup>422</sup>. L'angoisse serait-elle révélatrice de l'inadéquation d'une totalité de la compréhension<sup>423</sup>? Dans le concept de monde qui s'ouvre ainsi par l'angoisse, qu'en est-il d'un « reste » et d'un « excès »<sup>424</sup>?

Certes, l'angoisse peut ouvrir l'insignificativité (ou la non-significativité, « *Unbedeutsamkeit* ») qui est figure de l'inconjointure (ou de la non-tournure, « *Charakter der Unbewandtnis* »)<sup>425</sup>. Le rien du monde (ou

---

<sup>421</sup> Heidegger dira par exemple : « Le bavardage ouvre au *Dasein* l'être compréhensif pour son monde, pour autrui et pour lui-même, mais de telle façon toutefois que cet être pour ... a la modalité d'un flottement dépourvu de sol. La curiosité ouvre tout et n'importe quoi, mais de telle façon que l'être-à est partout et nulle part. L'équivoque ne cache rien à la compréhension du *Dasein*, mais c'est seulement pour maintenir l'être-au-monde dans-le-partout-et-nulle-part déraciné », § 38.

Adde : *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 224 § 38: « Le on-dit découvre au *Dasein* l'être ententif [...] »; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, vp 177 § 38: « Das Gerede erschließt dem *Dasein* das verstehende Sein zu sei-ner Welt, zu Anderen und zu ihm selbst, [...] ».

<sup>422</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 40; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 236 § 40, « [...] au contraire l'angoisse étant un mode de la disponibilité, elle découvre avant toute chose le monde comme monde ».

<sup>423</sup> « L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde [...] », *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 40; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 237 § 40, « L'identité existentielle du découvrir avec ce qui est découvert, poussée au point que le monde se découvre comme monde [...] ».

<sup>424</sup> « L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités », *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 40; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 237 § 40, « L'angoisse enlève ainsi au *Dasein* la possibilité de s'entendre comme le veut le dévalement à partir du « monde » et de l'état d'explicitation publique. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour quoi il s'angoisse, son propre pouvoir-être-au-monde le plus propre qui, puisqu'il est ententif, se projette par essence sur des possibilités ».

<sup>425</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 343 § 68(b) : « Die Welt, worin ich existiere, ist zur Unbedeutsamkeit herabgesunken, und die so erschlossene Welt kann nur Seiendes freigeben im Charakter der Unbewandtnis. Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstet, besagt nicht, [...] Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt ent-hüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, das heißt die Unmöglichkeit des Sichertwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes

l'insignifiance, « *Nichts der Welt* ») révèle la nullité de l'étant de la préoccupation (« *Nichtigkeit des Besorgbaren* ») et révèle un *Dasein* nu (« *das nackte Dasein* ») jeté dans l'étrangeté (ou l'étrang(èr)eté, « *Unheimlichkeit* »). Il s'ensuit qu'il nous incombe alors de nous poser la question de la nature de cette insignificativité. Celle-ci est source d'angoisse, en ce que « le monde » ne postule qu'un « rien du monde », un rien de significativité. Pour autant, le *Dasein* est toujours dans le comprendre. L'insignificativité n'est pas le « sans-sens », le « non-comprendre ». L'insignificativité est toujours un comprendre, précisément, de l'insignificativité. Elle n'est pas un « non-comprendre » du comprendre.

Nous nous interrogeons davantage sur cette position fondamentale. L'insignificativité ne signale-t-elle pas une fermeture, un oubli ? La forme de l'insignificativité ne doit-elle pas demeurer dans le « *Dasein* » comme un questionnement, une interrogation qui aurait du le hanter davantage ? Heidegger aura-t-il considéré suffisant de l'annoncer ainsi ? Nous voulons insister, par contre, sur un point de rupture de la totalité de la compréhension. Or c'est sur ce point capital qu'il faut voir une ouverture tue, précisément du « comprendre », comme brèche qui se fait dans la structure compréhensive elle-même. À cela s'ajoute la brèche dans l'insignificativité même qui doit ouvrir un « reste » et un « excès ».

### (i) La fissure dans la conception du monde

La préoccupation (« *Besorgen* ») est pour Heidegger comme identification au monde dont le *Dasein* se préoccupe<sup>426</sup>. Dès lors que ce monde ne coïncide pas avec celui de l'être-au-monde de l'analytique du *Sein*

---

Seinkönnen der Existenz. Das Enthüllen dieser Unmöglichkeit [...] Die Angst ängstet sich um das nackte *Dasein* als in die Unheimlichkeit geworfenes » ;

*Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(b) : « [...] Que le devant-quoi et le pour-quoi coïncident [...] le monde où j'existe a sombré dans la non-significativité, et le monde ainsi ouvert ne peut libérer de l'étant que sous la figure de la non-tournure [...] dans un vide impitoyable [...] l'in-signifiance du monde ouverte dans l'angoisse de la nullité de l'étant [...] » ;

*Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 404 § 68(b) : « [...] ce devant quoi il s'angoisse [...] vient directement de ce que, pour quelqu'un, tout utilisable et tout étant là-devant ne « dit » rigoureusement plus rien. Il n'y a plus de conjointure avec l'étant intérieur au monde. Le monde dans lequel j'existe a sombré dans l'insignificativité et le monde qui se découvre ainsi peut seulement offrir de l'étant qui a le caractère de l'inconjointure. Le rien du monde, devant lequel l'angoisse s'angoisse [...] mais l'entendre, butant sur le monde, est dirigé par l'angoisse sur l'être-au-monde en tant que tel, or ce devant quoi de l'angoisse est tout autant son pour quoi [...] l'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* à l'état nu, tel qu'il est jeté dans l'étrangeté ».

<sup>426</sup> « De prime abord, l'être-au-monde s'identifie au monde dont il se préoccupe ». *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 36; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 219, § 36 : « L'être-au-monde ne fait d'abord qu'un avec le monde dont il se préoccupe »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 216, § 36 : « Being-in-the-world is proximally absorbed in the world of concern »; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 172, § 36, « Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf ».

*und Zeit*, une autre « lumen naturelle »<sup>427</sup> doit pour ainsi dire s'éclaircir. Se peut-il que le « *Da* » est un être sans monde ? Ce sont autant d'interrogations qui deviennent ainsi légitimes.

Le monde sera « non fissuré » si la compréhension du *Dasein* est pleine et totale. Mais au cas contraire, la compréhension d'un *Dasein* ne peut se prévaloir d'une telle affirmation. Il faudra s'interroger sur des fissures irréversibles.

## (ii) La place de la déchéance

Le *Dasein* est « jeté » au monde. Il en résulte un développement (ou une « échéance », « déchéance »<sup>428</sup>, « *Verfallen* »)<sup>429</sup>. Il est « retombé de lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique »<sup>430</sup>. Le dévalement est enraciné dans le présent (« *Gegenwart* »)<sup>431</sup>. Toutefois, deux traits sont à relever. Le *Dasein* est animé par la curiosité et par la circonspection. Or ces deux traits démontrent un

---

<sup>427</sup> « Au cours de l'analyse de comprendre et de l'ouverture du Là en général, nous avons fait référence au lumen naturelle et nommé l'ouverture de l'être-à l'éclaircie où seulement quelque chose comme une vue devient possible ». HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 36.

Adde : *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 217, § 36; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 214, § 36; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 170, § 36 : « Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die Lichtung des Daseins genannt, in der erst so etwas wie Sicht möglich wird ».

Sur cette « non-coïncidence » de « monde », voir plus loin, la pensée de Corbin.

<sup>428</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « *Sein und Zeit* appelle 'déchéance' l'oubli de la vérité de l'Être au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 90 ; « [...] » *Verfallens*« [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 332 § 163; « Forgetting the truth of being [...] 'falling' [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 253, § 163.

<sup>429</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé qui traduit le § 38 par « L'échéance et l'Être-jeté », v. § 38; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 223 § 38 « Le dévalement et l'être-jeté »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 219, § 38 qui traduit par « Falling and Thrownness »; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 175 § 38 « *Das Verfallen und die Geworfenheit* ».

<sup>430</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 38; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 223, § 38; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 219-220; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 175, § 38.

<sup>431</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 350 § 68(d) : « Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je »gewesende« Gegenwart [...] Gleichwohl »entspringt« die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft. »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 411 § 68(d) : « Le dévalement est par priorité enraciné temporellement dans le présent (apprésentation ou instant) [...] N'empêche que le présent naît en « échappant » de ou plus exactement est tenu par un avenir étant été »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 400 § 68(d) « Falling has its temporal roots primarily in the Present (whether in making-present or in the moment of vision) [...] ».

toujours en avant de la compréhension. Ce fait doit pouvoir nous ouvrir la voie vers **une brèche** dans cette compréhension.

Le cheminement de notre interrogation est comme suivant. Le *Dasein* est-il ainsi jeté dans sa totalité ? Existe-t-il un **reste** en lui-même, un **excès** et un **irréductible** ? Nous tenterons, pour indiquer notre fil de pensée, de démontrer que ce « *Da* » ne peut n'être qu'abîmé de façon encore insoupçonnée.

### (iii) Le « *Dasein* » n'est pas « là »

En disant que le *Dasein* est son « là », Heidegger ramène un principe unificateur<sup>432</sup>. Ce serait le sens d'une « spatialité » s'adossant à une temporalité extatique<sup>433</sup>. Il nous aura suffi de dire que le « souci » (« *Sorge* ») est suffisant pour soutenir que le *Dasein* n'est pas son « là »<sup>434</sup>, au-delà d'une quelconque pensée d'une certaine *transcendance dans l'immanence*. Le « là » s'évalue aussi par rapport à l'Être qui jette l'homme ainsi. Toutefois, il faut rendre justice à des perspectives spatiales et non temporelles. D'un point de vue spatial, le souci signifie que l'homme est dans le lieu de son souci qui est plus en avant et qui est dans le projet. Il n'est plus dans un « là ». Nous poursuivrons cette interrogation sur le « là » du *Dasein* plus loin. Ne ne faisons qu'engager ici une première réflexion.

Indiquons ce qui nous retient dans ce type d'interrogation. Ce qui n'est pas répercuté dans le « là » même en provenance de l'Être, c'est l'abîme, la béance, dans sa radicalité. On pourrait tenter de le dire ainsi : il est son « là » en tant qu'un apparaître, mais non en tant qu'apparition, d'autant plus que dans le souci, il n'est plus « là ».

## **2° L'immémorialité – reste, excès et non-irréductibilité du « là »**

S'il existe une herméneutique de la facticité chez Heidegger, celle-ci lui a permis de mettre en relief la « compréhension » et l'« affection ». S'il faut entendre la compréhension comme « pré-compréhension » et si le *Dasein* est lui-même au sein d'une structure temporelle, qu'est-ce qui fait le lien entre le « comprendre »

---

<sup>432</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 14f22, « [...] Hermeneutik [...] besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung : eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ἐπισημαίνειν (des Mitteilens), d. h. des zu Begegnung, Sicht, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität* » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 33, « Le terme d'« herméneutique » [...] désigne bien plutôt, en se rattachant à sa **signification originaire**, une unité déterminée d'accomplissement de l'« ἐπισημαίνειν » (du communiquer), c'est-à-dire une 'explicitation de la factivité' qui fait rencontrer, voir, saisir et concevoir la factivité elle-même ».

<sup>433</sup> Ce qui en fait serait un « non-sens » pour « être » et (+) « temps ».

<sup>434</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Être, ouverture qui est l'Être lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le 'souci' », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 110 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 349-350 § 180 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 266, § 180.

et la structure temporelle ? Certes, il faut faire état ici de la structure ekstatique. Pour nous, cette structure est celle d'une « forme » qui demande à ce qu'on réfléchisse sur ce qui joue comme « mémoire » (celui d'un « qui ») dans son extase.

Or, il faut bien un lien comme une sorte de mémoire. Dans la facticité au sens heideggérien, en vérité celle-ci est composée de « mémoire » – mémoire des choses factives – qui doit être distinguée de la « tournure ». Les étants du monde sont autant de « mémoire »<sup>435</sup>, pour qu'il puisse y avoir « tournure ». Le *Dasein* lui-même est mémoire pour qu'il puisse se dire une « mienneté »<sup>436</sup> dans l'extase. L'historialité elle-même ne peut que s'adosser à un principe de mémoire pour faire le lien entre la compréhension et l'historial comme structure. Or ce qui se donne comme « mémoire » est en fait une « immémorialité » qui est le fondement même de la permanence plus en retrait du *Dasein*. L'immémorialité c'est tant la mémoire que l'être qui se disperse dans le Néant. **L'immémorialité c'est une mémoire résorbée par le Néant.**

(a) La facticité comme « immémoriale »

L'être-jeté n'est pas maître de sa provenance ontique<sup>437</sup>. Ne pas savoir l'origine ontique nous donne un premier sens de la facticité. Celui-ci est ensuite associé au fait « d'être-jeté » (qui s'ensuit logiquement du fait d'un non-savoir originel) et à l'existence comme temporalité ekstatique. Heidegger dira qu'il suffit au *Dasein* d'exister factivement pour rencontrer un historial déjà présent<sup>438</sup>. Mais qu'en est-il du Néant dans

---

<sup>435</sup> Si je vois une maison, il est question d'une histoire de cette maison; je fais encontre avec les étants en tant que mémoire et non en tant que simple « *Vorhandenheit* » ou « *Zuhandenheit* ».

<sup>436</sup> Cf. « La mienneté est le rapport du *Dasein* à son être qui rend possible le pronom *Je*. Le *Je* dérive de la mienneté et non la mienneté du *Je*, le même du moi-même précède le moi », FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 31.

<sup>437</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 348 § 68(c) : « [...]Diese Verschlossenheit aber ist keineswegs nur ein tatsächlich bestehendes Nichtwissen, sondern konstituiert die Faktizität des *Daseins*. [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 410 § 68(c) : « [...] fermé quant à sa provenance et son « comment » ontiques. Mais cette fermeture n'est pas du tout un simple non-savoir subsistant à l'état de fait; elle constitue au contraire la factivité du *Dasein*. Elle concourt à déterminer le caractère ekstatique de l'abandonnement de l'existence à l'origine négative qui est la sienne ».

<sup>438</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 388 § 75 : « Sofern Da-sein faktisch existiert, begegnet auch schon innerweltliches Ent-decktes. Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 75 : « [...] Avec l'existence de l'être-au-monde historial, de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main est à chaque fois déjà inclus dans l'histoire du monde » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 453 § 75 : « Il suffit que le *Dasein* existe factivement pour que se rencontre déjà aussi quelque chose qui se dévoile à l'intérieur du monde. Avec l'existence de l'être-au-monde historial, l'utilisable et l'étant là-devant sont chaque fois déjà intégrés à l'histoire du monde » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 440 § 75 : « In so far as *Dasein* exists factually, it already encounters that which has been discovered within-the-world. With the existence of historical Being-in-the-world, what is ready-to-hand and what is present-at-hand have already, in every case, been incorporated into the history of the world ».

cette présentation heideggérienne, qui perdure même dans le sens qui habite le *Dasein* de lui-même et qui est ici occulté ? Or il faut reconnaître une immémorialité de la facticité au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire transie de béance.

### (i) Le sens d'un immémorial factif

Il faut faire état d'un non-savoir qui aurait dû se présenter au *Dasein* heideggérien, comme être-jeté, c'est-à-dire comme un tout déjà produit dans le « présent » ou dans l' « instant ». Si le *Dasein* se trouve dans un « là » par son ouverture au monde, c'est que non seulement un certain passé s'est joué avant ou avec le *Dasein* du *Sein und Zeit*, mais aussi que ce passé – ce qui n'est pas mis en relief chez Heidegger – est de l'ordre d'un non-savoir. Il faudra dire au *Dasein* du *Sein und Zeit* : Si je suis au monde, je suis devant un passé qui s'est déjà joué avant moi. Ce passé se présente à moi comme non-savoir, dans la facticité. Ce non-savoir est alors l'immémorial que je ne maîtrise pas. La facticité ouvre donc l'immémorial comme constitution même. Pour autant, si l'immémorial constitue la facticité, il la déchire par ailleurs.

La facticité est dans l'immémorial et l'immémorial est aussi facticiel. Or l'immémorial n'est pas un déterminisme. La facticité fait encontre avec la liberté, qu'elle donne naissance. On pourrait tenter d'y voir comme dans la traduction de Martineau que Heidegger reconnaît que beaucoup de chose précèdent le *Dasein* comme être-au-monde, si ce n'est pas ici en l'occurrence une traduction délicate<sup>439</sup>. La facticité est un irréductible chez Heidegger qui n'admettrait la question : qu'est-ce qui fait la « facticitabilité » de la facticité ?

### (ii) La « projectabilité » du projet : l'immémorial

Nous poursuivons ce cheminement de pensée sur la mort chez Heidegger qui est déjà présente dans la constitution de la vie<sup>440</sup> (une fin déjà présente avant sa fin)<sup>441</sup>. Toutefois, il faudra dire à ce *Dasein* : je ne

---

<sup>439</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 50 : « Beaucoup de choses, néanmoins, peuvent précéder le *Dasein* comme être-au-monde. Le caractère de précédence [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 304 § 50 : « Le *Dasein* comme être-au-monde peut cependant avoir bien des choses en perspectives. Le caractère d'imminence n'est pas [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 294 § 50 « However, there is much that can impend for *Dasein* as Being-in-the-world. The character of impendence [...] » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 250 § 50 : « Dem *Dasein* als In-der-Welt-sein kann jedoch Vieles bevorstehen. Der Charakter des Bevorstandes [...] ».

Seul Martineau traduit « bevorstehen » par « précédence », qui généralement se traduit par « être imminent, être en perspective, être sur le point d'arriver ».

<sup>440</sup> « Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens. Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört. », *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 246, § 49 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 300 § 49 : « La mort est, au sens le plus large du mot, un phénomène de la vie. Vie doit être entendu comme un genre d'être auquel un être-au-monde appartient ».

pourrais prendre conscience de ce toujours-en-avant que s'il existe déjà une « compréhension » (au sens du « *Verstehen* » heideggerien – compréhension comme pré-élucidation) d'un déjà passé, d'un immémorial qui me surprend. Il aura bien fallu une compréhension d'une « mort » qui s'est élevée – par l'imagination transcendante ou autre – à la hauteur d'un immémorial qui joue dans ma compréhension.

Or dans cet immémorial un deuxième projet m'est donné, tout comme je suis en projet vers un « devant ». Il faut comprendre ici « pro-jet » – contrairement à Heidegger – comme une notion (a) qui me projette dans le futur, mais aussi (b) qui me projette dans une antériorité. Le projet est un décalage d'un point de vue « spatial », soit vers une postériorité, soit vers une antériorité. Le projet, en son deuxième sens (projet-antérieur), vise à ravalier les marches du passé.

Pour autant, la finitude et la liberté jouent sur ces deux projets (antérieur et postérieur). Nous tenterons encore de le dire autrement. Qu'est-ce qui constitue la « projectabilité » du projet ? C'est l'immémorial qui advient dans un futur (un immémorial du futur). En réalité, les deux projets jouent à la fois. L'immémorial (antériorité), tout comme le projet de la postériorité, éjectent la mienneté hors de lui-même. Dans cette éjection je ne puis être que « là », en tant que *Dasein*. Dans cette éjection, j'engage sans le vouloir et nécessairement le projet « en-avant-de-moi-même » et « au-devant-de-moi-même ». Je comprends (dans la posture d'une pré-élucidation) cet immémorial, car la mort me donne à comprendre que je serais dans un « immémorial du futur ». La mort, il faut bien l'admettre, peut bien me donner la compréhension de la finitude, mais elle me donne avant tout la compréhension de l'immémorial. La mort, c'est faire ce « retour » au passé. C'est ainsi qu'on dit de quelqu'un « qu'il a été ». Ce qui caractérise la mort, - devons-nous encore dire la « mortitude » de la mort – c'est l'ouverture d'un retour, une projection de ce qui a été, en l'occurrence, l'émergence d'un immémorial inscrite dans la compréhension. La mort m'ouvre l'immémorial. Il serait plus exact de le dire autrement. C'est bien une compréhension de l'immémorial qui m'ouvre la mort comme finitude.

---

Cf. : « *Ableben* » : « décès » (Veizin), « décéder » (Martineau), « demise » (Macquarrie & Robinson); « *Sterben* » : trépas (Veizin), « mourir » (Martineau), « dying » (Macquarrie & Robinson); « *Verenden* » : « arrêt de vie » (Veizin), « finir » (Martineau), « perishing » (Macquarrie & Robinson).

VEZIN, 1986, *ibid.*, v. p. 301 § 49 : « Par suite, il faut dire : le *Dasein* n'arrête jamais de vivre » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 291 § 49 : « Accordingly we must say that *Dasein* never perishes » ; *Sein und Zeit*, Tübingen, *ibid.*, v. p. 247 § 49 « Darnach ist zu sagen: *Dasein* verendet nie ».

Et plus loin : « [...] pour le *Dasein*, le trépas ou même le moment précis où il meurt ne s'accompagne d'aucune expérience vécue [Erleben] du décès [Ableben] factif », VEZIN, 1986, *ibid.*, v. p. 302 § 49.

<sup>441</sup> *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 299 § 48 : « De même que le *Dasein* est constamment déjà son pas-encore pendant tout le temps qu'il est, de même il est aussi déjà toujours sa fin. Le finir auquel on pense [...] au contraire un être vers la fin de ce étant. La mort est une manière d'être que le *Dasein* assume sitôt qu'il est ».

Pourquoi dire qu'il y a un projet de l'immémorial ? Or, en étant éjecté de l'immémorial (qui est aussi la « facticitabilité » de la facticité), un mystère a pris naissance, une énigme se présente à moi, un « avant » du *Dasein* l'interpelle et auquel il n'a pas accès. Or il nous est nécessaire ici encore de nous reposer la question. Si la mort est un après qui se joue dans le présent, le premier projet de l'immémorial est un avant qui se joue dans le présent : ce qui inverse la temporalité et rend le projet comme orienté vers l'antérieur.

### (iii) L'immémorial et « temporalität »

Relevons ici l'incidence de la « temporalität ». En effet, dans sa guise de l'ouverture, le *Dasein* est dans l'ouverture au monde. Mais, cette ouverture au monde est une ouverture d'un temps qui lui semble préexister à l'horizon de la « temporalität ». Il rencontre un temps précisément dont il ne peut reconstituer la temporalité. C'est bien l'immémorial comme impossibilité de l'historialité (« *Geschichtlichkeit* ») dans ses dimensions pleines.

#### (b) L'historialité (« *Geschichtlichkeit* »)

Le *Dasein* du *Sein und Zeit* a factivement chaque fois son 'histoire', car l'être du *Dasein* est fondamentalement historial<sup>442</sup>. Il est alors question d'une exposition existentielle du problème ontologique de l'histoire<sup>443</sup> chez Heidegger. L'historialité est une élaboration plus concrète de la temporellité<sup>444</sup>. Pour Heidegger, la facticité revêt l'aspect de l'historialité<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 392 § 76 : « Wenn das Sein des *Daseins* grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt offenbar jede faktische Wissenschaft diesem Geschehen verhaftet » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 76 : « [...] toute science factice demeure rattachée à ce provenir » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 457 § 76 : « Si l'être du *Dasein* est fondamentalement historial [geschichtlich], il est alors évident que toute science factive garde partie liée avec cette aventure [Geschehen] [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 444 § 76.

<sup>443</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 382 § 74 : « Das *Dasein* hat faktisch je seine »Geschichte« und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird. Diese These gilt es zu rechtfertigen in der Absicht, das ontologische Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 447 § 74 : « Le *Dasein* a factivement chaque fois son 'histoire' et il peut en avoir une parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité. Cette thèse, il s'agit de la justifier avec pour intention d'exposer comme existentiel le problème 'ontologique' de l'histoire ».

<sup>444</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 382 § 74 : « [...] die Interpretation der Geschichtlichkeit des *Daseins* nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 447 § 74 : « [...] l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se retrouve n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporellité ».

<sup>445</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 42 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 247 § 42 : « Si le *Dasein* est « historial » dans le fond de son être, alors un énoncé qui est, en outre, antérieur à toute science, revêt

### (i) L'ouverture historique

Pour Heidegger, c'est dans l'ouverture factice (ou facticielle) du monde, que « l'étant intramondain [du *Dasein*] est co-découvert »<sup>446</sup>. La quotidienneté (« *Alltäglichkeit* ») en tant qu'horizon immédiat constitue une historicité inauthentique (« *uneigentliche Geschichtlichkeit* ») du *Dasein*. Cette ouverture factice heideggérienne, selon nous, ouvre plutôt à un *Dasein* qui « ex-périence » son « là » (nous dirons plus loin qui connaît dans l'« ex-pér-ience » son « là »), mais qu'il n'est pas nécessairement dans la plénitude de son là.

Dans la « conscience historique » (« *geschichtliche Bewußtsein* »), ce qui ressort pour Heidegger c'est le fait de ne pas cesser de tenir sous le regard ce que l'on envisage<sup>447</sup>. C'est ce en vue de quoi on est (le propre même de soi – qui se déroule dans un « séjourner » (« *verweilen* ») - qui est séjour vers un avenir<sup>448</sup>, d'une préoccupation) fait que le passé est regardé au travers du même mode – le mode de son être propre. C'est ainsi qu'on aborde le « déjà-là » (« *Schon da* ») de quelque chose qui a été dans un rapport de « renvoi » (« *Verweilen* »)<sup>449</sup>. Cette mise à présent de la conscience historique signifie que de nouvelle possibilité soit offerte au *Dasein* qui joue déjà le futur<sup>450</sup>. Ce qui manque dans cette description chez Heidegger, c'est le point de rupture, la « fuite » d'une antériorité qui n'est plus pleine, qui n'est plus récupérable dans son entièreté, mais qui joue comme un « immémorial », tapi dans un Néant.

---

un poids particulier même si sa signification n'est jamais purement ontologique. L'entente de l'être qu'a le *Dasein* en lui-même s'exprime préontologiquement ».

<sup>446</sup> *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 42.

<sup>447</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 54; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 79; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 42-43.

<sup>448</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 56ff62, « Dieses geschichtliche Bewußtsein hat in seiner objektiven Distanz zur Vergangenheit ebenso objektiv die Gegenwart des *Daseins*, d. h. aber, im Sinne des angesetzten Gegenstandscharakters des seine *Zukunft*. »; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 81, « Cette conscience historique possède tout aussi objectivement, dans la distance objective qu'elle prend par rapport au passé, le 'présent' du *Dasein*, mais cela veut dire, conformément à la caractérisation objective initiale de la réalité historique : « déjà » son 'futur' »; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 44.

<sup>449</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 53; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 78; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 42, « Historical consciousness [...] An observing which looks into ... as a certain « whiling' or « tarrying' among [...] ».

NB : Heidegger dit bien qu'il utilise ici de façon impropre le terme de « renvoi ».

<sup>450</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 56, « [...] eine neue und eigentliche Möglichkeit des *Daseins* »; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 81, « [...] nouvelle et véritable possibilité [...] »; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 44, « [...] new and authentic possibilities [...] ».

À partir du paragraphe 72 *Sein und Zeit*, Heidegger s'interroge sur un *Dasein* qui se situe entre deux extrémités, celles de la vie et de la mort, et leurs extensions<sup>451</sup>. Le *Dasein* est dit « temporel »<sup>452</sup>. L'historialité vise à comprendre l'ensemble ou la totalité du *Dasein*<sup>453</sup>, tout comme sa constance et le « qui » du *Dasein*<sup>454</sup>. L'historialité est au cœur de la temporation de la temporalité<sup>455</sup>. Le *Dasein* existe

---

<sup>451</sup> Cf. *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 437 et s.

<sup>452</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 373 §72 : « Man sagt deshalb, das *Dasein* sei »zeitlich« » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 438 § 72.

<sup>453</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 375 §72 : « Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des *Daseins*. Die Frage nach dem »Zusammenhang« des *Daseins* ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit. »;

*Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §72 : « La mobilité spécifique du s'é-tendre é-tendu, nous l'appelons le provenir du *Dasein*. Poser la question de l' « ensemble » du *Dasein*, c'est poser le problème ontologique de son aventure. La libération de la structure de provenance et de ses conditions temporalo-existenciales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension ontologique de l'historialité »;

*Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 439 § 72 : « La mobilité spécifique selon laquelle le *Dasein* prend au fur et à mesure qu'il s'étend son extension, nous l'appelons l'aventure [Geschehen] du *Dasein* [...] Dégager la structure aventuriale et ses conditions de possibilité temporelles existenciales signifie acquérir une entente ontologique de l'historialité [Geschichtlichkeit] »;

*Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 427 § 72 «The specific movement in which *Dasein* is stretched along and stretches itself along, we call its 'historizing'. The question of *Dasein*'s 'connectedness' is the ontological problem of *Dasein*'s historizing. To lay bare the structure of historizing, and the existential-temporal conditions of its possibility, signifies that one has achieved an ontological understanding of historicity ».

<sup>454</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 375 § 72 : « Mit der Analyse der spezifischen Bewegtheit und Beharrlichkeit, die dem Geschehen des *Daseins* eignen, kommt die Untersuchung auf das Problem zurück, das unmittelbar vor der Freilegung der Zeitlichkeit berührt wurde: auf die Frage nach der Ständigkeit des Selbst, das wir als das *Wer* des *Daseins* bestimmen »;

*Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 439 § 72 : « Analysant la mobilité et la permanence spécifiques dont l'aventure du *Dasein* est capable, la recherche en revient au problème abordé just avant de dégager la temporellité : à la question de la constance du soi-même que nous avons déterminée comme le qui du *Dasein* »;

<sup>455</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 376 § 72 : « Der existenziale Entwurf der Geschichtlichkeit des *Daseins* bringt nur zur Enthüllung, was eingehüllt in der Zeitigung der Zeitlichkeit schon liegt. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 72 : « [...] temporalisation de la temporalité » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 440 § 72 : « La projection existentielle de l'historialité du *Dasein* se contente d'amener à se dévoiler ce qui se trouve déjà, mais à l'état voilé, au cœur de la temporation de la temporalité » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 428 § 72 « [...] temporalizing of temporality ».

authentiquement ou inauthentiquement historial<sup>456</sup>. Le *Dasein* existe historialement parce qu'au fond de son être il est temporel<sup>457</sup>.

L'intratemporanéité (« l'intratemporalité », « *within-time-ness* », « *Innerzeitigkeit* ») fait que le *Dasein* rencontre les événements de la nature comme « arrivant » dans le temps. Elle a pour origine la temporellité. Il existe une cooriginalité entre l'historialité et l'intratemporanéité. Mais c'est seulement parce que le *Dasein* est, en son être, historial que quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées sont possibles<sup>458</sup>.

L'historial entretient une relation positive ou privative avec le « présent »<sup>459</sup>. En contemplant un objet dans un musée historique, ce qui est passé, c'est le monde d'un *Dasein* étant-au-monde (« *in-der-Welt-seienden Dasein* ») et se préoccupant qui n'est plus<sup>460</sup>. Même si ce *Dasein* n'existe plus, il est ontologiquement dans la dimension d'« y-être-été » (« *da-gewesen* »)<sup>461</sup>.

---

<sup>456</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 376 § 72 : « Entsprechend der Verwurzelung der Geschichtlichkeit in der Sorge existiert das *Dasein* je als eigentlich oder uneigentlich geschichtliches. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 72 : « [...], le *Dasein* existe à chaque fois en tant qu'authentiquement ou inauthentiquement historial » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 440 § 72 : « Dès lors que l'historialité s'enracine dans le souci, le *Dasein* existe chaque fois comme proprement ou improprement historial » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 428 § 72 « In accordance with the way in which historicity is rooted in care, *Dasein* exists, in each case, as authentically or inauthentically historical ».

<sup>457</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 376 § 72 : « Die Analyse der Geschichtlichkeit des *Daseins* versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht »zeitlich« ist, weil es »in der Geschichte steht«, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 441 § 72 : « L'analyse de l'historialité du *Dasein* s'attache à montrer que cet étant n'est pas « temporel » parce qu'il « se tient dans l'histoire », mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 428 § 72.

<sup>458</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 379 § 73 : « nur weil *Dasein* in seinem Sein geschichtlich ist, so etwas wie Umstände, Begebenheiten und Geschehnisse ontologisch möglich sind? » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 444 § 73 : « [...] c'est seulement parce que le *Dasein* est, en son être, historial que quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées sont ontologiquement possibles ? ».

<sup>459</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 378 § 73 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 73 § 443 : « Comme toujours, l'historial au sens du passé est entendu en fonction d'une relation – positive ou privative – d'action sur le « présent » au sens de ce qui est « maintenant » et « aujourd'hui » réel ».

<sup>460</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 380 § 73 : « [...] *Die Welt* ist nicht mehr » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 445 § 73.

<sup>461</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 380 § 73 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 445 § 73.

L'historial se comprend sur plusieurs niveaux, notamment principalement et secondairement, auxquels s'ajoute l'histoire du monde<sup>462</sup>. Le *Dasein* recueille ainsi l'héritage (« *Erbe* ») du fait même qu'il est un être-jeté (« *Geworfenheit* »), comme être-au-monde (« *In-der-Welt-sein* »)<sup>463</sup>. La résolution est aussi la liberté de renoncer (« *Aufgeben* ») à une décision donnée<sup>464</sup>. Pour Heidegger, l'aventure de l'histoire est

---

<sup>462</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 381 § 73 : « Primär geschichtlich – behaupten wir – ist das *Dasein*. Sekundär geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die Umweltnatur als »geschichtlicher Boden«. Wir nennen das nicht*Daseins*mäßige Seiende, das auf Grund seiner Weltzugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche. Es läßt sich zeigen, daß der vulgäre Begriff der »Weltgeschichte« gerade aus der Orientierung an diesem sekundär Geschichtlichen entspringt.» ;

*Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 73 : « Est principalement historial – avons-nous affirmé – le *Dasein*. Mais est secondairement historial l'étant qui fait rencontre de manière intramondaine : non pas seulement l'outil à-portée-de-la-main au sens le plus large, mais aussi la nature du monde ambiant en tant que 'sol historial'. L'étant qui, sans être à la mesure du *Dasein*, est historial sur la base de son appartenance au monde, nous le nommons mondo-historial. Il est possible de montrer que le concept vulgaire de l'« histoire du monde » provient justement de l'orientation sur cet historial secondaire » ;

*Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 446 § 73 : « Ce qui est en priorité historial – nous le soutenons – c'est le *Dasein*. Est, en revanche, historial au second degré l'étant se rencontrant au sein du monde, non seulement l'util en utilisation au sens le plus large mais aussi la nature du monde ambiant comme 'sol historial'. Quand l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* est historial en raison de son appartenance au monde, nous l'appelons le monde historial ». Il est aisé de montrer que le concept courant d'« histoire mondiale » naît justement de l'orientation sur cet historial au second degré » ;

*Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 433 § 73 « We contend that what is primarily historical is *Dasein*. That which is secondarily historical, however, is what we encounter within-the-world – not only equipment ready-to-hand, in the widest sense, but also the enviroing Nature as 'the very soil of history'. Entities other than *Dasein* which are historical by reason of belonging to the world, are what we call 'world-historical' ».

<sup>463</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 383 § 74 : « Die Entschlossenheit, in der das *Dasein* auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die *Geworfenheit* birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 448 § 74 : « La résolution, dans laquelle le *Dasein* fait retour sur lui-même, découvre les possibilités chaque fois factives d'existence propre à partir de l'héritage qu'elle recueille du fait même qu'elle est jetée. Ce retour de la résolution sur l'être-jeté implique qu'elle embrasse en se remettant à elles des possibilités qui lui ont été transmises, même si ce n'est pas nécessairement à ce titre qu'elle les embrasse ».

<sup>464</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 391 § 75 : « Die Entschlossenheit als Schicksal ist die Freiheit für das möglicherweise situationsmäßig geforderte *Aufgeben* eines bestimmten Entschlusses. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 75 : « La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 456 § 75 : « La résolution comme destin est la liberté de renoncer éventuellement, si la situation l'exige, à une décision donnée » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 443 § 75 « As fate, resoluteness is freedom to give up some definite resolution, and to give it up in accordance with the demands of some possible Situation or other ».

l'aventure de l'être-au-monde<sup>465</sup>, devant le monde-historial (« *Welt-Geschichtliche* »)<sup>466</sup>. Le *Dasein* se fondant dans une transcendance temporelle, le monde-historial apparaît chaque fois comme « objectivement » là-devant<sup>467</sup>.

Être libre pour la mort<sup>468</sup> permet alors au *Dasein* de se confronter à sa finitude (« *Endlichkeit* »). Il se trouve en face de son destin (« *Schicksal* ») qui est la résolution véritable d'une possibilité héritée mais choisie. Sans qu'il soit maître de son destin, le *Dasein* entre dans une « dialectique » de la « superpuissance » et de l'« impuissance » : « superpuissance » (« *Übermacht* ») car, d'une part, il jouit ici d'une liberté finie, mais impuissance (« *Ohnmacht* »), d'autre part, il s'y abandonne<sup>469</sup>.

---

<sup>465</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 388 § 75 : « [...] Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 453 § 75 : « La thèse affirmant l'historialité du *Dasein* ne dit pas que c'est le sujet sans monde qui est historial, mais au contraire l'étant qui existe comme être-au-monde. *L'aventure de l'histoire est l'aventure de l'être-au-monde* ».

<sup>466</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 389 § 75 : « Geschichtliche Welt ist faktisch nur als Welt des innerweltlichen Seienden » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 453 § 75 : « Historial, le monde ne l'est factivement qu'en tant que monde de l'étant intérieur au monde ».

<sup>467</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 389 § 75 : « Auf Grund der zeitlich fundierten Transzendenz der Welt ist im Geschehen des existierenden In-der-Welt-seins je schon Welt-Geschichtliches »objektiv« da, ohne historisch erfaßt zu sein. Und weil das faktische *Dasein* verfallend im Besorgten aufgeht, versteht es [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 454 § 75 : « Sur la base de la transcendance du monde fondée temporellement, le monde-historial est chaque fois déjà « objectivement » là dans l'aventure de l'être-au-monde existant, sans être saisi de manière historique ». Et parce que le *Dasein* factif se plonge dans son occupation [...].

<sup>468</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 384 § 74 : « Nur das Freisein 'für' den Tod gibt dem *Dasein* das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das *Dasein* in die Einfachheit seines 'Schicksals'. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des *Daseins*, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit 'überliefert'. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 448 § 74 : « Être libre vis-à-vis de la mort donne seul au *Dasein* le but par excellence et confronte l'existence à sa finitude. [...] le *Dasein* se voit placé dans la simplicité de son destin [...] cette aventure originale du *Dasein* ne faisant qu'un avec la résolution véritable dans laquelle, étant libre pour la mort, il se remet à lui-même en embrassant une possibilité héritée mais cependant choisie ».

<sup>469</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 384 § 74 : « Wenn das *Dasein* vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen 'Übermacht' seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur »ist« im Gewährhaben der Wahl, die 'Ohnmacht' der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 74 : « Lorsque le *Dasein*, en avançant, laisse la mort prendre pouvoir sur soi, il se comprend, libre pour elle, dans la 'sur-puissance' propre de sa liberté finie, afin d'assumer en celle-ci, qui n' « est » jamais que dans l'avoir-choisi du choix, l'impuissance de son abandon à lui-même, et de devenir clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 449 § 74 : « Si

La résolution (« *Entschlossenheit* ») s'élève alors comme répétition (« *Wiederholung* ») d'une possibilité d'existence (« *Existenzmöglichkeit* ») transmise<sup>470</sup> qui est la tradition même (« *Überlieferung* ») où le *Dasein* choisit ses héros (« *Helden* »). Cette répétition n'est ni une réédition du « passé », ni un lien imposé au « présent », comportant bien un « *Widerruf* »<sup>471</sup>, c'est-à-dire une « révocation »<sup>472</sup>. L'histoire n'est pas essentiellement un « passé » ou un « présent », mais dans une existence authentique historicisante qui provient du futur du *Dasein*<sup>473</sup>.

---

le *Dasein* en marche laisse la mort exercer sa puissance en lui, il est libre vis-à-vis d'elle et s'entend d'autant mieux dans le 'surcroît de puissance' qui est celui de sa liberté finie pour assumer grâce à celle-ci, qui n'« est » chaque fois que par ce que le choix a de tranché, l' 'impuissance' de l'abandonnement à lui-même et pour s'armer de lucidité face aux hasards de la situation qui se découvre»; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 436 § 74.

Cf. Notons la remarque de Macquarrie et Robinson, (*ibid.*, p. 436 n 2) : 'Ohnmacht' peut signifier 's'évanouir' et 'Hellsichtigkeit' est la forme régulière pour 'clairvoyance'. Il se dégage quelque peu une suggestion d'un voyant en transe mystique.

Adde : GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 365.

<sup>470</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 385 § 74 : « Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur 'Wiederholung' einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die 'Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung', das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen 'Daseins'. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 450 § 74 : « La résolution qui, en faisant retour sur soi, embrasse ce pouvoir-être devient alors répétition d'une possibilité d'existence qui lui a été transmise. La répétition est la tradition même puisque c'est le retour aux possibilités du *Dasein* qui sont celles de son être-été; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 437 § 74.

<sup>471</sup> Vezin traduit 'Widerruf' par « révocation » alors que Martineau par « rappel ». Greisch favorise la traduction de Vezin ici, qui restitue le 'sens adversatif' du terme; GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 368.

<sup>472</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 386 § 74 : « Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichertwerfen entspringend, nicht vom »Vergangenen« überreden, um es als das vormal's Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. [...] Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als *augenblickliche* der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als »Vergangenheit« auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen, noch zielt sie auf einen Fortschritt. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 00 : « 00 » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 450 § 74 : « La répétition du possible n'est ni une réédition du « passé », ni un lien imposé au « présent » pour le rattacher à quelque chose de « révolu ». [...] La répétition est au contraire une 'réplique' à la possibilité qu'apporte la décision fait en même temps face à l'instant, ce qui entraîne la révocation de ce qui finit aujourd'hui d'avoir ses effets de « passé ». La répétition ne s'en remet pas au passé, elle ne se donne pas pour but un progrès; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 00 § 00 « 00 ».

<sup>473</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 386 § 74 : « Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des *Daseins* konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des *Daseins* entspringt. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 74 : « Mais si le destin constitue l'historialité originaire du *Dasein*, alors l'histoire n'a son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui et dans son « enchaînement »

C'est ainsi que le *Dasein* est destinal (« *das schicksalhafte Dasein* »). Il existe en tant qu'être-au-monde dans l'être-avec en compagnie des autres (« *Mitsein* »), participant à une aventure partagée (« *Mitgeschehen* ») comme destin commun<sup>474</sup>. Telle est la présentation de l'historialité dans *Sein und Zeit* qu'il nous s'agira ici d'interroger encore du point de vue du Néant, celui qui nous préoccupe.

## (ii) De la mémoire à l'immémorial

La structure de l'historial chez Heidegger tente d'« expliquer » la permanence au niveau du « comprendre » d'une intimité du sens chez un être qui se préserve dans la structure temporelle. Nous pouvons dire qu'elle tente d'expliquer la permanence du « là » et non du « comprendre ». Pour tenter d'expliquer une « permanence » du comprendre, il faudra pour cela des éléments comme « l'imagination » ou la « mémoire », un point que nous avons évoqué plus haut. Nous avons dit qu'il faut pour cela un « immémorial » qui est de l'ordre de la constance du Néant. Ce à quoi nous voulons en venir, et qui peut-être n'est pas évident à ce stade, c'est que « l'immémorial » n'est pas un principe du temporel mais du spatial.

D'une part, tout étant auquel je fais rencontre dans le « monde » est un étant de « mémoire » : la maison que je vois indique une mémoire de la maison elle-même. Elle a une histoire qui se présente à moi. Elle se présente à moi comme « mémoire » tant dans la structure de la tournure que plus en avant que la tournure, car c'est elle qui permet la tournure. La vie facticielle est, phénoménologiquement, une vie « mémoriale ». Mais la mémoire est composée de béance. C'est un principe de l'immémorial qui se présente. La compréhension s'adosse à cette immémorialité.

D'autre part, l'herméneutique qui est cooriginale même de ma compréhension (« *Verstehen* ») est aussi empreinte de « mémoire ». Si j'émerge d'un réseau de « significativité », il y a ici une historialité comme « mémoire ». Le *Dasein*, s'il est « historial », est en cela, d'abord « mémorial », c'est-à-dire « immémorial » (car cette mémoire est celle reprise du Néant). Il existe au moins deux plans de la « mémoire » qui jouent de façon « *originale* » : la mémoire du monde et la mémoire du *Dasein*. Risquons le paradoxe et concluons que notre mémoire du monde est une immémorialité. Pour parler en termes heideggériens, le *Dasein* rencontre à chaque fois une mémoire qui n'a pas de mémoire d'elle-même, comme une mémoire vide d'elle-même. Le *Dasein* ne pourra, en voyant une maison, retracer l'historique de la maison. Mais il est en face d'une mémoire

---

avec le passé, mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein* »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 450 § 74; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 438 § 74 « But if fate constitutes the primordial historicity of *Dasein*, then history has its essential importance neither in what is past nor in the 'today' and its 'connection' with what is past, but in that authentic historicizing of existence which arises from *Dasein's* future ».

<sup>474</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 384-385 § 74 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 449 § 74 : « Or si le *Dasein* est destinal, s'il existe essentiellement comme être-au-monde dans l'être-avec en compagnie des autres, son aventure est une aventure partagée et elle se définit comme destin commun. Par là nous désignons l'aventure de la communauté, du peuple [...] C'est le destin commun partagé dans et avec sa 'génération' [...] ».

vide. C'est ainsi que l'immémorialité exprime le vide de la mémoire. Dans ce vide, c'est un « vide » qui s'ouvre en permanence, un vide du Néant en tant que tel. Il nous faudra élaborer ce dernier point davantage.

### (iii) Un originaire sans origine

L'immémorialité<sup>475</sup>, pour nous, signifie une origine qui s'échappe en permanence. La découverte de la chose « historique » est « miracle » et précedence aliénante. Il n'est pas seulement « en tant que », mais un « en tant qu'immémorial ». Le Néant d'avant le sujet duquel celui-ci surgirait est un langage chosique mais négatif. Il exprime le fait que rien ne semblerait exister avant le sujet – d'où la rencontre d'un « miracle ». Il exprime une fuite dans le filet de l'historialité vers un ailleurs (Néant) – l'historialité elle-même comme percée.

L'immémorial exprime un avant qui se recontre comme Néant et non-savoir. Tout n'est pas pré-compréhension et le non-savoir est la destruction de l'« en tant que » heideggérien. Ce n'est qu'après coup que le Néant, comme dans une secondarité, peut se dire selon une intelligibilité temporelle. L'immémorial tente de nous exprimer un au-delà de la temporalité même. Nous amorçons cette réflexion ici pour revenir sur notre propos que la trame de l'historial est elle-même percée. Toutefois, nous ne pourrions poursuivre cette réflexion qu'en traitant le « non-lieu ». Retenons à ce stade que l'immémorial laisse ouverte la béance de l'excès, du reste et de la non-irréductibilité. **Tout « en tant que » est transi par un « excès », par un « reste » et par une « non-irréductibilité ».**

Il faut par conséquent distinguer une « immémorialité » qui est de l'ordre d'un historial, d'une histoire de la positivation, et d'une immémorialité qui laisse le Néant qui n'a pu se positiver et qui ne peut par conséquent faire partie de la structure du pré-comprendre. C'est l'immémorialité d'une « non-mémoire », d'un « outre », qu'on n'aurait pas connu, qu'on rencontre comme altérité radicale. La seule pré-compréhension qui peut-être s'offrira à nous alors c'est qu'il nous met dans un non-savoir radical. En tout état de cause, il y a ici quelque chose qui doit s'échapper de la structure de la pré-compréhension. À la différence de Heidegger, il faudra voir que ce non-savoir n'est pas résorbé par la structure de la pré-compréhension. Nous verrons, de surcroît, que c'est en raison de l'« outre-immémorialité » que l'« immémorialité » nous est permise. Disons encore à ce stade, que l'« outre-immémorialité » c'est encore la face du Néant. Il nous importe à ce stade une considération heuristique du Néant.

---

<sup>475</sup> v. sur l'immémorial comme « prémythologique » ce que dit Gérard Bensussan in BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 335.

Toutefois, il nous nous démarquons ici de tout « immémorial », au sens où le comprend Heidegger.

### 3° Le Néant

L'origine (« *Ursprung* ») de la philosophie<sup>476</sup>, dans les *Beiträge* de Heidegger, ou alors ce qu'il conviendrait de parler en tant qu'un « originaire » philosophique, est bien le « questionnement »<sup>477</sup>. Cet originaire philosophique n'est pas vu chez Heidegger comme la rencontre d'un Néant radical (comme on le comprend ici), mais comme le Dieu qui se retire, comme le passage du dernier Dieu, qui est certes un des sens que prend le Néant chez Heidegger.

**Or, nous soutiendrons plus loin que toute pensée ne peut avoir d'originaire que face à sa rencontre avec un « Néant ».** Pour autant, il nous faudra insister sur ce qui est néant à double titre ; d'abord un néant qui « abîme » le « Soi », « l'être-le-là » (des termes ici provisoires) ; deuxièmement un néant qui abîme la facticité, comme on l'a évoqué plus haut. S'il fallait le dire ainsi, tout en annonçant les perspectives vers lesquelles nous cheminons, l'origine de la philosophie n'est pas l'étonnement<sup>478</sup>, mais le Néant – ou, comme on tentera de le dire plus loin, un Néant qui « trans-vient » (« *in-figurial* »<sup>479</sup>).

Le Néant n'est pas de l'ordre d'un objet qu'on peut saisir selon une « intentionnalité ». C'est lui qui nous saisit. **Dès lors qu'on ne peut pas viser « une chose », elle aura déjà joué sur nous.** C'est pourquoi il nous faut un renversement de la « Méthode ». Non seulement qu'il agit « sur » nous, mais c'est lui le moteur de nous-mêmes, c'est lui qui vient en premier à l'avant pour nous arracher et nous ouvrir une « transcendance » de soi. Nous verrons plus loin que ce n'est pas un « rien », ni une « absence », mais bien un « lieu » (avec le paradoxe qu'il faut entretenir à ce sujet, c'est-à-dire un « non-lieu »). Le « lieu », ou autrement dit, la « spatialité » dérangera toute structure temporelle et devra à terme se dire « es-pacialité ».

Le Néant, pour nous, devra se penser dans sa libération même de ses attaches avec l'Être. Le sens du « néant », qui n'était pas encore bien défini à la fin des années vingt, chez Heidegger, auquel le *Dasein* est ouvert de façon *a priori*, ne constitue pas un au-delà transcendant de l'étant mais un « en deçà » de celui-ci. Ce n'est donc pas un « pur néant ». Il est une dimension retirée et insondable, « attenante » à l'étant que

---

<sup>476</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 59, « als den Ursprung der Philosophie ». » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 80, « [...] comme origine où la philosophie a accompli son premier saut » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 47, « [...]origin of philosophy » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 41.

<sup>477</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. , « [...] des begreifenden Wortes » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 82 § 24, « [...] questionnement » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 47 § 23, « the grasping word » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 41.

<sup>478</sup> v. le chapitre consacré à l'étonnement, in Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse*, Desclée de Brouwer, 2014, pp. 452, v. p. 13 et s. Si « L'étonnement n'aura jamais fini de nous étonner » (p. 25), la puissance philosophique de l'étonnement c'est, comme le dit Aristote, « reconnaître sa propre ignorance ». L'étonnement inaugure le mouvement de la pensée. Cette ignorance n'est-il pas la rencontre de l'abîme, du néant ?

<sup>479</sup> *Vide* : plus bas.

Heidegger nommera « terre » en 1935. Il appartient donc à la présence elle-même<sup>480</sup>. Si à partir de *L'Origine de l'œuvre d'art* Heidegger introduit le concept de « terre » comme fond abyssal et indistinct de l'étant<sup>481</sup>, le mouvement de la pensée heideggérienne ne se consolide-t-il pas de plus en plus à penser le Néant à partir de l'Être ? Rappelons que la « terre » exprime ce fond dérobé et indistinct de l'étant. Ce fond est déchiré entre une tendance à se refermer sur soi tout en étant soumis à l'implusion de tout reprendre en soi. C'est une puissance productrice qui ne s'épuise jamais, comme la provenance des étants. Elle est aussi cette dimension informe et retirée qui ne pourra apparaître comme telle, sauf sauvegardée comme une essence indécélable<sup>482</sup>. La terre connaît le « chaos » qui n'est pas seulement un fond abyssal de la « *Physis* », mais aussi exprime un règne éternel et immanent de la présence. La béance du « chaos » est l'Ouvert dans lequel se déploient les étants. La « *Physis* » est un règne d'un déjà-là. Elle ne connaît ni perte, ni surcroît. L'équilibre se tient entre la « génération » et sa « corruption ». L'Être est ainsi présence, qui porte en elle le temps. C'est le Cosmos en son éternité. Le « phénomène »<sup>483</sup> n'est pas seulement d'êtres ceci ou cela, mais d'être aussi une manifestation d'un règne de la présence.

(a) La futuralité

S'il nous a fallu parler de l' « immémorial », il nous est aussi important de parler du « futural », non comme un « souci » au sens heideggérien, mais comme une fuite dans la « constance » de la structure du *Dasein* et comme déjà annoncée par une pensée de l'historial, mais qui prendra en compte le Néant dans sa radicalité.

(i) L'expérience factive du futural

En voyant une maison, un être-au-monde fait rencontre, comme on l'a vu, à un immémorial. Mais, puisqu'il est porté par un temps extatique et émane de l'avenir comme un « ayant-été », la maison se présente à lui comme en mouvement dans le temps. Un possible futur de la maison se présente à lui également comme dimension de la maison. Ce n'est pas uniquement le *Dasein* qui est « résolu », qui peut assumer un « pouvoir être propre ». Son monde pulse d'un futur possible, car son monde est aussi dans le temps. Dans la tournure, il existerait pour Heidegger comme une sorte de métaphysique de la staticité des étants. Il faut constater que le monde est lui-même fissuré de Néant, dans le sens d'un immémorial.

---

<sup>480</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 31

<sup>481</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 27.

<sup>482</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 48-49.

<sup>483</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 55.

## (ii) Fissure du « là » du point de vue du « monde »

Si tel est le cas, il y a encore brèche et rupture de la plénitude du « là » du *Dasein*. On ne pourra dire avec Heidegger que le *Dasein* est proprement dans son « là »<sup>484</sup> qu'à condition de comprendre de nouveau comment ce *Dasein* est dans son « là ». C'est pour Heidegger la condition même de la facticité, qui prend son envol à partir de l'« aujourd'hui » (« *Heute* »)<sup>485</sup> du *Dasein*. Toute cette facticité graviterait autour de « l'originarité » de ce point de départ. Dès lors, comme nous l'avons vu et contrairement à Heidegger, le monde lui-même est fissuré de béances, – du point de vue du « monde » et non du point de vue du *Dasein* –, ce « là » est encore fissuré.

## (iii) Le futural comme point de basculement

Le futural, s'il se présente comme déjà annoncé par l'historial, se présente également comme une altérité radicale de l'historial. Le futural exprime un futur radical, un futur qui ne peut être prévu par la structure même du *Dasein* dans son historialité. Si tel n'est pas le cas, le futur n'est qu'un passé sans « événement ». L'événement implique une radicalité qui doit déranger le futur. Cet événement ne peut que provenir du Néant.

Le Néant ravage la structure de l'historialité. Il instaure la possibilité d'un véritable futur - le futural. Dès lors qu'un néant y joue, il faut concéder un point de basculement qui permet l'ouverture et la sortie de l'historial. D'un point de vue de l'historialité horizontale (historialité époquale), l'historial ne pourra jamais être clos en lui-même, sinon il n'y aura pas d'historial car rien ne démarquerait les périodes époquales. Il ne peut exister d'historial sans un point de rupture, comme une « transcendance » vers autre chose, comme une sortie de l'historial, que nous nommons le futural. C'est un point de transformation radicale, un point où le Néant aura joué, qui aura permis une « ex-pér-i-ence », c'est-à-dire une rencontre du Néant et une autopoïèse à l'infini dans une nouvelle « forme ». C'est aussi la destruction de l'historial.

Dans le cheminement qu'on a emprunté jusqu'ici, quelques vocabulaires doivent désormais retenir notre attention, ceux de « béance », de « reste » et d'« excès ». Il nous faudra préciser ces termes en vue de pouvoir dégager une méthode en son ensemble pour saisir ce « Néant » dont a pressenti son travail ravageur.

---

<sup>484</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 29f37, « Das eigene *Dasein* ist, was es ist, gerade und nur in seinem jeweiligen »Da« » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 52, « Le *Dasein* propre est ce qu'il est précisément et uniquement dans le « là » qui est 'à chaque fois' le sien » ; Cf. la traduction in *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 24, « The being-there of our own *Dasein* is what it is precisely and only in its temporally particular 'there', its being 'there' for a while ».

<sup>485</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 30f38, « [...] die Faktizität in den Griff zu bringen, hängt in der Ursprünglichkeit, [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 53; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 24, « [...] grasp of facticity depends on the degree of primordality [...] ».

(b) Lexique du néant

Heidegger voit au sujet de Vincent Van Gogh un peintre qui aurait peint ses tableaux du plus profond de lui-même. C'est la raison pour laquelle il aurait sombré dans la folie, « à force de s'expliquer avec le *Dasein* »<sup>486</sup>. Heidegger ne voit-il pas ici le *Dasein* là où celui-ci jette sa propre lumière ? Peut-être qu'il n'a pas voulu voir l'obscurité environnante du *Dasein* ?

(i) La béance

Heidegger démontre dans le le *Kantbuch* que le *Dasein* se donne lui-même, au moyen de l'imagination, une « vue pure » de ce néant qui est la béance ouverte à lui depuis sa naissance. L'imagination est l'horizon du dévoilement de l'étant déjà là<sup>487</sup>. Le *Dasein* se donne à lui-même *a priori* une « image pure » du néant. C'est le fond sur lequel repose l'« en tant que », le « comme tel ». L'ouverture *a priori* du *Dasein* fonde non seulement sa liberté, mais aussi la possibilité d'une connaissance ontologique (de l'*on e on*). Nous renverserons ici cette approche. Ce n'est pas l'imagination que permet une telle ouverture, mais que l'ouverture est un « déjà », avant même la venue d'un **plan de l'Être**. L'ouverture *a priori* au néant, par l'imagination, est un impensé pour Kant, selon Heidegger. C'est l'horizon de rencontre de l'étant (un plan de l'Être). C'est dans la mesure où le *Dasein*, grâce à l'imagination transcendante, se place devant l'horizon de la manifestation de l'étant à partir du néant, que ce dernier peut « trans-paraitre » « comme tel »<sup>488</sup>. L'imagination du *Dasein* ouvre la dimension d'un « au-delà », ou plutôt d'un « en deçà », de tous les objets possibles, de tous les étants<sup>489</sup>. C'est l'ouverture de la connaissance ontologique.

S'il nous importe de libérer le « comme tel », c'est dans le sens où celui-ci n'est pas « *Zuhandenheit* ». Ce dernier devra s'appuyer, pour sa compréhension sur une notion de « *Vorhandenheit* ». Il nous faudra aller dans le sens où la « *Zuhandenheit* » évolue dans le temps et l'espace, dans un reste et un excès.

---

<sup>486</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 32f40 « Er arbeitete, riß sich Bilder gleichsam aus dem Leibe und wurde über der Auseinandersetzung mit dem *Dasein* wahnsinnig. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 56 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 27, « He worked, drew the pictures in his paintings from the depths of his heart and soul, and went mad in the course of intense confrontation with his own *Dasein* ».

<sup>487</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, *op. cit.*, v. p. 25.

<sup>488</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, *op. cit.*, v. p. 27, citant : « 'Ce n'est que si cette objectivation s'expose au néant et se tient en lui que l'acte de représenter peut, au sein de ce néant, nous laisser rencontrer ce qui, au lieu d'être le néant, est le non-néant, c'est-à-dire l'étant. Cette rencontre se réalise dès que l'étant se manifeste empiriquement' (p. 131, GA3, p. 72) ».

*Adde* : Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'allemand avec avant-propos par Henry CORBIN, Collection Les Essais, Gallimard, Paris, 1938, pp. 254

<sup>489</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, *op. cit.*, v. p. 29-30.

Que signifie dans notre analyse la « béance » ? Le Néant qui se révèle à soi ne peut en aucun cas être clôturé. De par son « en-deça » ou son « au-delà », il nous interroge. Nous dirons plus tard qu'on ne pourra jamais « constituer » ou « viser » ce néant, car précisément il est « béance ». Celle-ci ne peut que « transvenir ». La béance est non-savoir en soi.

Revenons ici à la préoccupation du *Dasein*. Celui-ci, comme être-au-monde préoccupé s'entend d'abord à partir de ce dont il se préoccupe. Le *Dasein* vient à soi-même par la préoccupation de ce qui le préoccupe. Dans cette préoccupation, il n'est pas d'un *Dasein* sans relation, mais un *Dasein* qui est en attente de lui-même en se demandant s'il aura le résultat recherché de ses préoccupations<sup>490</sup>. C'est bien dans l'attendre (« *Das Gewärtigen* »), à l'occasion de la préoccupation, que le *Dasein* s'ouvre à son pouvoir-être le plus propre, par le devancement (ou « marche d'avance », « *Vorlaufen* ») à un avenir authentique (ou avenir propre, « *eigentliche Zukunft* »)<sup>491</sup>. Ne faudrait-il pas voir que ce mode ekstasique (« *ekstatische Modus* ») de la préoccupation aura aussi fermé toute béance ?

Or notre position consiste à voir dans le souci (« *Sorge* »)<sup>492</sup> même la marque du non-savoir qui alimente ce souci. C'est ainsi que l'angoisse de la mort est avant tout l'angoisse d'un non-savoir. Dans les *Beiträge*, le souci est l'existential qui permet la constance de l'être-le-là<sup>493</sup> - qui tend même à remplacer la

---

<sup>490</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 337 § 68(a) : « Das *Dasein* kommt nicht primär in seinem eigensten, [...] Das *Gewärtigen* muß schon je den Horizont und Um-kreis erschlossen haben, aus dem etwas erwartet werden kann. Das Erwarten ist ein im *Gewärtigen* fundierter Modus der Zu-kunft, die sich eigentlich zeitigt als *Vorlaufen* [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(a) : « Le *Dasein* n'ad-vient pas primairement à soi dans son pouvoir-être le plus propre, absolu, mais se préoccupant, il est attentif à soi à partir de ce qu'offre ou refuse ce dont il se préoccupe. C'est à partir de celui-ci que le *Dasein* advient à soi. L'avenir inauthentique a le caractère de s'attendre [...] Et c'est seulement parce que le *Dasein* factice est ainsi attentif à son pouvoir-être à partir de ce dont il se préoccupe, qu'il peut l'attendre et attendre ceci ou cela. Le s'attendre doit déjà à chaque fois avoir ouvert l'horizon et l'orbe à partir duquel quelque chose peut être attendu. L'attendre est un mode dérivé, fondé dans le s'attendre, de l'avenir, qui se temporalise authentiquement comme devancement [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 398-399 § 68(a) : « Le *Dasein* ne s'en vient pas en priorité jusqu'à soi dans son pouvoir-être le plus propre, celui qui est sans relation » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 386 § 68(a).

<sup>491</sup> L'avenir authentique est distinct de l'avenir inauthentique (ou « avenir impropre », « inauthentic future » « *uneigentliche Zukunft* »).

<sup>492</sup> Cf. le concept ontique de « cura », HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, § 42; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 248 § 42.

De là se dégage un concept existencial (« *existenzialen Begriff* ») de souci, VeZin, *ibid.*, v. p. 250 § 42; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 200 § 42.

<sup>493</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 35, « *Sorge* ist als Beständnis [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 54, « Le souci, en tant qu'il est constance inflexible d' 'être' le là, c'est être par avance résolu à la vérité de l'être et, à la fois, être intimement relié au là (liaison portant jusqu'au bout le rapport à ce qui est assigné ; [...] » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 30, « Care, as the enduring [...] » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 25, « As steadfastness

temporellité. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, le souci est associé à l'homme comme le berger de l'Être<sup>494</sup>. Tout ceci n'est pas possible de la part de Heidegger, selon nous, dès lors que la place de la béance n'est pas consacrée en son droit.

En réalité, ce qui se dit comme « être-là » est traversé par le non-savoir, justement par une « béance », à jamais close. Il ne peut donc se dire en adéquation avec « l'être-là ». Il ne peut se dire qu'il est le « là » (« *Da* ») de l'Être.

Il faut également distinguer la béance du tout autre (l'autre – et non l'Autre). L'autre ou tout autre est une expression vague pour dire deux choses distinctes : une radicalité autre qui s'exprime dans une certaine positivité ou effectivité ; et, un infini ineffable. Or la béance part à partir de l'infini mais en négativité (c'est-à-dire qu'elle n'est pas une sortie vers l'infini, mais qu'elle est déjà là, qu'elle précède comme un abîme en soi). Il est tant dans le même que dans l'autre.

## (ii) Le reste

La « béance » apparaît donc comme un générique qui nous présente un abîme – qui « abîme » nous-mêmes et notre monde. Peut-on tenter de restreindre et de spécifier cette compréhension de la béance, dans le vocabulaire d'un « reste », d'un « excès » et d'une « non-irréductibilité »?

Il y aura peut-être diverses façons de comprendre le reste. Nous évoquerons une distinction entre « l'irrévélé » et « l'irrévélable », tout comme un « sur-voilé ».

### a - Le sur-voilé

Nous retrouvons en ce sens un « sur-voilé », c'est-à-dire un « reste » qui est voilé au *Dasein*, mais qui peut se dévoiler dans un autre mode d'élucidation, tel le symbolique ou le mythologique. Le « survoilé » n'est pas réductible au logos. C'est en ce sens qu'on considérera la part du symbolique – et le déplacement qu'on opérera du langage ou de la parole (« *Sprache* ») vers le symbolique.

---

of Da-sein, care reaches ahead into decidedness for the truth of being and especially sustains the allotment to being-captive to the « t/here' [Da]. [...] ».

<sup>494</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « Mais, pour l'homme, lorsque question demeure de savoir s'il trouve la convenance propre de son essence, correspondant à ce destin ; car, suivant ce destin, il a, en tant que celui qui ek-siste, à veiller sur la vérité de l'Être. L'homme est le berger de l'Être », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 88 ; « Der Mensch ist der Hirt des Seins », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 331 § 162 ; « [...] the human being as ek-sisting has to guard the truth of being. The human being is the shepherd of being. », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 252, § 162.

Cf. plus loin *Lettre sur l'humanisme*, « Il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa vérité. Cet appel vient comme la projection où s'origine l'être-jeté », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 101 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 342 § 172-73 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 260, § 172-173.

### *β - L'irrévélé et l'irrévélabl*

En contrepartie, il faut prendre acte de ce qui ne se donne pas dans une révélation, mais dans une « ir-révélation », dans un « irrévéle ». Celui-ci « s'indique » comme tel, c'est-à-dire en tant qu'irrévéle. D'emblée, il semblerait avoir ici une contradiction. Du moment où celui-ci s'indique comme tel, il s'annonce déjà dans un mode d'une révélation quelconque. L'irrévéle ressort au Néant et non au Rien, car de ce dernier, on ne pourrait *rien* dire. **L'irrévéle est un inatteignable qui se signale par son dos (c'est-à-dire par son absence), par le passage qu'il aura déjà accompli**<sup>495</sup>, tel une comète qu'on ne pourra voir, mais qu'il s'agira de constater que par sa queue cosmique.

L'irrévéle n'est pas le voilé. Le voilé peut se révéler. L'irrévéle joue en tant que figure et ne sera jamais l'objet du Logos. L'irrévéle participera de ce que nous nommerons l'« in-figurial ». **L'irrévélabl de l'irrévéle n'est connu de personne, mais laisse une percée comme un Néant non-connu qui joue sur la figure de l'irrévéle.**

### (iii) Excès

Il faudra dire plus. L'« excès » est ce qui est au-delà de la significativité. Il ne se donne pas au sens. Il se loge dans un au-delà, un toujours-au-delà. C'est lui qui nous indique un futurial. L'excès peut être de l'irrévéle ou de l'irrévélabl. Il ne peut se donner dans le mode d'une trace. L'excès fera que, comme on le verra, le « Qui-de-l'homme » demeure un « QUI » qui ne pourra jamais se trouver sous une rature totale. Il y a toujours un excès dans la figure du « Qui-de-l'homme » comme une sorte de « *sur-présence* ». Au lieu d'un « être-au-monde », il nous appartiendra de restaurer la béance de l'être dans cette dernière expression et de parler d'un « QUI-au-monde », - plus exactement, dans sa forme alourdie, comme « ~~QUI-au-monde~~ », en raison d'un extérieur, d'un « excès » qui rôde toujours.

\*

\*

\*

Pour le dernier Heidegger, l'estre (« *Seyn* ») est au-delà de la facticité, l'originaire même de toute facticité. Or si le *Da-sein* est le « gardien de l'estre » (« *die Wächterschaft für das Seyn* »)<sup>496</sup>, si toute essence est ce qui est déjà advenu (« *alles Wesen ist Wesung* »)<sup>497</sup>, ne nous faudrait-il pas que nous nous interrogi

---

<sup>495</sup> Nous parlerons plus loin d'un *plan-du-déjà*.

<sup>496</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 84; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 84; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 50, « the stewardship of being »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 43, « the guardianship of be-ing ».

<sup>497</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 66, « alles Wesen ist Wesung »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 88, « toute pleine essence est déferlement de pleine essence »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 53, « all essence is occurrence »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 46, « Everything of the ownmost is essential swaying ».

davantage sur le jeu du Néant vers de ce qui est de l'excès - et aussi du reste ? Et pour cela, ne nous faudra-t-il pas une « méthode » qui soit une « Autre Méthode », non seulement une « contre-méthode », mais peut-être ce qui constituera une « anti-méthode » ? ... Une fin de la Méthode ?

## Conclusion du chapitre 1

S'il existe chez Heidegger une interrogation sur le Néant jusque dans ses derniers moments, l'enquête, nous semble-t-il, n'aura pas été poursuivie selon une logique de l'interrogation elle-même dans sa radicalité. À certains moments, le Néant semble être recouvert par la question insistente de l'Être. Or la méthode du jeune Heidegger, celle de l'herméneutique de la facticité recouvre le Néant et la béance dans une métaphysique de la facticité même. Si le dernier Heidegger entrevoit la béance et l'ouvert, ceux-ci nous conduisent à une compréhension de l'Estre (ou de l'Être) même si la place du Néant comme retrait de l'Être, comme radicalité d'un dernier Dieu, ne doit pas être écartée, mais de telle sorte que le « là » n'en ressort pas ébranlé. Le « là » est une métaphysique de la présence, celle-là même que vise à détruire Heidegger. « Être-là » est déjà « être-en-présence-d'un-là ».

Si l'existence en tant qu'ekstatique détruit l'« ousia » des scolastiques, et par là-même vise à détruire la présence, la « compréhension » (« *Verstehen* ») tout comme la place de l'affection (« *Befindlichkeit* ») chez Heidegger réinstaurent une présence : présence d'un comprendre qui intègre même l'insignificativité et la non-compréhension en son sein ; présence du pathétique qui permet une disponibilité pleine. Il s'agit avant tout d'une « herméneutique », un projet de sens. Derrida aura droit, à cet égard, de s'interroger sur le sens et à procéder à sa destruction grammatologique.

Nous avons emprunté à un certain moment au cours de cette interrogation le chemin qu'arpente Jean-Luc Marion en s'interrogeant sur la donation et sur le donné. Or entre celle-ci et celle-là, il existe l'espace d'une herméneutique. Tout donné aura déjà médiatisé la donation. Mais ce qui nous intéresse chez Marion, c'est le geste d'une interrogation sur ce qui est censé être irréductible, c'est-à-dire la « compréhension » au sens heideggérien. La donation signifie déjà que la compréhension n'est plus un irréductible. Or Marion nous met sur la voie de la recherche d'une méthode qui soit également une « contre-méthode ».

À cela, nous avons distingué le « Néant », qui vient simultanément à la donation et qui ne se retire jamais. Il est une présence sur laquelle nous devons nous interroger. Il faudra également trouver une méthode pour son interrogation. Nous avons annoncé anticipativement notre position que le lien – en termes de Marion – entre la donation et le donné proviendrait lui-

même du « Néant ». Mais retenons que le Néant est accessible à nous, comme seule présence effective.

De façon plus concrète, et tout en s'appuyant sur les découvertes heideggériennes, nous avons tenté de poursuivre l'interrogation d'un Néant dans la structure de la précompréhension elle-même. Nous aboutissons alors à la découverte d'un double projet (et non pas un unique projet) qui se tisse sur le mode de l'antériorité et de la postériorité. Il nous a fallu en ce sens constater la présence d'un « immémorial » qui perce la trame de l'historialité. Il nous a fallu, par conséquent, faire le point sur notre vocabulaire, notamment celui de la béance et de l'excès, et de leur relation avec un sur-voilé, un irrévélé et un irrévéléable. Nous nous interrogerons sur le jeu d'un Néant vers une antériorité dans ce qu'on dénommera la « futuralité ».

Or, il va de soi que dès lors que l'interrogation du Néant dans sa radicalité souffre de quelques carences, l'interrogation sur le signifiant de la mystique souffre de son côté d'un certain « recouvrement ». De même, le Néant reste dans une sorte d'inadéquation de la pensée.

Si nous avons eu recours à la méthode de la facticité, ce n'était que de façon heuristique, afin de nous donner une première « orient-ation » de la « méthode » qu'on voudra développer plus loin. Nous avons retenu la méthode du *Sein und Zeit* dans ses ouvertures existentielles, tout en indiquant que ces approches comportent des limites et des contradictions. Il s'agira par la suite de s'interroger sur une « méthode » qui nous permettra d'avoir accès à ce que la méthode de la facticité n'a su déceler dans sa radicalité foncière, c'est-à-dire le Néant.



## Chapitre 2- Le Néant comme « méthode »

Tout phénomène postule une présence (!). Dans la recherche phénoménologique, il y aura comme un présupposé non avoué d'une présence pleine - par la « recherche » même et précisément du « phénomène ». Or chaque méthode détermine et institue les conditions de possibilité d'un certain résultat. Les conditions de possibilité ne deviennent peut-être que des conditions de la présence.

Si nous voulons parler du Néant, le prix qui nous est exigé s'élève à la hauteur de cette cherté qui consiste à raturer le « phénomène » même, une rature qui va jusqu'à la phénoménologie elle-même. Il nous faut une « phénoménologie » - s'il nous faut toujours employer ce dernier terme - sans phénomène. C'est alors une « phénoménologie » du Néant. Il nous faut l'exclusion de tout présupposé de la présence dans notre méthode.

### A - LA RATURE DU PHÉNOMÈNE

C'est ainsi que nous tenterons de voir comment le Néant peut se donner comme méthode, dans une « méthode du Néant » (ou plutôt, il nous faudra corriger l'expression pour dire « le Néant comme méthode »), qui « déterminera » notre approche « phénoménologique ». C'est dans ces perspectives que la pertinence d'une lecture « présenteielle » de Sohrevardî s'ouvrira à nous. Cette lecture s'interposera par la suite aux interrogations que notre cheminement aura soulevées et les résultats qu'on aura acquis. Si nous cherchons une « méthode » du Néant, Sohrevardî nous annoncera par la suite le « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). Serait-elle « la » « méthode », car elle ne contiendrait aucun présupposé de présence et de résultat ? Quoiqu'il en soit, nous nous laisserons guider par le Néant lui-même, à un certain moment de notre recherche, tout en écoutant Sohrevardî, en nous appuyant sur lui ou en le récusant. C'est à partir du Néant que nous chercherons une certaine « directionnalité » dans la recherche, une certaine « orient-ation » (*Ishrâq*). La facticité qui n'a été qu'un point de départ devient un obstacle, car n'étant que trop « intramondaine » tout en cachant des vices, sans

reste et excès. Avant d'entamer la lecture de Sohrevardî, interrogeons-nous d'abord sur la question de la « méthode ».

## 1° - La Méthode comme un moment second

Toute « méthode » entend traiter un « objet » comme postulat implicite. La méthode reste liée à une problématique non avouée de « sujet-objet ». On appliquerait « a » sur « b », pour obtenir « c ». En ce sens toute « méthode » aura déjà déterminé son « objet ». La problématique du Néant nous permet-elle de démasquer ces impensés de la méthode<sup>498</sup> ?

### (a) La fin de la méthode

Si nous parlerons d'une **fin de la méthode**, c'est en raison du fait que la méthode ne peut accéder au moment « originaire » du phénomène. Nous sommes désormais sans voie d'accès. Peut-être que le « phénomène » aura déjà joué avant même que la méthode arrive sur les lieux ? La méthode vient-elle elle-aussi trop tard ?

### (i) Le sentiment d'immanence

Le premier « acte » d'un « sujet » s'exprime par un « sentiment » d'« **immanence** ». L'immanence et l'être apparaîtraient solidaires dans un moment premier. Pourtant, il suffira l'espace d'un éclair pour que cette immanence soit « visitée » par une « pensée ». Or « transparaît » ou dirons-nous « trans-vient » un « autre ». La pensée aura déjà déplacé cette immanence ou plus exactement ce « sentiment d'immanence ». Elle est venue d'on ne sait où. C'est que l'immanence est constituée de béance. **La béance précède cette immanence**. Retenons ici un élément sur lequel on y reviendra : **une antériorité aura déjà joué**.

### (ii) Un « déjà » de l'immanence

La béance est donc un « ressentir » de ce que nous nommerons l'« **immanence** ». Elle précède le sentiment d'être, d'où aura surgi une « pensée » (qu'on nommera par la suite une « **pensée expérimentale** ») qui aura pu déplacer ce premier sentiment du « sujet », le sentiment de l'« immanence ».

La nature de ce déplacement est celle d'un non-savoir<sup>499</sup>. Tout déplacement signifie une problématique du « lieu ». Or, le « lieu » en question n'arrive pas à la pensée elle-même. Le « lieu » s'est déjà « joué », s'est donné de par lui-même. C'est lui qui rend possible l'existence même d'une pensée.

---

<sup>498</sup> L'idée d'un « retour aux choses » ne cache-t-elle pas l'a priori d'une présence ?

<sup>499</sup> Anticipons notre cheminement ici. Nous dirons plus loin que c'est dans la « transparaissance », ou plutôt dans le « transvenir » d'un « non-lieu », dans le « transvenir » d'un Néant que ce déplacement s'opère.

### (iii) L' « orient-ation » par le Néant

Il faut par conséquent une tentative qui consisterait à rendre la « méthode » comme le revers d'elle-même pour être capable de saisir ce qui aura avant toute chose déjà joué, qui sera alors de l'ordre d'une « non-méthode ». La méthode, pourra-t-on dire, doit pouvoir nous « dire » le Néant, l'appéhender, le repérer et le montrer ou laisser se montrer.

#### (b) Une Méthode sans phénomène

Nous voyons ainsi qu'en tentant de nous laisser guider par le néant, il en résulte une usure même de toute « méthode », pour ne laisser place qu'à des « méthodes ». Si nous nous maintenons dans le geste phénoménologique, dans un premier temps, celui-ci exige une sorte de destruction de toute méthode pour que le Néant puisse se « révéler » dans sa « nudité » ou « majesté » : **qu'est-ce qui peut se montrer de lui-même par lui-même ?**

#### (i) La monstration

Dans la **méthode**<sup>500</sup> (de « *méta* » et de « *hodos* »), on aura privilégié le « *hodos* » et non le « *méta* ». C'est ainsi que la voie donne à l'aporie<sup>501</sup>, car le sens du cheminement de la pensée philosophique fut généralement considéré comme ce qui doit conduire la pensée dans sa positivité, dans sa « **monstration** ».

Nous voulons revenir sur une compréhension du « *méta* » (μετά)<sup>502</sup> (de la « méthode ») pour dire ce qui joue « par derrière » ou **ce qui aura déjà joué**, sans que la « méthode » en soit capable de l'offrir comme moyen d'accès. Ce qui se joue « par derrière » se signale peut-être dans son refus de se laisser éclairer par une lumière, comme ce qui se signale comme obscurité même. Le « *méta* » exige une primauté sur le « *hodos* ». Le « *meta* » tentera de faire advenir à soi non seulement le « propre », l'« *Eignen* », dont parlait Heidegger<sup>503</sup> à

---

<sup>500</sup> « méthode », du latin « methodus », de « meta » et de « hodos » (route, voie), de la racine indo-européenne « °sed » qui signifie « marcher » ; *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, Dictionnaire le Robert, réimpression et mise à jour 2006, Paris, x 3 tomes : Tome 1, A-E, pp. xvi + 1381 ; Tome 2, F-Pr, pp.1383-2909, Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304, v. Tome 2, p. 2219, v° « méthode ».

<sup>501</sup> L' « aporie » de « a » (privatif) et de « poros » (chemin). Il exprime une impasse ; *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, v. tome 1, p. 164, v° « aporie ».

L'« ἀπορία » c'est la difficulté de passer ; *Dictionnaire Grec-Français*, Anatole BAILLY, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Hachette, Paris, (1894) 2000, pp. xxxii + 2230, v. p. 240a, v°, « ἀπορία ».

<sup>502</sup> *Dictionnaire Grec-Français*, BAILLY, *op. cit.*, v. p. 1258a, v°, « μετά » : [...] « par derrière ».

<sup>503</sup> Certes Heidegger le parle à propos de l'*Ereignis* ; HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 21, « [...] nich aus dem Eignen [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 220, « [...] Eignen – faire advenir à soi-même en sa

propos de l'*Ereignis*, mais aussi, cette fois-ci sa béance et son obscurité première. Certes, Heidegger s'était lancé à une telle recherche, sans qu'il développe une « méthode » en ce sens.

### (ii) Le tournant vers une problématique du « lieu »

Cette « méthode » doit rendre ses comptes à la « pensée » qui advient. Or, comme nous l'avons vu plus haut, cette « advenance » suppose une problématique de « lieu ». Nous verrons que **c'est la « pensée » qui ne pense pas**, mais c'est dans la rencontre avec le Néant comme « ex-pér-ience » que le « penser » advient. La « méthode » doit faire la rencontre elle-même du néant afin de pouvoir nous laisser « penser ».

### (iii) Un phénomène barré

Le « comme tel » c'est ce qui se montre de soi-même en son altérité propre, c'est-à-dire comme « phénomène »<sup>504</sup>. D'où un double sens du « phénomène » chez Heidegger. Celui-ci ne se rencontre pas comme ce qui se manifeste à nous à partir de soi-même, en son altérité propre, mais aussi ce qui apparaît en sa profusion. Celle-ci est un déploiement « sans fond » et « pour rien », comme pure venue en présence épuisant son sens à « être ». Seuls les organes des sens sont capables de nous ouvrir à l'altérité, c'est-à-dire « comme tel », en tant que « phénomène »<sup>505</sup>.

Sans chercher un « phénomène », il nous faut, par contre, laisser « trans-venir » le Néant, dans une radicalisation de tout présupposé de « présence ». Si « phénomène » il y a, ce ne peut être que le Néant, qui doit « transparaître » ou alors « tans-venir ».

Or, notre excursion en terrain heideggérien et sa méthode ou herméneutique de la facticité nous a permis de voir que le Néant est présent et qu'il nous habite déjà. Le Néant est de l'ordre de notre constitution. **Nous ne pouvons pas « constituer » le néant, mais le laisser « transparaître » - ou le laisser « trans-venir ».** On doit parler alors de « trans-venance »<sup>506</sup>. Nous sommes contraints de gloser et de dire qu'il s'agit ici d'une « ~~phénoménologie~~ » d'un « ~~phénomène~~ » barré<sup>507</sup> mais auto-constitué. La réserve s'impose

---

propriété - [...] »; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 21, « [...] the word 'event' and instead adopt the sense that suggests itself in the sending of presence [...] ».

Adde : HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 22, « [...] dann gehört das Sein in das Ereignen [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 221, « [...] alors l'être a sa place dans le mouvement qui fait advenir à soi le propre [...] »; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 21, « [...] then Being belongs into Appropriating [...] ».

<sup>504</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 28.

<sup>505</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 29-30.

<sup>506</sup> La « trans-venance » n'est pas la répétition ou la « loi » de la répétition. C'est « l'événement » radical qui surgit même à l'encontre de la répétition, qui brise la répétition, pour faire acte d'événement.

<sup>507</sup> Cf. sur la pratique de la rature : « Cette croix n'est pas un « signe simplement négatif » (p. 31) et plus loin « Cette rature est la dernière écriture d'une époque. Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. S'efface en restant lisible, se détruit en se donnant à voir l'idée même de signe. En tant qu'elle dé-limite l'onto-théologie, la

toutefois. S'agissant du Néant, nous sommes face à un « ~~phénomène~~ » qui n'accède pas au rang même de « phénomène » au sens où on attribuera communément à ce terme.

## 2° Laisser « trans-venir » la « trans-venance »

La méthode nous conduit à sa fin face au Néant. S'il nous faut désormais garder le terme de « méthode » c'est pour dire une mise à nu d'une intelligibilité qui « aura déjà joué » de la part du Néant. Il nous faut à ce stade évoquer la temporalité en question dans cette « ~~méthode~~ » à laquelle il nous appartient de recourir.

### (a) Une temporalité du Néant - un déjà ?

Le Néant n'aura jamais « ex-isté ». Le néant ne peut être « dans » ou « à l'origine » du temps. Pour autant, ce néant est aussi « réel » en raison du fait même de son absence d'existence (d'ex-istence). Paradoxalement, cette absence d'ex-istence rend possible la « trans-venance » de toute « ex-istence » temporelle. Il y a un jeu d'un rapport du temps avec le Néant qu'il nous appartiendra de mettre en évidence. Disons anticipativement qu'il ne pourra y avoir une temporalité du Néant. Si le Néant est l'unique accès à la déconstruction, à la décloison, elle implique une « déshabitation », c'est-à-dire le déplacement d'une problématique du « temps » vers une « problématique » de « lieu » ou de l'espace. La « pensée » de l'espace, comme d'abord une « non-pensée » et comme, deuxièmement, un « non-espace », s'annonce à nous comme le cheminement à emprunter. Le Néant nous « orient-e » vers le « non-espace » et vers un « non-lieu ».

### (i) Temps et méthode

Retenons ce constat : le **temps de la pensée** est de l'ordre d'une secondarité à la « trans-venance » de la pensée. Celle-ci « trans-vient » comme hors temps, comme hors lieu. La temporalité est une inauguration de second degré au Néant.

### (ii) « Ce qui aura déjà joué » – le fondement d'une « non-Méthode »

Dans notre interrogation de « ce qui aura déjà joué », la méthode du Néant signifie précisément une radicalisation de tout positivisme, de toute effectivité, afin de pouvoir cerner **ce qui aura déjà joué**. Ce n'est pas pour autant un « passé » ni un « présent » ou un « futur ». Ces déterminations sont de l'ordre « ontique » (s'il faut reprendre ici un vocabulaire heideggérien). Nous verrons plus loin que les plans de l'Être jouent une temporalité où un futur peut être antérieur à un passé. Qu'il nous suffise à ce stade de mettre l'emphase sur le « **mythe de la monstration** ».

---

métaphysique de la présence et le logocentrisme, cette dernière écriture est aussi la première écriture ». DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., v. p. 37.

### (iii) Le « mythe de la monstration »

Au vu de ce qui précède, toute monstration ne peut alors être qu'une monstration « du déjà », une monstration qui ne s'effectue que dans un temps second. La monstration ne peut se faire montrer ce qui par définition aura « déjà » joué. Le « mythe de la monstration » instaure également le « mythe de la Méthode », car il faut concéder ici une impossibilité de la méthode à se faire méthode.

Toutefois, une exception nous retient et c'est ce qui justifie le terme de « ~~méthode~~ ». Si le Néant est présence, il n'est pas dans un moment second. Seul le Néant nous donne une base pour une « ~~méthode~~ ». Si le terme « méthode » est sous rature, elle garde sa légitimité barrée et pourra peut-être même surgir de nouveau face au Néant. C'est ainsi qu'on ne pourra parler d'une « **Méthode du néant** » à proprement parler, mais du « **Néant comme méthode** ».

L'« **évidence** » peut s'élever à une notion qui soit hors temporalité. Elle est au fait récupérée par le Néant, comme on le verra, si elle se lit sur un *plan-du-déjà*.

### (b) La néantisation radicale

Si on a parlé d'une « méthode » du Néant, c'est en vérité une « ~~méthode~~ » qui est dans l'impossibilité même d'être une méthode. Il faudra dire le « Néant comme méthode », comme « méthodologie » qui se déconstruit en permanence. Elle est une « orient-ation » qui se donne par le Néant même, seule **présence pleine** dont nous disposons.

### (i) La secondarité des méthodes

Si la « ~~méthode~~ » s'écrit sous rature, c'est qu'elle pourra emprunter, à divers moments, dans une certaine secondarité, les méthodes mises à jour par les découvertes phénoménologiques et des approches déconstructionnistes. Mais celles-ci n'interviennent qu'à un deuxième degré. Il n'en demeure pas moins vrai qu'elle annonce la fin de la méthode même, car la méthode ne pourra être qu'autoritaire, tyrannique et perversion de présence. À cela, il faut rajouter que toute pensée n'acquiert le « penser » que dans une « trans-venance » d'une « ex-pér-ience ».

C'est ainsi qu'il faut se défaire d'une métaphysique de la méthode. La méthode est toujours heuristique, mais ce qui doit nous conduire, ce qui doit « trans-venir », c'est le Néant lui-même qui, rappelons-le, est la seule présence dont nous disposons. Le Néant sera l'opérateur de la « trans-venance » d'une **pensée expériançante** qui reste arrimée au Néant. Nous sommes donc à la recherche d'une archi-méthode.

## (ii) Les mythes du « donné » et de la « donation »

Or la phénoménologie a pour but une néantisation totale de tout préjugé. Toute néantisation, dans sa radicalité, signifie bien une prise en compte du Néant dans sa nudité. Rendre le néant comme « méthode » signifie qu'il n'y a plus de « phénomène ». Si Marion parle du « mythe du donné », il faut également parler d'un « mythe de la donation », car le mythe est plus ancré selon qu'on l'aura soupçonné.

C'est ici où Sohrevardî nous deviendra pertinent, dans une « ~~méthode~~ » qui pourra se qualifier comme « *phénoménologique* ». Ce dernier qualificatif exige en lui-même une rature. Sa méthode visera le Néant, qui sera un « néant » du « lieu », c'est-à-dire un « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* ») comme le néant qui nous transi et qui nous guide. Il nous faudra, plus en avant, non pas se réclamer d'une « phénoménologie » mais d'une « **trans-venance** ». Avant d'aborder cette intelligibilité sohrevardienne, il nous faudra, avant tout, un petit détour sur ce qui « trans-vient » devant toute radicalisation. Autrement dit, il est question ici de la problématique du « lieu » (« ~~lieu~~ ») et du « Qui » (« ~~Qui~~ »).

## B - LE NÉANT COMME « PHÉNOMÈNE » RATURÉ

La mise à nu du Néant nous donnera trois axes majeurs. Nous avons déjà entrevu le premier, c'est-à-dire ce qui constituera le noyau même de la méthode du Néant – ou plus exactement le Néant comme méthode –, c'est la rencontre d'une méthodologie problématique de la temporalité d'un « déjà ». Nous dirons plus loin un *plan-du-déjà*. Or, celui-ci nous ouvrira la compréhension de deux autres axes, celui de (i) la « trans-venance » d'un « Qui » irréductible « par » le Néant et (ii) d'une problématique du « lieu » qui réduira la temporalité à la secondarité, alors qu'elle se présentera peut-être comme « première ». Le *plan-du-déjà* sera, paradoxalement, un en-deça temporel et appelle une compréhension de la spatialité. Nous verrons enfin que ce *plan-du-déjà* ne devient saisissable que dans le mouvement du Néant lui-même.

### **1° La « trans-venance » du « Qui »**

Se positionnant « devant » le Néant - celui du monde, de toute « visée », d'intentionnalité, de pensée, de toute volonté, d'un sentiment de Soi, « devant » même une certaine ataraxie totale – nous nous trouvons « devant » une irrédutibilité. C'est celle d'un « Soi », ou plus exactement d'un « sentir-déjà-pensé-immémorialement », qui se présente comme un « sentir-déjà-senti-immémorialement ».

Rappelons ici le principe : dès lors qu'on ne peut « viser » une chose – tel le Néant – c'est qu'elle nous aura déjà précédé, c'est-à-dire selon un *plan-du-déjà*, telle une parole thoraïque<sup>508</sup>, biblique et

---

<sup>508</sup> « [...] tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue », Bible, Exode 33 : 23.

coranique<sup>509</sup> sur l'impossibilité de voir la face de Dieu, sur l'impossibilité de « voir » la présence. Se positionnant sur ce plan, le Néant se donne dans la transparence de ce « sentir-déjà-senti-immémorialement ». Celui-ci garde l'énigme d'un « Qui ».

(a) Un « ~~archi-phénomène~~ » barré auto-constitué

Le *plan-du-déjà* signifie, heuristiquement, que le « phénomène » s'est déjà auto-constitué. Plus radicalement, s'agissant du Néant, il ne devait plus s'agir de « phénomène » - le Néant ne peut être, en cela, un phénomène -, ou du moins, doit-on désormais parler d'un « ~~archi-phénomène~~ » barré. En ce sens, il nous appartient de débusquer le « mythe de la monstration ». La monstration implique une présence d'elle-même. Or dès lors que nous sommes déjà devant une temporalité décalée, toute monstration n'est que secondarité. Pour autant, devant cet « ~~archi-phénomène~~ » barré, il y demeure un irréductible, précisément celui d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement » (qu'on méprend pour un « Soi »).

(i) La « trans-venance » d'un « sentir immémorial »

Dans le terme « sentir-déjà-senti-immémorialement », nous gardons à l'esprit le jeu du Néant dans l'immémorialité. « Face » au Néant et en se positionnant sur un *plan-du-déjà*, ce « sentir-déjà-senti-immémorialement », non pas « apparaît », mais « trans-paraît », et se « ~~donne~~ » lui-même par lui-même. Plus exactement, et corrigeons notre première approche, nous devons dire qu'il ne se « donne » pas car il est absence de toute donation. Nous dirons qu'il « trans-vient ». Chacun peut en faire l'expérience. En tout néantisant, il ne reste qu'un « « sentir-déjà-senti-immémorialement », qu'on méprend couramment dans la langue quotidienne pour le « je ». Le « Soi », paradoxalement, disparaîtrait sans que ce « sentir-déjà-senti-immémorialement » s'évanouisse.

(ii) L'infini d'une promesse de présence

Dans la radicalisation de la néantisation, il est comme un infini qui « trans-vient », dans ce sentiment d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement ». Pour se placer « devant » le Néant, il aura fallu écarter constamment le sens de toute « présence ». D'une part, l'irréductibilité de ce « sentir-déjà-senti-immémorialement » se donne dans son infinitude. Dans cette absence, se joue, paradoxalement, une présence. D'autre part, les étants, le monde, les « autres » se donnent alors comme des « infinis », capables de

---

Nous pourrions gloser ici sur cette parole biblique pour dire qu'elle laisse en négatif l'impossibilité de la présence. Nous y voyons ici une méthode du Néant pour l'approche de l'Absolu. C'est dans l'effacement de la chose que la « présence » se donne.

<sup>509</sup> « Tu ne Me verras pas ; mais regarde le Mont : s'il tient en sa place, alors tu Me verras », *Coran* 7 : 143.

Nous pourrions également gloser sur cette parole coranique. Elle rend l'Absolu face à la néantisation d'un étant. En enlevant l'étant, c'est un « Soi » qui apparaît (« Tu »). Tout Absolu n'est possible qu'en vertu d'un néant du « Soi ». Mais c'est également ici la méthode du Néant qui est en jeu. Il est sous-entendu que l'étant disparaît face à l'Absolu.

se donner toujours et à jamais, qu'il faut toujours et à jamais écarter pour retourner l'absence qui laisse « transparaître » le Néant. Nous ne cesserons de les mettre « hors-jeu » qu'ils seront toujours à notre porte pour nous envahir.

(b) L'infini d'une promesse

L'irréductibilité du « Qui » n'est pas pour autant un « horizon » ou un plan en lui-même. Il est, au contraire, bouillonnant de promesses.

(i) La promesse de l'infini

En effet, si nous nous acheminons devant une irréductibilité, celle-ci nous révèle, à ce stade, l'**infini d'une promesse de présence** - si le « Qui » lui-même n'est pas déjà un commencement de présence. Cette promesse ne cessera jamais de se donner. On pourra tenter une interrogation radicale : est-on vraiment capable de mettre « hors-jeu », est-on vraiment capable de pratiquer une « époque », sans contamination ? Il ne peut exister d' « époque ». Corrigeons cette phrase. Il ne pourra exister d' « époque » si nous nous situons toujours dans un « lieu » et jouant une temporalité du « présent ». Nous pouvons atteindre l' « époque » que « hors-lieu » et sans temporalité. Nous y reviendrons sur ces éléments. Tout « époque » est perte de présence. Mais seul le Néant subsiste comme le fil conducteur et, comme on le verra, seul le Néant est présence réelle hors temporalité et « hors-lieu ».

(ii) Infini et Néant

La « ~~méthode~~ » du Néant nous aura permis de rencontrer un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » qu'on sera incapable de mettre hors-jeu. Il se donne à l'infini avec cette différence qu'il se donne en même temps que le Néant, « avec » le Néant, – ou peut-être nous faudra-t-il nous corriger de nouveau, pour dire qu'il se « donne » comme en étant Néant. Nous devons, toutefois, interrompre cette réflexion pour annoncer anticipativement que ce « sentir-déjà-senti-immémorialement » nous ouvrira à un « non-lieu », un non-savoir, avec une obscurité qui est en même temps sa lumière. On y reviendra encore.

Dans l'expression d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement », nous avons souligné que « l'immémorialité » « signale » la présence du Néant. Il faudra dire que le néant est co-présent à ce « sentir » sur un *plan-du-déjà*. Le Néant habite ce « sentir ». C'est pourquoi nous parlons d'une « **trans-venance** » qui est « a-logique » et « a-métaphysique ». Tant un « sentir » qu'un « néant » transparaissent en même temps. On pourra peut-être déjà dire que le Néant est un sentir. Cette irréductibilité – a-logique et par delà le logos de la philosophie - est celle même du Néant, d'un Néant radical (qui, rappelons-le, n'est pas le « rien »).

### (iii) La « trans-venance » du Néant

Or la seule présence qui se donne dans son infinité et dans sa totalité, c'est le Néant<sup>510</sup>. **Le Néant « trans-vient »**. Le Néant se donne immédiatement comme néant, comme possibilité et résultat d'une néantisation. Corrigeons cette phrase. **Le Néant ne se donne pas, il s'est déjà donné. La présence est dans un passé donné, un passé antérieur qui joue sa « présencialité »**. La présence doit alors conquérir la métaphysique de la présence même pour être au-delà de la temporalité. Cette « donation » est sans métaphysique, car le « néant » ne permet jamais une construction « métaphysique ». Il détruit et néantise en permanence.

L'irréductibilité d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement » est lui-même transi de néant. Il est irréductible telle la forme du Néant. C'est un « Qui » qui est passé, qui ne peut se voir que par derrière, sur un *plan-du-déjà*. Mais dans ce qu'il transparaît par le Néant, le spectre de celui-ci l'infuse et lui donne en présence en sa néantité.

La vision « par derrière » exprime une impossibilité de se saisir pleinement selon les concepts de la philosophie. Sur un plan du « concept », nous ne pourrions jamais être présents à nous-mêmes. Il faut pour cela détruire tout concept, et connaître précisément l'« **ex-pér-ience** », dont nous avons fait état plus haut, afin de se placer sur un *plan-du-déjà*. Celui-ci nous entraîne dans une « ~~méthode~~ » du Néant.

## 2° La problématique du « lieu »

Ce qui nous empêche de cheminer davantage sur cette « ~~méthode~~ », et si nos propos précédents pourraient se dire difficilement, c'est, selon nous, en raison de nos postulats et notre métaphysique de « lieu » qui est sous-jacente à notre façon de pensée. La métaphysique est le sol sur lequel reposent nos conceptualités, même s'il faut chercher à s'en défaire<sup>511</sup>. C'est ainsi qu'il nous faut amorcer la réflexion à ce stade, qu'on poursuivra plus loin sur la question du « lieu » ou de la « spatialité ». Nous ne pourrions qu'annoncer ici la ligne directrice de notre démarche, qu'on développera plus loin<sup>512</sup>.

---

<sup>510</sup> On pourra certes considérer la position d'un Néant qui est la « trace » même du Néant. Mais la question ne peut s'arrêter là. Si la trace est l'absence de l'autre, il s'agit alors l'absence d'une absence. La trace trouve son point de délitement par le Néant, ou le Néant radical (qui est en fait la même chose que le Néant).

<sup>511</sup> Cf. « Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins immédiatement inséparables de l'instance du logos ou d'une raison pensée dans la descendance du logos, en quelque sens qu'on l'entende [...] », DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., v. p. 21.

<sup>512</sup> Nous ne pourrions développer ici ce que nous entendons par « non-lieu » comme une *intelligibilité-du-déjà* (car ce n'est pas un « concept »). On ne pourra réserver le traitement de ce dernier qu'ultérieurement.

(a) Renversement de la position du « lieu ».

Tout comme le « là » heideggérien, la pensée du « lieu » et sa présence est ce qui structure notre pensée. La spatialité est inhérente à la pensée. À titre d'exemple, la pensée de la trace chez Derrida prend appui sur le « lieu » – celui de chaque signifiant qui renvoie à un autre en marquant l'absence, le « diffèremment » et la « différence »<sup>513</sup>. Même si l'autre est absent, l'autre est postulé en son « lieu ». Le « lieu » est ce qui permet alors de penser l'absence – et *eo ipso* la déconstruction de la « présence ». Or il nous faudra nous interroger davantage sur ce que nous nommons ici une « métaphysique du lieu » ou une « métaphysique de l'espace ».

(i) Une présence de l'absence

Si le « phénomène »<sup>514</sup> est ici le Néant, il est alors ce qui est en retrait et radicalement en retrait de telle sorte qu'il aura déjà joué, qu'il ne pourra être soupçonné. Toutefois, si la seule présence pleine dont nous disposons demeure le néant, il nous faut préciser davantage notre position. Le dire ainsi fait de la présence telle une *absence*. Il faudra dire, tout en assumant le paradoxe afin de la mesurer et de s'y laisser conduire, que **la seule présence dont nous disposons, c'est une absence qui se dit comme « présence »**. Présence et absence signifient la même chose à l'horizon du Néant – les trois termes, « présence », « absence » et « néant » se rejoignent ici.

(ii) L'« absence » comme « mouvement »

Or, cette absence ne peut rester dans son staticité. Dans le moment du « diffèremment » et de la différence (la *différance*) chez Derrida, il faut pouvoir concevoir l'absence comme dans un mouvement perpétuel, dans un renvoi.

Le Néant qui est pour nous « présence » s'offre également dans un mouvement perpétuel. Ce mouvement ne pourrait être expliqué par le « logos ». Il nous faut nous placer sur un *plan-du-déjà* et voir le jeu de la pensée sur lequel on reviendra.

(iii) L'amorce d'un mouvement du Néant

Nous ne pourrions dans ce paragraphe qui suit que soulever des interrogations pour la cohérence de nos propos, que ne pourrions éclaircir que bien plus loin. Pour autant, nous voulons amorcer le

---

<sup>513</sup> « On ne peut penser la trace instituée sans penser la rétention de la différence dans une structure de renvoi où la différence apparaît *comme telle* et permet ainsi une certaine liberté de variation entre les termes pleins. L'absence d'un *autre* ici-maintenant, d'un autre présent transcendantal, d'une *autre* origine du monde apparaissant comme tel, se présentant comme absence irréductible dans la présence de la trace, ce n'est pas une formule métaphysique substituée à un concept scientifique de l'écriture », DERRIDA, *De la grammatologie, op. cit., v. p. 66.*

<sup>514</sup> Comme signalé plus haut, peut-on parler d'un phénomène du « Néant » ? Le Néant se signifie-t-il pas justement l'absence de tout phénomène ?

« mouvement » du Néant et sa spatialité. Nous nous interrogerons plus loin si la pensée n'est pas elle-même la rencontre du Néant avec ce « sentir-déjà-senti-immémorialement ». Il nous importera de pouvoir repérer un « sol » (un « lieu » ou peut-être un « non-lieu ») de la pensée.

Il nous faudra nous interroger sur le « lieu » de ce sentir. Or, si nous avons parlé d'un en-deça de la temporalité, nous avons fait état d'une primauté de la spatialité. Néanmoins, et paradoxalement, cette spatialité ne nous apparaîtra-t-elle pas maintenant comme sans « espace » ? Cette notion d'absence importera dans le développement qu'on fera du « non-lieu » (une absence de lieu, une spatialité qui résulte en fait d'une absence d'elle-même). Nous verrons que le « non-lieu » *est* le « non-concept » qui pourra prendre en charge ce paradoxe, qu'on ne pourra traiter que plus loin, après un certain cheminement avec Sohrevard. Le « non-lieu » ne pourra se dire que dans une *intelligibilité-du-déjà*. Dans ce que cette intelligibilité est aussi une expression du Néant, - ce qu'on nommera plus loin avec plus de précision, la « couleur du Néant » - il est question d'un « intel-estre », c'est-à-dire une « épiphanie » même du Néant qui met en marche l'Être, mais qui se conserve avec tout son droit d'aïnesse comme Néant.

#### (iv) L'amorce d'un « penser » qui advient.

Sur un deuxième plan d'interrogation, il nous faudra nous interroger plus radicalement sur le jeu de la pensée elle-même face à sa relation au Néant. La pensée « se suggère » et ne **se pense pas**, car c'est dans l'« ex-pér-ience » que le « penser » advient. Il n'y a pas d'« eureka! » dans la pensée, mais une « épiphanie du Néant » agissant sur une *intelligibilité-du-déjà*. L'« eureka! » nous trouve dans une « ex-pér-ience », celle-ci mettant en jeu cette épiphanie. Nous parlerons plus loin d'une « **pensée expérimentante** » où cette position sera plus évidente. Nous devons au Néant notre « penser ». Ce « penser », s'il est solidaire au Néant, est solidaire aussi, à ce qu'il paraît, à cette irréductibilité d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement ».

Si la pensée « se suggère » elle-même, serait-elle en raison de la promesse de la « présence » qui appelle une nouvelle compréhension du langage ? Tentons une interrogation radicale qui trouvera son prolongement plus loin. Cette « promesse » n'est-elle pas en fait plus « matériel », ou « réel » qu'une simple promesse ? Cette « promesse » ne cache-t-elle pas au fond un déplacement de « lieu », un mouvement spatial ? Nous poursuivrons encore ce cheminement qui nous conduira plus loin du « lieu » vers le « non-lieu », vers une « ex-pér-ience », qui connaît l'abîme, dans une forme d'« épiphanie du Néant ».

\*

\*

\*

Aussi nous faudra-t-il parler du symbole, voir d'un avant-symbole sur le mode de l'analogie, de l'allégorie ou de la métaphore, c'est-à-dire, un saut dans la rupture de « l'entente » ou de la « précompréhension » (au sens heideggérien) qui est désormais trouée de béance ? Si nous parlons de symbole serons-nous alors devant une perte de la présence ? Enfin, qu'elle sera le lien de la pensée avec cette destruction de l'espace (« non-lieu ») qui semble se pointer devant nous ?

(b) Le mouvement du Néant

Du moment où il est question que la pensée ne pense pas – mais comme nous le démontrons, c'est dans la rencontre avec le Néant que se joue « une pensée » –, il ne peut s'agir ici d'une herméneutique au sens d'une « pré-compréhension »<sup>515</sup>.

(i) Renverser les postulats de la Méthode

S'il est possible de parler d'un « sentir-déjà-pensé-immémorialement-herméneutisant », il n'est pas possible de parler ici d'une herméneutique. La **couleur du Néant** « trans-vient » comme l'« en tant que ». Mais cet « en tant que » est toujours menacé par le Néant à son tour – d'où l'infini de la pensée. L'« en tant que » est instable, tapi dans une promesse même de l'« en tant que ». Il est dans un herméneutiser du Néant ou dans le Néant comme l'horizon du « trans-venir ».

Il n'est pas pour autant herméneute (au sens d'une herméneutique accomplie), car il est plongé dans l'action de l'herméneutique sans jamais l'accomplir. Toute herméneutique est susceptible d'être détruite. Pour se faire « herméneute » ou « herméneutisant », il faut bien que ce « sentir-déjà-pensé-immémorialement » soit maître de lui-même. Or, comme nous l'avons vu, il est percé d'une brèche, d'une brisure, de Néant. Cet « herméneutiser » ne peut être une opération totale. Il sera ponctué d'événement ou de « trans-venement » qui n'atteint jamais le niveau même de l'« herméneutique »<sup>516</sup>. Seule pré-herméneutique dont il dispose c'est bien la brisure et le néant.

Or il nous faut renverser le postulat de la « méthode ». Toute intelligibilité est déjà transie de sa méthode. Tout « advenue », toute transvenance libère elle-même sa « méthode », c'est-à-dire son intelligibilité. Or si nous recherchons un Néant qui libère sa propre méthode, il nous faudra nous défaire de la pensée du « lieu ».

---

<sup>515</sup> Nous précisons par la suite notre position qu'on tentera d'annoncer ici anticipativement. Nous verrons que le « penser » vient avec la rencontre du Néant dans une « ex-pér-ience » découlant du « non-lieu ». Le « non-lieu » comme néant est l'horizon à partir duquel « trans-vient » l'« en tant que ». Le « penser » contient l'horizon de sa propre intelligibilité selon, comme il sera question plus tard, une « trans-venue » de la **couleur du Néant**. La couleur du Néant est le propre même de l'horizon de son intelligibilité, qui lui-même est transi de Néant. Pour autant, il ne pourra jamais être une « herméneutique » car toute pensée qui arrive est toujours déjà transie en retour du Néant qui donne à l'existence d'autres pensées. C'est ainsi que la pensée est infinie. Il ne peut être une « herméneutique ». Il est « trans-venance » de la **pensée expérientante dans son infini**. Nous ne pourrions ici continuer davantage tant qu'on ait pas exploré plus en profondeur ces propos. Arrêtons-nous ici à tenter uniquement de souligner le « mouvement » du Néant. Nous nous attacherons à démontrer ces propos

<sup>516</sup> Heidegger dit bien que l'« herméneutique » n'est pas l'« intuition eidétique » : *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 16, « der 'Wesenseinsicht' » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 35 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 12, qui traduit par « intuition of essences ».

L'herméneutique c'est l'être de la vie factive, et les « *explicata conceptuels* » (« *begrifflichen Explikate* ») sont les « existentiels » (« *Existenzialien* »).

## (ii) Le Néant-parlant

Pour autant, si ce néant est un « ~~phénomène~~ » raturé, il est parlant à notre égard. Il s'agit simplement de tenter de « ~~contempler~~ » le Néant que « naît » la « pensée ». Nous avons vu dans un premier temps que la néantisation laisse un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » transi de sa néantité. Le néant a donné à l'infini.

Or cet infini se manifeste dans l'infini de la pensée. Nous avons alors affaire à une pensée, comme l'on verra plus loin, « ad infinitum » qui « trans-vient » du Néant. Mais retenons que la « transparaissance » - ou plutôt la « trans-venance » - du néant est autopoïèse de la pensée. Il existe une pensée « automatique » du Néant. Il nous appartiendra de déceler le noyau de la pensée, étant entendu, comme nous l'avions fait remarquer plus haut, que la pensée ne pense pas.

Pour qu'il y ait pensée, il y eût « mouvement ». Ce n'est pas – pour le dire schématiquement – que la pensée (« a ») rencontre le Néant (« b »), et où moi (« c ») je pense. La pensée signifie que « b » lui-même a connu un mouvement, une « ex-pér-ience », pour laisser transparaître « a ». Pendant ce moment, « c » lui-même a connu une « ex-pér-ience », un mouvement également. **Toute pensée signale sur un *plan-du-déjà* un mouvement du Néant.** Le contenu (appelons-le, provisoirement, « sens » ou autre) est dans le mouvement.

Dans l'expression commune du quotidien, quand je dis « je pense », c'est alors une tentative d'exprimer une pensée qui « trans-vient » à moi. Une sorte de Néant aura déjà porté à moi une certaine intelligibilité. On verra que la preuve du néant-parlant est aussi la preuve de sa « non-spatialité », c'est-à-dire de son « non-lieu ».

## (iii) Mouvement du « lieu » et « non-lieu »

Le Néant est lui-même une « ex-pér-ience » – en lui-même – car il déplace l'être subjectifiant à tout instant. Le « Qui » de la présence se définit lui-même par son « mouvement » et par son « néant », par cette béance qui l'habite, béance qui est lui-même mis en mouvement par la « trans-venance » de lui-même. Nous sommes dans une spatialité en deça de la temporalité, un *plan d'un déjà-spatial* d'un être subjectifiant.

Le Néant est présence ; mais le Néant est toujours obscurci par la « Chose », par une positivité et par une pensée. En retrouvant le Néant, celui-ci n'est plus « statique », car il est en mouvement lui-même. Au fond du Néant, un « Qui » irréductible transparaît dans la transparence même de ce Néant. Ce « Qui » n'est pas de l'ordre d'une pensée, mais s'inscrit de l'ordre d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement », d'un immémorial du Néant lui-même, un sentir qui n'est plus un sentir mais qui reste, paradoxalement, un sentir qui s'est déjà joué irréversiblement. Ici le paradoxe joue comme réalité, comme anté-logos et anti-logos. Le Néant et le mouvement donnent tous deux la présence. Cette présence ultime est le « non-lieu » (néant + mouvement = « non-lieu »). Même l'*Ereignis* au sens heideggérien est ici second, car ce qu'il faut penser, avant le « propre », c'est le Néant.

Nous retiendrons cette formule : Néant + mouvement = « non-lieu ».

Notons entre parenthèse que la présence en mouvement constitue l'origine de l'Action, de même que l'origine de toute éthique. C'est où l'éthique tire sa source.

Rappelons que pour Derrida<sup>517</sup>, afin de pouvoir utiliser des concepts qui sont contraires en eux-mêmes - par exemple la non-origine d'une origine - il faut situer le « discours ». Il faudra pour cela un « parcours », un « moment de discours ». Or n'y a-t-il pas ici une certaine spatialité qui tendra à résoudre le paradoxe ? La spatialité et la différence n'ont-elles pas partie liée quelque part ? C'est une sorte d'« archi-espace » qui permet la *différance*. L'« archi-espace », pour nous, n'est plus de la spatialité au sens « ontique » - qu'il nous soit permis ce terme heideggérien. Il est ce vers quoi nous voulons acheminer en parlant du « non-lieu ». **Le spatial résout les paradoxes du « logos ». Il exige une compréhension « a-logique » (« a-logos »).**

#### (iv) L'« en-instance »

S'il n'est plus question de la « monstration », ni de l'« auto-monstration » (c'est-à-dire que la chose se donne elle-même par elle-même), car tout est joué et ne nous pourrions pas courir plus vite qu'un train de grande vitesse, nous acheminons alors vers une nouvelle intelligibilité. Il nous faut fermer les pages qui ont gouverné la réflexion philosophique du XXe siècle, celles marquées par l'impossibilité de sortir de la problématique de la « temporalité », confortée peut-être par *Sein und Zeit*.

Rappelons que pour Heidegger, la connaissance philosophique n'est pas une connaissance par « proposition », car il n'y a pas de propositions suprêmes (« pas de propositions primaires »<sup>518</sup>, « *no highest propositions* »<sup>519</sup>, « *no top propositions* »<sup>520</sup>). Aussi les propositions ne sont pas le vrai. Les propositions ne parlent que de ce sur quoi elles portent une formulation.

Or, si on ne peut plus courir après le temps, le Néant nous révèle lui-même une méthode où il nous « implique » en lui-même. Ce qui est déjà joué nous « implique » hors temps, même s'il n'intervient et tire son origine que dans l'instant de son événement. Nous sortons alors d'une compréhension de l'historial ou du temporel vers une pensée du « spatial » (sous réserve, comme on le verra plus loin, de son « a-topologie »). Nous acheminons vers une « en-instance » du « non-lieu » : **nous avons joué nous-mêmes que nous rejouons hors temps dans une *intelligibilité-du-déjà***<sup>521</sup>.

---

<sup>517</sup> Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Collection Critique, Les Éditions de Minuit, France, 1967, pp. 428, v. p. 86-87.

<sup>518</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 13, « ... weil es keine höchsten Sätze gibt »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 28.

<sup>519</sup> *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>520</sup> *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 10.

<sup>521</sup> Cf. *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 14, « In der philosophischen Erkenntnis dagegen beginnt ..., bleibt das Denken der Philosophie befremdlich. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 29, « Dans la connaissance philosophique en revanche, c'est dès

### Illustration 1 : le sentiment érotique

Nous tenterons d'illustrer cette position par un exemple. Dans le sentiment érotique, nous exprimons un manque de nous-mêmes. D'où vient ce manque, ce besoin – en même temps qu'il n'est pas de l'ordre d'un besoin comme on l'entendrait ordinairement ? Toute action qui porte l'Éros (au présent) rejoue ce manque en nous impliquant. En effet, **en nous impliquant**, nous jouons nous-mêmes comme ce qui a déjà joué en nous. Une distinction temporelle ne nous aide guère, car ce présent que nous jouons est en fait un passé qui sera aussi un futur. Ce mode d'implication porte en lui-même son dévoilement et sa connaissance. Néanmoins, on ne peut parler de « réflexivité », car il n'y a pas de dualité, ni quelque chose qui « se réfléchit » sur ou « par » une autre. Nous sommes sur un *plan-du-déjà*, hors temporel, qui se joue dans le présent, dans le futur, tout comme dans notre passé temporel. Il n'y a qu'une unique « **implication** », une « **en-instance** ». Le plan de l'être comme troncation de soi apparaît dans l'Éros. Le moment de notre genèse de troncation « apparaît ». Pour autant, ce dernier terme est sujet à un malentendu. Il faudra le corriger pour dire que le moment de notre genèse de la troncation nous structure tout en nous révélant notre troncation. Cette révélation<sup>522</sup> se fait dans le mouvement. Or qui dit mouvement dit aussi temporalité. Pour autant, c'est précisément ici où il nous faut passer d'une intelligibilité de la « temporalité » vers un autre type d'intelligibilité, celle du spatial (terme provisoire) mais qui signifiera en vérité un déplacement de « lieu » vers celui d'un « non-lieu » qui interdira toute temporalité. Nous parlerons d'« **es-pacialité** ». Ce moment de « non-lieu » n'existe pas indépendamment de son instance d'événement. Il prend naissance là et maintenant (*hic et nunc*) tout en n'étant pas « temporel » par son origine. Peut-être le constatons-nous de façon « **trans-temporelle** », mais comment concevoir une telle chose, si ce n'est qu'il faut congédier le « temporel » ?

### Illustration 2 : la musique

Un deuxième exemple illustrerait davantage notre position. Que peut-on dire philosophiquement de la musique ? On peut tenter de « viser » l'intention, à la façon husserlienne ; ou encore tenter de voir le sens de la « durée » bergsonienne. On pourrait évoquer le sens de l'harmonie des cieux des grecs. Mais ces

---

le premier pas que s'amorce une mutation de l'entente qu'a un être humain; et à la vérité non pas au sens moral, ou « existentiel », mais au contraire une mutation qui engage sa manière d'être le là. »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 13; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 10, « By contrast, in philosophical knowing a transformation of the man who understands takes place with the very first step – not in a moral 'existentiell' sense but rather with *Dasein* as measure ».

Pour Heidegger, c'est à la manière d'être du *Dasein* que la mutation s'applique.

*Adde* : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 14; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 29; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 13; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 10.

<sup>522</sup> Nous verrons que toute révélation est « pensée expérimentale ».

approches n'épuiseront probablement pas le « phénomène » de la musique, si « phénomène » il y a. Nous expliquons notre approche en quelques étapes heuristiques. Elle consiste à se demander d'abord, **qu'est-ce qui a joué dans l'humain (peut-être dans un passé immémorial) pour qu'une telle chose soit rendue possible ?** Le fait que nous puissions « écouter » ou « jouer » de la musique laisse deviner une histoire de l'humanité, une pré-histoire, une proto-histoire, voire un événement qui ne pourra se dire que « mythologiquement », c'est-à-dire sans « histoire ». Cette immémorialité est précisément « immémoriale ». Elle peut en même temps se ré-actualiser dans le présent, car à chaque fois que j'écoute de la musique, un même phénomène se produit. Il faut y voir une « hors-temporalité » (du moins, hors de « ma » temporalité). Tant que je reste dans une compréhension temporelle je ne pourrais plus sortir de cette impasse. Une histoire s'est jouée avant moi dans un temps immémorial auquel je ne pourrais plus avoir accès. En même temps, et paradoxalement, cette histoire se réactualise dans le présent et ainsi dans le futur. Il faudra parler peut-être d'une « **trans-temporalité** ».

« Viser » la musique phénoménologiquement ne me permet pas de restituer l'enjeu de ce qui se passe chez l'écouteur. Or celui-ci connaît, à faible ou à forte dimension, un « événement », une rencontre à ce qui paraît venir d'ailleurs, mais aussi une découverte de lui-même. Il se surprend pouvoir écouter et jouer ainsi de la musique. Nous appellerons cela une « ex-pér-i-ence ». Il nous faut nous situer au sein même de ce qui se passe, qui nous « **implique** » directement pour pouvoir saisir cet événement. Cette position de l'implication, nous l'appelons l'« **en-instance** », qui suppose un *plan-du-déjà*, que quelque chose s'est joué définitivement quelque part, mais dont l'indice n'est qu'au présent et dans le témoignage de son événement. Nous ne pouvons plus courir après une méthode qui ne s'articule que sur la « **temporalité** ». Il nous faudra nous tourner vers une intelligibilité du spatial (ou comme nous le verrons plus loin, celle de l'« **es-pacialité** »). Nous sommes dans un non-savoir – nous ne savons pas pourquoi une telle chose est ainsi. Mais ce non-savoir nous « rappelle » une histoire non terminée. Il y a comme des « lieux » en nous à parcourir, qui sont en même temps des « non-lieux ». Il nous faudra par conséquent parler d'un Néant qui intervient et peut-être, comme on le verra, opérer un déplacement du **plan de l'Être** vers un **plan du Néant** pour tenter de comprendre l'événement de la musique.

### ***L'obstacle de la méthode temporelle***

Si nous avons fait état de notre cheminement et avons esquissé en grande partie notre « méthode », il nous faut désormais introduire notre lecture de Sohrevard et sa « ~~méthode~~ » dans une tentative de lecture « présente » de celui-ci pour poursuivre cette compréhension du « non-lieu ».

Nous sommes hors temporalité, en ceci que, si notre action présente se révèle dans le « présent » sur un *plan-du-déjà*, celui-ci n'existe pas antérieurement à cette instanciation du maintenant. De même, ce *plan-du-déjà* n'existe pas indépendamment de l'instant présent. Ce plan advient postérieurement à lui-même. Il faudra dire que c'est par l'instant présent qu'il « trans-vient ». Cet instant présent, en retour, est déjà constitué avant même le moment d'un éclair – c'est-à-dire avant même le soupçon de toute temporalité. Sa

structure est déjà donnée, son fatalisme s'impose ou s'est imposé de tout temps. Il s'est imposé hors temporalité. Toute notion temporelle de l'homme ne peut le niveler.

Une compréhension du temps nous alourdit et nous embrouille. Nous n'avons plus le « lieu » d'une temporalité antérieure. Nous ne pouvons plus recourir à une notion de « lieu » ou d'habitation. Nous n'avons qu'un « non-lieu », avec des paradoxes suivants : un « non-lieu » qui joue dans le « lieu », une spatialité qui joue dans la temporalité, etc.

Dans l'**implication**, la question de la présence ne se pose plus car nous sommes nous-mêmes le géniteur de nous-mêmes, nous sommes nous-mêmes « l'objet » de nous-mêmes en mouvement. Nous sommes alors devant une **présencialité**.

(c) Mise au point de la « méthode »

Tentons à ce stade une mise au point tout en dessinant notre écart avec les moments d'agonie de la phénoménologie du XXI<sup>e</sup> siècle. La question de la « pré-compréhension » et de l'« entente », au sens heideggérien, ne dispose plus d'une « pleine » présence. Autrement dit, la présence, si elle est entendue comme accès plein à ce à quoi cette entente nous donnerait, se révèle plutôt être une impossibilité radicale et primaire. Il s'agit par conséquent de marquer la distance avec Heidegger et Corbin, pour la clarté de nos propos.

(i) La compréhension non totale

Si on accepte qu'un « sentir-déjà-senti-immémorialement » - un « Qui » - , « trans-vient » dans un sans-origine, on ne pourra pas se souscrire à la position heideggérienne qui pourra se dire à certains moments que la compréhension puisse être totale et plénière. Peut-être devons-nous dire comme Derrida que Heidegger a été l'auteur d'une première écriture qui a tenté de transgresser la métaphysique de la présence. C'était aussi la dernière écriture – cette écriture qui se disait être pleinement dans la métaphysique de la présence<sup>523</sup>.

(ii) La gnose corbinienne

De même, si pour Corbin, la gnose (« *irfân* ») est une connaissance transformative<sup>524</sup> qui permet un retour vers un mode de présence authentique, cette proposition ne pourra être reçue sans interrogation. Il nous faudra revoir la lecture de Sohrevardî qu'opère Corbin et s'interroger sur la présence chez Corbin.

Nous dirons à ce stade que Sohrevardî, en révélant le « non-lieu » et l'« in-figural » - cheminement que nous développerons plus loin – n'évoque pas la possibilité d'une connaissance pleine, mais celle d'une

---

<sup>523</sup> DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., v. p. 37.

<sup>524</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, op. cit., v. p. 9.

« orient-ation » (« *Ishrâq* »)<sup>525</sup> à jamais infinie, une *intelligibilité-du-déjà*, c'est-à-dire une intelligibilité du « non-lieu ». Il sera question d'un désir animé par un Amour passionné du Néant qui n'atteindra jamais son « objet », car sinon ce serait la fin du désir. Cet Amour passionné n'est en vérité que le « mouvement » de l'être subjectifiant vers lui-même, vers son développement. C'est dans le « mouvement », dans le « non-lieu », qu'une connaissance « trans-vient » ou qu'une « ex-pér-ience » de la divinité pourra se faire.

### (iii) La récusation de l'herméneutique

La méthode du Néant n'est pas une herméneutique si celle-ci est une « explication de la facticité ». La méthode du néant ne peut être de l'ordre d'un « Soi » ou d'un *Dasein* qui se donnerait à une herméneutique comme, d'une part, ce « *Dasein* » pour qui il y va de son être en tant qu'être<sup>526</sup> (pour reprendre le lietmotiv<sup>527</sup> du *Sein und Zeit*), d'autre part, comme l'interrogation qui naît de la facticité<sup>528</sup> ou celui d'un Soi au sens corbinien qui se dévoile à lui-même. On pourra se demander - à l'encontre de ce que postule le jeune Heidegger - si l'herméneutique peut vraiment se dire comme un « lieu » (« position ») où un questionnement « radical »<sup>529</sup> pourra se faire. De même on pourra s'interroger sur ces mêmes propos et se

---

<sup>525</sup> Cf. La description de Corbin : « Ici «*Ishrâq*» (infinitif IVe forme de la 'Y sh-r-q'), signifie la source de cette sagesse, comme étant à la fois l'illumination et la révélation de l'être (zohour), et la mise à découvert et sans voile (kashf), l'intuition mystique qui l'amène à transparaître, de même que l'astre levant révèle la présence des choses. L'astre qui se lève au ciel physique est ainsi la figure et la correspondance sensible de l'instant où se lève la Connaissance, de même qu'il est également la figure et la correspondance du Sujet connaissant. A ce titre, le relatif «*ishrâqî*» désigne en propre cette Sagesse. De même donc que dans le monde sensible, le terme désigne la splendeur du matin, l'instant où le rougeoiment de l'aurore levante s'épanouit dans le premier éclat de l'astre, de même il désigne au Ciel intelligible de l'âme, l'instant épiphannique de la Connaissance », CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardi*, op. cit., v. p. 27.

<sup>526</sup> Car le sens même de l'intérêt que porte le *Dasein* est déjà joué sur un *plan-du-déjà*.

<sup>527</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 276 § 4, p. 12 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 37 § 4 : « [...] comme son essence repose bien plutôt en ce qu'il a, chaque fois, à être son être en tant que celui-ci n'est qu'à lui [...] ».

<sup>528</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 9, « Der Ausdruck *Hermeneutik* soll die einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität anzeigen » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 27, « Le terme 'herméneutique' désignera ici la manière unitaire de mettre en jeu, d'engager, d'atteindre, d'interroger et d'explicitier la factivité » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 6.

<sup>529</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 17, « In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 37, « C'est dans l'herméneutique seule que peut se configurer la position permettant de questionner radicalement, c'est-à-dire sans suivre le fil directeur traditionnel de l'idée d'homme. » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 13, « Only in hermeneutics can the position be developed in which we are in a position to question radically, without having to be guided by the traditional idea of man ». (La traduction anglaise est plus explicite ici).

demander si l'herméneutique peut « viser » un « être » et si elle pourrait parler à partir de l'état d'explicitation pour lui<sup>530</sup>.

Certes, chez Heidegger, il s'agit d'un « répondre préparé par un questionner »<sup>531</sup>. C'est la pensée qui mène l'expérience. Or, pour nous, c'est l'« ex-pér-ience » (au sens où nous l'entendons) qui mène la pensée. Pour autant, Heidegger tente par là d'atteindre « l'épreuve de la 'question' elle-même »<sup>532</sup>. Or, n'est-il pas dans une certaine impasse même si l'herméneutique heideggérienne est un acheminement du *Dasein* vers lui-même, un « soi-même » vers un « soi-même » dans un acheminement (« *Unterwegs* »)<sup>533</sup>, un « herménéutiser »<sup>534</sup> ? Certes, il n'est pas seulement une interrogation comme un « ontologiser »<sup>535</sup>, mais vise

---

<sup>530</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 18 ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 35 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 14.

<sup>531</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 33 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 229 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 25.

<sup>532</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 33, « die Erfahrung der Sache selbst [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 229 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 26, « the experience of the matter itself ».

<sup>533</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 17, « Grundfraglichkeit in der Hermeneutik und ihres Absehens : Der Gegenstand : *Dasein* ist nur in ihm selbst. Es ist, aber als das *Unterwegs* seiner selbst zu ihm ! [...] Es drückt sich das darin aus, wie der *Vorsprung* zu nehmen ist und allein genommen sein kann. *Vorsprung nicht* : ein Ende setzen, sondern gerade dem *Unterwegs* Rechnung tragen, es freigeben, aufschließen, das Möglichseinfesthalten. » ;

*Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 36-37, « Ce qui fait fondamentalement question dans l'herméneutique et dans ce qu'elle vise c'est son objet : le *Dasein* est seulement en lui-même. Il est, mais comme acheminement de soi-même vers lui-même ! Il importe de ne pas éluder ce mode d'être de l'herméneutique [...] Ce qui s'y exprime, c'est comment ce qui est avancé anticipativement (der *Vorsprung*, l'avant-saut, le présaut) doit être compris et peut seulement l'être. Avancer anticipativement : non pas poser une fin, mais donner toute son importance à l'acheminement, 'le' libérer, l'ouvrir, tenir fermement l'« être-possible » » ;

*The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 13, « Fundamental questionableness in hermeneutics and of its being-with-a-view-to : The object : *Dasein* is *Dasein* only in itself. It 'is', though as the 'being-on-the-way of itself to 'itself' [...] What is revealed in it is how the 'anticipatory leap forward and running in advance' should be undertaken and can only be undertaken. The anticipatory leap forward; not positing an end, but reckoning with being-on-the-way, giving 'it' free play, disclosing it, holding fast to 'being-possible' ».

<sup>534</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 14, « Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik nicht in der modernen Bedeutung [...] Der Terminus besagt vielmehr im Anschluß an seine ursprüngliche Bedeutung [...] Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 33, « Le terme d'« herménéutique » qui figure dans le titre de la présente recherche 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'« ἐρήνευειν » (du communiquer), c'est-à-dire une 'explicitation de la factivité' qui fait rencontrer, voir, saisir et concevoir la factivité elle-même. » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 11.

aussi l'avènement d'un fond « originaire » (« *ursprüngliche Bedeutung* ») afin de rendre le *Dasein* accessible à lui-même<sup>536</sup>. On pourra se demander naïvement qu'en est-il de la partie du *Dasein* qui ne lui est pas accessible (à lui-même). Le *Dasein* se rencontre ici dans une « mise en jeu herméneutique » (« *hermeneutische Einsatz* »)<sup>537</sup>, qui donne un « en tant que quoi » (« *als was* »). Toutefois, c'est oublier tout le jeu du Néant dans sa radicalité plus radical qu'un retrait de l'Être, plus radical qu'un fond originaire qui présuppose une destruction de la métaphysique du « lieu ».

#### (iv) Le Néant en sa méthode ou la Méthode du Néant

La « méthode du Néant » ne peut être de l'ordre d'une herméneutique. Dès lors qu'on ne peut pas « viser » une chose, c'est que la chose aura déjà joué. Pour cela, il nous faut une *intelligibilité-du-déjà*, qui n'est ni « logos », ni « concept », ni « quasi-concept », ni même « facticité ». Notre « méthode » ne peut plus se dire dans l'historial, car il est question d'une temporalité en deça d'elle-même. Il ne pourra qu'être spatial (l'Imaginal et l'« in-figurial »). On ne peut courir après un *plan-du-déjà*, comme si on courait après un train de grande vitesse qu'on ne rattrapera jamais – le « déjà » aura déjà mille avance sur nous. On ne peut plus chercher une intelligence de la temporalité ou de l'historialité pour saisir un *plan-du-déjà*. Il nous faut enlever la « spatialité » du dessous même du train pour la rencontrer. Il nous faut **une première interrogation, - encore un oubli philosophique (?) -** sur le « lieu », et par conséquent, sur le « non-lieu ».

Notre « méthode » se qualifie comme une « trans-venance » du Néant par lui-même et par ses couleurs (la pensée, le Qui, le mouvement, etc.). Ce n'est pas une méthode de la « monstration », mais de la « présencialité » d'une « spatialité génésique », un lieu même de transformation et d'avènement, une

---

<sup>535</sup> Cf. *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 1, « »Ontologie« bedeutet Lehre vom Sein. [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 15, « » Ontologie » signifie doctrine de l'être. Si l'on voit simplement dans ce terme l'indication indéterminée qu'on va s'enquérir et parler thématiquement dans ce qui suit de l'être en quelque manière, alors le mot placé en titre aura parfaitement rempli son office » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 1.

<sup>536</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 15, « Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene *Dasein* in seinem Seinscharakter diesem *Dasein* selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das *Dasein* geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das *Dasein* eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein [...] *Wie des Daseins selbst* ; [...] als *das Wachsein* des *Daseins* für sich selbst. [...] » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 34, « La tâche de l'herméneutique est de rendre accessible, dans son caractère d'être, le *Dasein* à chaque fois propre et de le rendre accessible au *Dasein* lui-même, de le communiquer, et d'examiner l'étrangeté à soi-même dont le *Dasein* est pour ainsi dire frappé. Dans l'herméneutique, se configure pour le *Dasein* une possibilité d'être et de devenir ententif pour lui-même. [...] ce n'est pas du tout un rapport-à (intentionnalité), mais un 'comment du' *Dasein* 'lui-même' ; fixons d'avance terminologiquement cette entente comme l'« être-en-éveil » du *Dasein* pour lui-même. » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 11-12.

<sup>537</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, op. cit., v. p. 18 ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, op. cit., v. p. 38 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, op. cit., v. p. 14, qui traduit par « initial hermeneutical engagement and bringing into play » et par « as what » (cette dernière expression étant proche de l'allemand).

participation à l'avènement même, le moment unique de la « création » joué dans son reflet d'un « Qui » dans un en-deça temporel. Elle « est » elle-même un *plan de l'être subjectifiant* comme unique habitation sans « lieu » de celui-ci.

Une méthode qui offre, si on peut le dire ainsi, le spectacle de notre genèse, de notre horizon, mais en nous faisant non seulement « spectateur », mais aussi « acteur », aussi « sujet » « qu'objet », ou plutôt en nous exhaussant à la complicité d'un géniteur<sup>538</sup>, en nous rendant ce que peut-être nous étions d'abord, le complice d'un Dieu qui s'était lancé dans la création de nous-mêmes. Elle est, plus humblement, une méthode de la « **trans-venance** » qui tentera de rendre évident que peut-être le glas de la phénoménologie aura déjà retenti après un siècle d'existence.

---

<sup>538</sup> La problématique du « Big Bang » au cours du XXe siècle a été une tentative de « voir » la création en elle-même. D'une part, le Big Bang aura répercuté ses lumières dans l'espace. D'autre part, si nous voyons une « étoile », c'est en fait une lumière qui aura voyagé pendant des années-lumières jusqu'à nous. En réalité, nous voyons déjà un passé de l'étoile. En effet, si les lumières voyagent, et si l'homme pouvait construire un « télescope » bien plus puissant qu'il ne l'aurait fait, il pourra alors rattraper les lumières primordiales du Big Bang, c'est-à-dire rattraper la « scène » de celui-ci. Nous verrions ainsi de nos propres yeux la création.

Nous sommes peut-être tributaires d'un même désir ici. Notre « méthode » de *l'intelligibilité-du-déjà* tente de rattraper la « scène » de notre « création » même. Comme dans l'exemple du Big Bang, le temps est court-circuité par l'espace.

## Conclusion du chapitre 2

Le sentiment d'immanéité nous a laissé entrevoir une béance, inscrite au sein de « nous-mêmes ». La béance précède l'immanence et nous renvoie à quelque chose qui « a déjà joué », comme sans notre présence. Nos méthodes d'investigation sont rendues par conséquent inopérantes. Il nous faudra une « méthode » qui puisse nous rendre un « déjà » joué à nous-mêmes. Pour qu'elle se justifie comme « méthode », il faudra qu'elle puisse nous rendre ce qui nous échappe.

Le seul point où nous pourrions nous orienter, c'est le Néant, qui est la seule présence dont nous disposons – qui peut du même coup faire entrevoir que tout n'est pas sous rature, que tout n'est pas que « présance ». Si le Néant s'était présenté à nous dans un premier temps comme la seule présence effective dont nous disposons, nous découvrons aussi que le Néant est celui qui a « déjà » joué. En réalité, cette présence est aussi un « déjà », comme un « jadis ». C'est alors qu'il nous convient de parler d'un *plan-du-déjà*. Le Néant comporte en lui-même une ambiguïté de présence, qui ne peut se dire selon un « logos » de la temporalité. Il est question de son articulation, de son mouvement. Le mouvement du Néant vers le Néant est une première esquisse de ce qui pourra se dire comme « non-lieu ». On pourra faire état ainsi d'un concept vulgaire du Néant (la présence du Néant à nous) et d'un concept « post-ontologique » (celui d'un *plan-du-déjà* du Néant et celui du mouvement du Néant, c'est-à-dire le « non-lieu »).

Dans l'optique d'une méthode « par » le Néant, nous ne pouvons plus chercher la « monstration », le noyau même de toute phénoménologie, – ni monstration, ni auto-monstration. Or ici le phénomène est le Néant, qui signifie d'abord sa propre rature (« ~~phénomène~~ »). La monstration est aussi adossée sur la notion implicite de « lieu », de celle de présence et de celle de la temporalité.

Or il nous faut nous « orienter » vers quelque chose de l'ordre de ce qui laisse « ce qui a déjà joué » jouer dans son ordre même. Si ce qui a déjà joué est de l'ordre d'une antériorité, aucune méthode « bâtie » sur la temporalité pourra nous permettre quelque avancée et ne pourra rattraper ce temps immémorial. Il nous faut nous défaire d'une métaphysique du temps,

voir nous défaire des notions de synthèse « des » temps, telles celles des historialités (celles horizontales ou verticales).

En effet, il s'agit de nous défaire de toute temporalité, en cherchant une néantisation radicale, car « ce qui a déjà joué » est hors temporalité (immémorialité comme Néant). C'est ainsi que la révélation nous atteint que, en tournant la page de la « monstration », nous passons à l' « en-instance ». Le cheminement est ailleurs. L'orientation par le Néant – le Néant comme méthode – nous ouvre une compréhension d'un mode d'implication de nous-mêmes, un mode de l' « en-instance ». Il n'y a plus rien à montrer car nous sommes ce que nous désirons montrer et que tout s'est déjà joué « en nous ».

Tant la « donation » que le « donné » constituent des mythes. Si nous jouons nous-mêmes, c'est que nous nous acheminons, dans le mouvement de la néantisation, vers un irréductible : celui d'un « Qui » qui « transparaît » par le Néant, qui dirons-nous, « trans-vient ». Il faudra plutôt dire que ce « Qui », c'est « nous ». Il nous importe dans ce cas une compréhension (« paradoxale ») de la spatialité. C'est une spatialité qui demande à nier tout espace, c'est-à-dire un « non-lieu ». Autrement, ce serait une spatialité adossée à une temporalité et nous retomberons alors dans une pensée temporelle (telle celle ayant trait à la compréhension d'un *Dasein*).

Autrement dit, nous sommes hors temporalité, parce que c'est dans notre action présente que se révèle une structure d'un *plan-du-déjà*. Le *plan-du-déjà* n'existe pas antérieurement à cette instanciation du maintenant, ni que ce *plan-du-déjà* existe indépendamment de l'instant présent. Cet instant présent, en retour, est déjà constitué avant même le moment d'un éclair, avant même toute temporalité. Sa structure est déjà donnée. Nous n'avons plus le « lieu » d'une temporalité antérieure, ni même qu'on puisse recourir à une notion de « lieu » ou d'habitation.

Le mode de l' « en-instance » nous permet une révélation comme mode de connaissance. Il signifie que nous sommes dans le mouvement de notre être, ayant entendu que le mouvement lui-même est sans espace et sans temporalité, et ayant entendu qu'il n'y a pas de réflexivité. Nous consolidons ainsi la notion de l'« ex-pér-ience ». En nous « impliquant » ainsi, nous « rejouons » le moment d'une « présencialité », car il n'y a plus de décalage temporel ni spatial. Nous sommes son jeu, nous sommes impliqués dans et par son jeu, nous sommes son instance. La présence nous implique en son instance, par elle-même. Le néant comme méthode nous

permet alors de lire les « actes » de la vie, tel l'Amour, l'envie, le désir et tant d'autres sur un *plan-du-déjà*.

De surcroît, le « Néant » semble être lui-même une métaphysique. En vérité, il n'est pas statique. Il est en mouvement. La démonstration provisoire de ce mouvement du Néant réside dans le fait de l'« ex-pér-ience » de la pensée. Le « Qui » comme un « sentir-déjà-senti-immémorialement » nous ouvre également sur une présencialité du Néant dans son mouvement. Le mouvement du Néant renverse la méthode et sonne le glas de la phénoménologie. Nous cherchons alors un dévoilement de notre genèse, car le néant nous informe, par lui-même et de lui-même, sur notre structure d'être et du néant.

Dans ce que le « **phénomène** » se radicalise au point de se détruire, dans ce que le Néant « trans-vient », il existe ici une « orient-ation » - un « Orient » sans géographie. Elle se révèle, à vrai dire, comme archi-méthode.

À partir de ces découvertes, il nous appartiendra de voir davantage comment le Néant « trans-vient » comme « non-lieu », comme sans présumé « temporel ». Le « non-lieu » est l'irréductible même du Néant et défait toute métaphysique de celui-ci. S'il est question du Néant, il faudra aussi voir comme le « celui » par où « trans-vient » le Néant, soit lui même anéanti par le Néant. Il ne saura plus question alors d'un « Moi » ou d'un « Soi » mais d'un être subjectifiant. C'est à la lumière de Sohrevardī qu'on poursuivra ainsi notre chemin.



## **Chapitre 3-**

### **L'archi-méthode sohravardienne**

Le grand apport de Sohrevardî réside dans l'ouverture qu'il pratique sur l'intelligibilité de « non-lieu », une compréhension unique. En ce sens, Sohrevardî est le témoin, s'il nous est permis de parler en ces termes, d'une ouverture historique sans égale dans l'histoire même de la philosophie. Cette historicité, comme nous l'avons indiqué plus haut, demande une suite, une « futurialité ».

Or, la thématique du « non-lieu » exigera que nous nous expliquions sur la façon dont il nous importe de « lire » Sohrevardî. Avant même d'aborder son œuvre, c'est une « méthodologie » de lecture qu'il nous importe de mettre en place. Ceci s'avérera d'autant plus nécessaire car les lectures historiques ont tendu vers un recouvrement de ce qui s'est manifesté dans sa pensée, dans ce qu'il y a de proprement comme sortie de l'époqual.

Sohrevardî expose la possibilité d'une « méthode ». S'il traitera la notion de « Lumière », on pourra dans un premier temps tenter d'y voir une approche d'un « phénomène » qui apparaît. Mais en jouant sur ce qui apparaît, il joue aussi sur ce qui n'apparaît pas : « les ténèbres ». La lumière devient un « lieu-frontière ». C'est aussi ce qui « fait apparaître ». En même temps, elle n'est pas le phénomène. Elle fait apparaître sans jamais se « donner » dans sa totalité. Elle constitue, semble-t-il, - pour employer un terme anachronique - l'archi-phénomène (comme un « *Ur-Phänomen* »). La lumière exprime l'existence d'un « QUI » dans son mystère. Il faudra prendre en compte la part du Néant dans l'articulation que fait Sohrevardî de la Lumière.

Il faut toutefois souligner que la problématique de la « Lumière » n'atteindra toute sa pertinence que si elle nous illumine l'obscurité du Néant, que si elle nous permettra de comprendre ce que nous nommerons la « couleur du Néant ». La Lumière serait-il l'envers du Néant ? En tout état de cause, la « méthode » sohravardienne semble donc commencer avec une certaine expérience du Néant tapie au sein de nous-mêmes pour nous conduire à ce qui s'apparente à ce que nous appelons une « trans-venance ». C'est sur ce plan que notre interrogation et celle de Sohrevardî semblent se dire selon un certain horizon parallèle. D'un

« là », Sohrovardî voudra nous conduire vers un « non-là », vers l'« ex-pér-ience » d'un Néant, tout en détruisant le « là ».

Notre lecture de Sohrovardî procèdera de cette seule « orient-ation », c'est-à-dire que nous le lirons dans la mesure où il nous permettra de dégager l'« orient-ation » du Néant. Si nous parlerons d'une « phénoménologie » – car il existe le phénomène de la Lumière –, ce sera encore une « ~~phénoménologie~~ » raturée. Si la Lumière « trans-vient », *eo ipso*, il n'y a plus de « phénomène » qui se « montre ».

## A – LA FUTURALITÉ SOHRAVARDIENNE

La philosophie de Sohrawardî<sup>539</sup> dispose de peu d'études systématiques. Corbin, secondé par Christian Jambet, font œuvre de pionniers, même si Sohrawardî fut traduit et commenté bien avant. Des questions demeurent, certes, en suspens au sujet de notre auteur, relevant tant de la philologie que des sphères proprement médiévistes, telles la relation de Sohrawardî à Avicenne ou celle qu'entretient une philosophie illuminative avec celui-ci.

Nous ne pourrions pas entrer ici dans des questions philologiques ou médiévistes qui seraient le propre d'une optique d'histoire de la philosophie. Or, un seul fil directeur nous guidera dans notre lecture de Sohrawardî : dans quelle mesure nous permet-il de « comprendre » le Néant en tant que « non-lieu » ? Nous tenterons de faire siens ce que Corbin avait tenté d'appeler une « lecture présenteielle », mais en la déplaçant et en la réorientant en tentant de cerner en quoi un « futurial » sohravardien est encore à venir.

Nous exposerons dans un premier temps (1°) notre méthode de lecture de Sohrawardî (la **méthode de la double triangulation**), pour faire état ensuite (2°) comment il en ressort comme un auteur qui pratique une brèche épocale de son temps dans la tension qu'il instaure entre le péripatétisme et l'illuminationisme - qui constitue en fait une inscription du futurial.

### **1° Une méthodologie du Néant ?**

La méthode essentielle de Sohrawardî consiste à viser avant l'heure l'abolition de la dualité sujet-objet<sup>540</sup>. Elle réside dans le souhait de se laisser dicter par le Néant<sup>541</sup>. C'est à partir de cette « orient-ation » (« *Ishrâq* ») qu'une problématique de la « présence » pourra s'ouvrir. Nous examinerons plus profondément cette position sohravardienne plus loin. À ce stade, nous nous interrogerons sur notre grille de lecture qui doit mettre en relief le caractère futurial chez Sohrawardî.

---

<sup>539</sup> Sohrawardî est le qualificatif (« *nisba* ») de « Suhraward » une petite ville proche de Zenjan dans la province de Jibal, de l'Irak persan. Il désigne « l'homme de Suhraward » ; *The Lovers' Friend*, SPIES, *op. cit.*, v. p. 1.

<sup>540</sup> *L'incantation de la Simorgh : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 456, « Non, l'homme arriva à la perfection qu'au moment où son acte de connaître est absorbé, occulté, dans celui (l'objet) qu'il connaît [...] » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 94, « One reaches perfection only when cognition is lost in the object of cognition, for whoever delights in the act of cognition as well as in the object of cognition has, as it were, two objects » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 98 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 37, « He is 'alone' when in the 'Known' he gives up the thought of 'knowledge' » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 324 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 130.

<sup>541</sup> Sohrawardî était conscient qu'il tentait une œuvre sans prédécesseur ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 23.

(a) Une lecture en rupture

En effet, la méthode sohravardienne se présente comme celle des « poupées russes ». Une indication se déconstruit elle-même envers une autre et cette dernière vers une troisième et ainsi de suite, sans nécessairement indiquer une fin. Nous verrons plus loin comment ce fait est possible en raison du « non-lieu »<sup>542</sup>. Ce qu'il nous faut relever, c'est que dans la trame qu'il tisse, il faudra y reconnaître une brèche de l'époqual – une instauration d'un futurial. Complétons ici ce que nous entendons par le « futurial », même si la problématique a été introduite plus haut.

(i) Le futurial

Le futurial n'est pas un simple complément de l'« historial », mais d'abord un « à-venir » qui opère dans l'histoire même une action destructrice. Il ferme les frontières de l'historialité en révélant l'impensé d'une époque comme le « supplément » nécessaire de la pensée éclose. Deux mouvements de compréhension de notre part y sont sollicités. D'abord, le saut de la compréhension que le futurial n'est pas un impensé, mais son contraire tout en laissant un reste et un excès. Il laisse ainsi son développement « réel » dans un futur-historial. Ensuite, il transcende la linéarité même de l'histoire. Ce qui a joué, c'est un au-delà de l'historial qui ne trouve plus son explication dans l'histoire. Il ne trouve plus également son explication dans l'historialité, cette dernière pouvant être décrite comme quelque peu fermée en elle-même.

La futurialité signifie qu'il existait déjà dans l'historialité son contraire qui commandait et s'exprimait comme une promesse d'un « à-venir », que ce qui a été mis hors jeu est en fait celui qui commande. C'est l'autre, l'au-delà, le hors-jeu, le dehors qui commande de l'intérieur même. Si on peut découper les époques, c'est qu'il existe comme des « lieux » qui auront joué l'office de frontière. La frontière n'est possible qu'en raison, non pas de l'historial, mais de ce qui achemine l'historial, c'est-à-dire le futurial. Sans ce jeu on ne pourra même pas démarquer les époques.

La lecture que nous opérons de Sohravardî tente de relever ce sens du futurial. C'est ainsi que nous verrons que la classification des œuvres majeures est commandée en fait par les œuvres mineures (*Opera Minora*) chez Sohravardî. Les œuvres mineures instaurent la rupture par le futurial. Le sens philosophique auquel il veut nous conduire vise à la destruction de la philosophie de son époque et en même temps au besoin de garder en son giron cette philosophie. C'est seulement ainsi qu'il peut y avoir brèche de l'époqual, tout en s'inscrivant dans l'histoire. C'est ainsi que nous examinerons plus loin la tension entre le

---

<sup>542</sup> Sohravardî lui-même explique la constitution de l'univers telles des poupées russes, c'est-à-dire chaque monde donnant lieu à un autre qui soit plus pénétrant (qui était « déjà » « là »). C'est le parabole du grand bol renversé d'une concavité de onze étages in *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 230 et s. ; *Opera Mystica III*, v. p. 211, ligne 12 et s.; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. , 28 et s.; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 11 et s.; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 59, ligne 5 et s.; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 94-103, ne reproduit pas cette partie.

péripatétisme et sa philosophie. Ce n'est pas seulement un impensé, mais un dehors du péripatétisme qui doit déjà s'éclorre dans l'histoire et qui appelle son futur. Cette action destructrice prend appui de l'ouverture même du Néant auquel Sohrevardî a été sensible.

## (ii) La brèche théosophique

Si, comme on le verra plus loin, une tension, une sorte de dialectique et une condamnation du péripatétisme marquent l'œuvre de Sohrevardî, il nous faut faire état d'un deuxième type de tension qui passe souvent inaperçu. C'est celle précisément qu'il instaure entre « philosophie » et « théosophie » (voir « théologie »). À lire Corbin, on pourra voir peut-être *in fine* un Sohrevardî théosophe qui éclipse le philosophe. Cette lecture serait-elle fidèle à la démarche de Sohrevardî ? Que signifie théosophie pour Sohrevardî ? Certes Corbin a amplement expliqué ce terme et le sens que doit véhiculer une « théosophie orientale »<sup>543</sup>, à laquelle nous ne pourrions rien ajouter.

Pour autant, si l'illuminationisme comme on l'aura compris traditionnellement signifie une voie « expérimentale », s'il y a rupture avec le « dogmatisme » des « orthodoxes religieux » et le « logos » des péripatéticiens, la démarche de Sohrevardî n'est pas de l'ordre de l'instauration d'un discours dogmatique sous couvert de théosophie. Pour Sohrevardî, il n'y aura de théosophie que pour autant que celle-ci se donne dans une méthode accessible, que pour autant qu'elle prend naissance non pas d'un discours dogmatique, mais de ce qui s'apparente déjà à ce que nous avons tenté de nommer une « en-instance », d'un mode d'implication d'elle-même ouvert au chercheur.

Il n'est plus question de théosophie au sens commun ou traditionnel. Il est question de ce que nous nommons une « ex-pér-ience », qui comporte un ancrage théosophique propre à l'homme. C'est à l'homme de dessiner les frontières de sa propre théosophie.

Tout comme il existe une brèche à l'encontre de la philosophie de son temps, Sohrevardî instaure très subtilement une brèche sur notre compréhension possible d'une théosophie, qui doit être d'abord de production humaine dans son « ex-pér-ience ». C'est une théosophie expérimentale qui n'est plus de l'ordre théosophique. En tant que « brèche », cette théosophie expérimentale maintient une relation de tension avec la théosophie exprimée comme dogmatisme. Ce à quoi il nous faut être sensible, c'est le futurial qui tend à déclorre la théosophie dogmatique, pour donner à l'homme une « méthode » pour comprendre des béances en lui – nous y verrons alors une « méthode du Néant » qui doit également se dire comme le « Néant comme méthode ».

---

<sup>543</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrevardî, *op. cit.* v. p. 40 et s., le chapitre II, « La théosophie 'orientale' ».

### (iii) Une unique lecture authentique du symbolique

Sous réserve de ce qui est dit précédemment, c'est ainsi qu'on pourra lire que Sohrawardî dira que son œuvre s'adresse tant au théosophe qu'au philosophe<sup>544</sup>, qui doit en fait signifier la même chose. Il importe de comprendre bien plus dans le terme de philosophie que dans le terme de théosophie. Il faut comprendre la philosophie au-delà du « sens » de son temps<sup>545</sup> - c'est-à-dire qu'il faut comprendre un au-delà du péripatétisme. Sohrawardî vise donc une « nouvelle » voie<sup>546</sup> - nous verrons une inscription consciente de sa part de l'advenu d'un Néant qui ne pourra se dire en son temps et qui laisse au futurial le soin de le lire.

Relevons au passage, mais qu'on ne pourra discuter à ce stade, la tension « hors-temporalité » de l'éclair. Il importe de chercher l'« espace d'un éclair » comme « habitus » (« *malaka* »)<sup>547</sup>, comme une temporalité indéfinie, comme un lieu même de la méthode<sup>548</sup>. Nous dirons, mais ici encore se serait prématuré de l'exposer ainsi, qu'il s'agira du « non-lieu » où s'est agité un futurial.

#### (b) La brèche recouverte

On pourra relever, dans un premier moment, la subtilité et le langage implicite de rejet de la méthode et de la philosophie péripatéticiennes chez Sohrawardî dans son écrit : *Le livre de la sagesse orientale*. Ce rejet sera parfois explicite, comme on le verra plus loin. Ainsi, il n'hésitera pas d'exprimer comme de l'ordre d'une sentence que celui qui ne cherche que la « philosophie » au sens d'une discursivité spéculative

---

<sup>544</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 91 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 15.

<sup>545</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 15-16.

<sup>546</sup> Cf. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 20, où Corbin souligne les dires de Sohrawardî où *Le livre de la sagesse orientale*, de la part même de Sohrawardî, relève d'une inspiration de l'Esprit-Saint, l'Ange Gabriel.

Adde : *Opera Mystica II*, Prolégomènes, pp. 27-28; « Ce livre, c'est l'Esprit Saint qui l'inspira à mon cœur [...] », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 232 § 280, *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 126, § 280, ligne 25 et s.

Corbin soulignera que l'Esprit Saint renvoie simultanément à l'Ange de la Révélation et l'Ange de la connaissance (*En Islam iranien, ibid.*).

<sup>547</sup> « ملكة », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 13, § 6 ligne 1.

<sup>548</sup> Notons le terme d'« habitus », qui dans la lexique de Fârâbî implique « l'intellect en habitus », un intellect capable de comprendre autre chose au-delà de la matière, v. notre travail, *L'intellect immortel chez Fârâbî, Averroès et Maïmonide face à l'infinitude de l'homme*, Mémoire de Master II, Université de Strasbourg, 2010.

n'aura qu'à se mettre à l'école des péripatéticiens, mais il ne trouvera **rien** de péripatéticien dans son texte<sup>549</sup> qui ne vise que la « théosophie orientale »<sup>550</sup>, « les fondements de l'*Ishrâq* ». Le mot d'ordre ne peut y être sous-estimé. Sohrawardî ne pourra être classifié comme « péripatéticien »<sup>551</sup>. Il redoublera ce propos dans un langage théologique – au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire **une théosophie humaine du dévoilement sur la divinité** et non une théosophie divine pour l'homme - pour dire que son texte ne s'adresse qu'aux « spirituels accomplis » (« *mujtahid almuta-aloh* »)<sup>552</sup>, pour marquer la rupture, l'opposition et la sortie époquale de sa « philosophie » et de sa théosophie.

### (i) Le symbole comme chiffre

Cherchant à exprimer l'au-delà de l'époquale, Sohrawardî dira que son « texte » (« *kitâb* »)<sup>553</sup> s'articulera selon une logique symbolique (« *rumûz* »)<sup>554</sup>. Il soulignera que ce qui est requis pour la lecture de son texte, c'est une expérience - nous dirons « ex-pér-ience » - qui se serait déjà donnée, qu'il nommera une « illumination divine » (littéralement « l'éclair divin », « *albâriq al-ilâhî* »)<sup>555</sup>. Hâtons-nous de préciser ce qu'il faudra entendre, à savoir que c'est en raison de l'« ex-pér-ience » que quelque chose comme le divin se donne, et non pas que le divin s'impose dogmatiquement à nous.

### (ii) Le dogme

Le dogme est lui-même soumis à un futurial, à un « autre ». C'est ainsi que dans le binome « *bâtîn* » (l'ésotérique) et « *zâhir* » (l'exotérique), il y est inscrit la marque époquale d'un futurial qui doit advenir. Le « *bâtîn* » n'est pas alors l'impensé. C'est qui se situe à l'extérieur, mais qui paradoxalement, se situe en un « intérieur » même. Il travaille paradoxalement comme de l'extérieur, en tentant lui-même de se faire

---

<sup>549</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 13, § 6 ligne 1-3.

<sup>550</sup> «القواعد الإشرافية», SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 13, § 6 ligne 3.

<sup>551</sup> Certes, il modifie l'approche aristotélicienne ; v. Seyyed Hossein NASR, « Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul », pp. 372-397 in *History of Islamic Philosophy, With short accounts of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim Lands*, edited and introduced by M. M. SHARIF, Volume 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, 1963, pp. xi + 787, v. p. 384.

<sup>552</sup> «المجتهد المتأله», SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 16.

<sup>553</sup> «كتاب», CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 15.

<sup>554</sup> «رموز», SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 16.

<sup>555</sup> «البارق الإلهي», SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 1213, § 6 ligne 17 page 12, et ligne 1 page 13.

extérieur sans pouvoir y mettre fin, tout en récusant l'extériorité. L'exotérique sera constamment en déni confrontant l'effectivité d'un « autre » impensé et effectif qui agit en lui.

### (iii) Le symbole et le Néant

Si notre lecture n'était que symbolique, il n'y aura aucun mérite à voir chez Sohrevardî une écriture particulière. Or c'est en tant qu'une lecture de ce que nous évoquerons comme un « avant-symbole » (qui est une destruction même du symbolique comme on l'examinera plus loin) que son importance se fera sentir. L'avant-symbole sera le lien du « langage » qui soit au-delà même du « langage » mais qui tient son articulation par le Néant. Il n'est pas question d'une herméneutique, ni d'une « compréhension » ou d'une « explicitation » au sens heideggérien. L'avant-symbole détruit en lui-même le langage symbolique et « l'en tant que ». Il rend l'« en tant que » soumis à un futurial qui le travaille. De son côté, l'« en tant que » rejette à tout moment cet « étranger » en raison de son effectivité propre. L'« en tant que » est travaillé « de l'extérieur » en son intérieur même, et c'est le germe du futurial, du véritable dévoilement. Nous évoquerons plus loin la « couleur du Néant », a-logique, émanant de l'« ex-périence » d'un « Qui » (« Qui-de-l'homme ») qui travaille l'« en tant que ». **L'avant-symbole est l'écriture du futurial.**

Si donc le vertige d'une écriture hors époque se présente à nous, notamment dans celle de Sohrevardî, il nous importe une méthode opératoire de lecture. C'est ainsi que nous recourons à une méthode **de la double triangulation** qui laisse s'infiltrer le futurial tapi dans le texte même.

### (c) La méthode de la double triangulation

La méthode de la double triangulation signifie qu'on lira Sohrevardî sur au moins deux niveaux qui sont séparés par un « abîme », par un néant. C'est dans cet abîme que s'infiltrer le futurial, c'est-à-dire la rupture de l'époqual.

On pourra dire, mais uniquement à titre schématique, que Sohrevardî instaure deux mondes parallèles qui se traduiront plus loin dans la tension entre péripatétisme (c'est-à-dire la philosophie de son temps) et « sa » philosophie qui en constitue la brèche<sup>556</sup>. À l'intérieur de ces deux mondes, il existe un mouvement même de la signification ou de la compréhension qui nous est requise, qu'on pourra tenter de comprendre dans un premier temps comme un « espacement » derridien (qui détruit bien entendu tout « logos »). Il y a un mouvement triangulaire (pyramidal) à l'intérieur de chaque monde<sup>557</sup>. Deux pyramides

---

<sup>556</sup> Cf. « What Suhrawardi says in one text seems at first sight to be contradicted in another work, and one has to discover the point of view in each case in order to overcome the external contradictions » ; NASR, « Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul », in *History of Islamic Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 383.

<sup>557</sup> Sans que Hatem développe ici son intuition, on retrouve l'idée d'une lecture « pyramidale » de Sohrevardî chez lui : « Mon hypothèse de lecture repose plutôt sur les accidents de la diffraction, ou si l'on préfère, sur l'imperfection du prisme. En

ou triangles s'élèvent ainsi et se profilent à l'arrière-fond de nos lectures. Entre ces deux pyramides, il nous est exigé un « saut ». Ce saut est celui dans le néant, vers une métamorphose de nous-mêmes. Autrement dit, l'on est ici face à une méthode de l'« en-instance », une méthode qui bascule de la « monstration » vers « l'implication » de nous-mêmes. C'est à ce titre qu'il convient de parler de « trans-venance ».

### (i) L'instauration du mouvement du déplacement - un premier triangle

Lire Sohrevardî, c'est tout d'abord comprendre que tout se déplace vers un ultime enseignement qui n'est que suggéré. Ces rappels permanents de la part même de Sohrevardî instaurent un déplacement perpétuel du sens, de sa destruction et de sa « restitution-autre ». Nous le décrivons comme l'instauration d'une **lecture triangulaire** dont, comme indiqué plus haut, un dédoublement du triangle lui-même<sup>558</sup>. Il y a déplacement, car le Néant entraîne le déplacement dans son écriture. Il faudra reformuler cette dernière phrase. **Sohrevardî emploie à certains moments une écriture du Néant.**

Partant de la philosophie de son temps – le péripatétisme – il tentera de faire évoluer ou faire glisser vers un ailleurs, vers un « autre », vers une destruction, qui est aussi « reconstruction ». À l'intérieur même d'un premier monde – celui de la philosophie de son temps, celui d'un premier triangle ou d'une première pyramide –, il existe un mouvement du sens, comme si le Néant aura déjà habité son écriture. Un futurial y est venu s'installer et qui trouble la tranquillité des eaux. Dans ce premier triangle nous sommes dans une lecture en apparence d'une philosophie de son temps, mais en elle-même, elle est tension et mouvement. Ce mouvement nous mène au sommet d'un premier triangle. Toute l'erreur sera de comprendre Sohrevardî à ce niveau. C'est l'erreur qui consiste, à titre d'exemple, à lire Sohrevardî comme un auteur péripatéticien ou comme un simple critique du péripatétisme.

### (ii) Le deuxième triangle

À l'opposé de ce premier triangle, il existe comme un plan de « sens et son autre », complètement autre, en filigrane : un plan « mystique » ou « théosophique », mais qui exige en réalité une « ex-pér-ience » de la part du lecteur. L'écriture en filigrane – tout comme sur un billet de banque – constitue la marque de son authenticité, celle qui doit prévaloir sur le tout. Ce filigrane est lui-même ouvert au Néant.

En d'autres mots, lire Sohrevardî signifie être toujours conscient d'un déplacement ou d'un jeu entre le « théologique », le « théosophique » vers le « philosophique » et parfois inversement. **Il faut comprendre philosophie comme selon une méthodologie de l'en-instance, comme la captation du mouvement du Néant même dans sa présencialité.**

---

effet, maintes qualifications se chevauchent, tandis que d'autres sont très nettement distinguées »; HATEM, *Suhrawardî et Gibran, op. cit., v. p. 31.*

On voit bien la difficulté de lecture de la part de Hatem, qui s'aperçoit qu'il est devant une métaphore plus profonde que le simple triangle ou la simple pyramide.

<sup>558</sup> Vide : annexe.

D'un premier mouvement « philosophique », comme premier triangle ou grille de lecture, Sohrevardî opère un deuxième déplacement, un saut du non-dit de ce triangle vers un deuxième, qui ouvre à une lecture « illuminative » proprement dite – attribut qu'il faudra ainsi re-qualifier à la lumière de cette méthodologie du Néant. Ce procédé nous le désignerons commodément par la « **lecture de la double triangulation** ».

### (iii) Le saut

Le saut d'un triangle à l'autre indique le déplacement de la philosophie péripatéticienne vers un au-delà du péripatétisme, tout comme un déplacement du logos théologique et théosophique vers ce qu'il conviendra d'appeler une « **phénoménologie de l'authentique** » ou vers un « autre ». D'un triangle à l'autre, il s'opère un déplacement de la « monstration », de l'« évidence », à l'« en-instance ». Pour autant, ce déplacement opère – paradoxalement encore – un « voilement du langage » voulu chez Sohrevardî<sup>559</sup> lui-même. Il faut le dire autrement et nous corriger ici. **Nous sommes devant une « fin » du langage**. Toutefois, le **mot d'ordre** d'une incitation à lire au-delà de la première triangulation vers une deuxième doit toujours être gardé à l'esprit. C'est alors que le « sens-autre » ultime qui se pointe à l'horizon : un « **in-sens** » comme un « **sens-autre** » qui est le mouvement du Néant dans son individuation. C'est ici même l'idée du « bâtin », du « caché » comme autre, mais aussi comme le « propre ». C'est ainsi qu'il dira que les philosophes ne pourront exposer directement leurs pensées mais seulement les exposer sous le voile d'allusions symboliques<sup>560</sup>. Or, ce qui a joué dans le saut d'un triangle à l'autre, c'est bien la prise en compte d'un langage du Néant.

## 2° La brèche de l' « époqual ».

Si nous avons voulu faire état d'une lecture de la double triangulation, c'est qu'il faut y voir une brèche époquale, comprise au sens d'une brèche historique, dans le « dire » sohrevardien.

Le **Sohrevardî-futurial** est donc ce qu'il nous donne à penser - et à penser toujours. Or le dénouement de la tension mystique-philosophie consiste en ce basculement de l'ordre de ce que nous avons tenté d'appeler une « trans-venance ». On notera un basculement des concepts théologique, théosophiques et philosophiques vers des « quasi-concepts » ou des « concepts-directionalités », vers une intelligibilité-du-déjà, vers ce qu'on nommera comme « intel-estre », comme l'avènement, la réalisation, l'expression de la « couleur

---

<sup>559</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 459, « Mais c'est un sujet dont il vaut mieux ne parler qu'en termes voilés » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 96, « Therefore, words are better veiled » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 101 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 40, « The the talk is better unexpressed » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 327 ligne 16 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 132.

<sup>560</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, op. cit., v.p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, op. cit., v.p. 11, § 4 ligne 6.

du Néant », c'est-à-dire des intelligibilités qui ne peuvent plus s'asseoir dans la langue, proprement dite. Ils resteront à l'état « symbolique ».

(a) L'opposition entre le Sohrawardî-péripatéticien et le Sohrawardî-illuminatif

Il nous importe de prime abord de préciser la grande tension au sein de l'œuvre de Sohrawardî. Or, s'il faut faire état du péripatétisme<sup>561</sup> chez Sohrawardî comme un premier lieu d'exposition de la philosophie de son temps, il faut faire ressortir que son but n'est pas qu'il s'y identifie mais plutôt qu'il s'y démarque et s'en oppose. S'il sera la « critique » du péripatétisme, sa démarche ne s'y cantonne pas.

(i) Le contre-sens de la réduction péripatéticienne

L'écriture de Sohrawardî aura porté à contre-sens dans la mesure où il utilise tout un vocabulaire péripatéticien alors que sa philosophie s'en distancie, et que celle-ci ne partage pas la méthode et les présupposés de celle-là. Certes, Sohrawardî aura subi des influences des philosophes de son temps<sup>562</sup>, mais il faut comprendre cette influence comme une tension à partir de laquelle Sohrawardî déploie sa pensée<sup>563</sup>. Tout ce qui est dit à propos d'une philosophie péripatéticienne sera démenti, bien que pas toujours de façon évidente, ni explicite, par sa philosophie de l'*Ishrâq* (l'illuminationisme). C'est sur cette base qu'il importe de

---

<sup>561</sup> Le terme « peripatos » désigne le promenoir du gymnase public situé dans le sanctuaire d' Apollon Lykeios où Aristote avait établi son École après son retour à Athènes en 335-334 avant J.-C. Le terme « peripatētikoi » désigne les membres de l'École d'Aristote et a été utilisé pour la première fois par Hermippos (IIe siècle avant J.-C.). Toutefois ce dernier terme ne dérive pas du verbe « peripateîn », mais du nom « peripatos » (Plutarque, *De Musica*, 1131 F : *hoi apò tou peripátos*) ; *Les notions philosophiques, Dictionnaire, Encyclopédie philosophique universelle*, volumes dirigés par Sylvain AUROUX, publié sous la direction d'André JACOB, Presses Universitaires de France, 1990, Tome 1 : (Philosophie occidentale A-L), pp. xxxii + 1518; Tome 2 : (Philosophie occidentale : M-Z; pensées asiatiques, conceptualisation des sociétés traditionnelles, Tables analytiques), pp. 1519- 3297 ; v. tome 2, p. 1910b, v° « peripatos (promenoir) [grec] ». subs. Masc.

*Adde* : John Patrick LYNCH, *Aristotle's School, A study of a Greek educational institution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, pp. xiv + 247 et Paul MORAUX, « John Patrick LYNCH, *Aristotle's School, A study of a Greek educational institution* » *L'antiquité classique*, Tome 43, fasc. 1, 1974, v. p. 451-452. L'ouvrage s'appuie sur une enquête plus ou moins archéologique et littéraire. Il tente de réfuter que les écoles philosophiques auraient été des fraternités religieuses, des thiasos s'adonnant au culte des Muses.

<sup>562</sup> Il faut relever l'influence de Abu'l Barakat Hibat Allah ibn al Malka Baghdâdî (« أبو البركات هبة الله بن ملكا النخداي »)(c. 1080-1164/1165), qui est aussi un philosophe et médecin juif de Bagdad.

<sup>563</sup> Nous n'excluons pas le fait qu'il est possible de lire Sohrawardî uniquement en Sohrawardî-péripatéticien et de faire impasse sur le Sohrawardî-illuminatif.

distinguer un **Sohravardî-péripatéticien** (un Sohrevardî provisoire<sup>564</sup>) d'un **Sohravardî-*ishrâqî*** (un **Sohravardî-illuminatif**). Le deuxième Sohrevardî (le Sohrevardî-illuminatif) peut bien s'inspirer du premier (le Sohrevardî-péripatéticien), pour « parler » à la philosophie de son temps, mais tel n'est pas une règle. Il n'est donc pas question de parler d'un tronc commun, d'un fondement péripatéticien chez Sohrevardî.

Nous maintiendrons comme position principale que toute l'erreur commise dans la lecture de Sohrevardî consiste à ne pas y voir la « métalangue » qu'il utilise. Plutôt, il n'est pas question de métalangue mais d'une destruction du logos. Celle-ci n'est pas toujours explicite. Elle s'exprime souvent en des « récits » métaphoriques, allégoriques, symboliques ou de ce qu'on nommera l'avant-symbolique. On pourra dire, de façon plus rudimentaire, qu'il est question de l'*Ishrâqî* adoptant un lexique péripatéticien, tout en sachant qu'il ne partage ni la méthode ni les positions péripatéticiennes. Nous ne pourrions dire qu'il s'agit soit d'un jeune Sohrevardî ou, au contraire, d'un Sohrevardî de la maturité, car cette transition d'une langue à sa destruction se fait au sein même d'une œuvre<sup>565</sup> – certes pas toujours évidente. Une œuvre dite de jeunesse, à tort ou à raison, peut contenir, comme on aura l'occasion de voir, une position « illuminative » fondamentale. La tension est permanente qui fera que Corbin classera certains des récits de Sohrevardî, mais sans succès selon nous, en une « philosophie théorétique » et en une « philosophie narrative »<sup>566</sup>. Cette lecture corbinienne méconnaît pour autant le mouvement de « sens » (et d'un « in-sens » comme un « sens-autre ») fondamental dans ce que nous voulons tisser ici, celui de la « monstration » vers l'« en-instance ».

## (ii) La tension linguistique

Nous pouvons relever une tension linguistique accompagnant les œuvres sohrevardiennes. Sohrevardî écrit majoritairement en arabe, mais aussi en persan. En ce sens, le persan se révèle la langue qui se révolte parfois de l'arabe, qui permet de penser à l'encontre de la philosophie de son temps, philosophie scolastique de langue arabe. Il n'en demeure pas moins vrai que son grand livre, *Le livre de la sagesse orientale*, est de facture arabe qui joue en lui-même cette tension. À cela, c'est un arabe ou un persan symbolique qui joueront dans les « *Opera minora* ». Ce qui se révélera comme « mineur » (dans le classement de ses œuvres en « *Opera minora* ») sera en fait ce qui est éclipsé de la « philosophie », mais qui ne cesse de la hanter. L'*Opera minora* devient l'irréductible et le « hors-lieu » de sa philosophie. Cet aspect peut être « mineur » par son volume, mais « majeur » par ses thèses centrales. Peut-être faut-il que le « mineur » se dit alors en termes de « supplément » derridien<sup>567</sup>, en termes de ce qui n'est pas en dehors, mais qui joue sa

---

<sup>564</sup> Ce caractère provisoire s'étale au sein même des œuvres de Sohrevardî. C'est pourquoi il ne sera pas possible de classer l'œuvre de Sohrevardî selon des périodes. Les périodes s'emboîtent dans une même œuvre. Il faudra dire, à l'aide du vocabulaire corbinien, que toute classification de Sohrevardî ne peut être de l'histoire mais de l'historial (au sens corbinien).

<sup>565</sup> Cf. Notre introduction et l'unité intentionnelle dont parlait Corbin.

<sup>566</sup> SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 3.

<sup>567</sup> Cf. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., passim.

logique principale, là où toute une structure trouve son articulation et sa validité ? On verra que notre lecture fera de l' « *Opera minora* » « les » véritables œuvres sohravardiennes.

### (iii) La distinction de la méthode

Il existe une deuxième raison pour laquelle il faut distinguer le Sohravardî-illuminatif du Sohravardî-péripatéticien. La philosophie du « non-lieu », du Néant et d'un Levant au sein de ce « non-lieu » (c'est-à-dire d'une « orient-ation » - *Ishrâq*) ne ressortent pas d'une position spéculative, que Sohravardî lui-même condamne. C'est une méthode qui appelle, en nos termes, une « ex-pér-ience » et une « en-instance ». Il s'agira de voir aussi dans quelle mesure Sohravardî est lui-même fidèle à cette approche. Néanmoins, il existe une écriture de la part même de Sohravardî qui tente de dire et ce « dans l'histoire » ce qui ne peut être qu'un en-dehors époqual. Il existe une écriture qui dit qu'elle est le type de son écriture. Celle-ci n'est pas de l'ordre péripatéticien, mais bien de ce que nous nommerons l'**avant-symbole**. C'est alors une écriture qui tentera, à certains égards, une « poésis » d'un « nouveau commencement », d'une « reconstruction de la philosophie », que certains ont vu, à tort, selon nous, comme dans le prolongement d'une philosophie platonicienne<sup>568</sup>.

Relevons au passage qu'on aura aussi tenté de rapprocher la philosophie de Sohravardî d'une méthodologie constructiviste (« *constructionist* ») au sens où il est ici question d'une intuition primaire d'un sujet connaissant qui appréhende la totalité de l'existence, tout en déterminant la question de « l'être » et la question de la « connaissance »<sup>569</sup>. Or nous verrons que la méthode de Sohravardî est celle qui doit se lire selon nous comme dans le sillage d'une « ~~méthode~~ » du Néant (ou ayant le néant comme méthode). Au contraire, c'est de l'impossible totalité de l'existence dont il sera question, exprimée par des récits de « l'allogénité », par un « hors-lieu » qui est déjà le « lieu », qui est d'un *plan-du-déjà*, mais en même temps dans un mouvement spatial en deça du temporel. C'est aussi l'impossibilité de se dire « sujet-connaissant », dans le sens où c'est le Néant qui est individuation et constitution d'un « in-sens » comme un « sens-autre » (« ex-pér-ience »).

---

<sup>568</sup> ZIAI, *Knowledge and Illumination*, 1990, *op. cit.*, v. p. 1.

<sup>569</sup> « constructivist methodology is founded upon the primary intuition of a knowing subject whose immediate grasp of the totality of existence, of time and space, of teh whole as a self-constituted inherently manifest and knowable object, determines what-is being and what-is knowledge », ZIAI, *Knowledge and Illumination*, 1990, *op. cit.*, v. p. 2.

(b) Le rejet de la discursivité spéculative

Quel est alors le point de départ de la « philosophie » de Sohrawardî ? Dans son œuvre principale, *Le livre de la sagesse orientale*<sup>570</sup>, Sohrawardî évoquera la méthode des « péripatéticiens »<sup>571</sup> à l'encontre desquels il tentera d'esquisser sa « méthode »<sup>572</sup>. Celle-ci ne pourra pas être de l'ordre d'une méditation discursive<sup>573</sup>.

(i) La tension spectrale

Tout débute, pour Sohrawardî, avec l'« **évidence** », c'est-à-dire ce qui apparaîtra comme un « phénomène » du quotidien, comme une irrédutibilité d'un horizon de la « présence ». La tradition philosophique aura connu des « pures lumières »<sup>574</sup> qui étaient peut-être l'expérience intime de Platon<sup>575</sup>, d'Hermès, d'Empédocle ou de Pythagore<sup>576</sup>. Pour autant, pour Sohrawardî, il ne faut pas approcher cette

---

<sup>570</sup> Shihâboddîn Yahya SOHRAVARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale*, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq, Commentaires de Qotboddin Shirâzi et Molla Sadrâ Shirâzi, Traduction et notes par Henry CORBIN, établies et introduites par Christian JAMBET, Folio, Essais, Gallimard (précédemment paru aux Éditions Verdier), Paris, 1986, pp. 689 ;

*Suhrawardi, The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition of the Text of 'Hikmat al-ishraq' with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John WALBRIDGE & Hossein ZIAI, Islamic Translation Series, Brigham Young University Press, Provo, Utah, USA, 1999, pp. xliii + 163 x 2 + 165-220 ;

Shihab ALDin ALSUHRAWARDI, *Philosophie der Erleuchtung, Hikmat AlIshraq* – Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai SINAI, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin, Allemagne, 2011, pp. 469.

<sup>571</sup> « mash-shâyin », (« مشائين »), « ceux qui marchent », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, § 3 v.p. 87; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, § 3, ligne 5, v.p. 10; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 3, ligne 2, v.p. 2<sup>b</sup>.

<sup>572</sup> « siyâq », (« سياق »), SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, § 3 v.p. 88, qui traduit par « ordonnance » ; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, § 3, ligne 7, v.p. 10; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 3, ligne 5, v.p. 2<sup>b</sup>.

<sup>573</sup> « fikr », (« فكر »), SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, § 3 v.p. 88 ; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, § 3, ligne 9, v.p. 10; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 3, ligne 7, v.p. 2<sup>b</sup>.

<sup>574</sup> « 'ilm al-anwâr », « علم الانوار », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 88 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 10, § 4 ligne 11.

<sup>575</sup> « l'Imâm et le chef de file de la Sagesse », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 88 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 11, § 4 ligne 1.

Notons ce qualificatif de l'« Imâm » qui n'est pas celui du shî'isme. L'Imâm est la figure du pouvoir temporel, le philosophe.

Sur les traces du sunnisme de Sohrawardî et son 'admiration' à Abû Bakr, v. HATEM, *Suhrawardi et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 20, n. 2 (Cf. aussi la remarque de l'invalidation de la thèse de Corbin suivant laquelle le shî'isme est le véritable soufisme, *ibid.*)

<sup>576</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 88 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 10, § 4 ligne 14.

tradition à la lettre. Faut-il peut-être voir que la tradition philosophique n'est compréhensible qu'en une lecture qui l'élève à l'horizon du « symbole »<sup>577</sup>? Le ton des triangles à venir (notre méthode de la double triangulation) y est présent d'emblée.

En effet, il y a tout d'abord une mise en suspens, une tension, une réfutation même de toute réduction des propos de Sohrawardî à l'horizon d'une discursivité péripatéticienne dans une forme très subtile, et sans se mettre à dos la tradition philosophique. Or, les symboles ne s'ouvriront pas au sein d'un « logos » de la discursivité. La méthode de Sohrawardî, méthode de l'*Ishrâq*, l'« Orient » (l'« O-riance » ou ce que nous tenterons d'appeler l'« orient-ation ») des lumières<sup>578</sup>, visera une trame du « discours » qui ne se réduira jamais à la discursivité, mais, pour le dire provisoirement, au « symbolique » (de l'avant-symbole). Sa tradition remontera aux anciens Perses, comme Jamasp, Frashaashtra et Bozorgmehr<sup>579</sup>, qu'il faudra comprendre au niveau du symbolique, c'est-à-dire dans un « immémorial » qui nous aura déjà précédé<sup>580</sup>. En

---

<sup>577</sup> «مرموزة», c'est-à-dire le « ramz », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 88 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 10, § 4 ligne 15.

<sup>578</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 88-89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 10, § 4 ligne 16.

<sup>579</sup> «جاماسف», «فرشاوشتر», «بوزرجمهر», SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 10, § 4 ligne 11.

<sup>580</sup> Non seulement faut-il ici entendre la « signification » d'un « roi », mais aussi, celle que véhicule, dans un « imaginaire » qui lui soit propre, de « perse ».

Adde : « Pârs » est le nom d'une tribu indo-européenne qui migra vers la Perse il y a environ quatre millénaires. « Pârs », ou « Fârs » donna en grec « persis », qui deviendra notre « perse » moderne (lat. « persis ») ; Ali NOURAI, *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages*, version électronique, pp. 823 + 21 (pagination persane), v. p. 352.

« Pars » est la racine initiale, qui deviendra « fârs » en arabe, langue qui ne connaît pas le « p » ; Francis Joseph STEINGASS, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Fifth impression, Routledge & Kegan Paul Limited, London, (1892) 1963, pp. viii + 1539, v. p. 903a.

La « Perse » serait-elle de la même étymologie que « pîr », c'est-à-dire « saint » ? NOURAI, *An Etymological Dictionary*, *op. cit.*, p. 360, donne comme étymologie de ce dernier « Pel » (qui veut « lumière » ou qui est « pâle »), qui aura évolué en « pîr » pour dire le « saint » en persan.

Pour autant, s'il est question des étymologies différentes, nous sommes d'avis que Sohrawardî joue sur la « perse » et le « saint » (« pîr »), pour évoquer une idée de sainteté. Les Rois perses dénotent alors la « souveraineté de la sainteté » du « Qui-de-l'homme ».

Cf. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 35 qui évoque le « *Shâh-Nâmeh* » (ou le *Livre des rois*). Ce dernier est un poème épique de l'histoire d'Iran depuis la création du monde par Ferdowsî (Abu-l Qâsim Mansûr ibn Hasan al-Tûsî, 940-1020).

cherchant des figures de l'histoire – celles d'une histoire qui évoquent symboliquement l'immémorialité -, Sohrevardî cherche à tisser ce que nous avons tenté de qualifier plus haut comme un *plan-du-déjà*.

### (iii) Au-delà du dualisme

Sa tradition « philosophique » est de l'ordre de l'**immémorial**, d'un au-delà de l'époqual. Il faudra entendre l'immémorial comme la « **béance** », lexique dont nous avons fait état plus haut. Sohrevardî nous fournit une deuxième précision. Sa méthode est à distinguer de celle dite des Mages ou des polytheistes<sup>581</sup>. Autrement dit, sa méthode ne vise aucun dualisme, celui d'un sujet-objet, celui d'un Bien et d'un Mal. Pour Sohrevardî, la terre de tous temps ne fut pas privée de « Sagesse »<sup>582</sup>. **L'immémorialité dans sa béance n'est pas dualiste.**

Le *Le livre de la sagesse orientale* devient alors le « Livre de l'Évidence », comme aussi une « évidence » de béance. Il est « oriental » en cela qu'il cherchera l'« orient-ation » par le Néant, la posture d'un « **Qui-de-l'homme** ». L'Évidence n'est pas un signifié transcendantal, tel l'Être, mais – ainsi nous tenterons de le dire – un *plan-du-déjà* comme nous avons tenté de le développer. Disons-le anticipativement, *Le livre de la sagesse orientale* devient alors, pour nous, le texte du monde dans une « évidence-du-déjà », qui sera le mouvement de la présencialité d'un « Qui-de-l'homme ».

### (iii) La figure du Sage

Pour Sohrevardî, le « monde » n'a jamais été privé de Sagesse<sup>583</sup>. Si le monde est compris comme le « mouvement de présencialité » - une position sur laquelle on reviendra -, il signifie que l'homme pourra peut-être disposer des moyens de son propre dévoilement<sup>584</sup>. L'opposition d'une hétéronomie à l'encontre

---

<sup>581</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 11, § 4 ligne 2.

Adde : *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 170, chapitre XXII ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 62; SOHRAVARDÎ, *Nusûs 'ishrâqiya*, *op. cit.*, v. p. 81.

<sup>582</sup> « و لا تظنَّ أنَّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير , بل العالم ما خلا قط عن الحكمة و عن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات , و هو « خليفة الله في ارضه »;

« Ne t'imagines pas que la Sagesse est présente dans cette période qui est proche de nous et qu'elle n'exista pas dans une autre. Non ! Le monde ne fut ni ne sera jamais privé de la Sagesse, ni d'une personne qui en maintienne dans le monde les preuves et les témoignages. C'est cette personne qui est le khalife de Dieu sur Sa terre », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 11, § 4 ligne 3 ; ZIAI, *Knowledge and Illumination*, 1990, *op. cit.*, v. p 2, § 4, ligne 18-19.

<sup>583</sup> Relevons l'importance du « passé » ici. C'est le *plan-du-déjà*. Les Sages « existent » déjà. Si les Sages doivent advenir à nous-mêmes, si nous « serons » les Sages, alors ce futur s'installe par un passé qui n'appelle que sa présencialité.

<sup>584</sup> Cf. Sohrevardî identifie la « philosophie » à la Sagesse et non à un système de rationalisation ; NASR, « Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul », in *History of Islamic Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 376.

d'une autonomie ne pourra apparaître, car le « mouvement » « fut » « déjà », la brèche de l'hétéronomie fut déjà amorcée par notre « présence » même, où il aurait eu « déjà » la dissolution sujet-objet. Pour le comprendre, nous invoquerons ce que nous nommons plus haut le *plan-du-déjà*. C'est à partir de là qu'il faudra chercher l'espoir d'un dévoilement. Il ne s'agit pas de recourir aux autorités dogmatiques, mais d'amorcer un mouvement de transparence de soi à soi. Corrigeons plutôt encore cette dernière phrase. Le mouvement de transparence a déjà eu lieu. C'est ainsi que les Sages ont déjà apparu et que leurs figures s'appellent à devenir les nôtres. Notons le déplacement nécessaire dans l'écriture de Sohrawardî dans un mouvement de la double triangulation<sup>585</sup>.

Le Sage, dira-t-il, ne l'est que s'il est également le « philosophe » de son temps<sup>586</sup>. La philosophie époquale est gage de la réalisation de l'événement de la pensée et gage, par la suite et paradoxalement, du non-époqual. C'est un jeu subtil. Ainsi s'explique de façon plus en profondeur la tension péripatéticienne-illuminative. Le philosophe est celui qui peut se « déplacer » d'une philosophie à une autre pour traduire une pensée non-époquale en son temps. La « philosophie » est dans le mouvement – tout comme toute présencialité du Néant, comme nous l'avons vu, est dans le mouvement. Sohrawardî acheminera vers une ouverture du Néant en « non-lieu ».

Nous pourrions voir comme le fait Corbin, qu'au sein d'une entente « théosophique », toute religion mystérique<sup>587</sup> (c'est-à-dire celles initiant à un « mystère »), toutes « sodalités initiatiques », toute « gnose »<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> Peut-on y voir une brèche dans l'« époqual » ? Ici se situe la genèse de ce qu'on a voulu nommer dans notre travail le « futurial ». Le futurial n'est pas la contrepartie symétrique de l'historial. C'est son opposé radical – dans sa radicalité – qui dérange l'historial, et qui fait comprendre qu'il n'y ait jamais eu d'historial en premier lieu. Si un auteur arrive à sortir de l'époqual, c'est qu'il faut s'interroger de nouveau sur ce que peut signifier un « historial ». Celui-ci ne peut être conséquent que s'il soit compris dans une structure plus large qui aura déjà joué, qui dérange déjà l'historial.

<sup>586</sup> Sur les commentaires de Corbin sur les degrés de la sagesse chez Sohrawardî, v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 67 et s., § 3 « La hiérarchie des Spirituels et le « Pôle » mystique ».

<sup>587</sup> Nous reprenons encore ici l'expression de Corbin, CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 14.

<sup>588</sup> La « gnose » sous la plume de Corbin s'emploie presque de façon interchangeable et s'emploie comme connaissance d'un ordre « mystique » plus ou moins générique et trans-religieux. Cette approche s'oppose à une vision étanche des courants de l'histoire, où la « Gnose » aura un sens très particulier. Corbin met toutefois en garde contre des comparaisons hâtives, telle celle entre le soufisme iranien et les monachismes chrétiens. La laïcisation, dans l'histoire, aura commencé avec l'élimination de la « gnose » au sens large. C'est le phénomène de « désécration » dont fait état Corbin. L'« Église » n'est pas compatible avec des sodalités initiatiques. C'est ainsi que le refus de l'« initiatisme » ou l'ésotérisme spirituel constitue un point de repère dans l'histoire pour observer la montée de la laïcisation et de la socialisation.

Or, nous dirons que pour laïciser, il faut quelque chose de « laïcisable ». On note le phénomène de la laïcisation, selon Corbin, dans la réception de l'averroïsme en Occident, qui s'accompagne du refus de l'avicennisme. En Orient, on note la propagation de la « Gnose » de l'« Ishraq ». Rappelons qu'à l'âge de trente-six ans, Sohrawardî prit la résolution de partir pour l'Orient (« l'Orient de l'âme »). Il mourra en « martyr » à trente-huit ans à Alep, où il s'était imprudemment aventuré (1191),

appellent une « herméneutique » (« *ta'wil* ») du symbolique. À cela, il nous importe des réserves. Il ne s'agit pas d'une « herméneutique », mais aussi d'une destruction du sens (d'une « ex-pér-ience ») pour laisser, comme on l'indiquait plus haut, un « in-sens » advenir comme un « sens-autre », radicalement autre. Chez Sohrevardî cette entente du mystère et du mystérique<sup>589</sup> se trouve déjà dans l'humanité<sup>590</sup>. C'est ainsi qu'il convoque la sagesse des anciens Perses et leur doctrine de la Lumière et des Ténèbres. Il fera état d'une « théosophie de la Lumière » (« *hikmat al-Ishrâq* », « sagesse orientale »), qui établira des coïncidences avec l'œuvre Ibn 'Arabi, et reprendra quelque peu les traces d'un Avicenne<sup>591</sup> sauf que celui-ci n'avait pas accès à des sources de l'ancienne sagesse iranienne, c'est-à-dire à une compréhension d'un *plan-du-déjà*.

Cette « opération-d'un-sens-autre » ne doit pas premièrement être prise comme une « méthode » (exégétique), mais comme une structure de ce que nous dénomons la « trans-venance ». Deuxièmement, cette « ~~méthode~~ » doit se dire sous rature, car il s'agira du « non-lieu » (du Néant). Enfin, selon une méthode de lecture de la double triangulation, il ne s'agira que d'une « trans-venance » qui lie le « Qui » à la structure du Néant, tout comme celle de l'Être. C'est ainsi que nous nous distinguerons de l'approche de Corbin. Rappelons que pour celui-ci, ce qui distingue des auteurs tel un Sohrevardî, c'est la notion d'une « herméneutique » qui cherche à dévoiler ce qui se cache (« *ta'wil* »). Cette « herméneutique » fait état d'une « tradition » (« *tradita* ») comme héritage spirituel (« *'ilm irthî* »)<sup>592</sup>. Nous ne nous référerons pas à une herméneutique quelconque, ni de sa destruction grammatologique, mais d'une opération d'un « *in-sens-trans-*

---

victime des docteurs de la Loi et de Saladin. St Thomas, de son côté, accorde un intellect agent propre, non pas un intellect séparé : ce n'est plus une intelligence transcendante et céleste – décision qui abolit la dimension transcendante de l'individu, abolissant la relation immédiate et personnelle avec ce que Corbin qualifierait « l'Ange de la Connaissance ou de la Révélation ». La relation dépendait, désormais, du Magistère, de l'Église comme médiatrice de la Révélation.

Cf. : *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. v. p. 14.

Notre approche n'est pas ici une gnose, mais ce qui ressort de l'ordre d'une « *phénoménologie* » (dans son développement post-mortem, c'est-à-dire comme une méthode de l'« en-instance ») du sujet s'ouvrant à l'Absolu, s'ouvrant à lui-même dans l'Absolu. Nous qualifierons donc cette démarche, provisoirement, comme une « entente de l'Absolu » ou « entente du mystère », et là où il sera nécessaire, d'« entente mystérique ».

<sup>589</sup> Ainsi devons-nous clarifier la distinction entre entente du mystère et entente mystérique. L'entente du mystère et cette entente qui existe comme mystère chez un « *être-au-monde* ». L'entente mystérique amorce une tentative d'élucidation de cette entente du mystère.

<sup>590</sup> Pour Corbin, l'« orthodoxie » est intervenue annonçant la fin de l'état prophétique, en permettant l'avènement du dogme. C'est ainsi qu'elle donne naissance à un « passé », un sens « latitudinal de l'histoire », comme une « expansion dans l'histoire ». Il y aurait ainsi une concomitance entre l'avènement de la conscience historique et la formation de la conscience dogmatique ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 67.

<sup>591</sup> Pour Corbin, cette connaissance parvint en Occident au XIIIe siècle jusqu'à Roger Bacon ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 17.

<sup>592</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., v. p. 257.

*venique* » (l'opération d'un « in-sens » comme « sens-autre » et radicalement « autre », c'est-à-dire de la « **trans-venance** » tout court).

(c) Le mouvement de l'« intel-estre » - la figure du « Sage Parfait »

Le concept du « Sage parfait »<sup>593</sup> désigne celui qui n'est plus enfermé dans le « logos ». Cette idée du Sage parfait est au fondement même de la philosophie *ishrâqî*<sup>594</sup> (la philosophie de l'Illumination de Sohrawardî). La mystique y est conviée comme ce qui dérange, ce qui ouvre la brèche. C'est ainsi que le Sage est dit un « théosophe mystique »<sup>595</sup>, expression à comprendre dans le sens qu'il revêt chez Sohrawardî. Le Sage parfait se laisse percer par l'Absolu<sup>596</sup> par son expérience – c'est-à-dire par son « ex-pér-ience » – et non par des dogmes quelconques<sup>597</sup>. Rappelons-nous le mot d'ordre de Sohrawardî. Il nous importe une lecture « symbolique » de son texte.

---

<sup>593</sup> « Le Sage de Dieu, le 'theosophos', doit commencer par acquérir une solide formation philosophique, mais celle-ci, limitée à elle-même, ne serait que travail stérile et perte de temps. Elle doit conduire à une expérience spirituelle », SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 3.

Peut-on parler des traités de Sohrawardî non-péripatéticiens comme un « opera minora » (*ibid.*, p. 3)? Ils sont « mineurs » par leur taille, mais fondamentaux et majeurs par ce qu'ils nous permettent de comprendre.

<sup>594</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 12.

<sup>595</sup> « théosophe mystique » - « الحكماء المتألّهة », « al-hokamâ al-mota'al-lifat », *Opera Mystica II*, v. p. 262, ligne 6 ; la traduction se trouve in *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 14.

<sup>596</sup> Corbin traduit par la « Vraie Réalité », « أرباب الحقيقة », « ar-bâb al-haqîqat », *Opera Mystica II*, v. p. 262, ligne 11.

<sup>597</sup> Et encore, « La 'Theosophie orientale' (*ishrâqîyâ*) c'est la sagesse du Sage qui cumule à la fois la plus haute connaissance spéculative et la plus profonde expérience spirituelle, laquelle peut être dite aussi étymologiquement 'spéculative', en ce sens qu'elle transmute l'être du sage en un 'speculum', un pur miroir dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières se levant à l'Orient du monde spirituel » CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 41.

Et plus loin : « L'expérience spirituel intégrale de ce « théosophe », ce 'sophos' ou sage de la *Sophia* divine, peut être caractérisée comme 'sophianique' ». v. également le lien que fait Corbin entre « theosis », « ta'alloh » (ayant le double sens d'une théomorphose et d'une adoration) « théurgie » et « hiératique ».

Les « hiératiques » sont ceux qui œuvrent vers l'ascension de l'âme vers une sorte d'union divine selon une certaine méthode et présuppose une connaissance théosophiques. Le mot est du néoplatonicien Jamblique qui l'emprunte aux hermétistes (*ibid.*, p. 43).

### (i) Le mouvement de présencialité

Le Sage Parfait<sup>598</sup> doit s'émanciper du Logos pour atteindre la « Haqîqa » - ce qui est traduit généralement par « l'essence de la Vraie Réalité »<sup>599</sup> - mais que nous rendons par le « **mouvement de présencialité** ». Il est de l'ordre des théosophes mystiques ou « Sages théosophiques »<sup>600</sup>.

Sohravardî avait déjà indiqué qu'une compréhension intérieure le permettait de voir que la doctrine de la hiérarchie des êtres spirituels au schéma de dix (voire des cinquante-cinq) ne peut être une philosophie<sup>601</sup>, au grand dam du péripatétisme. À la place, il est question de la compréhension d'un univers de pures Lumières archangéliques, c'est-à-dire des puissances propres de l'homme qui prend appui du monde du néant, monde céleste ou « L'Orient des Lumières »<sup>602</sup>. Il faut pour cela une rencontre avec l'Ange personnel, c'est-à-dire avec cette épiphanie du Néant propre à soi qui vise à son individuation, ce que le péripatétisme aura nommé comme « Intelligence agente », « l'Esprit-Saint » ou l'Ange Gabriel de la Révélation. Chez Sohravardî nous sommes non pas devant uniquement une « puissance », mais devant un véritable déplacement de notre plan de l'Être vers celui de l'« in-figural ». L'Ange n'est pas seulement une faculté de Soi qui réside en puissance – ce que Corbin appellera « l'alter ego céleste »<sup>603</sup> - mais un dévoilement de soi comme « autre », au sortir d'une « ex-pér-ience », où toute la puissance du Néant aura résonné en nous, où nous devenons non plus un « intellect » sous la dictée d'une Intelligence agente, mais un « **intel-estre** », dans lequel nous sommes nous-mêmes les instanciations et les individuations du Néant, avec la hauteur, dignité et noblesse d'un « Qui-de-l'homme ». Il ne s'agit pas ici d'entendre « estre » à la façon heideggérienne. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un plan de l'Être, mais, comme nous le verrons, d'un plan du Néant.

*Le Symbole de foi des philosophes*, titre d'un traité de Sohravardî, tente d'exprimer cette capacité du « philosophe » à pouvoir laisser la béance et l'Absolu (le Néant) lui parler dans ce que nous appellerons provisoirement le « symbolique » ou le « symbolisant », c'est-à-dire la puissance d'intelligibilité qui ne se donne que dans la forme du symbolique – ou plutôt il nous faudra corriger cette dernière expression, pour parler de l'avant-symbole, comme nous le verrons.

---

<sup>598</sup> Qui est également un métaphysicien (Arbâb al-haqîqat), *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 12.

<sup>599</sup> Ou c'est la « réalité qui est vraie et la vérité qui est réelle, c'est l'Idée par opposition à l'apparence sensible ; c'est la connaissance réelle et vraie de cette Idée, la gnose », *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 11-12.

<sup>600</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 11.

<sup>601</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 12.

<sup>602</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 12.

<sup>603</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

## (ii) Le dénouement « philosophie-mystique » en « intel-estre »

S'il est question chez Sohrevardî d'insister sur le type de connaissance de la mystique et de la philosophie, c'est que sa méthode est celle d'un basculement. C'est celui d'un néant vers une « philosophie ». En réalité, c'est le mouvement même de notre Être, celui de l'« intel-estre ». Pour le philosophe, c'est faire basculer des concepts philosophiques et théologiques, voire théosophiques, vers une « phénoménologie » du Néant. Pour le théosophe, il pourra être question d'autre chose, que seul lui découvrira dans son cheminement singulier<sup>604</sup>, qu'il ne nous appartient ici de considérer et qui ne relève pas de la « compétence » du philosophe.

Ce que nous voulons exprimer par la « trans-venance »<sup>605</sup> explique le geste fondamental de Sohrevardî. Il n'est pas simplement une connaissance visionnaire, déjà amorcée chez Avicenne, ni comme Corbin le considère, une « hiérognose »<sup>606</sup>. Le « mystère » de l'être ne se communique pas, mais se « suggère », ou dans notre vocabulaire employé, ne peut que « trans-venir ».

## (iii) L'impératif de l'âme

Ce mouvement de l'« intel-estre » est ce que, selon nous, Corbin voulait relever chez Sohrevardî comme un impératif de l'âme. Pour le dire dans un vocabulaire péripatéticien, c'est le mouvement qui consiste à « conjoindre philosophie et spiritualité »<sup>607</sup>. Toutefois, Corbin rappellera qu'Ibn 'Arabi<sup>608</sup> aura

---

<sup>604</sup> Cf. La notion de « Seigneur singulier » chez Ibn 'Arabi, notamment in CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit.

<sup>605</sup> Ainsi on peut noter un basculement du concept vers une « phénoménologie » de l'authentique, vers l'« ex-pér-ience » ; Cf. *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 451 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 90 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 93 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, op. cit., v. p. 31 ; KALAJI, *Sohrwardi*, Damas), op. cit., v. p. 117 ; *Opera Mystica III*, v. p. 317 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 126.

<sup>606</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

<sup>607</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 18.

<sup>608</sup> Cf. Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1958-1959*, Année 1957, Volume 70, Numéro 66, XVI, pp. 83-87, v. p. 86, où il est fait mention que le personnage d'Ibn 'Arabi était en relation particulière avec la mystérieuse figure d'un prophète Khezr (Khadir).

Ibn 'Arabi sera aussi surnommé le Platonicien, le « fils de Platon » (« *Ibn Aflatûn* »).

également amorcé le mouvement<sup>609</sup> d'un « platonisme » de l'Orient vers un néo-platonisme zoroastrien de l'Iran<sup>610</sup>, échappant ainsi à l'aristotélisme qui envahissait le Moyen Âge latin<sup>611</sup>.

C'est ainsi que Sohrawardî dira qu'il existe plusieurs degrés<sup>612</sup> de la Sagesse<sup>613</sup>, car il est ici un mouvement de présencialité<sup>614</sup>, un dévoilement. Or la terre ne sera jamais sans « représentant » mystique, qui en est au degré suprême<sup>615</sup>, car le mouvement de l'Être de l'homme est précisément ce fait. Chaque « être subjectifiant » connaît ce mouvement. Et il n'y aurait pas de règne de la philosophie sans que celle-ci soit dépossédée par la mystique<sup>616</sup>, c'est-à-dire par sa brèche. Ce n'est pas le cas du péripatéticien, philosophe-

---

<sup>609</sup> Devrons-nous dire un « tournant » ?

<sup>610</sup> « Trois siècles avant Gémiste Pléthon [1355/1360-1452], Sohrawardî avait opéré en Islam la conjonction entre les noms et doctrines de Platon et de Zoroastre », CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.*, v. p. 34. Corbin date la mort de Pléthon entre 1450 et 1464, (*ibid.*, p. 11).

<sup>611</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 18. Notons la remarque de Corbin : « ... c'est pourquoi lorsque nous voyons le jeune Ibn 'Arabi, le « Platonicien », assister à Cordoue aux funérailles d'Averroès, le grand maître du péripatétisme médiéval, la scène mélancolique se transfigure en un symbole auquel il conviendrait d'être désormais attentif ».

<sup>612</sup> Pour Sohrawardî, il y aura le philosophe (« *hakim* ») - entendons le sage de la figure péripatéticienne - qui maîtrise la philosophie mais sans expérience mystique ; « *حكيم* ». SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 90 § 5. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 12, § 5 ligne 1 et 2.

Il y a le théosophe qui maîtrise tant l'expérience mystique et la philosophie. Enfin, il y a le théosophe qui maîtrise à des degrés divers la philosophie. De surcroît, il y a le chercheur (« *tâlib* ») qui recherche à la fois la connaissance mystique et la connaissance philosophique.

<sup>613</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 90 § 5. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 11, § 5 ligne 12.

<sup>614</sup> Le vocable « théosophe » (« *hakim ilâhi* ») véhicule une brèche en lui ici. Ce qui est exprimé est le fait que certains sont avancés dans l'expérience « mystique » (« *tâ'alloh* ») (l'« ex-pér-i-ence »), c'est-à-dire dans l'épiphanie du Néant, sans toutefois disposer de connaissance philosophique (« *bahth* »). Par conséquent, le terme de « philosophie » se relativise pour désigner la capacité à exprimer ce dévoilement, c'est-à-dire le mode de l'« en-instance ». À l'inverse, le terme de la « mystique » évoque cette tension d'une « ex-pér-i-ence » en-dehors du péripatétisme. C'est l'« en-dehors », la brèche ; Cf. SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 90 § 5. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 5 ligne 1.

Cf. « *حكيم الهوى* », « *تأله* », « *عديم البحث* ». Il faut souligner le terme de « philosophie » est qui « *bahth* » (« *بحث* ») ici, en arabe. Il signifie l'effort, la recherche, (et non une sagesse déjà présente et à acquérir).

<sup>615</sup> CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 5 ligne 7.

<sup>616</sup> CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 5 ligne 8.

mondain<sup>617</sup>, même s'il parle du monde céleste. Il est nécessaire que le « dirigeant du monde », c'est-à-dire l'individu qui doit se conduire lui-même, en soit investi<sup>618</sup>.

## B - LA « PHÉNOMÉNOLOGIE » DE LA LUMIÈRE

Corbin et Jambet traduisent l'ouvrage principal de Sohrawardî comme une « sagesse orientale »<sup>619</sup>. Même si cette appellation a été critiquée<sup>620</sup>, leur démarche s'explique par la mise en exergue de l'originalité sohrawardienne, en ce qu'elle soit une sagesse (théosophie) expérimentale qui appelle à un dévoilement de la Lumière qui se lève en un Orient spirituel qu'ils ne cesseront d'exposer par la suite. Leur traitement et gloses demeurent tant incontournables qu'originaux en eux-mêmes.

Le « Livre premier »<sup>621</sup> de la deuxième partie du *Livre de la sagesse orientale* nous ouvre sur une exposition de la « Lumière » (« *nûr* ») dans la forme d'une axiomatique. Cette deuxième partie fait suite à une première<sup>622</sup> qui est de l'ordre d'un traité péripatéticien. Il serait permis en ce sens de conclure que nous

---

<sup>617</sup> CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 5 ligne 9.

<sup>618</sup> SOHRAWARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 91 § 5.

<sup>619</sup> Shihâboddîn Yahya SOHRAWARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq, Commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et Môlla Sadrâ Shîrâzî*, Traduction et notes par Henry CORBIN, établies et introduites par Christian JAMBET, Folio, Essais, Gallimard (précédemment paru aux Éditions Verdier), Paris, 1986, pp. 689.

Cf. Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica II, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, pp. 103 + 350, qui traduit « *Kitâb hikmat al-ishrâq* », sous le titre de « La Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Sur le choix de cette traduction en « La Théosophie de l'Orient des Lumières », v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, « Sohrawardî », *op. cit.* v. p. 19 et s. où Corbin s'en explique.

<sup>620</sup> Selon Hossein Ziai, l'œuvre de Sohrawardî ne constitue nullement une théologie, ni une théosophie, et moins encore une sagesse orientale. Pour cet auteur, il est question d'une philosophie systématique de la mystique (« systematic mystical philosophy »). Il faut prendre en compte que chez Sohrawardî, il existe une distance avec tout dogme religieux. S'il est question de la « σοφία », il faut plus exactement parler de « philosophie » ; ZIAI, *Knowledge and Illumination*, 1990, *op. cit.*, v. p. 2.

<sup>621</sup> SOHRAWARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 97 et s.; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 76 et s.

<sup>622</sup> Cette première partie n'est pas traduite in *Le livre de la sagesse orientale, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq*, (*op. cit.*) dont « Traduction et notes par Henry CORBIN, établies et introduites par Christian JAMBET », 1986. Pour une traduction en anglais, v. *Sohrawardi, The Philosophy of Illumination*, (*op. cit.*) de John WALBRIDGE et de Hossein ZIAI, États-Unis, 1999, v. p. 1 et s.

sommes en philosophie péripatéticienne. Toutefois, le contenu des expositions échappe tant à la philosophie péripatéticienne tout comme à la méthode à laquelle il renvoie.

Pour cela, il nous importe d'y voir que le « sens » de la « Lumière » nous renvoie à ce qui s'apparente à une « phénoménologie » - impression qui se confirmera au fur et à mesure qu'on avancera dans la lecture. Le terme ne sera pas sous rature dans un premier temps, car il est question d'un phénomène (en l'occurrence, celui de la Lumière). Il semblerait alors que *Le livre de la sagesse orientale* vise une philosophie première.

Or, la méthode et la philosophie de Sohrevardî, qui s'expriment en tant qu'une « axiomatique », se révéleront de l'ordre d'une « phénoménologie » - c'est-à-dire de l'ordre d'une présentation de la Lumière lui-même percée par les ténèbres, par la présence du Néant. Cette présentation détruit l'intégralité d'un « phénomène ». Ce mouvement de « basculement » sera plus explicite dans les *Opera minora* de Sohrevardî. Par conséquent, il faudra entendre « Lumière » sur deux registres. D'une part, il faut comprendre la « Lumière » comme le mouvement de l'« intel-estre » de chaque « Qui-de-l'homme ». Cette Lumière est confrontée au néant, aux ténèbres. Rappelons que Sohrevardî rejette avec vigueur tout dualisme, et que « ténèbres » n'est nullement un « principe » du mal. D'autre part, il faut comprendre la « Lumière » comme l'individuation dans sa forme promise, une réalisation de cette dernière. Ce qui est promis est exprimé comme « premier », comme le « Premier Principe » ou comme la « Première Lumière », c'est-à-dire la « Lumière des Lumières ». L'approche de Sohrevardî demande donc ce dénouement qui est le propre de celui même de l'« en-instance », de l'« intel-estre ». Chez Sohrevardî, « philosophie » et « mouvement de l'Être » se rejoignent.

## **1° La Lumière comme un « non-concept »**

La Lumière<sup>623</sup> ne se vise pas par le concept. Dans un premier temps, c'est l'évidence («*zâhir*») <sup>624</sup> et « rien n'en est plus évident » <sup>625</sup>. Elle est ce qui n'a pas besoin d'explication ou de définition <sup>626</sup>. En cela, il n'y a rien de plus évident que la Lumière <sup>627</sup>.

---

<sup>623</sup> Dans la religion zoroastrienne, le feu est considéré comme le fils du Dieu unique Ahura Mazda. Le feu est par conséquent sacré. Comment devons-nous « com-prendre » ce dogme ? C'est que le feu est le « symbole » (v. plus loin sur ce qu'on entend par symbole) de la « lumière », cette dernière elle-même un « symbole » de la manifestation et de la perfection. Ahura Mazda reste un Deus Absconditus non manifesté, tout comme le Dieu de l'islam mystique reste non manifesté. Le « fils » de l'islam mystique c'est la « lumière » mohammadienne, le Premier Principe de toute manifestation, le « Dieu » du monde.

<sup>624</sup> « 107- S'il y a dans l'être quelque chose qui n'a besoin ni qu'on le définisse, ni qu'on l'explique, c'est cela l'apparent (*zâhir*). Or il n'est rien qui soit plus apparent que la Lumière. Donc il n'est rien qui soit plus que la Lumière indépendante de toute définition », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 97 § 107 ; Cf. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 106, § 107 ligne 12.

Ce qui s'annonce comme « Lumière », comme une « évidence », c'est ce qui s'offre à nous « d'emblée »<sup>628</sup> ou plutôt ce qui s'est « *déjà* » offert à nous. Il y a un mouvement dans l'évidence même vers ce qui n'est pas « montrable » vers une *intelligibilité-du-déjà* (un déplacement de la « monstration » vers l'« en-instance »). Rappelons, pour situer le débat, et pour faire entendre le poids de la « Lumière », - qui ne serait pas évident si Sohrevardî est vu ici que comme un Sohrevardî-péripatéticien et non comme un Sohrevardî-illuminatif – que dans *Sein und Zeit* (§ 7A) Heidegger tente une définition de la phénoménologie comme « ce-qui-se-montre-en-lui-même »<sup>629</sup>. Heidegger retrace le terme phénomène comme dérivant du verbe « φαίνεσθαι » qui signifie « se montrer ». Or le « φαίνεσθαι » est lui-même une forme de « φαίνω », qui signifie « amener au jour, placer en lumière ». Et « φαίνω » appartient à la racine « φα » comme « φῶς », qui signifie « lumière », « la transparence de la clarté » et « ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir

---

L'être, est ici, en arabe le « wjoud » (« وجود ») ; « qu'on n'a pas besoin de définition », ou pour le traduire autrement, « qu'on a pas besoin de cognition et d'explication » (« ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه »).

<sup>625</sup> « il n'existe rien de plus évident » (notre traduction de « ولا شئ أظهر من النور »), CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 106, § 107 ligne 13.

<sup>626</sup> La traduction anglaise n'est pas exacte : « (107) Anything in existence that requires no definition or explanation is evident », *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 107, v. p. 76<sup>a</sup>. Il ne s'agit pas ici d'une simple 'explication' mais d'un mode de connaissance de la chose.

Cf. « ظاهر », « zâhir », SOHREVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 97 § 107 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 106, § 107 ligne 13 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, § 107, v. p. 76<sup>b</sup>.

<sup>627</sup> « nûr » « نور » signifie simplement lumière ; Cf. « נֹר », *Dictionnaire hébreu-français*, SANDER, TRENEL, 1859, p. 449.

Notons que « lumière » (« nûr ») se rapproche de « zâhir » (l'« évident »). Cet appel de la lumière à l'évident nous semble aller de soi selon notre lecture de Sohrevardî. Autrement dit, sur le plan mystique, le Dieu mystique reste un *Deus Absconditus*, dont la seule manifestation est un « principe ». C'est un « manifester » de la manifestation (la lumière). La lumière mohammadienne est le « manifester » de la manifestation, le « premier », ou le « fils ». Sur le plan philosophique, seul l'homme (agent manifesté) est capable de témoigner de l'Absolu qui reste « non-manifesté », si ce n'est qu'en l'homme et son univers.

Sur le sens lumière mohammadienne en général, v. Claude ADDAS, *La Maison muhammadienne, Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Bibliothèques des Sciences humaines, Éditions Gallimard, 2015, pp. 177.

<sup>628</sup> Le vocable « d'emblée » véhicule ici ce qui est « provisoirement » originaire, même si l'originaire est second, comme on le verra.

<sup>629</sup> La traduction est ici in HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, non paginée, 1984-1985; *Addé* : HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 54-55 « celui qui se montre, le se-montrant, le manifeste »; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 51 : « that which shows itself in itself ».

*Addé* : « das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare [...] Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare », HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, non-paginé.

manifeste, visible de soi-même<sup>630</sup>. L'originalité de Sohrawardî sera de rendre l'obscurité à nous, tout en parlant de « lumière ».

(a) Un néant au sein de la lumière

Dans *Le Livre des Tablettes*<sup>631</sup>, un Sohrawardî-péripatéticien parlera de « *rûh* » (le pneuma) comme un être de lumière en l'homme, ce qui se précisera plus loin comme le « Qui-de-l'homme ». Nous pouvons « commencer » par y voir un lexique théologique. Mais la « lecture de la double triangulation » nous dirigera vers le véritable but de Sohrawardî. Ce qu'il veut exprimer c'est ce qui s'annonce comme « déjà » manifesté dans le royaume de l'Être<sup>632</sup>. La lumière semble autoriser à parler d'un « originaire-du-déjà » qui vise une ascension vers un premier principe (« Lumière de lumière », comme promesse du « Qui-de-l'homme »). La « Lumière des Lumières » est un déjà de l'Être, tout comme une promesse, un futur. Cette « promesse » manifeste son autre, rendre manifeste l'Être. La « Lumière » « vivrait » par elle-même et pour elle-même<sup>633</sup> et permet l'épiphanie de l'altérité. C'est ainsi que nous serions autorisés à parler de « phénomène ».

---

<sup>630</sup> La traduction est ici de HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 54-55.

Cf. MARTINEAU, *op. cit.*, : « Les [...] « phénomènes » sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière – ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec *τά οντα* (l'étant) ».

Rappelons que le terme « Grec » pose une certaine difficulté chez Heidegger car il inclut des pré-socratiques, Platon, Socrate et bien d'autres encore.

<sup>631</sup> *Le Livre des Tablettes* est dédié à 'Imâdoddîn Qarâ Arslân, émîr de Kharpout alors que Sohrawardî séjournait à Diyâr Bakr, dans le sud de l'Anatolie. Là il avait reçu un bon accueil des Seljouqides de Roum. Il devait ensuite se rendre en Syrie où il trouvera sa mort ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 14.

<sup>632</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 108-109.

<sup>633</sup> « Or, tout ce qui est vivant par soi-même, est une Lumière immatérielle, car toute lumière immatérielle est vivante de par soi-même et par essence. Le Premier Être est la Lumière de toutes les lumières, parce qu'il est le Donateur de toute vie et de toute lumière. Il est celui qui est manifesté par et pour soi-même (*zâhir li-dhâti-hi*), et celui qui fait que soit manifesté l'Autre que lui-même (*mozahir li-ghayri-hi*) [...] Sa luminescence essentielle, son être-lumière (*nûriyat*), consiste en ce qu'il est manifesté soi-même par soi-même, et que l'Autre est manifesté par lui. Il est donc la Lumière des Lumières (*Nûr al-Anwâr*), et l'être-lumière de tous les luminaires est une ombre de sa lumière », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 108-109.

La Lumière des Lumières est « l'horizon de la Dêité » selon Corbin, là où les Intelligences se lèvent à l'Orient. De là, les âmes humaines déclinent jusqu'à l'Occident du monde physique dans la Ténèbre de la Matière, qui est aussi le « pays de l'exil ». La remontée (« *so'ûd* », « *ma'âd* »), si elle n'est pas selon la voie de la méditation, peut s'effectuer par une vision ou par la mort. L'« *aurora levante* » est alors la signification de la « katharsis », où l'âme se révèle à elle-même. Au-delà il existe une deuxième levée (Orient majeur – « *al-sharq al-akbar* »), où l'âme se voit dans un Orient mineur (« *al-sharq al-asghar* ») ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 59.

### (i) Le renversement de l'originare

Si tel est le cas, nous verrons pourtant que toute lumière comporte une partie du ténèbre, où toute manifestation de phénomène sera transie par le néant (« *ténèbres* »). De même ce qui est exprimé comme « premier » est en fait le but de l'homme. Il est la promesse du dernier (la promesse de la « Lumière des Lumières »). Tout le « but » sohravardien est de « pratiquer », dans un premier temps, une ascension vers l'originare ». Ce qui nous permet de dire que le « premier » est le « dernier » se justifient en raison du déplacement que Sohravardî opérera d'un « lieu » temporel vers un « lieu » spatial où il ne sera plus question de la philosophie péripatéticienne, d'émanation temporelle, ou de temporalité sous un mode quelconque. De surcroît, toute évocation de la Lumière, comme le rappelle Sohravardî, doit se comprendre au sens « symbolique »<sup>634</sup>. Retenons que le « mouvement » est toujours mouvement et sans but. La « Lumière des lumières » exprime le mouvement de toute lumière co-habitant avec le néant, et la promesse finale du « Qui-de-l'homme ».

### (ii) Le sens du Néant comme Lumière

Or, le Néant qui est **présence**, même dans sa radicalisation, est comme un « néant » qui « vit », un néant « tapageur », « bouillonnant » - une sauce primordiale de la néantité. Autrement dit, le Néant dans son obscurité, dans le silence radical de son être, est **présence**. Or cette présence non conceptuelle, non médiatisée, déjà donnée et se donnant toujours, toujours lui-même en mouvement, et à jamais irréductible, c'est le sens de la Lumière. La traduction en français le restitue fort bien : « *S'il y a dans l'être quelque chose ...* »<sup>635</sup>, laisse comprendre que la lumière de l'être n'est pas pleinement l'être, que la lumière advient au néant et inversement. Ce n'est pas qu'il y ait un ordre du « néant » et un ordre de la « lumière », mais que le néant se rend lumineux et inversement. **Autrement dit, l'Absolu se matérialise par la lumière et celle-ci restitue l'Absolu dans sa béance.** C'est ainsi que la présence de l'abîme donne un « Qui-de-l'homme ». L'homme est néant. Il en ressort que l'homme est ainsi présence du néant.

Cette « Présence-lumière », « Lumière-de-Gloire »<sup>636</sup>, « *Xvarnah* »<sup>637</sup>, « *Khorrah* » ou « *Sakîna* »<sup>638</sup> (ou « *Shekhina* »<sup>639</sup>), signifie que dans sa radicalité et dans son abîme du Néant, « quelque chose » résiste

---

<sup>634</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 97 § 109.

<sup>635</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, v. p. 98, § 107 ; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 106, ligne 12, § 107 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 76, § 107 : « إن كان في الوجود ... » et « Anything in existence that ... ». La traduction anglaise n'est pas si parlante.

<sup>636</sup> Cf. L'association de la « Lumière de gloire » à la « théurgie » des néoplatoniciens et les *Oracles chaldéens*, comme ascension de l'âme (*anagôgè*) ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, *op. cit.* v. p. 43.

<sup>637</sup> *Motârahât, Opera Mystica I*, § 224, p. 204 et v. plus loin.

<sup>638</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, *op. cit.* v. p. 36-37. Pour Corbin, la « Sakîna » est relié au monde imaginal. Or, pour nous, il sera question de l'« in-figurial » comme présence ultime du Néant. *Vide* : Corbin, *ibid.*, sur

comme dans une gloire, dans une victoire<sup>640</sup>. C'est la différence entre un « néant »<sup>641</sup> et un « rien ». C'est la Lumière de l'*Ishrâq* (« *nûr ishrâqî* », « *Lux orientalis* »)<sup>642</sup> dans sa nudité<sup>643</sup>.

### (iii) Un déjà-là

Le « Soleil » de la vie, dit en son nom persan « *Hurakhsh* », est décrit dans le vocabulaire de son temps comme un « Vivant Pensant »<sup>644</sup>. Le Soleil (« *Hurakhsh* ») est la métaphore d'une « pensée » de même que l'appel de « l'Orient-non-situé » (« O-riance », ou « orient-ation ») qui s'élève en nous (« *ishrâq* »). Nous verrons par la suite comment, selon nous, une « pensée expérimentale » atteint l'homme. Retenons que chez

---

l'herméneutique de ce terme et celui des versets coraniques de « *Sakîna* », d'« *itmi'nân* », (sorte de « *nirvana* », bonheur suprême et absolu) et de la foi comme une certitude inébranlable comme choses « vues » (entrevues) du monde imaginal.

Si l'arabe exprime le sens de « quiétude », « confiance », « douceur » (rince « s-k-n »), il faut le comprendre ici comme au-delà de toute « émotion », comme une « *archi-structure* » même du Néant, une sorte d'« ataraxie » inscrite « au-delà ».

Toutefois, nous ne pourrions pas dire avec Corbin, (*ibid.*, p. 37) que « l'idée fondamentale est donc celle d'une Présence qui vient habiter l'âme », car, pour nous, il sera question d'une donation qui soit la plus originaire.

<sup>639</sup> Cf. dans la mystique juive : Gershom SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.-M. DAVY, Payot, Paris, 1950, pp. 432, v. p. 245 et suivant qui parle de la « Chekhina ».

*Adde* : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 38 : c'est cette Présence qui se manifesta à Moïse.

<sup>640</sup> On verra plus loin cette « Lumière-présence » et le sens du « Qui-de-l'homme ».

<sup>641</sup> Cf. L'explication de Corbin sur le verset coranique : « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre ; cette lumière est comme un foyer dans lequel se trouve un flambeau, un flambeau dans un cristal ... et c'est lumière sur lumière » (24, 35); CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 38.

*Adde* : *Le Symbole de foi des philosophes* : « Alors il se produit pour eux des Lumières spirituelles, telles que peu à peu elles deviennent un *habitus* et deviennent SAKINA », SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 23, § 15 ; *Opera Mystica II*, v. p. 271, § 15, ligne 6 et s., (pagination arabe).

<sup>642</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 47.

<sup>643</sup> Le « Xvarnah » est dit par Corbin, « la Présence flamboyante, source du charisme royal et sacerdotal », Henry CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardî*, Préface de M. POURÉ-DAVOUD, Publications de la Société d'Iranologie, No 3, Téhéran, Éditions du Courrier, 1946 (1325), pp. 56, v. p. 13.

<sup>644</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 109, quatrième tablette, chapitre X ; *Opera Mystica III*, v. p. 183 (pagination arabe), § 92, ligne 4, « هورخش » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

Sohravardî cette lumière de la « vie » comme « Vivant Pensant » est aussi une lumière qui se cache<sup>645</sup>, qui se met en retrait. Dans ce retrait, il existe une rencontre entre un « penser » et un « vivant ».

Dans *L'Épître des Hautes Tours*, nous avons la confirmation que la Lumière se révèle encore comme ce qui est déjà-là, comme ce qui est antérieur et ce qui demeure caché<sup>646</sup>. C'est pour cette raison que Hallāj, qui découvre ce qui était caché, dit, à l'instar de la Lune, « Je suis le Soleil », c'est-à-dire un « Soleil » qui devient un « a-été-Soleil » et qui donne « maintenant-son-passé », qui dans l'instanciation d'un maintenant ouvre la voie d'un passé. Ce paradoxe temporel se dénouerait par le sens du « non-lieu ».

Soulignons cette conclusion sur laquelle on y reviendra : L'originaire vient en second. L'originaire est en fait une secondarité. C'est dans l'avènement *hic et nunc* qu'un passé est ouvert et se tisse.

### (b) La problématique des ténèbres

Sohravardî dira, peut-être à l'inverse de ce que nous venons de voir, que les ténèbres ne sont rien d'autres qu'une absence de lumière<sup>647</sup>. Dans *Le bruissement des ailes de Gabriel*, Sohravardî décrit la ténèbre comme l'aliée fraternelle du non-être<sup>648</sup>. Les ténèbres<sup>649</sup> donc ne sont pas un absolu métaphysique, mais une

---

<sup>645</sup> « Mais il est aussi un Signe qui se cache, si sa sublimité n'apparaît pas. Il est la cause du Jour, quand il se manifeste. Il est la cause de la Nuit, quand il se cache. Il est le 'Vivant Pensant' le plus manifeste. [...] Il est la Face suprême de Dieu dans le lexique de l'Ishrâq », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 109.

<sup>646</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 352, § 16 ; *Opera Mystica III*, v. p. 465 (pagination arabe), § 16.

<sup>647</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 41 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 62, « Les ténèbres ne signifient rien d'autre qu'une négativité, l'absence de la lumière » ; *Opera Mystica III*, v. p. (pagination persane), ligne , « o ».

<sup>648</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 228 ; *Opera Mystica III*, v. p. 209 (pagination persane) ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, *op. cit.*, v. p. 27 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, *op. cit.*, v. p. 9, « [...] and a darkness that was the right hand of non-existence's brother [...] », « عدمست » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 58, « عدم است » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, *op. cit.*, v. p. 94, « و تبددت الظلمة التي هي أخت » « العدم , على أطراف العالم السفلى ».

<sup>649</sup> « Tenebrae », qui est à l' « origine » du mot « ténèbre » en français, dérive du sanskrit « tamah » et comporte l'idée d'obscurité. Le vocable est au pluriel car il ne s'agit pas d'une seule « ténèbre ». À notre sens, cette idée du pluriel exprime un « sans originarité possible » et une sans fin.

Sur l'étymologie v. *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, Dictionnaire le Robert, réimpression et mise à jour 2006, Paris, x 3 tomes (Tome 1, A-E, pp. xvi + 1381 ; Tome 2, F-Pr, pp.1383-2909, Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304), v. tome 3, p. 3789, v<sup>o</sup> « ténèbre ». Dans le langage biblique (*ibid.*), les « ténèbres » expriment le néant, la mort, l'absence de Grâce divine et l'enfer.

expression pour dire que la lumière n'est plus ou – selon une intelligibilité « temporelle », un « pas-encore ». Inversons cette proposition. Les ténèbres ouvrent non seulement un futur, mais un passé, et font intervenir un originaire comme une secondarité. Il nous faudra ici restituer une intelligibilité qui déplacera le temporel vers le spatial, ce « pas-encore » est le « non-lieu » d'un « lieu ». C'est alors un « barzakh » (le purgatoire ou l'entre-deux). Si le néant fait écran à la lumière<sup>650</sup>, il faut également comprendre l'inverse. Le présent fait écran à un « futurial » du passé, tout comme un « futurial » à l' « à-venir ».

### (i) La fin de tout dualisme

Nous ne récusons pas le fait qu'il est tout à fait possible de lire de façon émanatiste la « lumière » et la « ténèbre », celle d'une hiérarchie des êtres se formant selon une logique de procession. Nous nous retrouverons alors en plein néo-platonisme et sous une certaine influence manichéenne<sup>651</sup>. De même les commentateurs de Sohrawardî, Qotboddîn Shîrâzî et Shahrazôrî tentent d'y voir un certain monisme qui surmonte un dualisme de second degré<sup>652</sup>. Pour autant peut-on s'en tenir à ces compréhensions ? Le « non-lieu » sohravardien, comme on le verra plus loin, dérange et déloge ces tentatives de lecture « historique ».

Mohammed Iqbal, pour sa part, expliquera qu'il existe une certaine explication de la lumière au sein du zoroastrisme qui considérait les ténèbres comme une « obscurisation d'une partie du principe fondamental de la Lumière elle-même »<sup>653</sup>. En ce sens, les ténèbres résultent, selon nos perspectives ici, d'un « retrait » de la lumière, une telle lumière qui se donne et qui se retire et qui cache la puissance de son pouvoir-être. Au lieu de voir un dualisme, on pourra y voir, à première vue, un principe du néant qui

---

<sup>650</sup> Vide : la note de Corbin in *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 83, n. 82.

<sup>651</sup> Sur l'influence de Mânî, v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 57 ; sur l'influence de la gnose manichéenne sur la gnose ismaélienne, v. Henry CORBIN, *Trilogie ismaélienne, Le livre des sources, Cosmogonie et eschatologie, Symboles choisis de la roseraie du mystère*, (Al-Hosayn Ibn 'ali, Abû Ya'qûb Sejestani, Mahmûd Shabestari ), Présentation de Christian JAMBET, traductions de l'arabe et du persan, commentaires par Henry CORBIN, Éditions Verdier, 1994, pp. 480.

<sup>652</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 52. Corbin voit plutôt comment Sohrawardî tente de surmonter le dualisme par la filiation du « zervânisme » qu'il qualifie de « néo-zervânisme » (*ibid.*, p. 54). Les figures de la mythologie, Ohrmazd (Lumière) et Ahriman (Ténèbre), ne pouvaient être reçues dans une tradition de la gnose islamique. La supériorité de la Lumière doit être maintenue dans un monisme métaphysique. La Ténèbre éclôt à partir d'une Lumière dérivée. Cf. (*ibid.*, p. 55), les commentaires de Sayyed Ahmad 'Alawî sur l'œuvre d'Avicenne : « Lorsque de la Cause émane Un, il en émane le non-Un ».

<sup>653</sup> Mohammed IQBAL, *La métaphysique en Perse*, traduit de l'anglais par Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, Seconde Édition, Sindbad, 1980, pp. 150, v. p. 19. C'est ainsi une conciliation entre le dualisme philosophique et le monisme théologique de Zoroastre (dit aussi Zarathoustra) (vivant soit au VIe-VIIe siècle av. J.-C., soit XVe ou au XIe siècle av. J.-C.).

Adde : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 31, sur les indications historiques de Zoroastre.

prendrait naissance du retrait de la pleine positivité vers un néant antérieur<sup>654</sup>. Cette idée de retrait va de pair avec l'absence de lumière. Dans un deuxième temps, il faudrait voir le néant en son sens positif qui nous permettra de s'ouvrir à la problématique du « non-lieu », qu'on traitera plus loin. Disons à ce stade, que celle-ci défait et interdit - du moins, met sévèrement à mal -, toute compréhension émanatiste ou dualiste du *Livre de la sagesse orientale*. Le « non-lieu », s'il exprime la plus haute philosophie chez Sohrawardî, ne peut que nier toute procession et tout dualisme. À tout le moins, le « non-lieu » s'élève comme une contradiction face au dualisme et à une philosophie processualiste.

## (ii) La dualité corbinienne

Corbin y verra une « dualité », une bipolarité essentielle à tous les êtres au moment où ceux-ci se lèvent à leurs Orient<sup>655</sup>. Nous pouvons lire chez Corbin une tentative ambiguë de rendre tout le processualisme comme un événement unique de l'être, de la singularité d'un seul être qui se lève à son Orient. Mais nous répèterons ici encore notre objection. Le « non-lieu » nous empêche de nous « reposer » dans une explication de type néoplatonicienne<sup>656</sup>. On soupçonne alors que si le « non-lieu » est de l'ordre du Néant, il n'est ni « dual », ni « temporel », ni « processionnel ». Dans ce cas, les ténèbres ne sont pas un simple appendice de la philosophie de Sohrawardî, mais constitue, en tant que « néant », une démarche principale.

De surcroît, les ténèbres jouent dans l'avènement de la Lumière. Parallèlement, elles co-existent avec la Lumière. Dans la hiérarchie des êtres sohrawardienne, chaque hiérarchie est formée des ténèbres tout aussi bien que de la Lumière. Les ténèbres (le néant) sont toujours présentes, sauf dans le cas de la « Lumière des lumières ». Au-delà d'une vision émanatiste, il faudra voir que le néant transfuse tout existant. Toute Lumière est « constituée » d'un néant. Tout phénomène est percé par un néant. Tout néant, dans la mesure où il arrive à s'éclaircir en un « Qui-de-l'homme », rend celui-ci aussi un néant. Tout existant est composé d'un néant fondamental et irréductible.

## (iii) Le dénouement dans la lecture du Néant

Nous pouvons conclure que le néo-platonisme doit être cantonné au plan du « propédeutisme ». L'écriture du « chiffre » en jeu doit primer<sup>657</sup>. Rien dans les expériences dites « mystiques » (celles de

---

<sup>654</sup> Le principe du mal devient alors non un « mal » en soi, mais une liberté de la création; c'est dans la délégation de la liberté que naît le mal, car l'Absolu permet au fini (de l'homme) de pouvoir reprendre l'Absolu en lui-même.

Corbin lui-même voit la naissance du « doute » comme « d'une sorte de vertige du néant » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 55.

<sup>655</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 65.

<sup>656</sup> Cf., La lumière vue comme l'être nécessaire, et la ténèbre comme l'être non-nécessaire ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 54.

<sup>657</sup> Nous traiterons du symbole sohrawardien plus loin, et du type de langage qu'il utilise, qui se confirmera dans ses « récits ».

« récits ») de Sohrevardî n'indique qu'il est question d'une « procession » ou d'une « émanation ». Au contraire, il y est question d'une expérience du « non-lieu ». C'est à ce titre qu'on pourra réconcilier le fait que Sohrevardî condamne le dualisme des Mages, une position claire et nette chez lui<sup>658</sup>. Ni dualisme, ni processualisme, Sohrevardî explique le voilement de la lumière et des ténèbres qui nous constituent profondément, mais – et c'est ce qu'on peut lui reprocher – dans un vocabulaire qui emprunte le champ discursif des néoplatoniciens.

Corbin était néanmoins sensible à ces moments contradictoires. Il dira que la perception visionnaire de Sohrevardî transformera ses positions<sup>659</sup>. Dans ce cas-ci, il faudra reconnaître que le *Le livre de la sagesse orientale* ne peut pas présenter la totalité de la philosophie de l'*Ishrâq*. **Notre position consiste à dire qu'il y a bien ici une philosophie de l'*Ishrâq* qui doit se lire « en dehors » du champ discursif de l'aristotélisme ou du péripatétisme et qui est commandé par les *Opera minora*.**

## 2° Le Néant comme phénomène

Le phénomène chez Sohrevardî, en raison du Néant, s'exprime ainsi comme un « retrait », un « caché ». La question de la « lumière » (« *nûr* ») est reprise dans *Le Livre des Temples de la Lumière*<sup>660</sup>. Dans ce dernier traité<sup>661</sup>, on pourra y voir, d'emblée, un développement de la « lumière » comme la possible manifestation d'un phénomène ou la **manifestation dans son « manifester »**<sup>662</sup>. Elle n'est pas la manifestation

---

<sup>658</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 11, § 4 ligne 2.

Adde : Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 170, chapitre XXII ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 62 ; SOHRAVARDÎ, *Nusûs 'ishrâqiyat*, *op. cit.*, v. p. 81.

v. également : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, *Sohrawardî*, *op. cit.* v. p. 31 et 53.

<sup>659</sup> « Nous verrons [...] que le grand événement de sa vie spirituelle fut une perception visionnaire qui transforma sa conscience et sa conception des choses ; elle fit éclater pour lui le schéma trop étroit de la théorie aristotélicienne des Intelligences, comme elle fut la source de son interprétation des Idées platoniciennes en termes d'angéologie zoroastrienne [...] », CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, *Sohrawardî*, *op. cit.* v. p. 53.

<sup>660</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 31 et s. ; *Opera Mystica III*, v. p. 83 et s. (pagination persane).

<sup>661</sup> Rappelons que Massignon le classifie, à tort selon notre avis, comme une œuvre de jeunesse ; MASSIGNON, *Recueil de textes inédits*, *op. cit.*, v. p. 113.

<sup>662</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 22, « ظهور » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] La luminosité des corps est leur manifestation (zohûr) » ; *Opera Mystica III*, v. p. 94 (pagination persane), ligne 6, « ظهور ».

en tant que telle. Relevons à ce stade le sens du « mouvement »<sup>663</sup> chez Sohrevardî, comme un « manifester » (de l'ordre d'un verbe) et non comme une « manifestation » (de l'ordre d'un substantif).

(a) Le phénomène du « Qui-de-l'homme »

Il est question chez Sohrevardî d'une « lumière » qui subsiste par soi-même et qui est manifestée à soi-même. Pour autant, ce qui se « manifeste » est un « manifester » et non une « manifestation ». Elle peut ainsi se connaître<sup>664</sup> et s'inscrit dans un mouvement perpétuel d'une « connaissance ». Ce « manifester », dans un premier temps, semble n'exiger aucune altérité pour se manifester et semble pouvant s'auto-manifester par elle-même. Or, c'est que l'altérité aura « déjà » joué dans la forme d'un Néant. Le « Qui-de-l'homme » (« âme pensante ») est amené à être transparent à lui-même. Il se manifeste également par lui-même<sup>665</sup>, dans le sens d'un « manifester » et non dans celui d'une « manifestation ». Il existerait alors une opération d'auto-luminosité. L'homme se dévoilerait lui-même alors que l'altérité aura déjà joué.

(i) Le mouvement d'un « Qui-de-l'homme »

On tentera de voir que le « Qui-de-l'homme » semble appartenir à une intelligibilité de l'ordre de la temporalité. Il se serait passé un événement qui aurait permis que l'Être prime sur le non-être. Or, ce qui pourrait se dire comme un « Ereignis » est en fait une « trans-venance » répondant à une intelligibilité de la « non-spatialité ». Disons à ce stade que le « Qui-de-l'homme » est constitué par une altérité venue de

---

<sup>663</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 22, « فالنور عارض » للاجسام » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] selon qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas [...] » ; *Opera Mystica III*, v. p. (pagination persane), ligne 4 et s.

*Adde*, *Ibid.* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 22, « الاجسام تشارك في الجسمية وتفاوتت في الاستتار » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] ils se différencient les uns des autres selon qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas la lumière » ; *Opera Mystica III*, v. p. 94 (pagination persane), ligne 4.

*Ibid.* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 23, « فليس ظاهرا لذاته » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] Ce n'est donc pas une lumière par et pour soi-même ».

*Ibid.* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 23, « قيامه بغيره » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] cela signifie qu'elle existe par un autre, *ab alio* ».

<sup>664</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 23 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49.

<sup>665</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 23-24, « ونفوسنا الناطقة » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « [...] Or, comme nos âmes pensantes sont manifestées à elles-mêmes (se connaissent elles-mêmes), ce sont donc des Lumières substantielles [...] Or, nous avons montré ci-dessus qu'elles ont un commencement dans le temps, et qu'elles postulent un principe qui fasse prévaloir leur être sur le non-être » ; *Opera Mystica III*, v. p. 94 (pagination persane), ligne 4.

« l'ailleurs »<sup>666</sup>, voir peut-être – dans une formulation paradoxale - un « ailleurs-en-soi ». Il n'est pas inintéressant de noter que dans *Le Livre des Temples de la Lumière* Sohrevardî place ce développement sous un chapitre II (« De la réalité métaphysique de la Lumière ») qui est aussi sous la rubrique de « Centre du Temple »<sup>667</sup>.

Certes Sohrevardî laisse entendre un Être nécessaire. D'une part, l'Être nécessaire ne peut être celui des péripatéticiens, car la méthode n'est pas spéculative mais expérimentale. L'Être nécessaire est l'Être même qui découle de l'évidence de la lumière. Mais l'Être nécessaire est aussi celui du Néant, du « non-lieu » comme on le verra – car l'authenticité de l'existence résidera en ce lieu –paradoxalement du « non-lieu ». D'autre part, le « ~~dieu~~ » sohrevardien est un dieu barré, une « divinité » qui n'est pas théorétique, mais qui s'ouvre à soi expérimentalement dans la béance. Le « Qui-de-l'homme » (l'âme pensante) est un être « vivant » qui renvoie au principe du « Vivant ». Ce dernier signifie ce « qui est essentiellement manifesté par soi-même à soi-même, manifesté avec une telle intensité qu'il est voilé par l'intensité même de sa manifestation »<sup>668</sup>. Il y a retrait de l'altérité première. On devra aussi dire que l'altérité aura « déjà » joué comme retrait ; ou encore, faudra-t-il dire, l'altérité est l'ailleurs qui rend possible le « manifester ».

## (ii) Le voilement sohrevardien

Sohrevardî fait état d'un « manifester » visible par lui-même<sup>669</sup>. Mais dans ce « manifester » il existe un voilement par saturation. Toutefois, il nous faut une substitution du langage ici. Le phénomène provient

---

<sup>666</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* ; SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 24 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49, « Donc le principe qui fait prévaloir leur être sur le non-être est également une Lumière immatérielle (mojarad). Si cette Lumière séparée de la matière est l'Être Nécessaire, notre problème est résolu. Et si elle est de l'être possible (pouvant ne pas être), elle reconduit à l'Être Nécessaire par soi-même, le Vivant, l'Éternel. Ainsi l'âme pensante est un être vivant et subsistant, qui réfère à l'Éternel subsistant. Or l'Éternel subsistant signifie celui qui est essentiellement manifesté par soi-même, manifesté avec une telle intensité qu'il est voilé par l'intensité même de sa manifestation ».

<sup>667</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49.

<sup>668</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 24, « وهو محتجب لشدة ظهوره » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 49.

<sup>669</sup> Certes nous avons d'abord une formulation de la perception médiévale : « La perception de l'intellect ('aql) est plus puissante que la perception des sens, parce que les sens ne perçoivent que les apparences des choses, tandis que l'intellect perçoit aussi bien l'apparence (zâhir, l'ésotérique) que l'invisible (bâtin, l'ésotérique) des choses. L'intellect perçoit davantage, parce que les objets perceptibles par l'intellect sont sans limite, tandis que les sens ne perçoivent que des choses limitées. L'intellect est incommensurablement plus noble et plus essentiel aussi, puisque les sens sont destructibles, tandis que l'âme est indestructible. C'est pourquoi il y a, d'une part entre ce qui perçoit, ce qui est perçu et l'acte de perception dans le cas de l'intellect, et d'autre part ce qui perçoit, ce qui est perçu et l'acte de perception dans le cas des facultés de perception sensible, le même rapport qu'entre le plaisir propre à l'intellect et le plaisir des sens », *Le Livre du Rayon de Lumière* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 141.

Adde : ZIAI, *Book of Radiance*, *op. cit.*, v. p. 73.

dans le « **manifester** » et non dans la « **manifestation** », qui implique l'espace d'un retrait et d'un obscurcissement. On pourra nous objecter que dans tout mouvement il existe une temporalité. Or c'est ici précisément qui est l'originalité hors époque de Sohrevardî. Le mouvement est hors temporel, voir hors spatial, mais dans un « non-lieu ». Encore une fois, nous compléterons cette analyse en traitant le « non-lieu » plus loin.

Le « ~~phénomène~~ », s'il en est question de celui-ci à ce stade, sera de force sous rature. Plus qu'un retrait, il s'agit de l'expression du Néant. La méthode en question ici tente « l'accès » à un phénomène qui ne pourrait se dire « ~~phénoménologique~~ » qu'avec rature. Cette méthode deviendra elle-même une méthode de l'« en-instance » qui se pointe déjà à l'horizon.

### (iii) Le dévoilement du sens de la Lumière

Le but de l'introduction de Sohrevardî à la problématique de la Lumière s'éclaircit ainsi. C'est poser – ce qui ne se dit pas sous ce nom – l'« en-instance » d'un manifester d'un « Qui-de-l'homme », selon une méthode qui cherche à rendre ce « qui » est apparent par lui-même, pour atteindre un plan plus en retrait. C'est dernier peut sembler être un plan caché ou, encore, un **plan du Néant**. De surcroît, et là où la pensée sohrevardienne doit encore nous offrir « à penser », c'est qu'il veut nous conduire à ce qui est propre même au « manifester », c'est-à-dire son mouvement qui garde le Néant en soi.

La Lumière ne peut être une « manifestation » mais un « manifester » évident. Disons anticipativement que c'est le « manifester » qui signifiera la destruction de tout phénomène, en même temps qu'elle nous promet la venue d'un phénomène et la présence du Néant. Or ceci se comprendra par la suite comme la destruction même de « celui » qui espère accueillir le phénomène. La problématique de la Lumière détruira tout « sujet ».

On ne peut pas « viser » *intentionnellement* la Lumière, car elle est déjà présente. Elle se situe sur un *plan-du-déjà*. La « lumière » ne peut que « **trans-venir** ». Les *Opera minora* témoigneront davantage et de surcroît que ce n'est pas ici une spéculation péripatéticienne.

#### (b) L'« orient-ation » du Néant

En ce sens, la « ~~phénoménologie~~ » de Sohrevardî se lira selon trois axes, que nous pouvons maintenant annoncer. D'abord la problématique de la prime évidence comme **intelligibilité-du-déjà**, comme on l'a vu. Deuxièmement, la problématique de l'Imaginal. Enfin, celle de l'« in-figural », adossée à une compréhension essentielle de l'« ex-pér-ience » comme sortie radicale et intégrale impliquant une nouvelle restructuration, qu'à tort on aura nommé « intuition » chez Sohrevardî. Certes, il y aura des mots d'ordres en faveur de « l'intuition directe » (ou la « vision directe », - « *moshahada* ») chez notre auteur<sup>670</sup>. Or il

---

<sup>670</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 451, « [...] il est bien établi que la vision directe (*moshâhada*) a plus de forme que le raisonnement inductif » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 90, « [...] it is obvious that empiricism is more valid than argumentation [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 93

importe de s'interroger par « qui » et « en vertu de quoi » cette intuition s'effectuera. Disons à ce stade que ce n'est pas un « moi » qui intuitionne et qu'on ne pourra exclure le jeu ici du « Néant ».

### (i) Le « mystère » de la « Lumière » chez Corbin

Corbin dira que la Lumière commence au monde du « Mystère ». Ce dernier est le lieu de la révélation du Divin. Nous dirons, pour retenir le terme de « mystère », que celui-ci se réfère tant à la positivité qu'à la négativité. Retenons ici que « l'ombre » divin (« *dhât ilâhîya* »)<sup>671</sup>, révèle chez Corbin la tension au sein même de la Lumière comme néantisation d'elle-même, comme lieu porteur également d'un **irrévalable** tout comme un **irrévélé**. C'est aussi « le premier miroir où l'Être Divin se contemple et se révèle à soi-même ». Pour Corbin, ce « lieu » donne au manifeste, qui serait l'épiphanie. Certes, Corbin tissera le lien avec la Lumière comme un agent de la révélation et de la connaissance<sup>672</sup>.

Il nous faudra rajouter que l'« ex-pér-ience » ressort alors comme est un « événement » tant d'un « Qui-de-l'homme » que d'un « lieu ». Paradoxalement, il faudra comprendre ce « lieu » comme « non-lieu ». (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). À cela, rappelons que l'œuvre de Sohrawardî comporte ceci de particulier que les *Opera Omnia* commandent les clés de lectures des *Opera majora* - du moins de ce que la tradition classifie comme *Opera minora*.

### (ii) Le renversement de l'Évident

L'« évident », chez Sohrawardî, n'est pas le vocable «*τα οντα*», si celui-ci signifie « l'étant », comme le traduisait Heidegger par rapport à la philosophie grecque du paragraphe 7 *Sein und Zeit*. Pour Sohrawardî, comme il fut question, il s'agit plutôt d'une « **phénoménologie** » d'un phénomène qui se néantise à tout instant. Il faudra inverser le rapport. Pour saisir la pensée de Sohrawardî, il faudra plutôt se poser la question suivante : comment ce qui est absent et invisible devient « évident », c'est-à-dire devient « lumière », tout en restant sur un **plan du Néant**, et non se laissant « apparaître » sur un **plan de l'Être** ? Dès lors, il s'agit plutôt ici d'une philosophie de ce qui n'est pas évident.

À cela, ce qui est évident **n'est pas** ce qui se montre ou ce qui est l'apparent. **Ce qui est évident est aussi le Néant**. L'évidence garantit alors une présence. L'évidence – tout comme la présence – ne s'acquiert

---

; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 31, « It is established that observation is stronger than argumentation » ; KALAJI, *Sohrawardî, Damas*, *op. cit.*, v. p. 117, « ...مشاهدة... » ; *Opera Mystica III*, v. p. 317, ligne 9 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 126, ligne 20, « ...مشاهدة... ».

<sup>671</sup> L'ombre n'est pas la dimension des ténèbres sataniques, contre-puissance ahrimanienne. C'est un reflet dans un miroir. C'est ainsi qu'on oppose « zill al-nûr » à « zill al-zolma » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 62.

<sup>672</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 62. Toutefois Corbin en parle en termes d'essence. La lumière serait : « les déterminations et individuations latentes contenues dans son Essence, c'est-à-dire les heccités éternelles qui sont les contenus corrélatifs des Noms divins »

pas par démonstration, ni même par la « monstration ». Nous évoquons à ce sujet l'« en-instance » comme seul mode d'accès à l'évidence.

Dans cette optique, on pourra dire que pour Sohrevardî, la Lumière émerge comme victorieuse sur elle-même, c'est-à-dire qu'elle se libère du Néant. Corrigeons encore cette dernière phrase. **La Lumière est une forme du Néant.** C'est une forme de l'absence qui se donne dans un « manifester ». C'est le « *nûr qâhir* » (« *lux victorialis* ») des *Ishrâqîyûn*, autrement dit le « *Xvarnah* » (lumière de gloire) que Sohrevardî attribue dans un mouvement symbolique au zoroastrisme<sup>673</sup>, Lumières de la Heptade divine<sup>674</sup>. Penser cette lumière nous implique un *plan-du-déjà*, qui est une *pensée-du-déjà*, qui elle-même implique un retour historique.

### (iii) L'« intel-estre »

Le « sentir-déjà-senti-immémorialement » n'est pas un « intellect » au sens péripatéticien. Nous avons tenté de qualifier le sens de Sohrevardî comme un « intel-estre », qui est mouvement du Néant – ce qui se dira plus loin comme le « non-lieu ». Il est le « lieu » de la « trans-venance », celui où s'opère une épiphanie du Néant, en rendant présent, *eo ipso*, un « Qui-de-l'homme ». L'« Estre », comme on le verra, ne peut pas se comprendre en vertu d'une intelligibilité temporelle. C'est ainsi qu'à l'intérieur d'une philosophie péripatéticienne, Sohrevardî joue un déplacement de l'entendement traditionnel de l'intellect vers ce que nous qualifions d'« intel-estre » – sans, bien entendu, qu'il utilise un tel vocable. Ce qui aura opéré dans cette lecture c'est un mouvement de la double triangulation.

Nous verrons plus loin que chez Sohrevardî, ce que nous avons dénommé le « Qui-de-l'homme » (un « ~~intimité du Soi~~ ») réunit bien le sentiment d'un sentir, du « pathos » d'être<sup>675</sup> au sein d'une certaine intelligibilité de l'ordre d'un Néant.

---

<sup>673</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. p. 255 n. 169.

Sur le « *Xvarnah* », voir *Le Livre des Tablettes*, SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 111 et s. On pourra reprocher ici à Sohrevardî de faire l'éloge des anciens rois de Perse. Toutefois, retenons qu'il passe du zoroastrisme au message coranique sans rupture. Or, les rois de Perse nous retiennent par ce qu'ils signifient, c'est-à-dire les vrais dirigeants de l'être. Ils nous sont déjà donnés et opèrent dans l'« orient-ation ».

Le « *Xvarnah* » comme « Félicité sacrosainte » (« *al-Sakîna al-qodsîya* » – Shekina) est à l'origine d'une vision de la Cité Vertueuse dirigée par un roi qui aurait la perception de la Lumière, un roi qui serait un mystique (et non un philosophe). Kay Khosraw en est un exemple.

Adde : Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1960-1961*, Année 1959, Volume 72, Numéro 68, XVI, pp. 99-104, v. p. 99-104, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries), v. p. 100 et s.

<sup>674</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrevardî, op. cit. v. p. 33.

<sup>675</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 461, « Il a parlé excellemment, ce Sage qui a dit : 'Quiconque n'éprouve pas, ne comprend pas » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 98, « Well has the old

### Conclusion du chapitre 3

La lecture de la double triangulation est une opération de lecture qui tente de faire surgir le futurial sohravardien. En cela, elle instaure et reconnaît l'existence d'un Sohravardî-péripatéticien. Toutefois, il ouvre la voie vers un Sohravardî-illuminatif comme la figure du véritable Sohravardî. Il incombe par là-même de redéfinir ce que l'illuminationisme peut vouloir dire. Or, c'est la brèche d'un moment futurial dans le passage d'une « **phénoménologie** » de la monstration (qui est en fait le propre du XXe et du XXIe siècles) vers l'« en-instance » que nous pouvons apercevoir comment un en-dehors aura travaillé un temps historial pour nous permettre de comprendre que tout historial implique un futurial.

De surcroît, Sohravardî nous suggère à ce stade une écriture du Néant qu'il tente de dire sous forme de « chiffre » (de symbole), qu'il nous appartiendra d'examiner plus loin. En tout état de cause, derrière le texte se profile en filigrane l'abîme. C'est au-delà de l'abîme que le « sens » sohravardien, qui est en fait « l'in-sensé » comme « sens-autre », se retrouve. C'est une méthode en ses visées ultimes qui ne ressort plus de la « monstration » (donc d'une « **phénoménologie** » en rature) mais d'une « implication » - celle de l'« en-instance », celle précisément que nous dénommons « trans-venance ». Si le terme « **phénoménologie** », même raturé, se conserve, c'est que l'approche de base avant le saut dans l'abîme demeure une approche de l'évidence et d'un « manifester » qui laisse comprendre provisoirement une « évidence » comme un phénomène plein en lui-même. Mais Sohravardî détruira cette approche dans un deuxième temps pour laisser le Néant se dire lui-même.

Le Néant, dans l'expression de « la » ou « les » ténèbre(s), renverse le rapport « néant-effectivité ». Si l'effectivité ou l'effectuation (dans lequel tant d'autres termes pourront s'y loger, dont l'individuation) provient du Néant, celui-ci demeure en permanence dans l'effectivité la plus achevée. Cette structure révèle alors un « Qui-de-l'homme », lui-même un produit de ladite structure. Toutefois, celle-ci est en mouvement permanent. Il n'est pas

---

man said, 'He who tastes not knows not' » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 103 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 42, « One who did not taste does not know » ; KALAJI, *Sohrwardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 330, ligne 13 (pagination arabe), « مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

question de manifestation, mais un mouvement du « manifester ». Le « phénomène » en ressort raturé, le « Qui-de-l'homme » en ressort saisi par une présence du Néant, une présencialité comme mouvement au sein d'un néant. Ce mouvement du Neant, nous l'exprimons temporairement par le « non-lieu ». Ce que cette approche convoque pour s'éclaircir, c'est la destruction de toute temporalité afin de rendre justice à la spatialité. Celle-ci consistera à détruire la spatialité même vers un « non-spatial », un « non-lieu » qu'il nous appartiendra d'approfondir dans les chapitres suivants.

Si la Lumière est l'évidence, elle est aussi et en même temps la présence du Néant. La Lumière exprime sur un *plan-du-déjà* pourquoi il y a de l'Être et non « Rien ». Il n'est pas question de formule axiomatique, mais d'une méthode de l' « en-instance » qui doit se dire hors-époqual et qui doit s'entendre aujourd'hui, au lendemain d'un temps de la « monstration » ou d'un « laisser-se-montrer ». Dans la destruction de la temporalité, le « premier » ou « l'originaire » devient promesse et fin comme mouvement et non comme but. Dans cette destruction, l'abîme du Néant « gère » toute « trans-venance ».

Si tout tend à lire le *Le livre de la sagesse orientale* comme un traité péripatéticien, notamment par son style axiomatique, le but essentiel de l'ouvrage est la mise en tension et la condamnation du péripatétisme. L'illuminationisme s'impose comme lecture en filigrane, c'est-à-dire, un « penser » qui indique ses propres méthodes et découvertes. La tension de Sohrevardi-péripatéticien au Sohrevardi-illuminatif est également de l'ordre d'un geste philosophique de rupture en vue de sortir du « logos » médiéval. Notre lecture de la double triangulation tend à restituer ce mouvement.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Partir d'un parti-pris de la méthode philosophique à partir de la facticité n'a laissé aucune chance au Néant de faire son apparition « radicale ». Celui-ci a conduit à une notion de phénomène essentiellement comme « ce qui apparaît ». Par contre, si le Néant est désocculté, le phénomène « n'est » plus. Ni le « là » d'un *Dasein*, ni le comprendre (« *Verstehen* »), ni la disponibilité (« *Befindlichkeit* »), ne sont des présences pleines. Tout au contraire, il faut constater qu'ils sont transis de néant. L'herméneutique de la facticité aura prédisposé à une approche de l'Être au détriment du Néant, même si la part de ce dernier dans la philosophie du dernier Heidegger ne pourra être sous-évaluée. Même dans ce cas, toutefois, le Néant restera compris du « point de vue » de l'Être et non du Néant lui-même. Notre intérêt pour la considération de l'herméneutique de la facticité s'explique aussi par le fait que Corbin, lui-même, en aura fait, imperceptiblement, son point de départ des lectures qui nous préoccuperont.

C'est alors dans ce qui apparaît comme perte de présence - ou comme « présance » - qu'il importe, dans un reste et un excès, d'asseoir une méthode, comme allant dans le sens même de l'œuvre de subversion, de désocculation, de destruction ou de déconstruction, entamée par la phénoménologie et ses influences méthodologiques.

Par suite à nos interrogations, c'est la méthode du Néant qui se révèle comme « archi-méthode ». Le Néant se réclame à nous en son titre plein – d'ailleurs n'est-elle pas la seule présence dont dispose l'humanité ? Il faut alors renverser certaines des conclusions trop hâtives. Il nous faut une telle méthode qui nous restitue la « présence » comme présence du Néant et comme seule présence dont nous disposons. En réalité, ceci implique, au lendemain même de la destruction du phénomène, que la méthode du Néant doit se dire désormais « le Néant comme méthode ».

Sohravardî pose une première problématique de la « Lumière » comme un « poser-fondamental » d'une interrogation qui n'est précédée d'aucune « question », ni qui ne soit succédée d'aucune « réponse », mais uniquement comme une « intelligibilité-du-déjà ». Si ce « poser-fondamental » ressemble à un « poser-de-l'Être », en vérité, c'est un « poser-du-Néant ».

**Nous repérons et pressentons des « mouvements » du Néant qui se dénouent en une « orientation » (« *Ishrâq* »). Les mouvements du Néant révèlent la fin de tout horizon possible, c'est-à-dire celui d'un « Qui-de-l'homme ».**

**Nous ne pourrions plus parler d'un « être-au-monde », car il faut restituer la béance dans l'être dans cette expression, tout comme la béance dans le « monde ». Il ne nous est possible que de parler d'un « « Qui-de-l'homme » (ou dans une forme peut être alourdie, d'un « QUI-au-monde »). Sans qu'il soit une méthode au sens traditionnel, la Lumière éclairera « son » obscurité et démarrera une approche philosophique vers le Néant. Cette approche se dénouera, comme on le verra dans la deuxième partie, dans le « non-concept » sohravardien de « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). Ce « non-concept » détruira à son tour le « celui » qui tente d'accéder au phénomène, même raturé.**



## **DEUXIÈME PARTIE**

### **Le « non-lieu »**

La méthode du Néant – ou plus exactement, le Néant comme méthode - ne « s'applique » pas à un « objet ». Elle est de l'ordre du « déjà ». Elle ouvre trois axes : premièrement un plan de l'antériorité, deuxièmement, un « Qui » (qui doit se lire peut-être comme « Qui »), enfin, un déplacement de la temporalité vers la spatialité. Si c'est une « méthode », c'est dans le sens d'une « orient-ation » (« O-riance ») qui s'annule elle-même. Elle ne peut conduire qu'à la fin de toute méthode. Ce n'est que par artifice du langage que nous dirons que le Néant comme méthode « révèle » ou laisse se montrer le Néant. Méthode et « trans-venance » ne sont qu'une même chose. Nous poursuivrons ainsi le « lieu » de la « trans-venance » et examinerons le symbole, le mythe, ce que nous nommerons la « pensée expérientçante » et le « non-lieu ». La « trans-venance » aura déjà intervenu dès lors qu'il y a acte de « pensée » ou de « penser ». C'est le Néant lui-même qui nous dicte sa « méthode » et sa venue implacable et irréversible. C'est l'obscurité qui aura guidé la lumière et qui nous guide elle-même et non la lumière. Celle-ci n'est qu'un résultat de tout le travail d'une obscurité permanente. Que le Néant puisse dire le « réel », tel est le défi que pose la méthode du Néant (c'est-à-dire le Néant comme méthode).

## Chapitre 1- L' « avant-symbole »

Le symbole sera ici délogé et vu dans son mouvement. Il ne se révélera pas comme un « langage » au sens traditionnel, tel un langage du rêve, un langage des pulsions psychanalytiques, un langage des expressions religieuses, voire un langage au-delà du « logos ». Certes, nous ne nierons pas ces aspects. Nous voulons exposer ici le fait que le symbole, tout comme le mythe, est le Néant comme langage, ce néant qui s'est aventuré dans une forme d'intelligibilité. Il faut restituer le « comme » (« als ») et tout son poids dans cette position du Néant « comme » langage. Aussi, faut-il y restituer la place du Néant.

C'est en vertu d'un langage du Néant – sous la venue d'une méthode du Néant qui est venue de nulle part (« trans-venance ») et qui sera, plus tard, une couleur du Néant – qu'il faudra poursuivre la lecture de Sohrevardî. C'est ce qui justifie ce détour vers une considération du symbole et du mythe.

Si nous évoquerons « l'explicitation » chez Heidegger dans un premier temps, c'est pour tenter, dans un deuxième temps, tout en rompant avec la structure de l'intelligibilité heideggérienne, de faire état du Néant qui transite la compréhension et donc l'explicitation.

Ne sommes-nous pas déjà dans l'explicitation, dès lors que nous faisons du « *Verstehen* » une compréhension pleine et complète ? Nous « explicitons » ce que c'est la compréhension. Or la « com-préhension » doit demeurer toujours dans le giron de l'inconnu et du non-savoir. Ce re-positionnement de l'explicitation qui devra s'ensuivre nous permettra alors une nouvelle ouverture : celle où le Néant entre concrètement en jeu dans toute compréhension : d'où l'accueil du symbolique.

Le symbole, comme le mythe, ne peut se dire dans le sens du signifié/signifiant, ni même dans celui de la trace. Le symbole est une forme langagière « en mouvement ». Il n'est certes pas un langage, qui est par définition « médiation », signe ou trace. En se déplaçant de la « monstration » vers l'« en-instance », le symbole nous révèle son avant : « l'avant-symbole ».

C'est dans l'implication d'un *hic et nunc* qui ouvre un passé et un futur, dans le résultat d'une « ex-pér-ience », que l' « en-instance » se « dit ». Son « langage » - qui n'est pas un langage – est l'« avant-symbole ». C'est le mouvement comme langage et non pas le langage du mouvement.

C'est le Néant en mouvement. Son mouvement n'est pas nécessairement « temporel » (c'est-à-dire linéaire, dans une intelligibilité du logos), mais aussi atemporel (spatial, dans un déplacement vers un « non-lieu »). Le Néant se « donne » ainsi à nous. Le Néant « trans-vient » plus souvent et plus fondamentalement qu'on ne le soupçonnerait. Ici, le Néant est « tangible », « immédiat » et « sans distance ».

## A. L'IMPOSSIBLE EXPLICATION

Dans *Sein und Zeit*<sup>676</sup>, Heidegger rend ce qui est déjà dans le comprendre, dans ce qui est déjà accessible, « comme » explicitation (*Auslegung*)<sup>677</sup>. Le « comme », « constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris »<sup>678</sup>. L'importance du « comme » est bien une significativité qui s'exprime d'une certaine façon. Toute explicitation se fonde dans l'« anti-cipation »<sup>679</sup>, dans la « pré-acquisition » et dans la « pré- vision ». L'explicitation succède à la compréhension, comme dans un approfondissement. L'explicitation dote ainsi une transparence à la compréhension.

L'explication se veut l'étant dont l'être est la vie factive elle-même<sup>680</sup>. Elle partage le caractère d'être du *Dasein*<sup>681</sup>. Le sens<sup>682</sup> s'oppose à la significativité. La significativité est une structure qui constitue la mondéité du monde, et le temps divulgué est un caractère du monde<sup>683</sup>.

---

<sup>676</sup> § 32 *Sein und Zeit* : « Verstehen und Auslegung ».

Le paragraphe 32 de *Sein und Zeit* a eu un impact considérable pour la postérité, notamment pour le développement de l'herméneutique; v. Marlène ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, Collection Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, pp. 430, v. p. 236.

<sup>677</sup> Notons que Martineau traduit « Auslegung » par « explicitation » (HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, non paginée, 1984-1985); Vezin le traduit par « explication » (HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 193); Macquarrie et Robinson le traduit par « interpretation » (HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 188). Zarader reprend les termes d'« explication » (ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 236). Greisch retient « explication » (GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 193).

<sup>678</sup> *Sein und Zeit* § 32.

<sup>679</sup> *Sein und Zeit* § 32.

<sup>680</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 15, « Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 34-35 « L'explication est un étant dont l'être est la vie factive elle-même ».

<sup>681</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 16, « Als konstitutiv, und zwar entscheidend, der Auslegung, die selbst das da sein mit ist, teilt sie dessen Seinscharakter: Möglichsein. » ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 36, « Dans la mesure où l'acquis préalable est constitutif, et à vrai dire décisivement, de l'explicitation, laquelle 'prend' elle-même 'part' à l'être 'là' (das da sein), il partage le caractère d'être du *Dasein* : l'être-possible » ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>682</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 323-324 § 65 : « [...] Was bedeutet Sinn ? [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 65 : « [...] le sens est ce où se tient la compréhensibilité de quelque chose [...] le sens signifie le vers-où du projet primaire [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 384 § 65 : « Que signifie sens ?

## 1° La métaphysique du discours

Dès lors que nous avons fait état d'un excès et d'un reste dans la compréhension, quel sera le mode de l'énoncé qui doit en résulter ? Nous voulons ainsi placer le mode symbolique, comme mode qui tient en compte ces deux phénomènes. Ce mode symbolique se distingue du sens des « concepts fondamentaux » de Heidegger<sup>684</sup>, ceux d'acquis (« *Vorhabe* ») et de « saisie » (« *Vorgriff* ») préalable ou d'un « avancé

---

Ce phénomène, la recherche l'a rencontré en relation avec l'analyse de l'entendre et de l'explicitation. Il s'ensuit que est sens ce en quoi se tient la possibilité d'entendre quelque chose sans qu'il arrive expressément et thématiquement sous le regard. Sens signifie ce sur quoi ouvre la projection première à partir de laquelle quelque chose peut être conçu comme ce qui est en sa possibilité. Projeter, c'est découvrir des possibilités, c'est-à-dire quelque chose qui a pour nature de rendre possible »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 370 § 65 « What does 'meaning' signify ? [...] ».

Adde plus loin : « Dans la rigueur du terme, sens signifie ce sur quoi ouvre en première projection l'entendre de l'être » [Veizin].

<sup>683</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 414 § 80 : « Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug die Struktur, als welche wir früher die *Bedeutsamkeit* kennen lernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu ... wesenhaft Weltcharakter. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §00 : « 00 » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 481 § 80 : « Le temps divulgué met en évidence avec ce rapport de fait-pour 'la' structure dont nous avons fait antérieurement connaissance comme 'significativité'. Elle constitue la mondanéité du monde. Comme temps de ... , le temps divulgué a essentiellement caractère de monde » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 00 § 00 « 00 ».

<sup>684</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 16, « » *Begriff* « ist kein Schema, sondern eine Möglichkeit des Seins, des Augenblicks, bzw. augenblickskonstitutiv, eine geschöpfte Bedeutung; zeigt *Vorhabe*, d. h. versetzt in Grunderfahrung; zeigt *Vorgriff*, d. h. verlangt ein Wie des Ansprechens und Befragens; d. h. versetzt in das *Dasein* nach seiner Auslegungstendenz und Bekümmern. Grundbegriffe sind keine Nachträglichkeiten, sondern vor-tragend : *Dasein* in den Griff nehmen in ihrer Weise. » ;

*Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 35-36, « Un 'concept' n'est pas un schéma, mais une possibilité de l'être, du moment (Augenblick), ou plutôt il est constitutif d'un moment; c'est une signification qui a été puisée à même ce qui est en cause; il montre un 'acquis préalable', c'est-à-dire transporte dans une expérience fondamentale ; il montre une 'saisie préalable', c'est-à-dire détermine comment s'adresser à ce dont il s'agit et l'interroger ; autrement dit il transporte dans le *Dasein* suivant la tendance explicative et la préoccupation qui sont les siennes. Les concepts fondamentaux ne viennent pas après coup, mais exposent d'avance; ils se saisissent du *Dasein* suivant la modalité qui est la leur » ;

*The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 12-13, « [...] points to a 'forehaving' [...] points to a 'foreconception' [...] i.e., transports us into the 'be-ing there of our *Dasein*' in accord with its tendency to interpretation and its worry. Fundamental concepts are not later additions to *Dasein*, but rather express it in advance and propel it forward; grasping *Dasein* and stirring it by way of their pointing ».

Il faudra voir la « directionabilité » (« *the pointing* ») comme discours par Heidegger in HEIDEGGER, *Was heisst Denken ?*, GA 8, *op. cit.*

anticipatif » (« *der Vorsprung* », d'un avant-saut, d'un pré-saut)<sup>685</sup>. Nous nous demanderons s'il n'y existe pas des « choses » qui ne s'explicitent pas ou qui s'explicitent selon un mode dont il nous importe de considérer.

(a) L'interrogation d'un parler cooriginaire

Au sein du *Sein und Zeit*, la compréhensivité est « déjà » toujours articulée pour Heidegger : « Le parler est l'articulation de la compréhensivité »<sup>686</sup>. Il est existentiellement cooriginaire avec l'affection et le comprendre. Ce qui est articulable c'est le sens, et ce qui est articulé dans l'articulation proprement parlante, c'est le « tout de signification »<sup>687</sup>. Le *Dasein* dans la mesure où il s'exprime, n'exprime que lui-même<sup>688</sup>.

(i) Le discours chez Heidegger

Relevons toutefois, qu'au sein du *Sein und Zeit* même, le discours préexiste à la langue<sup>689</sup>. Aurions-nous ici une métaphysique du discours ? Le fondement ontologique existentiel du langage (« *Sprache* ») est le

---

<sup>685</sup> *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, *op. cit.*, v. p. 17 ; *Herméneutique de la factivité*, BOUTOT, *op. cit.*, v. p. 36-37 ; *The Hermeneutics of Facticity*, BUREN, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>686</sup> §34 *Sein und Zeit*; HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 207 « Le soubassement ontologique existentiel de la langue est la parole. [...] La parole est existentiellement cooriginaire avec la disposibilité et l'entendre »; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v.p 161 : « The existential-ontological foundation of language is discourse or talk [...] Discourse is existentially equiprimordial with state-of-mind and understanding ».

<sup>687</sup> Nous reprenons ici les termes selon la traduction de HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*

<sup>688</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 275 § 44(b) : « Le *Dasein* s'exprime : exprime soi – en tant qu'être qui dans son rapport à l'étant dévoilé ».

<sup>689</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 34; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 207 et s.; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 203 et s.

Le § 34 *Sein und Zeit* présente des traductions qui pourront être très confuses en raison de termes choisis par les traducteurs. À cet effet, nous renvoyons à ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 260, qui préfère celles de Greisch et de De Waelhens. Nous reproduisons le tableau de Zarader, *ibid.*, auquel nous ajoutons la traduction de Macquarrie et Robinson.

discours (« *Rede* »)<sup>690</sup>. Se fondant sur cette distinction entre discours (« *Rede* ») et (« *Sprache* ») langage, c'est bien le discours qui fait partie du troisième existentiel cooriginnaire. Le langage s'articule par la suite. En considérant la façon dont les grecs anciens comprenaient le langage (« *logos* »), Heidegger soulignait bien l'enjeu : il s'agissait de révéler ou de rendre manifeste des choses ou le *Dasein* lui-même<sup>691</sup>.

Toute théologie négative, selon cette perspective, s'en prend au langage (« *Sprache* ») et non au discours (« *Rede* »). En acceptant cette position, nous pouvons nous interroger si le discours serait total ? Est-il capable de prendre en compte le « voilé » et « l'irrévélé », l'excès et le reste, des conceptions dont nous avons fait état précédemment ? Dans la mesure où le voilé se révèle, le discours peut bien le prendre en charge. Mais qu'en est-il d'un reste radical ? Certes, à cela, le « bavardage »<sup>692</sup> constitue bien un acte de recouvrement et ne constitue plus un acte de découverte.

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dira que le langage (« *Sprache* ») « est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même »<sup>693</sup>. Le langage est « la maison de l'Être, advenue par lui et sur

---

<i>Heidegger</i>	<i>Martineau</i>	<i>Greisch et De Waelhens</i>	<i>Veizin</i>	<i>Macquarrie &amp; Robinson</i>
<i>Rede</i>	Parler	Discours	Parole	Discourse, talk
<i>Sprache</i>	Parole	Langage	Langue	Language
<i>Sagen</i>	Dire	Dire	Dire	saying
<i>Sprechen</i>	Parler	Parler	Langue parlée	speaking

---

Cf. Le mot « discours » n'a pas le sens technique qu'il emprunte chez les linguistes, notamment chez Benveniste. L'opposition « *Rede/Sprache* » devient dans la traduction de Martineau « parler/parole ». Cf. D'autres binômes autour de ce philosophème, tel le « dire/dit » lévinasien, peut parfois rendre les distinctions confuses.

<sup>690</sup> « Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede », Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ('Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung' Band VIII, 1927) Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, pp. XI + 437, v. p. 160.

<sup>691</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 34; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 212; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 208.

ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, v. p. 269.

<sup>692</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 167, « Das Gerede »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 35, « Le bavardage »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 214 et s. § 35 « Le On-dit »; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 211, § 35 « Idle Talk ».

<sup>693</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 83 ; « Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 326 § 158; « Language is the clearing-concealing advent of being itself », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 248, § 158.

lui ajoutée »<sup>694</sup>. Le langage (« *Sprache* ») est ce qui régent l'homme<sup>695</sup>. De toutes les paroles que pouvant proférer l'homme, le langage est premier et est le plus haut<sup>696</sup>.

## (ii) Le mystère irréductible

Or dès lors que nous avons constaté qu'un néant irréductible transperce le tissu même de la significativité, il y a dissolution du « comme »<sup>697</sup>. Il faut libérer le « comme » heideggérien<sup>698</sup>, pour le laisser faire face au Néant. S'il faut parler d'un Dieu, le « comme » ne disposera plus du confort de son « comme », devant ce qui sera alors un horizon non irréductible. Il nous faudra nous interroger sur la spatialité du Néant de l'Absolu – et non sur sa temporalité – qui jouera de façon privative déjà dans la spatialité révélée à

---

<sup>694</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « C'est pourquoi il importe de penser l'essence du langage dans une correspondance à l'Être et en tant que cette correspondance, c'est-à-dire en tant qu'abri de l'essence de l'homme. [...] Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 910 ; « [...] Haus des Seins [...] als Behausung des Menschenwesens zu denken [...] Wahrheit des Seins [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 333 § 164 ; « [...] language is the house of being [...] to think the essence of language from its correspondence to being and indeed as this correspondence, that is, as the home of the human being's essence », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 254, § 164.

<sup>695</sup> *Bâtir habiter penser*, « La parole qui concerne l'être d'une chose vient à nous à partir du langage [...]. L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître du langage, alors que c'est celui-ci qui le régent », HEIDEGGER, *Essais et conférences*, *op. cit.*, v. p. 172 ; « Der Zuspruch über das Wesen einer Sache kommt zu uns aus der Sprache [...] als sei er Bildner und Meister der Sprache », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, v. p. 148 ; « It is language that tells us about the essence of a thing [...] while in fact language remains the master of man », HEIDEGGER, *Basic Writings*, *op. cit.*, v. p. 324.

<sup>696</sup> *Bâtir habiter penser*, « Parmi toutes les paroles qui nous parlent [...], le langage est la plus haute et celle qui pourtant est la première », HEIDEGGER, *Essais et conférences*, *op. cit.*, v. p. 172 ; « Unter allen Zusprüchen [...] ist die Sprache [...] », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, v. p. 148 ; « Among all the appeals that we human beings [...] can help to be voiced, language is the highest and everywhere the first », HEIDEGGER, *Basic Writings*, *op. cit.*, v. p. 324.

<sup>697</sup> Il faut bien que ce soit ainsi pour que Heidegger puisse dire que « Lorsque de l'étant intramondain est découvert avec l'être du *Dasein*, autrement dit lorsqu'il est venu à compréhension, nous disons qu'il a du sens. [...] Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif [...]. Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose. [...] Le sens est un existentiel du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est « derrière » lui ou flotte quelque part comme 'règne intermédiaire' ». Dans l'ouvert qui ne vient pas à compréhension, il n'y aurait pas du sens, il y aurait mystère. C'est ainsi que nous parlerons du symbolique ou d'une perte irréductible.

<sup>698</sup> Heidegger masque ici l'importance de la transcendance quand il s'avise que : « Dans le pur regard qui fixe, l'avoir-devant-soi-sans-plus-quelque-chose est présent, en tant que ne-plus-comprendre ». Or la transcendance serait alors, en son état pur, un « ne-plus-comprendre ». Or il n'y a pas de place dans *Être et Temps* pour la perte irrémissible du sens, qui constitue pour nous le fondement même du mystère.

nous<sup>699</sup>. Il nous faudra pour cela une destruction radicale de notre intelligibilité, celle d'un sortir d'un tout-paradigme du temporel, vers un non-paradigme du « non-spatial ».

Notre position consistera à s'interroger sur cette rupture du tissu de la significativité, en raison de la béance primordiale dont nous avons fait état. Or, nous tiendrons ici la clé pour un advenir d'un « Qui-de-l'homme » (« l'intimité d'un Soi »), car tout n'est pas entente compréhensive et tout n'atteint pas la hauteur de la significativité et du sens heideggériens. Il faudrait faire état d'un « être-au-monde » heideggérien qui demeurerait traversé par un reste et un excès, d'une part, et par un ex-centrement pathétique, d'autre part, qui ne lui donne plus de réponses. Au lieu des réponses, il faut faire état des adresses asymptotiques, des oracles, des jeux dilatoires interminables. N'est-il pas plus vrai de dire que l'« être-au-monde » ne « comprend » pas ! Il est dans un « ex-prendre » (et non « com-prendre »), dans un Néant qui l'attire dans ses profondeurs sans lui donner la promesse du sens, même si ce sens s'installe dans son « projet ». Le refus que lui oppose le monde va aussi dans le sens d'un « effet-de-sens » grammatologique. Il est, en fait, impossible pour un être-au-monde d'être « authentique » (n'en déplaie au *Dasein*), car il ne peut atteindre une compréhension totale de son existence. Relevons que Corbin, de son côté, avait vu que « l'Image », comme « *Imago mundi* », appelle une « *interpretatio mundi* »<sup>700</sup>. Nous ne pourrions suivre Corbin pour les mêmes raisons évoquées plus haut.

### (iii) La tension du symbole et du mythe

Comme nous l'avons vu précédemment, un être subjectifiant est précédé par un immémorial. Or nous avons vu que le secret se donne au dévoilement. Par contre, le « mystère » ne se dévoile pas. En fait, le secret suppose un immémorial qui devient lucide mais qui reste voilé. Le mystère tient à la part de l'irrévéle, de l'excès et du reste. Les mystiques auront peut-être eu en premier ce sentiment bien commun de la « condition humaine ». Secret et mystère déplacent alors le « comprendre » vers l'univers d'un « ex-prendre » et jouent la tension du symbole et du mythe.

### (b) La perte de sens

Si nous avons fait état de l'impossible totalité de la « compréhension », nous ajouterons que de la « compréhension » à l'« explicitation », il y a encore perte. Pas tout ce qui fut compris par l'être-au-monde arrivera à l'explicitation au sens heideggérien. Autrement dit, il y a perte dans le trajet du sens vers la signification. Il y a une part de compréhension qui reste à l'état de sens, d'autant plus que, pour nous, il y a dans cette même compréhension tant le voilé que l'irrévéle. Cette impossibilité de pouvoir passer dans

---

<sup>699</sup> Cf. Le Dieu de l'Exode et de la Résurrection n'est pas une présence éternelle, mais celui-ci ne promet qu'un certain avenir. Yahve ne fait que promettre d'abord son Royaume et sa présence. C'est un Dieu avec le futur comme « propriété ontologique »; in MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, op. cit., v. p. 28.

<sup>700</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 27.

l'explication de ce qui a été « compris », nous permettra d'ouvrir la problématique du symbole ou du mythe. Aussi, ce qui n'arrive pas à l'état de l'explication, qui reste à l'état de la compréhension et qui fait partie du sens, peut être de l'ordre d'une intelligibilité de l'affect ou du pathétique, appelant son propre « langage ».

(i) L'« espacement » du Néant

Si la compréhension ne peut être totale, c'est qu'il s'y joue en permanence l'ouvert qui est « ouvert » vers le Néant. Il nous faudra renverser et corriger cette dernière phrase. Ce n'est pas de l'ouvert qu'il s'agit, mais de la brèche en nous. Disons-le autrement et par étapes. Le Néant joue dans notre compréhension. La question est de savoir comment ce Néant agit ainsi. En corrigeant cette dernière phrase, nous dirons que la question est de savoir comment **nous sommes la compréhension du Néant (et non pas celle de l'Être)**.

Le Néant comme langage (et non pas le langage du Néant) c'est ce que nous nommerons l'« avant-symbole ».

Et c'est ici où il nous faut élargir notre conception du « sens » pour inclure le symbolique, le « pré-symbolique » et l'« avant-symbole ». Plus adéquatement, nous dirons plus loin que le Néant se donne dans un **espacement** qui se joue en nous comme événement. En utilisant le terme d'« **avant-symbole** », nous tenterons d'exprimer le fait que le Néant parle déjà – de même que le Néant nous parle –, et que depuis longtemps nous sommes des interlocuteurs du Néant : en cela, depuis des temps immémoriaux.

Du Néant au sens, pour le dire schématiquement, il existe un travail de **symbolisation**. Or, il faut voir que le processus de la symbolisation – le propre de la « **symbolisation** » - est l'**expression** du Néant, où il se donne comme rupture du logos. Néanmoins, le **symbolique**, en lui-même, est un travail déjà achevé et tend vers l'ordre d'un sens. Qu'est-ce qui « est » avant le symbolique mais qui « est » tout autant processus de **symbolisation** ? Nous voulons ici dégager le « pré-symbolique », comme intermédiaire (au niveau de notre conceptualisation) de l'« **avant-symbole** », pour nous permettre par la suite de parler de l'Imaginal et de ce qu'on nommera l'« In-figurial » chez Sohrevardî.

À cela, la partie qui se perd dans le passage vers la symbolisation reste à un état d'inachevé de l'« avant-symbole » dans le « lieu » du « pré-symbolique ». Ce terme indique donc une frontière entre ce qui se fait sentir symboliquement et l'« avant-symbole ». C'est ce qui donne le symbole et instaure un « ressentir » symbolique, tout en étant lui-même transi de rupture et de Néant. Nous répondrons, de façon quelque peu prématurée, mais afin de donner une certaine indication de notre cheminement, que le « lieu » du « Néant » ne peut être un « *lieu* » au sens commun, même s'il est compris ici en un sens abstrait. C'est un « non-lieu » (car un néant ne peut avoir une quelconque affinité avec le concept de « lieu » même). En même temps, ce « hors-lieu » est lui-même, paradoxalement, « lieu », - « lieu » de son « non-lieu ». Le « non-lieu » est ce qui agence (« **espacement** ») dans un premier temps une figure d'un « Qui-de-l'homme ». Dès lors nous serons contraints de parler de « l'In-figurial », comme « figure » (avec tout le poids de ce paradoxe) du Néant. **Ce n'est pas que le Néant nous « présente » une figure. La figure c'est le Néant, d'où l'« In-figurial ».**

Cette « in-figure » c'est nous. Corrigeons encore cette dernière phrase. Nous advenons dans l' « In-figure » du Néant qui nous donne notre « ~~intimité~~ ». Ce dernier terme d' « intimité » est barré car il est toujours percé et à jamais par le Néant (et non pas par l'Être)<sup>701</sup>. Toute « ~~intimité~~ du *Sei* » est, avant tout, la réponse comme énigme, comme une réponse qui pose une question, comme moyen asymptotique, et comme moyen de différencier d'un espacement d'un hors-lieu qui donne la genèse d'une « figure » présente par son « in-figure ». C'est l'« in-figure » d'un « QUI ? ».

## (ii) Le figurial

La partie qui ne se perd pas dans le trajet de l'« avant-symbole » vers la symbolisation est ce travail d'un « figurial » qui inclut tant ce qui est compris et ce qui n'est pas compris. La partie qui tient son assise du Néant et qui n'est jamais délogée, qui ne se symbolise pas, qui n'atteint même pas le « pré-symbolique », c'est l'« in-figurial ». Toutefois, nous compléterons plus loin le sens de ce vocable. Nous pouvons tenter de dire que c'est en raison du figurial que le *Dasein* se préoccupe de son être, car une figure s'est déjà donnée à lui, comme un espacement déjà élaboré, et qui prend acte d'un inaccompli. Il reste dans l'inaccompli qu'il tente d'accomplir, car mu par quelque chose de plus profond : le Néant comme langage, comme événement (et non pas l'Être comme événement).

Le figurial fait partie du « non-compris » comme il fait partie du « déjà-compris ». Dans ce qu'il est du « déjà-compris », il y pourvoit un sens, mais un tel sens qui reste sans signification. Le figurial est donc ce qui donne le symbole et le « muthos ». Mais à un certain moment, on peut pressentir même dans le symbole et le « muthos » un fond plus primitif, celui de l'« in-figurial ». L'herméneutique ne peut par conséquent être que le travail en retour de la signification vers le sens et vers l'« avant-symbole ». L'« en-tant-que » est ici dévoilé en sa « structure », qui reste percé par un infini, par un néant.

## (iii) Les incidences sur la présence

Pour Heidegger, la vérité primordiale, au-delà de la conviction (« *Überzeugung* »), est dans l'ouverture (ou l'ouverture, « *Erschlossenheit* ») du *Dasein*<sup>702</sup>. Le *Dasein* est dans la vérité<sup>703</sup>. La certitude

---

<sup>701</sup> En cela, la mort est plus fondamentale que le *Dasein* heideggérien en percevra dans le sentiment de sa finitude. Si Heidegger recourt nécessairement dans *Sein und Zeit* à une imagination transcendante pour que le *Dasein* puisse appréhender la mort, l'interrogation sur la mort est pour autant recouverte.

<sup>702</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v § 52 : « Être-certain d'un étant, cela veut dire : le tenir pour vrai. Mais la vérité signifie l'être-découvert de l'étant. Or tout être-découvert se fonde ontologiquement dans la vérité la plus originaire, l'ouverture du *Dasein* »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 310 § 52 « Être certain d'un étant veut dire : le tenir pour vrai en tant qu'il est vrai. [...] »; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 300 § 52 : « To be certain of an entity means to hold it for true as something true. But 'truth' signifies the uncoveredness of some entity, and all uncoveredness is grounded ontologically in the most primordial truth, the disclosedness of *Dasein* »; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 256 § 52 : « Eines Seienden gewiß-sein

(« *Gewißheit* ») est cooriginnaire à la vérité. La conviction est un mode de la certitude. Il en résulte un témoignage (« *Zeugnis* »)<sup>704</sup>. Il y a adéquation dans la certitude à l'étant découvert<sup>705</sup>. Pour autant, le *Dasein* en tant que factif est dans la « non-vérité »<sup>706</sup>. La certitude est ici inadéquate, car elle s'échafaude dans la dissimulation. Dans cette présentation de la certitude et de la vérité, il n'y a pas l'espace d'un Néant, d'un infini qui nous échappe irréversiblement.

Ce qu'il n'y pas dans la présentation heideggerienne précédente c'est non seulement l'espace d'une perte, mais aussi que nous sommes cette perte. Nous sommes la perte de l'« avant-symbole » à la symbolisation. Autrement dit, nous verrons que nous sommes d'abord un produit du Néant et non de l'Être.

#### (iv) La Vérité « haqîqa » comme l'Inaccessible

Rappelons brièvement que dans ses écrits sur Avicenne, Corbin insiste à dire qu'il importe de se mettre sur la voie afin de pouvoir « réaliser la vérité »<sup>707</sup>. Or, cette insistance laisse entendre un « mouvement » qui doit s'effectuer afin de pouvoir « réaliser » la vérité corbinienne<sup>708</sup>.

---

besagt: es als wahres für wahr halten. Wahrheit aber bedeutet Entdecktheit des Seienden. Alle Ent-decktheit aber gründet ontologisch in der ursprünglichsten Wahrheit, der Er-schlossenheit des *Daseins*.».

<sup>703</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 256 § 52 « *Dasein* ist als erschlossen-erschließendes und entdeckendes Seiendes wesentlich »in der Wahrheit«., HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 310 § 52 : « Le *Dasein* qui est un étant découvert et découvrant, un étant qui dévoile, est à ce titre essentiellement 'dans la vérité' ».

<sup>704</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 52 « En celle-ci, le *Dasein* se laisse déterminer uniquement par le témoignage de la chose découverte (vraie) elle-même son être compréhensif *pour* elle »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 311 § 52 : « En elle le *Dasein* laisse au seul témoignage de la chose même qui est dévoilée (vraie) le soin de lui déterminer son être ententif par rapport à celle-ci » ; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. ; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*

<sup>705</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 311 § 52 : « Le tenir-pour-vrai en tant que se-tenir-dans-la-vérité suffit du moment qu'il se fonde sur l'étant même qui est dévoilé et que, comme être en rapport avec l'étant dévoilé, il est devenu transparent à lui-même pour ce qui est de son adéquation à celui-ci » ; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 300 § 52 « Holding something for true is adequate as a way of maintaining oneself in the truth, if it is grounded in the uncovered entity itself , and if, as Being towards the entity so uncovered, it has become transparent to itself as regards its appropriateness to that entity. In any arbitrary fiction or in merely having some 'view' ['Ansicht'] about an entity, this sort of thing is lacking »; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 256 § 52 : « Das Für-wahr-halten ist als Sich-in-der-Wahrheit-halten [...] ».

<sup>706</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 311 § 52; HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 301 § 52 : « [...] as factual, is in the « untruth » »; HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 256-257 § 52 : « *Dasein* ist als faktisches in der » Unwahrheit « ».

<sup>707</sup> « haqîqa » et « tahaqqoq »; et en persan « be-haqîqat-e ân rasîdan »; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 418 n. 46.

Rappelons que nous avons traduit la « Haqîqa » par le « **mouvement de présencialité** ». Hallâj dira « anal-Haqq » qui ne peut signifier – comme on le traduit couramment – « Je suis la Vérité », mais qui doit désormais se traduire comme suivant : le mouvement de la présencialité du Néant est lui-même un mouvement d'une « ~~intimité~~ » d'un « Soi » ; autrement dit « Je-suis-la-présencialité-d'un-non-lieu ». S'il existe un mouvement, c'est celui du Néant, « dans » le Néant, c'est-à-dire le mouvement du « non-lieu » même. Il nous faudra y revenir plus loin.

## **2° L'archi-symbole ou le symbole infini**

De nombreux auteurs se sont penchés sur le sens du « symbole ». Pour autant, il nous faudra cerner le sens du « symbole » chez Sohrawardî, qui est aussi le « noyau » de son geste philosophique, tout comme son écriture, d'où notre méthode de la double triangulation.

### (a) Les dimensions de l'intelligibilité du néant

À côté du symbole, il nous faudra nous interroger sur le « *muthos* ». Le mythe se donne dans la dimension du récit<sup>709</sup> qui est parfois traversé par l'ineffable, par la non-significativité et par le non-sens. Toutefois, ceux-ci participent de la structure même du mythe. Nous verrons que le « mythique » devient « l'imaginalo-mythique », c'est-à-dire qu'il ne pourra s'appréhender qu'en vertu de l'Imaginal. Le récit, ou la dimension « récitante », advient apparemment du fait de la temporalité d'un être-au-monde, mais en réalité il est question de sa spatialité, du « non-lieu ». Du moins, le « récit mythique » est un événement du temps adossé à un événement plus primitif de l'espace.

L'Imaginal et l'« in-figurial » ne prendront toute leur importance que si l'on accepte la non-totalité de la compréhension (« *Verstehen* ») et que si nous amplifions notre considération pour s'ouvrir au Néant comme langage (qui se veut le langage du Néant).

---

<sup>708</sup> Cf. On pourra faire une incursion ici chez Rosenzweig et évoquer sa distinction entre la réalité et la vérité. Pour Rosenzweig, la « vérité » est à devenir « vraie » dans la réalité. « La vérité ne prouve pas la réalité, mais la réalité maintient la vérité » (« Die Wahrheit bewährt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit ») ; ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, DERCZANSKI et SCHLEGEL, *op. cit.*, v. p. 35 – qui sert comme axe épistémologique de la première partie de l'Étoile.

Vide : sur ces questions : BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, v. p. 17-18 et 28.

Adde : *ibid.*, p. 20, citant « Das Wirkliche 'ist' nicht », le 'wirklich' n' « est » pas.

<sup>709</sup> Le récit convient à ce qui se joue, c'est-à-dire un « drama mystikon » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 44.

### (i) L'allégorie

Si on accepte que nous puissions « nous représenter » une « chose concrète », comme aussi une « chose non concrète », encore faut-il distinguer davantage ce qui se passe s'agissant de la deuxième. Si l'on se représente l'idée de justice, on pourra faire appel à un personnage puissant. C'est pour Durand, à la suite de Corbin, ce qui doit s'entendre par allégorie<sup>710</sup>. Une compréhension de l'allégorie nous place bien dans un univers de signes, qui en l'occurrence, « contiennent toujours un élément concret ou exemplaire du signifié »<sup>711</sup>. Les signes allégoriques renvoient à ce qu'on ne pourrait se représenter sans difficulté, du fait de leur caractère abstrait (qu'ils tentent précisément de transcrire comme des « réalités » concrètes). Pour Corbin, c'est ainsi que l'allégorie devient une opération rationnelle. Elle n'implique pas « de passage ni à un nouveau plan de l'être, ni à une nouvelle profondeur de conscience »<sup>712</sup>. L'allégorie entend « figurer » sur un même niveau de conscience ce qui peut être connu autrement.

### (ii) Le symbolique chez Durand

En opposition au signe allégorique, le symbole est, pour Corbin, le « chiffre » d'un mystère. Il est question d'un « autre » plan de conscience que l'évidence rationnelle<sup>713</sup>. Le moyen de le dire est ici unique. On ne pourra appréhender autrement ce qui est dit par le « symbole ». Celui-ci n'est jamais « expliqué » une fois pour toutes, mais doit toujours se déchiffrer, comme « une partition musicale », qu'on ne pourra « déchiffrer » une fois pour toutes, mais doit toujours s'exécuter. Pour Durand, l'imagination symbolique ressort d'une impossibilité de « représentation », là où le signe ne pourra se référer qu'à un « sens ». Dans ce cas, on ne pourra pas faire reporter ce signe sur une réalité sensible<sup>714</sup>. Le « symbole » est ce qui est absent ou impossible à percevoir<sup>715</sup>. Au plan du « sens », on pourra, comme le fait Durand, parler d'une épiphanie.

---

<sup>710</sup> Ce personnage pourra être accompagné dans ma représentation par des « objets », tels des tables de la loi, un glaive, une balance. Ces objets sont alors des emblèmes. On pourra aussi choisir la narration d'une anecdote, et ce sera alors un apologue. Or, l'allégorie tient à ce fait qu'elle est une « traduction concrète d'une idée difficile à saisir ou à exprimer simplement » ; Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, Collection Quadrige, Grands Textes, Presses Universitaires de France, (1964) 2012, pp. 133, v. p. 10.

*Adde* : *ibid.*, « [...] dans les Évangiles, les « paraboles » qui sont de véritables ensembles symboliques du Royaume [...] qui ne sont que des apologues allégoriques [...] ».

<sup>711</sup> DURAND, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, v. p. 10.

<sup>712</sup> Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie [À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzān de A. -M. Goichon] », *Cahiers de civilisation médiévale*, 6e année (n°22), Avril-juin 1963. pp. 159-173, v. p. 166.

<sup>713</sup> ANAWATI, « Gnose et philosophie », *op. cit.*, v. p. 166.

<sup>714</sup> DURAND, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, v. p. 10.

<sup>715</sup> « Le symbole est, comme l'allégorie, reconduction du sensible, du figuré au signifié, mais en plus il est par la nature même du signifié inaccessible, épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans les signifiants, de l'indicible » ; DURAND, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, v. p. 11.

En tout cas, le symbole détient une direction inverse de l'allégorie. Alors que celle-ci part d'une réalité « abstraite » qu'elle traduit dans le « concret », le symbole est inadéquat par excellence<sup>716</sup> et ne peut valoir, non pas pour lui-même, mais par lui-même<sup>717</sup>. Le sens est à jamais abstrait.

### (iii) L'au-delà du signe

Il nous faudra nous arrêter ici et souligner le fait suivant. Contrairement à ce que certains y voient<sup>718</sup>, pour nous le symbole ne peut participer, essentiellement, à la structure du signe<sup>719</sup>. Le symbole, pour nous, dépasse le signe en raison de la présence du Néant comme on l'expliquera plus loin. Nous verrons un premier développement d'un au-delà du signe dans la considération de la problématique du symbole dans le « chiffre » corbinien.

### (b) Le chiffre corbinien

Corbin expliquera le sens du chiffre selon trois niveaux : celui du mystère (i), celui de la « symbolisation-avec » (ii), enfin, celui de l'Imaginal (iii). Il nous est important de cerner le sens du « symbole » chez Corbin en ce que ce dernier joue fondamentalement dans sa lecture de Sohrevardî. De même, l'approche du symbole dessinera les frontières de l'Imaginal que Corbin tentera d'exposer dans les

---

*Adde*, l'auteur citant P. GODET, « Sujet et symbole dans les arts plastiques », in *Signe et Symbole*, p. 125 : « L'allégorie part d'une idée (abstraite) pour aboutir à une figure, au lieu que le symbole est d'abord et de soi figure, et comme telle, source, entre autres choses, d'idées ».

<sup>716</sup> Cette inadéquation du symbole devient « para-bole », c'est-à-dire « para », ce qui n'atteint pas.

<sup>717</sup> Durand cite encore ici P. GODET, *op. cit.*, p. 120 : « Le symbole est une figure qui vaut, non pas nécessairement pour elle-même, car alors elle ne serait symbole de rien, mais par elle-même » ; DURAND, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, v. p. 10.

<sup>718</sup> dont : RIES, *Symbole mythe et rite*, *op. cit.*, v. p. 7 : « Le symbole est un signe. Chez les Grecs, symbolon désignait un objet coupé en deux parties conservées par deux hôtes et destinées à faire reconnaître les deux porteurs : identité, garantie, gage, témoignage, alliance. Le symbole est un signe qui évoque une relation invisible à laquelle il relie l'homme en faisant passer son intelligence du visible à l'invisible. Le symbole réalise une ouverture au-delà de l'espace immédiat et du temps immédiat : il initie à l'invisible. Il a donc une structure du signifiant qui mène au signifié. Le signifiant fait partie du monde visible : [...] ; tout symbole a une assise visible, un profil d'identité. Le signifié est la partie invisible, inconnue et l'objet de la découverte que l'homme doit faire ». (C'est nous qui soulignons).

Le symbole - s'il faut parler en ces termes - en tant que signifiant (Symbole1) renvoie non pas à son signifié immédiat (Sé1), mais semble renvoyer à d'autre niveau du signifié, à peut-être un deuxième ou un troisième signifié (Sé2). C'est alors un signifié (Sé2+>). Mais dans ce renvoi, il existe un irrécupérable, une direction qui ne permet pas l'assise de la structure, dès lors qu'il rencontre l'immémorial du sujet - la clef du symbole.

<sup>719</sup> Julien RIES, *Symbole mythe et rite, constantes du sacré*, Patrimoines, Histoire des religions, Les éditions du Cerf, Paris, 2012, pp. 696, v. p. 7.

œuvres de Sohrawardî. Le sens du symbole résumera en quelque sorte la méthode corbinienne, tout comme un présupposé husserlien dans sa méthode phénoménologique.

### (i) Symbole et temporalité corbinienne

Henry Corbin dira du symbole qu'il est « le chiffre d'un mystère »<sup>720</sup>. Certains ont tenté d'y voir un plan de conscience qui ne serait même pas accessible sur le plan du signe<sup>721</sup>. De surcroît, Corbin y voit l'assise de l'exercice herméneutique qui se nomme, chez Sohrawardî<sup>722</sup> et d'autres mystiques, le « *ta'wil* »<sup>723</sup>. Ce dernier postule un « mystère »<sup>724</sup>.

---

<sup>720</sup> « Le symbole annonce un autre plan de conscience que l'évidence rationnelle ; il est le « chiffre » d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé autrement ; il n'est jamais « expliqué » une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer de nouveau, de même qu'une partition musicale n'est jamais déchiffrée une fois pour toutes, mais appelle une exécution toujours nouvelle. [...] » ; Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion Éditeur, Paris, 1958, pp. 286, v. p. 13.

Corbin distinguera le symbole de l'allégorie comme : « la première [allégorie] est une opération rationnelle, n'impliquant de passage ni à un nouveau plan de l'être, ni à une nouvelle profondeur de conscience ; c'est la figuration, à un même niveau de conscience, de ce qui peut être déjà fort bien connu d'une autre manière [...] », *ibid.*

Cf. *Adde* : « Le symbole est l'unique expression possible du symbolisé [...]. Il n'est jamais déchiffré une fois pour toutes. ... sans une pluralité d'univers s'échelonnant en perspective ascendante, l'exégèse symbolique périclète, faute de fonction de sens [...] », CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 36.

<sup>721</sup> Cf. Paul Ricœur chez qui le symbole contient d'une part une moitié visible, le « signifiant », et une moitié invisible, comme l'indicible. Chez Ricœur tout symbole fait appel au langage pour permettre le plus jaillissant, donc le plus concret ; Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, p. 18, cité par DURAND, *L'imagination symbolique*, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>722</sup> On pourra résumer l'herméneutique du coran de Sohrawardî en cette formule qu'il préconise lui-même : « Lis le Coran comme s'il n'avait été révélé que pour ton seul cas » ; HATEM, *Suhrawardî et Gibrân*, *op. cit.*, v. p. 50.

<sup>723</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 13.

Cf. Corbin voit plutôt que l'œuvre de Sohrawardî ne participe pas au « *ta'wil* » mais au « *tafhîm* ». En effet, si le « *tafsîr* » est de l'ordre d'une herméneutique littérale, le « *ta'wil* », qui par son étymologie signifie « ramener », « reconduire » à son « archétype » (« *asl* »), le « *tafhîm* » est un mode de « comprendre » qui soit divinement inspiré. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 30-31.

<sup>724</sup> On pourra, en parallèle, se poser la question de l'image. Dans une tradition où Dieu est transcendant - un Dieu infini du sens -, un vide se creuse entre le fini (finitude) et l'infini divin. Le refus de l'image signifie que cette transcendance reste libre. C'est une béance ouverte à un trajet individuel et non collectif, chaque fois unique, face à la transcendance. À l'opposé, face à l'indicible et l'indescriptible, les législateurs opposent une vision juridique, légaliste et légalitaire, comme seule expression symbolique de l'ineffable. C'est ainsi qu'un courant légalitaire s'impose en impérialisme herméneutique dans l'orthodoxie musulmane dans l'espace collectif jusqu'à même expluser la béance de l'infini comme parcours de l'individuel.

L'image pourra peut-être évoquer la transcendance, sans pouvoir la représenter. Mais nous pouvons au moins constater un effet évident : une société sans image, opte quand même pour des représentations, et fait ainsi place à la littéralité,

Il nous faut donc comprendre ce que c'est le sens du « mystère » qui donne la structure de compréhension.

## (ii) Le sens de la « symbolisation-avec » corbinienne

Corbin verra que si l'homme est vu comme dans un état intermédiaire et provisoire d'une angélicité en puissance tout en pouvant être dans un état démoniaque virtuel, cette vision repose sur une certaine anthropologie. Or cette anthropologie signifie que le monde futur est déjà le monde de l'homme qui réunit en lui la puissance non encore advenue. Mais l'homme « symbolise » avec son monde. Le monde de l'homme « symbolise » avec le monde du futur<sup>725</sup>. Nous avons ici une première indication du sens du symbole corbinien qui est inscrit « au-delà » même du signe, comme une effectivité, comme une présence qui joue déjà dans notre monde.

## (iii) L'Imaginal présent dans le symbole

Corbin dira aussi que tous les Sages de la lignée « orientale » s'expriment en symboles<sup>726</sup>. Mais « symbole » ne voudra nullement dire « emblème » ou « signe » abstrait, ni quelque allégorie inoffensive. Pour Corbin, ce sont les configurations d'un monde intermédiaire. Elles se révèlent comme le « seul » moyen de pressentir ce qui dépasse l'homme. C'est en ce sens que Corbin parlera d'« univers symbolisant » les uns « avec » les autres. Une hiérarchie se dresse ainsi. Le symbolisant trouve sa vérité dans le symbolisé qui est supérieur. La vérité ésotérique du niveau inférieur est une vérité exotérique du niveau supérieur. La fonction du symbole est « mystagogique »<sup>727</sup>. Il nous faut comprendre que le symbole initie aux mystères.

On pourra objecter à Corbin ici qu'en réalité, un « univers symbolisant » devient le « signe » (Signifiant 1) d'un autre qui lui est supérieur (Signifié 1) car il « renvoie » à l'autre, comme un « signifiant » renvoie à son « signifié ». Nous pouvons toutefois pressentir un jeu du Néant chez Corbin. Disons anticipativement que la difficulté chez Corbin, comme nous le verrons plus loin, c'est dans la position de l'Imaginal comme « lieu ». Contrairement à Corbin, dans notre développement du symbole, nous glisserons

---

à la lettre, d'où la calligraphie. L'image comme « poésie », comme inspiration de la nature divine, étant effacée, l'imagination et l'imaginaire collectif se recroquevillent sur le littéral. Toutefois, par retour de l'« immémorial », l'« imaginal » est à notre avis bien présent, et peut-être encore même plus présent.

On pourra peut-être tenter un rapprochement en parallèle ici avec ce que le philosophe Youssef Seddik voit comme le surgissement des « Mille et Une Nuits ». Face au monde légalitaire, l'imaginaire prend son essor, le propulse davantage. Nous dirons, en nos termes, que la béance aura agi ; Cf. Youssef SEDDIK, *L'arrivant du soir*, Collection Essai, Éditions de l'Aube, France, 2007, pp. 181, v. p. 111 et s.

<sup>725</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 420 n. 53.

<sup>726</sup> *Addé* : « [...] tous les Sages de la lignée 'orientale' se sont-ils exprimés en langage chiffrés (*romúz*), en symboles. [...] », CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 50.

<sup>727</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 51.

vers une compréhension du « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* ») de Sohrawardî pour tenter de saisir le « symbole » (« *ramz* » « *rumûz* »)<sup>728</sup> dont il parle.

### 3° La « participation » symbolique

Tant chez Corbin<sup>729</sup> que chez d'autres auteurs, le symbole est vu comme une « participation à la réalité ». Autrement dit, le symbole, en symbolisant, participe à la réalité qu'il symbolise, sur lequel avait insisté Paul Tillich<sup>730</sup>. Le symbole participerait à l'« essence » de la chose symbolisée. Ainsi, le symbole du Crucifié participe à la réalité inexprimable de la Croix comme acte salvifique de Dieu.

En nous appuyant sur ses postulats de « participation » (a) nous tenterons une analytique du symbole (b) où nous nous verrons contraints de renverser ces mêmes postulats.

#### (a) Le symbole comme réalité inexprimable

La disponibilité ou affection (« *Befindlichkeit* ») chez Heidegger du paragraphe 29 *Sein und Zeit* est plus immédiate que « je suis et ai à être ». Or il existe une réalité qui n'est pas celle des « cas » qui ne sont pas

---

<sup>728</sup> « رموز », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v.p. 92 § 6 ; CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v.p. 12, § 6 ligne 16.

<sup>729</sup> « Or, le ta'wil est essentiellement compréhension symbolique, transmutation de tout le visible en symboles, intuition d'une essence ou d'une personne dans une Image qui n'est ni l'universel logique, ni l'espèce sensible, et qui est irremplaçable pour signifier ce qui est à signifier » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 13.

*Addé* : « Puisque l'Imagination est l'organe de la perception théophanique, c'est elle aussi l'organe de l'herméneutique prophétique, car c'est elle qui toujours de nouveau est à même de transmuter les données sensibles en symboles, les événements extérieurs en histoires symboliques. Ainsi, l'affirmation du sens ésotérique postule une herméneutique prophétique », *ibid.*, v. p. 65 et *passim*.

<sup>730</sup> Ott résume ainsi la position de Paul Tillich : « [...] =le symbole « émane » de la « puissance d'être » de la réalité symbolisée, cela signifie évidemment qu'on affirmation contient trois aspects : 1) que dans le symbole est présente quelque chose de la réalité du symbolisé ; 2) que cette présence ne peut être exprimée que par le symbole ; 3) que la réalité symbolisée présente dans le symbole ne peut jamais coïncider avec lui, de façon que le symbole, en tant que signe, puisse exprimer d'une manière digitale « ce qui (de la part de la réalité symbolisé) est le cas ». Certainement le symbole émane quelque chose de la « puissance d'être » de la réalité symbolisée, mais le symbole 'n'est' jamais la réalité symbolisé elle-même, pas plus que sa copie fidèle – comme d'après la notion classique de vérité, la vraie affirmation doit être une reproduction fidèle du vrai état des choses », OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », in *Le Sacré, Études et Recherches*, Actes du colloque organisé par le centre international d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, Rome 4-9 janvier 1974, aux soins de Enrico CASTELLI, Aubier, Éditions Montagne, Paris, 1974, pp. 492, v. p. 361.

adéquatement saisies par la proposition « c'est le cas », que Heinrich Ott dénomme les « réalités primaires »<sup>731</sup>.

### (i) L'expression de l'inexprimable

La réalité primaire exprimerait le fait que je ne peux identifier certaine expérience directement. Ainsi, dans le vécu de l'amour, de la joie ou de la douleur, il reste un « surplus de réalité »<sup>732</sup> qui ne se résorbe pas dans la proposition « ceci et cela est le cas ». C'est alors un « morceau de l'inexprimable qui fait irruption »<sup>733</sup>. C'est en ce sens que certains disent que le langage symbolique exprimerait l'inexprimable<sup>734</sup>. En plus d'exprimer l'inexprimable, le symbole participerait à la réalité du symbolisé.

Le symbole devient alors une consécration des expériences historiques. Il ouvre un « monde » dans l'homme qui perçoit. Le symbole acquiert « des motifs de l'avenir », qui lui ouvre l'action à venir<sup>735</sup>. D'où la difficulté de donner une définition au symbole. En tout état de cause, c'est le symbole qui annonce la réalité de l'inexprimable.

### (ii) Le mythe chez Corbin

Pour Schelling, le mythe n'est rien de « mythique ». Il est « effectivement historique » (« *geschichtlich* »)<sup>736</sup>. Pour Heidegger, le mythe et la mythologie désignent l'origine du *Dasein* historial d'un

---

<sup>731</sup> Heinrich OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », in *Le Sacré, Études et Recherches*, *op. cit.*, v. p. 351 : « Il est justifié de leur donner ce nom, car il s'agit d'expériences qui constituent l'immédiate possession de soi-même de l'homme, c'est-à-dire sa disposition d'esprit. [...] paragraphe 29 de *Sein und Zeit* ».

<sup>732</sup> Heinrich OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », *op. cit.*, v. p. 353.

<sup>733</sup> « [...] qu'on veut signifier par « réalité inexprimable » [...] la réalité inexprimable ne se laisse point décrire distinctement et, précisément à cause de cela, elle ne se laisse identifier non plus [...] [...] puisqu'elle concerne [...] la 'situation fondamentale' dans et à partir de laquelle l'homme entre en contact avec les choses qui « sont le cas ». Elle concerne tout ce qui est primordialement 'à la base' de notre perception et de notre contact avec ce qui « est le cas », Heinrich OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », *op. cit.*, v. p. 353.

<sup>734</sup> « [...] Et c'est justement le symbole qui exprime la réalité inexprimable en tant qu'inexprimable. Il ne lui enlève pas son mystère. Son mystère reste entier [...] une « réalité inexprimable » qui ne peut pas être saisie par un langage distinctement descriptif, et qu'ici s'impose une autre manière de parler, à savoir le langage symbolique », Heinrich OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », *op. cit.*, v. p. 354 et s.

<sup>735</sup> OTT, « L'expression symbolique et la réalité de l'inexprimable », *op. cit.*, v. p. 354-355 et 356.

<sup>736</sup> BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 335.

*Adde* : *ibid.*, : « Comme les noms l'indiquent en effet, explique Schelling, le commencement signifie le moment d'une prise, d'une césure et d'une saisie, que la 'plate et médiocre philosophie de l'histoire' est incapable de thématiser comme question. L'origine n'est pas saisissable comme peut l'être de façon contractive le commencement dans la philosophie de la

peuple, et notamment celui du peuple allemand. Celui-ci se retrouve notamment dans l'art et la poésie<sup>737</sup>. La puissance du commencement est dans la pensée grecque. Le mythe et la mythologie dénotent ainsi une coïncidence du commencement et de l'origine qui se dit en termes d'appropriation et de réappropriation.

Pour Corbin, le mythe traduit chez le gnostique une « *interpretatio mundi* » qui découle d'un mode de comprendre comme « interprétation fondamentale et initiale qui devance et précède toutes les perceptions extérieures »<sup>738</sup>. De même, c'est bien cette interprétation initiale qui rend possible et « oriente » toutes les perceptions, car elle « situe » l'interprète dans « un » monde, dans « le » monde. Le mythe chez Corbin<sup>739</sup> joue le « cosmos ». Un mythe peut le jouer comme une harmonie, ou comme une chute de l'âme qui implique terreur et panique<sup>740</sup> des situations vécues. Ainsi s'expliquent les variantes mythiques.

Pour Mircea Eliade, l'homme archaïque ne connaît que l'acte qui a été posé et vécu antérieurement par un autre. Cet autre n'était pas un homme mais un dieu, un héros ou des ancêtres. Ce que l'homme archaïque peut faire c'est ce qui a déjà été fait. Sa vie est répétition ininterrompue de ceux des autres<sup>741</sup>. Il n'existe ainsi pas de place pour une béance en l'homme chez ce type d'explication. Ici, le mythe n'est que la condition de possibilité de la réalité pour l'homme archaïque. On pourra voir dans le mythe le thème de l'Éternel retour.

Pour Corbin, le mythe viserait à éveiller la conscience de son origine, pour démontrer à l'humain sa captivité<sup>742</sup> qui donne un sentiment d'« angoisse » et d'« étrangeté ». On ne pourra pas, par contre, s'aligner sur cette compréhension corbinienne, sans quelques réserves. Dans *Le Récit de l'Exil occidental*<sup>743</sup> de

---

mythologie. Elle est un prime saut dont le mythe lui-même sort et d'où il procède. Proprement immémoriale, elle est avant tout commencement ».

<sup>737</sup> BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 336 ; voir également l'opposition schellingienne à l'« ontomythologie » heideggerienne.

<sup>738</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 28.

<sup>739</sup> Cf. CHEETHAM, *L'envers du monde*, *op. cit.*, p. 32 et s., et les références citées et notamment celle que cite Norman O. BROWN, *Apocalypse and/or Metamorphosis* : « Nwyia dit : 'Eduquée par le Coran, la conscience musulmane est spontanément a-historique, c'est-à-dire mythique ... L'événement historique s'évapore et tout ce qui subsiste est un vague souvenir submergé dans une histoire qui est devenu mythique' » Et continuant à cité Brown : « 'Le Coran se retire de cette organisation linéaire du temps, de la révélation et de l'histoire ... oblige .... à se projeter vers un niveau métahistorique, sur lequel le sens éternel des événements historiques apparaît ... L'Histoire *sub specie aeternatis* ».

<sup>740</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>741</sup> Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Nouvelle édition revue et augmentée, Collection Folio essais, Gallimard, 1989, pp. 182.

<sup>742</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 30.

<sup>743</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 265-287 ; *Opera Mystica II*, v. p. 273-297 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 100-108 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v.

Sohravadî le « Qui-de-l'homme » est compris comme un être « allogène », aliéné de son « Orient » (« Oriance », son levant, sa lumière)<sup>744</sup> et déchu en un « occident »<sup>745</sup> de la positivité. Si le mythe corbinien joue sur le plan de l'Être, les récits sohravardiens jouent sur le plan du Néant. Retenons toutefois que, comme il a été question au sujet de la thématique de la « participation symbolique », le mythe corbinien est une participation *a priori* de la réalité tout comme il est un dévoilement de la réalité, par une mise en scène de l'historialité<sup>746</sup>.

### (iii) L'interrogation sur la « participation »

Présentant le « symbole » comme une « participation » soulève toutefois la question, selon nous, de la « présence ». Or, dans ce cas, il nous faudra s'interroger sur tout reste et tout excès, sur toute béance de l'abîme d'un « Qui-de-l'homme ».

---

p. 106-111 (version arabe), v. p. 112-124 (version persane); KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 85-93 ; HATEM, *Sohrawardî et Gibran*, v. p. 123-137.

Adde : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, *op. cit.* v. p. 45, où ce récit est vu comme « passion de l'âme ».

<sup>744</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « La pensée conduit l'ek-sistence historique, c'est-à-dire l'humanitas de l'homo humanus, au domaine où se lève l'aube de l'indemne », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 121 ; « [...] des Aufgangs des Heilen. », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 359 § 189 ; « Thinking conducts historical eksistence, that is, the *humanitas* of *homo humanus*, into the realm of the upsurge of healing [des Heilen] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 272, § 189.

« L'aube de l'indemne » heideggérienne résonne fort bien avec la pensée du Levant (*Ishrâq*).

<sup>745</sup> Cf. Veronica AMADESSI, *Pour une nouvelle poétique de l'extase : Abdelwahab Meddeb et l'héritage des poètes arabes et persans de l'Antiquité et du Moyen Âge. Comparaisons et pistes de lecture intertextuelles*, Thèse de doctorat, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, 2009, pp. 381, v. p. 117, qui retrace l'étymologie de la racine « g.r.b » (occident) dans l'arabe, et le traitement de Meddeb à ce sujet dans sa traduction de Sohravardî. L'auteur souligne que l'exil et l'occident ont une même racine en arabe.

Adde : Abdelwahab MEDDEB, *Récit de l'exil occidental par Sohravardî*, traduit et commenté par Abdelwahab MEDDEB, calligraphies d'Hassan MASSOUDY, Les immémoriaux, Fata Morgana, 1993, pp. 45.

<sup>746</sup> Au sein de l'univers talmudique, la question détient plus d'importance que la réponse, le « goût d'inaccompli » amène le lecteur, « encore et toujours » à savoir davantage. Le Talmud est bien alors une littérature qui « assoiffe sans jamais abreuver ». On peut recourir alors à une herméneutique comme « renoncement », dans un mouvement de « va-et-vient ». Le commentaire biblique s'élabore ainsi pas à pas. Il se déconstruit souvent par un « éternel retour du questionnement ». Le texte tend à s'éclater, qui est loin d'être un univers clos, mais qui est considéré en soi comme une asymptote. Si on s'approche du texte, c'est pour autant sans explorer ce qu'il y a à explorer, comme une œuvre d'art qui reste dans le domaine de l'« inachevé ». L'usage de l'asymptote est le trait marquant. *Vide* : notre commentaire, in *Revue des Sciences religieuses* : [...] sur l'ouvrage de Dan JAFFÉ, *Essai sur l'interprétation et la culture talmudiques, Femmes et familles dans le Talmud*, Paris, Cerf, 2013, Coll. « Patrimoines Judaïsme », pp. 257.

De surcroît, ce que ne nous ne pouvons manquer de souligner, quelle place fera-t-on au Néant ? Or, il nous semble que tout symbole prend son assise dans l'élément d'un reste et d'un excès. C'est pourquoi il échappe à la rationalité et au logos. Il demeure en dehors du langage et en dehors de la « compréhension » telle celle heideggérienne.

Si l'intelligibilité du symbole nous parvient dans une forme de suggestion (une forme d'une promesse, uniquement, de présence), c'est en raison d'une structure plus profonde du symbole qu'il nous appartient maintenant de préciser. Ce que nous tenterons de localiser, c'est que le symbole est une « expression » qui échappe au phénomène du « sens » et de l'herméneutique<sup>747</sup>. S'il faut comprendre le symbole comme la participation à la chose symbolisée, notre approche consistera à renverser encore cette position.

(b) Vers une élaboration de l' « avant-symbole »

Nous soutiendrons que le symbole, comme le mythe, ne peut « répondre » à l'homme qu'en vertu d'un jeu du Néant. Le symbole se présente tant « a-symbolique » (i) qu'une analytique le révèle « en mouvement » (ii). On ne pourra, pour restituer le jeu fondamental dans le symbole, qu'évoquer un « néant symbolique » (iii).

(i) L'« a-symbolique »

Si nous pouvons dire, provisoirement, que le symbole constitue une sorte de métaphore, celle-ci « suggère » de façon asymptotique. Le symbole ne « renvoie » pas à l'instar du signe à un « référent » comme dans le langage de Saussure<sup>748</sup>. Le symbole permet l'advenu d'un « sens-autre » de celui qu'il voudra suggérer. C'est donc le contraire d'un signe. Le « lieu » du « sens », on pourra le dire provisoirement, est le « Qui-de-l'homme ». Il faudra corriger cette expression. Le « non-lieu » du « sens » constitue ce mouvement permanent d'un « sens-autre », comme le propre même d'un sens (l'« in-sensé »). Le symbole, est « a-symbolique » en ce sens qu'il dénote toujours un « sens-autre » comme son « même », comme ce qui est caché en son « même ». Il stipule l'enjeu d'une « ex-pér-ience », d'une sortie « par » et « dans » le Néant.

Il y a donc une pensée d'un « hors-de » dans le symbole<sup>749</sup> - un extérieur qui joue un dedans, un futurial qui joue dans un historial, un mouvement au sein même du Néant, un mouvement comme un « non-

---

<sup>747</sup> Risquons l'expression d'une « grammatologie du Néant ».

<sup>748</sup> Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, La Grande bibliothèque Payot, 1995, pp. 520.

<sup>749</sup> Cf., chez Sohrawardî, où la langue ne peut faire office d'expression pour ce qui est en-deça ou au-delà du positif : Sohrawardî rejette lui-même le « logos » in *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 405, « Celui qui ne parle pas, c'est que toute sa personne est langage. [...] un langage muet [...] car aucun récit ne peut mimer [...] la langue du discours logique »; *Opera Mystica III*, v. p. 265, ligne 17 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon

lieu ». On pourra même tenter de dire que le propre du symbole c'est en se reniant comme symbole. Cette tension interne-externe (« *zâhir-bâtin* ») se tient elle-même du Néant. Le symbole est marqué, en fin de compte, par un « propre » et un « étranger », par l'Être et par le Néant, qu'il ne peut communiquer<sup>750</sup>.

## (ii) L'analytique du symbole

Pour cerner davantage le jeu du symbole, il nous aura fallu parler de l'« avant-symbole ». Nous exposerons, peut-être de façon prématurée, notre compréhension du symbole, sur lequel on reviendra plus loin.

### *α - Première analytique du symbole - l'intelligibilité-du-déjà*

Le symbole présuppose déjà la « trans-venance », c'est-à-dire l'irréductibilité du Néant. Il consiste dans une tentative d'établir l'intelligibilité-du-déjà du Néant comme langage, qui n'est pas évacuée par l'Être. Le Néant demeure présent dans l'Être. Le symbole rend l'intelligibilité-du-déjà, dans un premier temps, en une structure historique.

### *α - Un premier mouvement du Néant – le « néant étranger »*

Dès lors qu'il est question d'historialité, il nous faut faire état de futurialité, comme on l'a vu précédemment. Ici, le futurial se veut mouvement du néant même (comme « non-lieu ») qui dérange et déloge l'historial, qui fait que le symbole s'inscrit dans l'infini, qu'il restera toujours quelque chose « à dire ». Dans ce Néant, il existe un « néant » étranger qui vient déloger le jeu pour lui rendre son infini. (Nous constatons une première indication du sens du « non-lieu »).

### *β - Un deuxième mouvement du Néant – vers l'Être*

De même, si le « Qui-de-l'homme » est d'abord néant, le symbole exprime ce mouvement du Néant vers l'Être, tout en maintenant le néant primitif en sa structure. Le symbole ne consiste pas en une « signification », mais dans un mouvement. Le mouvement c'est le même que celui d'un « Qui-de-l'homme ». Le symbole est en réalité « le symbolisant » dans son mouvement vers le « symbolisé ».

Le symbole peut donc nous permettre de nous communiquer à un « originaire-dans-sa-secondarité ». Heidegger, quant à lui, parle dans les *Beiträge* d'un « tranquille silence »<sup>751</sup> de l'Être, dans la disposition de la

---

Press, v. p. 60, « 'As for his saying nothing, his whole body is a tongue »; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 56 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 100, ligne 15 et s.

<sup>750</sup> Cf. La discussion d'Ibn 'Arabî qui récuse tant le littéralisme que l'ésotérisme radical (« *bâtiniyya* »), pour parler d'unicité ou d'identité qui ne cache pas de différence. Une compréhension d'un « non-lieu » sohravardien nous facilitera la tâche de saisir l'unicité akbarienne, même si les différences doivent être soulignées.

Sur Ibn 'Arabî v. Mohammed Chaouki ZINE, *Ibn 'Arabi, Gnoséologie et manifestation de l'être*, Éditions El-Ikhtilef, Alger, 2010, pp. 478, v. p. 25.

« retenue » (« *die Verhaltnheit* ») qui s'ouvre à l'estre<sup>752</sup> qui permettrait d'atteindre l'originnaire. Pour nous, cet originnaire est second. Il prend son appui dans l'instanciation du maintenant où il ouvre un passé. Ce passé – qui n'existait pas avant lui – maintenant le précède, comme on aura indiqué dans les chapitres précédents. **C'est le langage du Néant et non le néant comme langage.** Ce langage du néant, c'est d'abord nous-mêmes en notre fond primordial, d'où émane tout « sens », non à la façon heideggérienne, (c'est-à-dire non dans une totalité pleine). Tout sens doit laisser un « non-sens », un vide et une béance pour faire sens, pour l'infini du sens. Tout sens n'est que dans le mouvement du Néant qui permet le décroisement de son être (insensé) par un autre (le sens-autre). Il faut qu'un futurial agisse et déloge tout sens pour qu'il y ait infinité. Il faut un dehors, un étranger qui intervient dans un « propre » pour qu'il y ait un mouvement. Sinon il ne peut y avoir de sens, il n'y aurait qu'une « **réalité-sans-sens** », qu'une fixité, qu'une immobilité. Il faut de la mobilité pour qu'il y ait sens, il faut un Néant qui ne se dit pas comme tel.

#### *b - Deuxième analytique – le Néant comme langage*

C'est dans l'instanciation que le sens advient comme dans un passé historial. Ceci s'explique en ce que, comme on l'a vu, l'instanciation de la « trans-venance » institue le passé *hic et nunc*. Le passé prend naissance d'un maintenant « trans-venu ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'historial symbolique, c'est-à-dire qui institue *hic et nunc* l'immémorial et le Néant comme langage.

#### *c - Troisième analytique – l'« intimité du Soi »*

Ce que notre première présentation du symbole tente de mettre en exergue, c'est la part du Néant, comme présencialité qui ne s'évacue pas dans l'Être. C'est pourquoi il appartient à chaque personne de pouvoir puiser un « sens » symbolique. Ce mouvement symbolique répond comme un mouvement d'individuation. Or le mouvement d'individuation, comme on l'a vu, est l'irréductible d'un « Qui-de-l'homme » devant le Néant dans son « ~~intimité du Soi~~ ».

Le « mystère » exprime ce mouvement de l'« ~~intimité du Soi~~ » qui ne peut jamais se partager. C'est ce qui nous fait dire que **le symbole est « a-symbolique »**, c'est-à-dire qu'il lui importe un travail, dans sa constitution même, qui le renie en tant que symbole, en permettant la « trans-venance » d'un Néant et celui d'un « Qui-de-l'homme ». Mais corrigeons encore cette dernière phrase. Il ne faut donc pas voir que le symbole permet un mouvement d'individuation mais, au contraire, que **c'est le mouvement d'individuation qui est à sa source. Le mouvement d'individuation est le symbole.**

---

<sup>751</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 17; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 32; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 16; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>752</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 33; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 52 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 28; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 24.

### (iii) Le « néant-symbolisant »

Ce mouvement du symbole qui se désymbolise est, en réalité, le Néant qui se structure dans sa néantité dans l'« avant-symbole ». C'est le langage du Néant qui est quelque peu récupéré. C'est un « néant-symbolisant ». Il ne faut donc pas dire que le symbole exprime l'inexprimable mais que **c'est l'inexprimable (pour employer ce terme qui n'est pas le notre) qui exprime le symbole, d'où la part de son « inexprimabilité »**.

On pourra gloser ici entre parenthèses et dire que ce que Heidegger dit à propos du « langage » (« *Sprache* »), il faudra plutôt le voir dans le symbole en ce que celui-ci nous dévoile l'« avant-symbole ».

## B. LA « PENSÉE EXPÉRIENÇANTE »

Si nous avons fait état de la perte irrémissible de compréhension, nous tenterons ici d'expliquer ce que nous entendons par « **pensée expérientçante** ». Nous pouvons dire de façon provisoire que la pensée expérientçante est le « propre » qui se joue en l'homme comme *Ereignis*. C'est un « étranger » qui déloge le « propre » ou l'« appropriation ». De même, « **l'advenance** » **n'advient pas dans sa totalité**. On pourra provisoirement en parler comme un « *Ereignis* » du Néant (par son opposition à l'Être).

La pensée de Heidegger tente de chercher le lieu depuis lequel la pensée vient à l'homme<sup>753</sup>. Il est question ainsi d'un à-venir encore impensé pour l'homme. Certes, le lieu se dit autour des orientations que sont la « communauté », le « destin », le « terroir », l'« enracinement », le « peuple », le « sol natal »<sup>754</sup>. Notre interrogation, toutefois, se situera, plus loin, sur le « non-lieu » de ce lieu – périphrase qui deviendra compréhensible par la suite.

Selon Heidegger encore, la « pensée représentante et donatrice de raison » ne répond pas à ce qu'il entend par l'*Ereignis*<sup>755</sup>. Ainsi, chez Heidegger on ne peut pas « dire » l'*Ereignis*<sup>756</sup>. On pourra répéter cette

---

<sup>753</sup> Joseph COHEN, Raphael ZAGURY-ORLY, « Heidegger et la question du lieu », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 4-9, v. p. 5.

<sup>754</sup> COHEN et ZAGURY-ORLY, « Heidegger et la question du lieu », *op. cit.*, v. p. 9.

<sup>755</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 24, « Darum entspricht das vorstellend-begründende Denken so wenig dem Ereignis wie das nur aussagende Sagen »; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 224, « C'est pourquoi la pensée représentante et donatrice de raison ne répond pas plus à l'*Ereignis* que le dire simplement énonciateur » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 23, « This is why thinking which represents and gives account corresponds to Appropriation as little as does the saying that merely states ».

<sup>756</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 24-25, « Was bleibt zu sagen ? Nur dies : Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. [...] »; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 224, « Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* – l'appropriement approprie. Ainsi, à partir du Même et en direction du Même nous

position à propos de la pensée expérientçante. Néanmoins, il nous importe de conceptualiser une analytique de ce « phénomène » autant que possible.

La **pensée expérientçante** est ce qui rend propre la pensée elle-même, mais comporte en elle-même le Néant (l'abîme, tout comme un « en-dehors »). Nous distinguerons par la suite la **pensée comme événement** et la **pensée comme simple spéculation**. Nous verrons plus loin que la pensée expérientçante est au fond **présence, même si la pensée (spéculatoire), quant à elle est un dévalement de la présence en « présance »**. Si nous parlons d'une « pensée expérientçante », ce terme signifie en fait un « **penser-sentir-ex-pér-ien-çant** » qui est l'événement d'« ~~intimité d'un Soi~~ »<sup>757</sup>. Toute pensée a pour fond une pensée expérientçante. L'expression de « pensée expérientçante » n'est utilisée ici qu'à condition qu'on entende un « penser-sentir » non plein et total en lui-même. Celui-ci ne se donne pas « en tant que » « pensée expérientçante ». Il faut y garder présent à l'esprit le jeu d'un ailleurs qui déloge tout « en tant que ».

## 1° L'au-delà d'une expérience de la pensée

Chez Heidegger, la phrase de Parménide « ἔστιν γὰρ εἶναι » (« *il est en effet être* »), cache le mystère originel de toute pensée<sup>758</sup>, qui reste non encore « pensé ». Heidegger demanderait à ce que la pensée « pense » la « pensée » (!). Or, pour Heidegger, la pensée doit parvenir à dire l'Être dans sa vérité, et ne consiste pas à approcher un étant à partir d'un étant. L'objet de la pensée est pour celui-ci la vérité de l'Être<sup>759</sup>. Cette position de Heidegger nous ouvre sur le mouvement même de la pensée en ce qu'elle doit dire son « propre ». Mais il nous faut aller plus loin.

---

disons le Même. D'après l'apparence, cela ne dit rien [...] » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 24, « What remains to be said ? Only this : Appropriation appropriates. Saying this, we say the Same in terms of the Same about the Same. [...] ».

<sup>757</sup> Cf. « Il est [...] plus intime que l'étincelle des inspirations », MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, op. cit., v. p. 48, vers 6.

<sup>758</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 92 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 335 § 165-166 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 255, § 165-166.

<sup>759</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 103 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 343 § 174 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 261, § 174.

Pour Heidegger c'est la pensée qui travaille à construire la maison de l'Être<sup>760</sup>, mais ne la crée pas<sup>761</sup>. La pensée conduit à « l'aube de l'indemne », c'est-à-dire un certain Levant, une certaine « *orient-ation* ».

(a) Le parler du Néant

Nous soutiendrons plus loin que ce n'est pas la langue qui nous permet l'expression de l'émotivité, mais que c'est « la couleur du Néant ». C'est le Néant qui rencontre l'infini de la « pensée expérimentante » et en lui-même *ad infinitum* qui nous permet une genèse de ce qu'on appelle une langue, mais aussi une intelligibilité symbolique. Toutefois, avant d'emprunter un tel chemin, nous retiendrons le sens d'une pensée native chez Heidegger qui est une pensée de l'Être. Nous tenterons de développer plus loin non pas une pensée de l'Être, mais une pensée du Néant (en vue de cerner le sens du « non-lieu » et du symbole chez Sohrevardî) même si le poids du Néant chez Heidegger ne doit en aucun cas être écarté.

(i) La pensée native de Heidegger

La pensée native (« *Das anfängliche Denken* » - traduit aussi comme « pensée commençante »)<sup>762</sup>, comme « sigétique » (« *sigetisch* »<sup>763</sup>, comme son de l'être, comme un « appel qui se donne à entendre ») n'est pas la pensée de la représentation ou du jugement<sup>764</sup>. C'est une pensée qui nous sauve du positivisme, pensée

---

<sup>760</sup> Lettre sur l'humanisme, « La pensée travaille à construire la maison de l'Être, maison par quoi l'Être, en tant que ce qui joint, enjoint à chaque fois à l'essence de l'homme, conformément au destin, d'habiter dans la vérité de l'Être. Cet habiter est l'essence de l' 'être-au-monde' », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 120 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 358 § 188-189; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 272, § 188-189.

<sup>761</sup> Lettre sur l'humanisme, « [...] l'aube de l'indemne », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 121 ; « [...] des Aufgangs des Heilen.», HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 359 § 189; « [...] the upsurge of healing [des Heilen]», HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 272, § 189.

<sup>762</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 56 et s. § 21, 22, 23 etc. , « *Das anfängliche Denken* »; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 78 et s. , « La pensée commençante »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 45 et s., « Inceptual thinking »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 39 et s. , « Inceptual Thinking ».

<sup>763</sup> Du grec « σιγή » (en silence, secrètement) ; *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 58; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 80; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 47, « sigetic »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 41, « sigetic ».

<sup>764</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 57 § 23; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 79; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 46; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 40.

souveraine (« *die höchste Herrschaft* »)<sup>765</sup>, car non encore perdu dans l'idéalisme, dans la métaphysique ou dans l'ontologie. Le commencement est toujours « caché ». Ce « caché » est toutefois ce qui s'étend le plus dans un devenir. Mais ce caché, en étant caché, se préserve souverainement. La pensée native (ou pensée commençante) est une confrontation entre le premier commencement qui doit être approprié de nouveau, et l'autre commencement qui doit évoluer. Le commencement c'est l'estre lui-même comme avenance, mais comme l'autre commencement. C'est faire un retour vers l'origine de la philosophie.

Relevons toutefois que la pensée native heideggerienne, est, de notre point de vue, « pleine » même si le dieu à l'extrême se retire. L'origine (« *Ursprung* ») de la philosophie<sup>766</sup>, ce moment où la philosophie s'ébranla d'un premier saut, est tant vue comme historique que comme historiale.

## (ii) L'ouvert chez Heidegger

Que peut-on comprendre de l'ouvert<sup>767</sup> chez Heidegger ? C'est la région entre (qui n'est pas un lieu, un topos) l'estre et l'étant. L'horizon est un sans-fond. L'ouverture c'est la compréhension que les étants

---

<sup>765</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 58, « die verborgene Herrschaft des Ursprungs der Wahrheit des Seienden »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 80, « [...] souveraineté à couvert en retrait qu'est l'origine de la vérité »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 47, « [...] the concealed sovereignty of the origin of truth of beings [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 41, « the hidden reign of the origin of truth of beings [...] ».

*Adde* : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 59, « [...] des anfänglichen Denkens ist sein herrschaftliches Wesen »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 81, « Ce qui marque avec éclat la pensée commençante est sa nature 'souveraine' »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 47, « What distinguishes inceptual thinking is its 'sovereign' essence [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 41, « [...] what distinguishes it is its masterful sway [...] ».

<sup>766</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 59, « « Das anfängliche Denken verlegt sein Fragen nach der Wahrheit des Seyns weit zurück in den ersten Anfang als den Ursprung der Philosophie ». »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 80, « L'autre commencement 'transfère' son questionnement concernant la vérité de l'estre 'loin en arrière', jusqu'au premier commencement comme origine où la philosophie a accompli son premier saut »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 47, « Inceptual thinking 'transposes' its questioning of the truth of being 'all the way back' into the first beginning as the origin of philosophy »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 41, « Inceptual thinking locates its inquiry into the truth of being 'very far back' into the first beginning as the origin of philosophy ».

<sup>767</sup> Dans de telle phrases, par exemple : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, « Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufige als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30, « Sursauter de frayeur, c'est revenir brusquement de l'accoutumance du comportement au sein de ce qui est familier, revenir de l'Oouvert où vient vous assaillir ce qui se met à couvert »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14, « [...] into the openness of the pressing forth of what is self-concealing [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11, « [...] to the openness of the rush of self-sheltering ».

« sont », qu'ils ne sont pas que des (purs) étants et que l'estre s'est évanoui de l'étant<sup>768</sup>. Ce qui est le plus familier est le plus inconnu. Le « sursaut »<sup>769</sup>, c'est le dévoilement de ce qui se cache (l'estre), qui s'ouvre, le vouloir le plus propre de ce sursaut s'alliant au sursaut du dedans – qui est un autre nom pour la « retenue »<sup>770</sup>.

L'ouvert dans les *Beiträge* consiste dans une disposition de l'originaire<sup>771</sup> (sursaut de frayeur, retenue et vergogne<sup>772</sup>), pour atteindre l'originaire<sup>773</sup> lui-même, afin d'en être le fondateur et le gardien de la vérité de l'estre.

### (iii) Le parler de la parole (« *das Sprechen der Sprache* »)

Pour Heidegger, « parler » c'est enjoindre choses et monde à venir à partir de la « Dif-férence »<sup>774</sup>. Le parler humain ne repose pas sur lui-même, mais dans l'appartenance au « parler de la parole » (« *das*

---

<sup>768</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11.

<sup>769</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, « Das Erschrecken »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30, « le sursaut de frayeur »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14, « shock »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11, « startled dismay ».

<sup>770</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, « Die Verhaltenheit »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30, « la retenue »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14, « restraint »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11-12, « reservedness ».

<sup>771</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, « Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was ursprünglich zu ihr gehört. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30, « C'est deux-là ne fond que caractériser plus explicitement ce qui lui appartient d'origine » à noter qu'il est question dans la traduction fait état d' « origine » pour ce qui est en fait « originaire »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14-15, « These latter merely characterize with more explicitness what 'originally' belongs to restraint »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11-12, « These simply make more explicit what belongs 'originarily' to reservedness ».

<sup>772</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 15, Das Erschrecken, Die Verhaltenheit, Die Scheu; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 30-31; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 14-15, Shock, Restraint, diffidence ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 11-12, Startled dismay, Reservedness, Deep awe.

<sup>773</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 16, « die Eröffnung seiner Ein fachheit und Größe und die ursprünglich genötigte Notwendigkeit, im Seienden die Wahrheit des Seyns zu bergen, um so dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben: Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden, das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 31, « ouvrir sa simplicité et grandeur, ouvrir la nécessité, implantée par l'origine, et mettre à à couvert la vérité de l'estre au sein de l'étant, afin de donner ainsi encore une fois à l'homme historial un but à atteindre : devenir fondateur et gardien de la vérité de l'estre, être le là en tant que fond qu'il faut à la pleine essence de l'estre même [...] »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 15, « [...] to become the one who grounds and prserves the truth of beyng [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 12, « [...] to become the founder and preserver of the truth of being [...] ».

*Sprechen der Sprache* », « *the speaking of language* »)<sup>775</sup>. Pour pouvoir parler, la parole aura déjà écouté. Et c'est dans l'injonction d'un déchirement de la Dif-férence que tient le parler de la parole. C'est un parler qui répond (« *Ent-sprechen* »)<sup>776</sup>. Le parler aura déjà obéi à l'appel.

Pour qu'il y ait écoute, il faut bien qu'il y ait une anticipation vers l'écoute<sup>777</sup>. Cette anticipation, cette prévenance (« *das Zuvorkommen* ») dans la retenue (« *das Zurückhalten* »), c'est la façon dont les mortels (« *die Sterblichen* ») « correspondent » à la « Dif-férence » (c'est-à-dire l'« *entsprechen* »). C'est sur ce mode que les mortels habitent (« *wohnen* ») dans le parler de la parole.

#### (iv) Le « lieu » de la parole heideggérienne

La question qui se pose est la suivante : quel est le lieu de la parole heideggérienne ? La parole est au monde. Le parler est un mode d'habiter le monde. Le parler est précédé d'une écoute. Mais l'écoute signifie « avoir-déjà-été-hors-du-monde », car l'écoute doit lui-même s'inscrire dans la « Dif-férence ». Nous dirons que nous sommes au « seuil » du monde et d'un « non-monde », d'un « lieu » et d'un « non-lieu ». Nous pourrions dire que la parole heideggérienne ne sera en effet possible qu'en vertu d'un « non-lieu », qu'il nous faudra explorer davantage. Toutefois, notre cheminement ne sera pas celui de l'Être, comme nous l'avons indiqué, mais celui du Néant.

Le Dict heideggérien consistera pour nous dans une tentative de situer un « lieu »<sup>778</sup>. Ce lieu s'apparente à un originaire<sup>779</sup>. Il nous faudra rechercher une sortie radicale et l'annihilation du « lieu » même

---

<sup>774</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 28 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 34 ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, op. cit., v. p. 205.

<sup>775</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 28 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 35 ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, op. cit., v. p. 206, « The speech of mortals rests in its relation to the speaking of language ».

<sup>776</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 29, « Das hörend-entnehmende Sprechen ist Ent-sprechen » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 36 ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, op. cit., v. p. 206, « This speaking that listens and accepts is responding ».

Cf. p. 36 n 11, HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit. : « Ent-sprechen », de « sprechen » parler, tout « en allant prendre les mots de la parole, en allant y détacher (ent-) ces mots grâce à une écoute ».

<sup>777</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 30, « Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 36 ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, op. cit., v. p. 207, « This anticipating while holding back determines the manner in which mortals respond to the dif-férence. In this way mortals live in the speaking of language ».

<sup>778</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 33, « Jetzt gilt es, denjenigen Ort zu erörtern, der das dichtende Sagen Georg Trakls zu [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 41, « Il s'agit maintenant de situer le lieu même qui ramène le dire poétique à son Dict, le site de ce Dict poétique » ; HEIDEGGER, *On the Way to Language*, op. cit., v. p.

comme « topos ». En vérité, il nous faudra nous tendre vers l'annulation de l'« originaire » même. Le sens de l'étranger (« *fremd* »)<sup>780</sup>, chez Heidegger, indique peut-être déjà une aventure vers ce qui ne peut être connu d'avance. Le sens du pèlerinage<sup>781</sup> n'est pas uniquement dans le dialogue (« *Die Zwiesprache* »), mais selon nous, dans un déplacement radical.

(b) 'La pensée ne pense pas'

**Nous soutiendrons que la pensée ne pense pas mais « s'ex-pér-ience ».** Elle nous vient de l'abîme d'un Néant. C'est dans le mouvement de l'abîme (= « non-lieu ») qu'elle s'approprie sans jamais pouvoir s'approprier. La futuralité joue pour qu'il y ait toujours pensée, encore et davantage. Sans futuralité elle serait immobile. Celle-ci signifie la rencontre d'un étranger qui aura joué. Dire, comme Heidegger, que chaque penseur n'a qu'une pensée n'est-il pas de l'ordre d'une pensée même de « fondement », de la « philosophie »<sup>782</sup> ?

Pour indiquer notre cheminement – même si celui-ci est ici prématuré – nous dirons que dès lors que le Néant de l'abîme est en mouvement, et de même que le « Qui-de-l'homme » est lui-même néant, la pensée est le mouvement des deux. **C'est un mouvement du néant dans le néant vers un néant (= « non-lieu »).** C'est

---

160, « Our task now is to discuss the site that gathers Georg Trakl's poetic Saying into his poetic work – to situate the site of Trakl's work ».

<sup>779</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 33, « Ursprünglich bedeutet der Name » Ort « die Spitze des Speers. [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 41, « Originellement, site (Ort) désigne la pointe de la lance. C'est en lui que tout vient se rejoindre. Le site recueille à soi comme au suprême et à l'extrême. Ce qui recueille ainsi, pénètre et transit tout le reste » ; HEIDEGGER, *On the Way to Language*, op. cit., v. p. 159, « Originally the word 'site' suggests a place in which everything comes together, is concentrated. The site gathers unto itself, supremely and in the extreme. Its gathering power penetrates and pervades everything ».

<sup>780</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 37 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 45 ; HEIDEGGER, *On the Way to Language*, op. cit., v. p. 163.

<sup>781</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 37, « Das Fremde geht [...] » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 45, « La quête de l'étranger marche à l'approche du site où, comme pèlerin, il pourra trouver demeure. L'étranger a déjà donné suite à l'appel, à lui-même à peine dévoilé, qui le met en route vers sa propriété » ; HEIDEGGER, *On the Way to Language*, op. cit., v. p. 163, « The strange element goes in its search toward the site where it may stay in its wandering. Almost unknown to itself, the 'strange' is already following the call that calls it on the way into its own ».

<sup>782</sup> Martin HEIDEGGER, *Was heisst Denken ?*, Gesamtausgabe I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 8, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (1954), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 271 ; Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Traduit par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, 5ème édition Collection Quadriga, Presses Universitaires de France, (1959) 2014, pp. 285 ; Martin HEIDEGGER, *What is called thinking ?*, Translated by J. Glenn GRAY, a translation of 'Was Heisst Denken ?', Harper Perennial, New York (1976) 2004, pp. xvi +252.

**dans ce mouvement, en tant que mouvement, que, *eo ipso*, il y a pensée et « Qui-de-l'homme ». C'est en laissant surgir le néant, l'abîme dans une sortie (le « *ex-*») de la voie d'un autre (« *peira* »), tout en gardant le néant (le tiret), qu'une pensée se dévoile en son fond comme **pensée expérientçante**. Pour autant, il faut garder qu'ici « pensée » n'est pas synonyme de rationalité. C'est une pensée de l'ordre non seulement de la part d'un « sentir-déjà-pensé-immémorialement », mais aussi de la part d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement ». Le pathétique et l'intel-estre s'y jouent sans différenciation dans la pensée expérientçante. **C'est le Néant comme langage (et non pas le langage du néant) qui met en branle un « Qui-de-l'homme ».****

**(i) Désappropriation**

La pensée expérientçante (comme « *penser-sentir-ex-pér-ien-çant* ») joue une « ex-pér-ience » des profondeurs du Néant. Pour cela, elle doit mettre en avant un « Qui-de-l'homme », l'appropriant et le désappropriant. Le « Qui-de-l'homme » se désapproprie par son néant afin de laisser un « propre », tout comme son advenu d'un mouvement contraire et étranger de la pensée, se manifester. Il faut pour cela un « événement du Soi ». La pensée expérientçante apparaît dans un premier temps comme un « propre » d'un sens, - mais alors l'« in-sensé » d'un « sens-autre » - de la pensée qui se manifeste comme avènement et qui laisse entre-apercevoir un originaire. Or, tout originaire n'est que de l'ordre de la secondarité. Cet originaire institue *eo ipso* la brèche d'un « étranger » qui déloge le propre. Il faut bien qu'il y ait désappropriation pour que la pensée soit infinie (d'où l'infini du Néant) et pour qu'elle nous « parle » incessamment. L'« étranger » provient de l'abîme du Néant.

**(ii) Le « hâl »**

Il ne peut y avoir de « mode d'être » car la posture d'un « Qui-de-l'homme » n'est jamais pleine et adéquate à son horizon. Peut-être faut-il parler de « *hâl* »<sup>783</sup>, c'est-à-dire une rupture même de Soi vers un Soi qui s'approprie lui-même tout en se désappropriant – un « Qui-de-l'homme » mis devant son individuation tout en étant visité par le Néant qui le surprend. Le « *hâl* » est de l'ordre d'une « trans-venance », une prise en possession par la pensée expérientçante d'un « Qui-de-l'homme » mais en même temps, et *eo ipso*, processus d'individuation.

**(iii) L'« im-pensée expérientçante »**

En disant « pensée expérientçante » nous avons voulu insister sur le travail qui se fait entre le « pré-symbolique » et l'« avant-symbole », tout en gardant présent l'« avant-symbole ». La forme symbolique est l'« **im-pensée expérientçante** », c'est-à-dire le fond de l'individuation et de l'« ex-pér-ience ». C'est une « ~~intimité~~ du Soi » qui s'accomplit sans jamais s'accomplir. La pensée expérientçante exprime l'ouverture de l'altérité radicale qui prend le devant et qui détruit l'« ~~intimité~~ du Soi » pour faire émerger une autre « ~~intimité~~ du Soi ». À la base, c'est le langage du Néant tout comme son mouvement.

---

<sup>783</sup> Dans le verbe arabe de « *hâl* » il existe le « *hayl* » de l'angoisse.

Dans le jeu de la donation et du retrait, de celui de la destruction et de l'avènement du Néant, de celui du mouvement et d'un même mouvement mais 'de nulle part vers nulle part ailleurs', enfin, de celui de l'ailleurs, c'est le langage du néant qui nous aura déjà parlé et qui nous aura déjà donné une individuation – un « Qui-de-l'homme ». **Le Néant nous est « présent » par l'« avant-symbole ».**

#### (iv) L'intuition sohravardienne et « pensée expérientante »

Une telle pensée expérientante comme un « penser-sentir-ex-pér-ien-çant » nous permettra de lire Sohravardî même si elle n'y est pas exprimée de la même manière. D'abord nous y retrouverons la notion de « hâl ». Ensuite, le « Qui-de-l'homme », comme on le verra, repose sur un « sentir-penser-ex-pér-iançant ». Or le symbole ne devient pas langage (c'est-à-dire expression finie) mais expression infinie d'un « penser-sentir » d'une autopoïèse noétique de la provenance du Néant comme Absolu. Il est en lui-même herméneutique dans le sens d'un « avènement » d'Être, et n'y instaure pas de distance avec ce dernier. **Il faudra entendre ici une herméneutique qui est non pas au niveau de la langue ni celui de l'Être, mais au niveau du Néant.**

Le symbolique – en son fond d'un « avant-symbole » - est une transparaissance de la « couleur du Néant », comme un « penser-sentir-ex-pér-iançant ». Toute la difficulté de la lecture de Sohravardî a été de méconnaître le sens de « symbole » chez celui-ci qui doit s'entendre comme « chiffre » – « chiffre d'un mystère »<sup>784</sup>, c'est-à-dire d'un tel chiffre qui joue la computation du Néant.

C'est à ce titre et sur cet arrière-fond qu'il nous importe de lire Sohravardî quand celui-ci nous met en garde que son écriture est « symbolique ». Ce terme signifie à tout moment la présence du Néant dans sa « pensée », dans son écriture et dans ses textes. **C'est une lecture du Néant et non une lecture d'un texte qu'il s'agit bien d'entreprendre chez Sohravardî.**

## **2° Le « ta'wîl » corbinien**

Le « ta'wîl » est communément traduit par « herméneutique ». Or, sous la main des auteurs comme Sohravardî ou Ibn 'Arabî, peut-on se contenter d'une telle définition ? Au-delà d'une herméneutique ontologique, ne faudra-t-il pas y voir le jeu même du mouvement du « Qui-de-l'homme » ? Herméneutique et ontologie s'y rejoignent, mais une telle ontologie qui soit « ouverte » et en mouvement, non pas sur le plan de l'Être mais sur le plan du Néant.

Nous examinerons ici l'approche corbinienne du « ta'wîl » pour tenter par la suite une ouverture de l'usage que fait Sohravardî du symbole dans son écriture. On devra plutôt corriger encore cette dernière phrase. On verra par la suite comment l'écriture de Sohravardî est aussi **le Néant comme écriture** - au-delà

---

<sup>784</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 13.

d'une écriture du Néant - qui nous permettra de comprendre sa conception de « non-lieu » et, par là-même, sa « méthode ».

Le symbole sera vu par Corbin comme une « totalité » en lui-même, comme pouvant donner des clés complètes d'une aventure ou d'un « événement ». Signalons déjà que pour nous, le symbole ne peut se tenir que dans l'ouvert, dans ce qui advient, dans une béance fondamentale qui ne peut jamais se clôturer.

(a) L' « organe » du symbolique corbinien

Pour Corbin, le symbolique inverse la relation sensation-connaissance en connaissance-sensation. Au lieu que c'est la sensation de l'extérieur qui permet une compréhension, c'est de l'intérieur que procède le mouvement de la connaissance (de l'âme) sur le monde extérieur. C'est le propre, pour ainsi dire, de l' « inspiration prophétique ».

(i) Le rôle de l'imagination active

Pour Corbin, l'imagination active rend possible une perception qui est précisément la perception symbolique. Le Buisson ardent n'est qu'un feu de broussailles, s'il est simplement perçu par les organes des sens. Quand Moïse perçoit le Buisson ardent – qui n'est strictement parlant que feu de broussailles – et quand il entend la Voix qui l'appelle « du côté droit de la Vallée », l'événement met en jeu une perception symbolique, dans le monde Imaginal<sup>785</sup> - terme sur lequel on reviendra - afin d'atteindre une théophanie. Nous serions donc devant un « organe »<sup>786</sup> qui est capable de « perception trans-sensible ». Corbin l'appelle aussi l'Imagination théophanique<sup>787</sup>. L'imagination active<sup>788</sup> est la faculté de l'inspiration prophétique. Elle est aussi en ce sens la faculté de la compréhension symbolique. Corbin l'appelle « organe » en ce sens qu'elle est dotée d'une fonction bien définie.

(ii) L' « organe » de l'herméneutique

Si une imagination active a permis une perception trans-sensible, c'est ce même « organe » qui rend possible, pour Corbin, une « herméneutique philosophique ». Les événements de l'histoire auront toujours à se rendre non pas sur le terrain subsidiaire d'une historiographie, mais sur le terrain de l'herméneutique symbolique. Celle-ci peut vouloir dire une herméneutique « prophétique » au sens corbinien, c'est-à-dire une

---

<sup>785</sup> Nous développerons plus loin cette compréhension du monde imaginal.

<sup>786</sup> Nous verrons plus loin s'il s'agit ici d'un organe ou d'une faculté.

<sup>787</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 64.

<sup>788</sup> Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 443, n. 133 : « [...] cette imagination active [...] cette puissance dont Sohrawardi dira à son tour (in Mo'nis al-'Oshshâq) qu'elle peut être 'ange' ou 'démon', conduire à la Connaissance qui délivre, ou bien à l'absurde et à la démence. En ce sens elle est l'organe d'une anthropologie cmen aussi bien à Avicenne [...] qu'à un théosophe ismaélien comme Nâsir-e Khosraw [...] ».

herméneutique qui passe par l'imagination active. Les événements, les données sensibles se comprennent ainsi au moyen de la perception symbolique. Il en résulte une histoire symbolique. C'est un des « lieux » de l'ésotérique. C'est de ces « lieux » de l'interprétation qu'une personne peut alors apercevoir sa profondeur, sa « contrepartie céleste », sa dimension « seigneuriale », sa « seconde personne », son « Toi »<sup>789</sup>. C'est ici où il rencontre la figure de l'Intelligence agente comme Esprit-Saint<sup>790</sup>, ou l'Ange de la connaissance et de la révélation.

Relevons également que nous avons ici une ouverture sur la définition de l'historialité chez Corbin, qui est non seulement horizontale (une scansion époquale historique) mais une sorte de scansion d'avènement intime dans une présentation cubique de la temporalité d'un être qui est le moteur de l'avènement de son Soi.

### (iii) L'impossibilité interprétative

On pourra dire que le « *ta'wil* » chez Corbin demande l'expérience d'un « archi-symbole ». Pour Anawati, le « *ta'wil* » assure la « valorisation au lieu de la déchéance des symboles »<sup>791</sup>. C'est ainsi que toute herméneutique vise, selon Corbin, à « discerner la 'transparaissance' de l'intérieur à travers l'extérieur, occulter l'apparent et manifester le caché »<sup>792</sup>.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'à ce stade une impossibilité frappe l'exercice herméneutique. Nous l'expliquons en illustrant la critique du commentateur<sup>793</sup> anonyme du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne<sup>794</sup> qui soulève un sophisme au sujet de l'interprétation ésotérique. En effet, selon ce dernier, s'il y

---

<sup>789</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 65.

<sup>790</sup> Il faut garder à l'esprit ce mot d'ordre de la part de Hatem en parlant d'Esprit-Saint : « On notera que l'Esprit-Saint suhrawardien n'est pas l'exact équivalent de la personne de la Trinité chrétienne qui porte ce titre. Il correspond plutôt au Fils qui comprend en son être les essences de toutes les créatures, lesquelles sont ses images significatives », HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, op. cit., v. p. 72.

<sup>791</sup> Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie [À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzân de A. -M. Goichon] », *Cahiers de civilisation médiévale*, 6e année (n°22), Avril-juin 1963. pp. 159-173, v. p. 166.

<sup>792</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 414, n 32.

<sup>793</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 368 § 7 et 8, et 424, n 64.

<sup>794</sup> Cf. ANAWATI, « Gnose et philosophie [À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzân de A. -M. Goichon] », *Cahiers de civilisation médiévale*, op. cit.

« Enfin il existe trois opuscules d'Avicenne où les exposés revêtent le mode imagé : *Hayy ibn Yaqzân*, le *Récit de l'oiseau* et le *Récit de Salman et Absâl*. A ces trois opuscules il faudrait ajouter un « Poème de l'âme » qui, sous une forme imagée, décrit l'origine de l'âme humaine et son emprisonnement dans le corps. Pour terminer ce rappel, disons que le sens du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* n'a pas échappé aux premiers commentateurs : tous y ont reconnu, comme pour le « Poème de l'âme », une manière imagée d'exprimer des doctrines philosophiques, et ils ont identifié les diverses images employées dans le Récit », *ibid.*, v. p. 161.

aurait un sens littéral et un sens ésotérique au sujet d'un texte, dès lors qu'on exposerait le sens ésotérique (qui deviendrait ainsi un sens littéral), on devait encore et de façon *ad infinitum* et à chaque fois poser un sens ésotérique. Il en résulterait ainsi une régression *ad infinitum*. Cette critique soulève une autre difficulté. Elle entend que le sens ésotérique doit se transcrire dans une forme littérale. Or tel n'est pas le sens du « *ta'wîl* ».

Comme le remarque Corbin, sous-entendre qu'on peut positiver le sens est un sophisme car elle entend que le « symbole » doit à chaque fois s'objectifier en un « dogme ». Or le « *ta'wîl* » est assimilé à une « seconde naissance »<sup>795</sup>. Le passage de la révélation littérale (« *tanzîl* ») au « *ta'wîl* » est le même que le passage de l'exotérique à l'ésotérique. Il est question d'une « *Urerfahrung* », c'est-à-dire d'une expérimentation de l'âme qui ouvre le monde des symboles. L'herméneutique – le « *ta'wîl* » – est en cela, pour Corbin, un événement du Soi, participant d'une historicité verticale.

#### (b) La compréhension de l'archi-symbole

Corbin développera, de surcroît, la perspective que le « *ta'wîl* » est de l'ordre d'une « transmutation de tout le visible en symboles » qui est l'« intuition d'une essence ou d'une personne dans une Image qui n'est ni l'universel logique, ni l'espèce sensible, et qui est irremplaçable pour signifier ce qui est à signifier »<sup>796</sup>. Certes, pour Corbin, le symbole ne peut faire sens qu'à partir de l'imagination active. Corbin dira bien

---

<sup>795</sup> Cf. « Celui qui ne naît pas deux fois, n'atteindra pas au royaume des Cieux » (Jean 3 :3) ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 424, n 63.

La seconde naissance se retrouve dans l'ismaélisme. Le 8 août 1164 fut proclamée à Alamût la Grande Résurrection, c'est-à-dire l'abolition publique de la Loi religieuse littérale. Or si c'est un passage du symbole au dogme, il serait question d'une deuxième dogmatisation, un substitut à la Religion abolie. L'achimiste Jâbir ibn Hayyan l'exprime comme le Glorieux non pas en tant que l'Énonciateur d'une Loi religieuse positive, mais d'une « diction immatérielle » ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 425, n 64.

Or il faut que le symbolique demeure dans son état de l'Ouvert.

Cf. Henry CORBIN, « Le Temps cyclique dans la mazdéisme et dans l'ismaélisme », in *Eranos-Jahrbuch*, XX, Zürich, 1952; Henry CORBIN, « Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyan », in *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, v. p. 74.

Adde : Nâsir-e KHOSRAW, *Jâmi' al-Hikmatâin*, Henry CORBIN en collaboration avec M. MO'IN, Bibliothèque Iranienne, vol. 3, Téhéran, 1953; Abu Ya'qub SEJESTANI, *Le dévoilement des choses cachées*, Recherches de philosophie ismaélienne, Kash al-Mahjûb, Traduit du persan et introduit par Henry CORBIN, Collection « Islam spirituel », Éditions Verdier, 1988, pp. 139.

<sup>796</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 13.

que cette herméneutique n'est jamais « expliquée » une fois pour toutes, mais reste toujours à être déchiffrée de nouveau<sup>797</sup>.

L'idée du « *ta'wîl* » n'est donc pas celle d'une exégèse allégorique mais celle d'une transfiguration des données littérales. Elle ne se réfère pas à des vérités spéculatives mais « concrètes ». L'histoire d'événements extérieurs, l'historiographie, devient histoire symbolique. En ce sens, Corbin souligne qu'il est métaphoriquement dit que le « *ta'wîl* » permet d'atteindre les sept profondeurs du sens ésotérique, comme les « sept prophètes de ton être »<sup>798</sup>.

### (i) Le « *ta'wîl* » gardien du symbole

Pour Corbin, le symbole se joue sur le plan – sur le « lieu » - de l'Imaginal. L'âme s'éveillant ainsi à elle-même arrive à visualiser son « Guide » qui, dans les « Récits visionnaires » ou les « Récits d'initiation »<sup>799</sup> de Sohrawardî ou d'autres, est traduit comme la « figure-archétype ». Il est question d'une structure de l'individualité, non de l'ordre d'une « ipséité » solitaire, mais de l'ordre d'une « figure personnelle » s'annonçant « personnellement » à elle parce qu'elle symbolise son fond le plus intime<sup>800</sup>. Il se découvre comme contrepartie terrestre d'un autre être avec lequel il forme une structure duelle. Les deux éléments de cette « dualité »<sup>801</sup> serait pour Corbin le Soi et le Moi, ou alors un Moi terrestre et un Moi transcendant. Le Moi transcendant s'origine dans la métahistoire. Le Moi terrestre lui est tout devenu étranger à son Moi céleste. Le symbole, précisément, doit garder l'individualité de ce Moi que le « *ta'wîl* » – l'herméneutique – révèle.

---

<sup>797</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 13.

<sup>798</sup> Le terme est de 'Alâoddawleh Semnâni (736/1336). Pour une biographie et présentation de sa philosophie : Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Collection Tel, Gallimard, Paris. Tome 1, Le shî'isme duodécimain, 1971, pp. 332, v. par exemple p. 27, 176-178, 201, 325; Tome 2, Sohrawardî et les Platoniciens de Perse, 1971, pp. 384, v. p. 74, 223; Tome 3, Les fidèles d'amour shî'isme et soufisme, 1972, pp. 358, v. p. 318-331; Le chapitre IV du Tome 3 analyse quelques uns de ses textes majeurs; Tome 4, L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm, 1972, pp. 570, v. p. 89.

Sur les « sept prophètes de ton être », v. notamment *ibid.*, tome 3, p. 278 et s.

<sup>799</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 31.

<sup>800</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 31-32.

<sup>801</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 32.

## (ii) Le symbole chez Sohrawardî

Pour Sohrawardî, les « Sages » peuvent exposer directement leurs pensées<sup>802</sup> (« *tasrîh* ») ou peuvent les présenter sous le voile d'allusions symboliques (« *ta'rid* »)<sup>803</sup>. Or Sohrawardî répète le fait qu'il a recours à un « langage » ou à une « écriture » symbolique pour s'exprimer<sup>804</sup>.

Corbin avoue avoir découvert une véritable « écriture » secrète dans un manuscrit de Sohrawardî<sup>805</sup>. Or, nous sommes d'avis que toute l'œuvre de Sohrawardî répond à une compréhension du « symbolique » qui se tient dans le jeu de l'« avant-symbole »<sup>806</sup>. Il ne s'agira pas pour nous d'un alphabet secret, mais d'une « langue » secrète qui doit s'entendre comme une langue de mystère<sup>807</sup> et qui s'exprime dans le vocabulaire commun. La langue commune, discursive, ne permet pas de comprendre ce qui lui est au-delà ou en-deça. Corbin, en voulant peut-être exprimer davantage, trouve que Sohrawardî, tout comme Avicenne, auront conçu, en ce sens, leur propre symbole (c'est-à-dire « langues »)<sup>808</sup>.

## (iii) Le Symbole de foi des philosophes

Si Sohrawardî affirme clairement que les Sages parlent sous le « chiffre des symboles »<sup>809</sup>, car ce langage ne connaît aucune réfutation, c'est qu'il ne se situe pas dans un champ discursif qui soit dialectique.

---

<sup>802</sup> (« *tasrîh* », « *تصريح* »).

<sup>803</sup> (« *ta'rid* », « *تعريض* ») ; SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, Gallimard, 1986, *op. cit.*, v. p. 89 § 4. CORBIN, *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 11, § 4 ligne 6.

<sup>804</sup> *Vide* : par exemple, *Opera Mystica I*, v. p. 505, § 225, ligne 14 (« *خَطًّا* »); CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 22, où Corbin traduit ce paragraphe : « [...] Nous avons même composé pour ce livre une écriture spéciale, [...] l'enquêteur expérimenté comprendra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des demeures secrètes ».

<sup>805</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 22, n. 20.

<sup>806</sup> Sohrawardî rejette lui-même le *logos* in *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 405, « C'est seulement dans un langage muet qu'il peut exprimer son état intime, car aucun récit ne peut mimer l'état qu'il éprouve, en parlant la langue du discours logique »; *Opera Mystica III*, v. p. 265, ligne 17 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 60, « Since that state cannot be expressed in the tongue of the intelligible speech, he represents his state in the tongue of ecstasy »; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 56 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 100, ligne 15 et s.

<sup>807</sup> Cf. plus haut notre distinction entre « secret » et « mystère ».

<sup>808</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 32.

<sup>809</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.* v. p. 88, § 4 ; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 10, § 4, ligne 12 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 2 § 4, ligne 10.

*Adde* : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 51 et notamment sur les noms mentionnés, ceux de Jâmâsp, de Frashaoshtra et de Bozorgmehr.

Cette proposition cache toute la problématique du symbole et de l'herméneutique (« *ta'wîl* »). Il faut chercher ainsi un univers symbolisant non discursif. Argumenter contre l'apparence « exotérique » consiste déjà dans une perte et un manquement des intentions véritables d'un auteur. Or toute la doctrine *ishrâqî* ne doit-elle pas se comprendre sur le plan des symboles et non du langage, le symbole en tant que « transvenance » de l'« avant-symbole » ?

À titre d'exemple, que peut signifier le Traité de Sohrawardî intitulé *Le Symbole de foi des philosophes*<sup>810</sup> ? Le « symbole »<sup>811</sup> c'est alors le « symbolisant », ce qui fait symbole, parce que nous sommes des « êtres symboliques et symbolisants ». Ce qui fait symbole, c'est le mouvement comme on l'a vu d'un « Qui-de-l'homme » lui-même. Il faut donc inverser la proposition. Ce n'est pas l'homme qui tente de parler symboliquement, qui tente de retrouver un au-delà de lui-même. C'est le symbolique qui parle en lui. Hâtons-nous d'apporter une deuxième correction. **Le symbolique aura déjà parlé en l'homme et y parle toujours car c'est le Néant qui aura déjà parlé et non l'Être.** Le Néant doit se comprendre, ici, en tant qu'Absolu.

Dans le récit sohravardien *Le Symbole de foi des philosophes*, on pourra y voir, dans un premier temps, une réminiscence d'un discours du Moyen Âge autour de la thèse de l'essence et de l'accident au sujet de la « création » de l'homme. La création serait de l'ordre du « pouvant ne pas être », alors que toute réflexion appelle à un être nécessaire<sup>812</sup>. Dans cette première lecture, le monde résulterait de l'Être nécessaire<sup>813</sup>. Pour Sohrawardî toutefois, l'Être nécessaire (le ~~dieu~~ sohravardien) – car nous sommes en « philosophie » expérimentale et non spéculative – n'existe pour nous que pour autant nous existions pour

---

<sup>810</sup> Le titre original : « رسالة في اعتقاد الحكماء », « risâlat fi 'itiqâd -l-hokmat », *Opera Mystica II*, v. p. 262 (pagination arabe). Corbin le traduit in SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 14 et s.

Pour les références : *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p.9-30 ; *Opera Mystica II*, v. p. 261-272 (pagination arabe); KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., v. p. 66-69.

De la racine « 'q-d » (p. 265c, pdf390, tome 5), signifie « convention, accord » ; la « 'qî-dat » (au singulier) signifie les « doctrines » (*ibid.*, tome 5, p. 2107a, pdf 392) ; Edward William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, Edinburgh, London, 1863-1893 (Librairie du Liban, Beyrouth, 1968), x 8 volumes.

On pourra proposer comme traduction: “Le symbolisant des Sages”.

<sup>811</sup> Que Corbin traduise « 'itiqâd » par « symbole » est très judicieux, car il est question d'une « entente » de l'être. Pour des raisons explicitées plus haut, nous préférons traduire par le « symbolisant ».

<sup>812</sup> *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 14, 15 : « [...] que l'univers est de l'être pouvant-ne-pas-être, et que tout ce dont l'être est pouvant-ne-pas-être est de l'être advenant, en ce sens que son acte est fondé sur un autre que lui-même et qu'il n'est point étant par soi-même, et c'est l'Être nécessaire (*Wâjib al-wujûd*), [...] ».

<sup>813</sup> Notons la remarque de Corbin : « Le 'momkin al-wujûd n'est pas exactement ce que l'on appelle « contingent », car du fait qu'il existe, il est nécessaire, sinon par soi-même du moins ab alio. Cette question a été amplement discutée par les philosophes de l'École d'Isfahan [...] », *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 25, n. 7.

lui, à la façon dont Corbin l'aura expliqué s'agissant d'Ibn 'Arabi<sup>814</sup>. Aussi, la création humaine devient alors de l'ordre du nécessaire<sup>815</sup>. L'accident et le nécessaire ne sont plus alors des « essences » significatives mais le symbole des mouvements du Néant. Il y existe une structure nécessaire car nous sommes cette structure et ce mouvement. En cela, c'est une certitude (« foi »<sup>816</sup>). Mais aussi, ce mouvement d'un « déjà » joue le Néant en permanence (l'accident)<sup>817</sup>. Le symbole tient alors dans la capacité d'être dans l'« en-instance » de la genèse du Néant en soi, comme mouvement le plus profond de son « intimité », comme « présence » de son « ~~dieu~~ ». L'herméneutique (le « *ta'wil* »), l'Être et le Néant ne sont, en fait, que synonymes l'un de l'autre. C'est le « symbole » des Sages.

Le Sohrevardi-illuminatif se cache ainsi derrière le Sohrevardi-de-son-temps. Une lecture futuriale nous permet de prendre appui de son témoignage en tant que philosophe et d'y voir le jeu du symbole comme nous l'avons développé plus haut pour le bénéfice d'une lecture contemporaine dans laquelle elle est convoquée de nouveau. Le sens du symbole sohrevardien justifie ainsi notre méthode, comme méthode de la double triangulation.

---

<sup>814</sup> Vide : CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit.

<sup>815</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. v. p. 14, 18. « Or, il nous faut écartier radicalement de Dieu Très-Haut aussi bien toutes les vues intéressées, que toute dépendance subordonnant son intention à une chose quelconque. Son acte créateur n'est donc point en raison d'une vue intéressée. Loin de là, c'est son essence même qui exige et entraîne l'acte d'exister ».

Cf. « [...] بل ذاته يقتضى الوجود [...] », *Opera Mystica II*, v. p. 266, ligne 8.

<sup>816</sup> La « foi » c'est alors la venue « symbolique » du Néant auquel nous donnons naissance, positivité en ce sens où ce Néant a besoin de nous pour être absolu. La béance ouverte au-delà de toute intelligibilité se donne à nous dans des formes qui nous interpellent.

<sup>817</sup> Or, en réalité, si « nous » existons, c'est en raison d'une « essence » même du Dieu sohrevardien que nous partageons et qui a pour but « ontologique » même « d'exister ». Nous partageons l'ordre d'une même existence celle-là même qui constitue l'existence divine, la sortie d'un Néant vers une manifestation.

## Conclusion du chapitre 1

Si, comme on l'avait vu, la « compréhension » ne peut être totale, il en est ainsi pour l'« explicitation » au sens heideggérien. Le langage est, chez Heidegger, la maison de l'Être et est cooriginnaire au *Dasein*.

Pour autant, dès lors qu'on constatera une brèche, une béance dans la compréhension et l'explicitation, nous avons là des indications d'une brèche au sein même du langage et du discours. Le discursif s'y voit congédier au profit du symbolique. La béance est irréductible.

Même s'il faut se tourner vers le symbolique, la « perte » qu'opère l'effort de langage doit être constatée, quand le « langage » se met à parler. Pour cerner cette problématique, il nous faut nous positionner avant même que le symbole ne vienne à l'existence. Nous sommes alors dans l'univers de l'« avant-symbole ».

Dans cet univers de l'« avant-symbole », le Néant bouillonne et nous « parle » déjà, ou plutôt, nous aura déjà parlé. Cette parole, inaudible et inexpressive, vient à l'« existence » par un mouvement même au sein du Néant. Nous pouvons constater ce mouvement en raison, d'une part, de la nature de la « pensée » et, d'autre part, de la structure résultante d'un « Qui-de-l'homme ».

En effet, la pensée vient à l'existence en raison de ses racines tapies dans l'abîme du Néant d'une « pensée expérientçante », qui est de l'ordre d'un « penser-sentir-ex-pér-ien-çant ». Le Néant connaît d'abord un double mouvement en son sein : celui d'un mouvement d'un Néant vers un (autre) Néant. Nous sommes dans des irréductibilités. Il existe ensuite un deuxième mouvement qui est celui du Néant vers l'Être. Nous saisissons ce mouvement car il n'y a jamais un « là » (tel ce qui serait un *Dasein*) complet et total, jamais une totalité effective. Ce double mouvement, *eo ipso*, tout en méconnaissant les structures temporelles, permet à un être subjectifiant de venir à l'existence. Il institue alors une « intelligibilité-du-déjà » qui permet une « intimité du Soi ». C'est dans le « maintenant » que le mouvement « en-son-mouvement » s'institue. C'est dans le « maintenant » qu'il jette de même un passé et un futur qui s'ouvrent *hic et nunc*. Nous avons ici une indication que quelque chose se joue au-delà de la structure

temporelle. C'est alors un mouvement purement spatial qui ne ressort même pas de l'espace. Il faudra parler plus loin d'un « non-lieu », à proprement dit.

De son côté, la pensée expérientante se structure comme désappropriation permanente, comme un « étranger » qui déloge un « propre ». C'est la raison pour laquelle la pensée est infinie : toujours ouverte et toujours délogée dans un espace, non pas temporel, ni spatial, mais comme on le verra, celui d'un « non-lieu ».

Or il y a lieu de voir l'expression symbolique qui tente d'appréhender ce mouvement. Le symbole est « a-symbolique » car il est en permanence ouvert. Il renvoie contre lui-même, c'est-à-dire, qu'il est une « expression » d'un « avant-symbole », le langage même du Néant. Il est en cela l'expression des mouvements du Néant. Ce qui « agit » dans le symbole, c'est l'« avant-symbole ».

Si Sohrevardî parle en forme symbolique, c'est de l'« avant-symbole » qu'il faudra avant tout mettre en avant. Il s'agit alors non pas d'une écriture du Néant, mais le Néant comme écriture – le Néant qui fait surface dans l'écriture comme une méthode particulière. S'il est question chez lui d'une « intelligibilité-du-déjà », herméneutique, symbole (c'est-à-dire « avant-symbole ») et Néant s'élèvent, non pas comme le langage du Néant, mais le Néant comme langage. Notre méthode de la double triangulation nous permet alors une nouvelle lecture de Sohrevardî, une lecture qui tente de lire le Néant tapi au sein d'une écriture.

Nous examinerons plus loin la compréhension du « non-lieu » chez Sohrevardî. On examinera le sens de l'Imaginal chez Corbin qui nous permettra, par la suite, de développer notre conception de l'« in-figurial ». Ces notions visent – ce qui ne peut se dire que paradoxalement – les « lieux » de la pensée expérientante.



## Chapitre 2- Le non-lieu (« Nâ-kojâ »)

Nous avons vu que le Néant, s'il se « donne » comme présence, est fondamentalement « mouvement ». Si tout phénomène « est » « déjà » passé – s'il n'y a pas de phénomène au « présent » -, parler d'un « mouvement du Néant » se dit alors « hors-phénomène ». Comment saisir la « présencialité » de ce mouvement, sachant qu'il s'agit précisément du Néant ? Faudra-t-il chercher une « position », un « lieu » de la présence ? Ou peut-être faudra-t-il chercher ce qui ne se trouve pas, un « non-lieu » – car après tout ne sommes-nous pas dans l'univers du Néant ? Comment se « matérialise » l'« avant-symbole » dont nous avons fait état ? Telles sont ici les questionnements qui nous retiendront. C'est en ce sens que nous interrogerons Sohrevardî sur ce qu'il entend par « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »), et comment cette problématique pourra intervenir dans celle de la présence.

### A. COMPRENDRE L'INCOMPRÉHENSIBLE : LE « NON-LIEU »

Si nous voulons faire état du « non-lieu » sohrevardien, nous tenterons ici de mettre en relief quelques éléments de comparaisons qui serviront comme prolégomènes à notre approche. Il nous faudra essentiellement distinguer cette dernière d'une pensée du « lieu ». Il nous faudra rappeler qu'il importe de relever chez Sohrevardî la démarche (déjà introduite par Avicenne) qui vise à réfléchir selon une méthode que nous avons qualifiée de Néant au sujet des éléments qui seraient autrement le propre d'un champ discursif théologique. Or c'est en cela qu'il faut y voir une méthode qui s'ouvre sous l'emprise d'une lecture de la double triangulation. Il est question uniquement d'une légitimité expérimentale et non d'une légitimité théologique ou spéculative.

Afin de mettre en relief la singularité de la pensée de Sohrevardî, nous l'éclaircirons par quelques oppositions à la pensée de Heidegger, notamment sur la présence de la thématique du « lieu » chez celui-ci. Il s'agira dans un premier temps d'un exercice de distinction. Nous ne relèverons ici que quelques principaux aspects de cette thématique. Rappelons que nous avons déjà vu comment le « là » est une institution même de la présence (un « là » en son « lieu ») de la part de Heidegger. Il faudra compléter cette analyse par d'autres considérations du « lieu », de « l'espace » ou de « l'espacement » chez Heidegger.

## 1° Le lieu

Le « lieu »<sup>818</sup> semble participer – du moins dans les opérations d'abstraction – à un « originaire ». Celui-ci « oriente »<sup>819</sup>. Ce dernier vocable devra s'entendre ici en son sens étymologique et premier, celui de « chercher l'Orient, le point levant ou le soleil levant » de l'espace. **Relevons au passage que l'« O-rient » (ou l'« O-riance ») constitue, selon ces perspectives, l'intelligibilité même d'un lieu, sur laquelle on reviendra.** Le « lieu » aura signifié un travail préalable d'« espacement ».

À cela, on a pu dire que l'œuvre de Heidegger apparaît comme un événement « cosmique »<sup>820</sup>. Il s'appuie sur une unité originaire d'un « lieu » et de son « hors-fonds » qui lui est étranger<sup>821</sup>.

### (a) Le concept de « lieu » chez Heidegger

La pensée de « lieu » comme une préoccupation importante n'émerge chez Heidegger que tardivement dans sa pensée. Mais cette pensée tient sa racine du jeune Heidegger lui-même. Nous évoquerons trois aspects saillants du « lieu » heideggérien, se surajoutant à notre considération du « là » (du Dasein) comme nous l'avons évoquée plus haut. Il s'agira ici d'un « lieu » comme (i) présupposant, sans tautologie, – et se répétant – comme « lieu », (ii) comme étant d'abord de l'ordre d'une temporalité et (iii) comme présent dans le sens d'une « directionnalité ». Nous évoquons ces trois aspects afin de faciliter et de faire émerger, par opposition et contraste, ce que Sohrevard nous demandera de comprendre, c'est-à-dire la destruction de tout présupposé de « lieu », de toute réduction de la spatialité à la temporalité, enfin, de toute directionnalité (autre que la « Direction » elle-même - le soleil Levant, l'O-rient) qui ne pourra en fait donner

---

<sup>818</sup> Du latin « locus » (« loc », fin Xe siècle, « leu » 1050, et « lieu » vers 1120), *Dict. historique langue franç.*, dir. A. REY (2006), *op. cit.*, v. p. 2018b, v°, « lieu ».

<sup>819</sup> D'« oriens » (1080), « chercher les quatre points cardinaux », « l'est » ou « pays du levant », de « oriri », se lever, de la souche indo-européenne « aro », du hittite « arai » (se lever), du védique « arta » (il s'est levé), *Dict. historique langue franç.*, dir. A. REY (2006), *op. cit.*, v. p. 2486b, v°, « orient ».

<sup>820</sup> Steven Galt CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, pp. 323, v. p. 7; « Readers of Heidegger quickly sense the presence of two voices in his work. There is, first, the Heidegger who seeks the proper name of being; the Heidegger who, in spite of his best insights into the ontological difference, often seems to imagine being as some sort of primal cosmic 'event', a hidden source or power [...] ».

<sup>821</sup> La pensée transcendante tenterait plutôt à articuler la structure d'un lieu comme « fonds » ; MALPAS, *Heidegger's Topology*, *op. cit.*, v. p. 8.

L'argumentation de l'auteur vise à dire que le « transcendantal » cherche également à préserver l'originaire d'un lieu qui est « mystique ».

de direction qu'en raison d'une « intelligibilité-du-déjà » (c'est-à-dire le Levant, comme un « déjà-levé »). Nous reviendrons plus loin sur le sens d'une « topologie » chez Heidegger, dans le trait qu'il attribue au « Temps » en tant que « directionalité ».

**(i) Le présupposé de « lieu »**

Que signifie « lieu » ? Certes, pour Heidegger, ce mot ne traduit pas les mots τόπος et χώρα, mais l'allemand « Ort ». Le lieu est le rassemblement que son essence même. Ce n'est pas que le pont occupe un lieu, mais le lieu provient du pont<sup>822</sup>. Mais, y aura-t-il un certain nombre d'impensé de « lieu » même chez notre penseur, qui joue « structurellement » dans sa pensée ?

Nous avons vu que l'être-là du *Sein und Zeit* postule déjà un présupposé de « lieu », le « là » comme co-originaire au monde. La recherche de l'Être s'avère comme rencontre avec un « lieu ». Ce qui a fait dire à certains que la recherche de l'Être chez Heidegger repose plutôt sur une question plus radicale que l'Être même, qui est, en fait, celle de « lieu »<sup>823</sup>.

Certes *Sein und Zeit* introduit la grande distinction entre « *Vorhandenheit* » et « *Zuhandenheit* »<sup>824</sup>. Il institue la cartographie de l'espace du *Dasein*. Le *Dasein* se situe dans un réseau de tournure qui lui donne la profondeur de son espace, qui lui révèle son monde. Le *Dasein* ne peut être spatial qu'en tant qu'il existe sur le mode de la préoccupation<sup>825</sup>.

La mondanité met en jeu le concept de monde<sup>826</sup> et tend à renouer avec le « κόσμος » grec<sup>827</sup>. Il importe de procéder par le monde ambiant (« *Umwelt* »). Pour Franck Didier, il faut faire droit, peut-être à

---

<sup>822</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 61-62.

<sup>823</sup> Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press (Massachusetts Institute of Technology), Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007, pp. 413, v. p. 6.

<sup>824</sup> Pour une analyse sur l'ustensilité intramondaine v. Dominique PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 75-100.

*Adde* : « Aussi la spatialité propre à l'ustensilité intramondaine se soustrait-elle non seulement au paradigme de l'espace euclidien, mais à celui de l'espace perceptif : la spatialité possède des structures immanentes au contexte de significations propre à la totalité d'ustensiles chaque fois concernées » ; PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, v. p. 85.

<sup>825</sup> Françoise DASTUR, « Heidegger, Espace, lieu, habitation », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 140-157, v. p. 147.

<sup>826</sup> Cf. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, v. p. 41 : « Une fois posé que les catégories sont les structures ontologiques de l'être devant-la-main et les existentiels, celles du *Dasein*, le 'monde' peut avoir quatre sens : a) ontico-catégorial : la totalité des étants présents dans le monde ; b) ontologico-catégorial : l'être de cette totalité ; c) ontico-existential : ce dans quoi 'vit' le *Dasein* factice ; d) ontologico-existential : l'a priori de la mondanité en général par quoi tout monde est monde ».

l'encounter de Heidegger, déjà ici de spatialité, d'« *extensio* »<sup>828</sup>. En ce sens, l'espace ne pourra être compréhensible qu'à partir de la mondanité. L'espace est ainsi dans le monde et non le monde dans l'espace<sup>829</sup>. C'est ce qui réduit l'espace à la question de la temporalité. Ce serait peut-être, à notre avis, manquer une troisième réflexion. Le *Dasein* ne peut « comprendre » l'espace, que parce qu'il est lui-même « spatial ». Il faudra, par contre, compléter cela par une compréhension de ce qu'on tentera de développer comme « es-pacialité ».

On pourra objecter à Heidegger autour du débat de « *Zuhandenheit* » (traduit comme « l'être-à-portée-de-main » ; « *readiness-to-hand* »), que ce n'est pas uniquement « l'objet » qui s'instaure dans un réseau existentiel. Qu'en est-il du temps lui-même ? Dès lors que « je » regarde l'horloge pour savoir si je peux prendre le prochain train, « l'heure » ne doit-elle pas elle-même s'insérer dans un réseau de renvoi ? Ne devra-t-on pas, par conséquent, parler d'une « temporalité-sous-la-main » et d'une « temporalité-à-portée-de-main » pour faire écho aux expressions rendues en français des paragraphes 17 et suivant de *Sein und Zeit*. Si tel est le cas, « l'heure » et la « temporalité » ne s'indiquent pas ici en tant qu'objets « métaphysiques » qu'il s'agit (encore) de soumettre à l'analytique existentielle, voire de « déconstruire », même en prenant en compte le développement que réserve Heidegger à la structure de la temporalité ?

## (ii) Le *Dasein* : « lieu » (là) sous tension d'« espace »

Pour Joël Balazut, le *Kantbuch* de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, ne doit pas être lu, d'abord, comme un livre sur Kant. D'ailleurs Kant y est « surinterprété ». C'est le complément indispensable pour comprendre la méthode de *Sein und Zeit*. Ce dernier vise à renverser depuis l'intérieur l'idéalisme kantien<sup>830</sup>. L'*a priori* kantien se pensera de manière non idéaliste. Il sera compris comme constituant les conditions de possibilité du « dévoilement » de l'étant « déjà là comme tel ».

Le *Dasein* est cet être de projet qui se tient *a priori* dans l'anticipation de la mort. Il vit à l'intérieur de l'angoisse, que renforce l'absence de fondement (ou l'abîme) de son existence. Le *Dasein*, en sa facticité, est « jeté » dans le monde. Il devient (se « possibilise ») en transformant « librement » ce passé jeté (la « *Gewesenheit* »). Il faudra faire état d'une « transcendance » propre à lui, qui révèle la temporalité originaire (« *Zeitlichkeit* »), « ek-statique ». Son existence est l'entre-deux, entre un abîme ouvert depuis la naissance et

---

<sup>827</sup> Martin HEIDEGGER, *Question I et II*, Traduit de l'allemand par Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET, Walter BIEMEL, Lucien BRAUN, Henry CORBIN, François FÉDIER, Gérard GRANDEL, Michel HAAR, Dominique JANICAUD, Roger MUNIER, André PRÉAU, Alphonse DE WAELEHENS, Avant-propos d'Henry CORBIN, Collection Tel, Gallimard, 1968, pp. 582, v. p. 113, « De l'essence du fondement » ; FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 41.

<sup>828</sup> « Outre que la préposition 'Um-' ne signifie pas exclusivement 'autour' mais aussi 'pour', le monde ne peut recevoir sa spatialité que de son seul être de monde » ; FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 41.

<sup>829</sup> FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 41.

<sup>830</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 22-24, citant (Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, 1977, p. 294 - GA3, p. 238).

le néant de la mort. En tant que « *Sein-zum-Tode* », il se tient toujours *a priori* ouvert, dans l'angoisse, au néant qui fonde et borde son existence, laquelle apparaît ainsi comme « transie » par une « précarité constante ». Nous voyons ici sous le travail qui consiste, involontairement de la part de Heidegger, à bâtir un plan de l'Être comme « sol » de son analyse. Le « *Dasein* » est lui-même, non seulement un « là », mais aussi un « espace », un entre-deux. Si tel est le cas, le « là » se dissout comme par lui-même.

### (iii) « Site » et spatialité du *Dasein*

Selon la perspective qui est la sienne, la spatialité du *Dasein* du *Sein und Zeit* instaure une géographie du souci. L'objet le plus proche de moi serait selon ma préoccupation. Le souci fait apparaître la constitution temporelle du *Dasein* comme temporalité ekstatique<sup>831</sup>. La spatialité, pourra-t-on risquer de le dire de façon simplifiée, n'est ici, en réalité, que temporalité.

Heidegger aura utilisé le concept de *Dasein* comme « site de l'Être » dès 1921<sup>832</sup>. C'est ainsi que le concept<sup>833</sup> de « lieu » deviendra central chez lui. Il est déjà dans une intuition qui se révèle d'emblée comme un « être-en » (« *being-in* ») dans l'ouvert (« *open-ness* ») d'un « lieu ». Pour Heidegger, tout ce qui serait « spatial » (« *Räumliche* ») ne se situe qu'à l'intérieur de l'Être lui-même. Enfin, l'Être lui-même ne pourra se saisir que comme « lieu »<sup>834</sup>, même s'il y a recouvrement et même s'il y a retrait de l'Être. **C'est ainsi qu'on pourra dire que le « lieu » heideggérien n'est que « lieu », qui en amont s'inscrit dans l'ordre d'une temporalité. De plus, pour l'homme, c'est l'Être qui est la dimension de l'ekstasique de l'ek-sistence<sup>835</sup>. Le**

---

<sup>831</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 335 § 68 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 397 § 68.

<sup>832</sup> John van BUREN, *The Young Heidegger : Rumour of the Hidden King*, Studies in Continental Thought, Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp. 448, v. p. 251.

<sup>833</sup> S'il y a un « concept » de lieu, celui-ci doit être extrapolé de l'œuvre de Heidegger selon Malpas ; MALPAS, *Heidegger's Topology*, *op. cit.*, v. p. 2.

La lecture de Heidegger devient alors une lutte (« *struggle* ») avec Heidegger et contre Heidegger (*ibid.*, v. p. 2).

<sup>834</sup> Nous nous distinguons de cette compréhension, car selon nous, la question de « lieu » reste problématique chez Heidegger ; le lieu est sans-fond et comme sans espace (car ce dernier n'est pas pensé dans sa radicalité). C'est à l'aide d'un tel chemin que trace, par exemple, un Sohrevardî au sujet de l'Imaginal, que nous pouvons, il nous semble, sortir de cette enfermement de la pensée dans un « lieu ». En ce sens, il faudrait lire Heidegger avec Sohrevardî, ce dernier avec le premier et ce dernier à l'encontre du premier.

<sup>835</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensionnel qui est comme tel l'Être lui-même », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 91 ; « [...] Räumliche [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 334 § 164 ; « Rather, everything spatial and all time-space occur essentially in the dimensionality that being itself is », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 254, § 164.

mot *Dasein* lui-même doit avant-tout être éprouvé comme « place », la « localité de la vérité de l'être et ensuite être pensé de manière correspondante »<sup>836</sup>. Ce qui est mis en avant ici, c'est le rapport de l'être à l'essence de l'homme. Le *Dasein*, s'il nous est le plus proche – étant nous-mêmes – est ontologiquement le plus lointain<sup>837</sup>. Rappelons aussi qu'on peut retrouver chez Heidegger la « patrie » comme « lieu » de l'homme<sup>838</sup>. Or l'absence de la patrie est un destin mondial<sup>839</sup>, car l'Être reste toujours non pensé.

#### (iv) Les points de dissolution

Nous opposerons ainsi à cette pensée du *Sein und Zeit* celle de Sohrevardí où le sens du « non-lieu » n'est pas réductible à la temporalité ou à la spatialité. **D'où un « Non » comme refus même de toute réduction, de tout « épochè », qui refuse de réduire la spatialité à la temporalité.** Comme nous le verrons, le « non-lieu » est au-delà du temps et de l'espace, même s'il faudra entendre le « spatial » d'une autre façon. De surcroît, il ne sera pas question de l'Être, mais du Néant (ou du moins, du Néant et de l'Être), qui ne se trouve pas dans la rencontre d'un « lieu ». On y reviendra plus loin.

L'homme en son *Da-sein* (« être-là ») ne peut connaître, chez Heidegger, un destin que dans la mesure où il s'ouvre aux essences fondant le monde<sup>840</sup>. Or nous relèverons quelques traits autour du *Dasein* dans la pensée heideggérienne, comme un « être » qui soit en avance sur lui-même, comme un « pouvoir-être ». Il est aussi un être qui subit un décalage herméneutique connaissant une angoisse<sup>841</sup>. Ces traits

---

*Adde* : *Lettre sur l'humanisme*, « [...] « l' 'ek-sistence' est l'habitation ek-statique dans la proximité de l'Être. Elle est la vigilance, c'est-à-dire le souci de l'Être », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 102 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 343 § 173 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 261, § 173.

<sup>836</sup> Martin HEIDEGGER, *Question I et II*, *op. cit.*, v. p. 32-33 ; FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, v. p. 18.

<sup>837</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 15.

<sup>838</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « Dans cette proximité, dans l'éclaircie du 'là', habite l'homme en tant qu'ek-sistant, sans qu'il soit encore à même aujourd'hui d'expérimenter proprement cet habiter et de l'assumer. Cette proximité 'de' l'Être qui est elle-même le 'là' de l'être-là [...] qui est pensé à partir de *Sein und Zeit* l'appelle 'la patrie', d'un mot emprunté [...] en partant de l'expérience de l'oubli de l'Être », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 96 ; « [...] Heimat [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 338 § 168 ; « [...] homeland [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 257, § 168.

<sup>839</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 98 ; « Die Heimatlosigkeit wird ein Weltchicksal », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 339 § 170 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 258, § 170.

Et plus loin : « Partout l'homme, exilé de la vérité de l'Être, tourne en rond autour de lui-même comme animal rationnelle », *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 101 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 342 § 172 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 260, § 172.

<sup>840</sup> DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert), *op. cit.*, v. p. 324.

<sup>841</sup> Le *Dasein* du *Sein und Zeit* est une projection lui-même « de » et « par » l'Être. C'est ce qui justifie le « vocable » « là ». Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « Cela signifie : l'Être ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'Être. Mais

indiqueront un déplacement même du « lieu » du *Dasein*. L'abriter au sein d'un monde est au fait un voyage incessant, mu par une structure ekstatique. Si nous nous attardons quelque peu sur ce « décalage » au sein de la pensée de Heidegger, c'est pour tenter d'y voir l'importance de pouvoir « penser » le « non-lieu » de façon plus conséquente. Si Heidegger l'aura pensé à sa façon, encore faut-il peser les conséquences de cette pensée. Il n'est pas question pour Heidegger d'une « Moi-sujet-isolé » qui serait en excentration de l'existentialité du *Dasein*<sup>842</sup>. Il n'en demeure pas moins vrai que le *Dasein* demeure le « lieu » de l'existence.

Pour le Heidegger d'*Être et temps*, le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est déjà « dehors »<sup>843</sup>. Il est cooriginellement dévoilé du point de vue du monde, de l'être-à et du Soi-même<sup>844</sup>. L'étant intramondain est de même co-découvert. Dans le mode de l'échéance, l'étant est compris comme « complexe chosique sous la main », ayant pour détermination fondamentale la substantialité. Or la réalité se tient sur un mode de dérivation avec tant le *Dasein* que le monde et l'être-à-portée-de-la-main<sup>845</sup>. À ceci, le *Dasein* est en avant de lui-même, « au-delà de soi », il est l'« être-en-avance-sur-soi »<sup>846</sup>.

---

que le 'là », l'éclaircie comme vérité de l'Être lui-même advienne, c'est le décret de l'Être lui-même. l'Être est le destin de l'éclaircie. [...] 'l'Être est le transcendant pur et simple'. », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 95 ; « [...] die Lichtung des Seins [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 336 § 167 ; « [...] clearing of being [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 256, § 167.

<sup>842</sup> « Le *Dasein* peut-il être conçu comme l'étant dans l'être duquel il y va du pouvoir-être si cet étant, en sa quotidienneté, s'est précisément perdu, et si, dans l'échéance, il « vit » écarté de soi ? Réponse : l'échéance sur le monde ne peut devenir une « preuve » phénoménale contre l'existentialité du *Dasein* que si celui-ci est posé comme Moi-sujet isolé, comme un point d'identité dont il s'écarterait. Car le monde devient alors un objet », HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 38.

Adde : « [...] Mais le dévalement en plein monde ne devient une « preuve » phénoménale contre l'existentialité du *Dasein* qu'à partir du moment où celui-ci est posé au départ comme un je-sujet isolé, un soi ponctuel par rapport auquel il est en excentration » [C'est nous qui soulignons].; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 227 § 38.

<sup>843</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 34; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 209, « En parlant le *Dasein* s'ex-prime, non parce qu'il est tout d'abord, en tant qu' « intérieur », claquemuré par rapport à un extérieur mais au contraire parce que, comme être-au-monde ententif, il est déjà « au-dehors »; Cf. pour autant la traduction in HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 205 : « In talking, *Dasein* expresses itself [spricht sich ... aus] not because it has, in the first instance, been encapsulated as something 'internal' over against something outside, but because as Being-in-the-world it is already 'outside' when it understands ».

<sup>844</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 43; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 250 § 43.

<sup>845</sup> Cf. la critique du sujet ontique chez Kant et le sujet comme « être-sous-la-main » chez Descartes : HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit. v. p. 202 et § 43 (a).

<sup>846</sup> « Or l'être pour le pouvoir-être le plus propre veut dire ontologiquement : le *Dasein* est, en sont être, à chaque fois déjà en avant de lui-même. Le *Dasein* est toujours déjà « au-delà de soi », non pas en tant que comportement vis-à-vis d'un autre

Didier Franck soulève la critique de la nécessaire incarnation du *Dasein*, qui aurait dû être un existentiel et un mode de la temporalisation : « Si tel n'est pas le cas, ne serait-ce pas alors dans une impossible mais nécessaire incarnation existentielle que doivent être recherchés les motifs pour lesquels la spatialité du *Dasein* est irréductible à sa temporalité ? »<sup>847</sup>.

Chez Heidegger encore, si le monde est espace, celui-ci ne s'articule que d'un point (« lieu ») qui est le *Dasein*. Mais alors, ce *Dasein* est dans un lieu et en même temps dans un autre (il se projette en avant vers l'autre). C'est en raison de son projet vers le « lieu » devant lequel il n'aura été qu'en vertu d'un « lieu » antérieur, de derrière. **Le « lieu » heideggérien est en réalité dans une destruction permanente même de son « lieu ».** Il faudra peut-être dire que le *Dasein* n'a en propre pas de lieu, mais que de temporalité. Pourra-t-on poser la question : cette temporalité se situe où ? Cette question pourra être inintelligible, car elle oppose la spatialité à la temporalité, comme deux métaphysiques.

Heidegger signale que « la tentative dans *Être et Temps* § 70, de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable »<sup>848</sup>. Si Heidegger s'était objecté à un concept « vulgaire »<sup>849</sup> du temps, n'est-il pas ici, même à entendre pleinement ce « mini-retournement », toujours dans un concept « vulgaire » de l'espace ?

#### (v) La directionalité chez Heidegger

Nous devons également évoquer une compréhension de la « directionalité » chez Heidegger. Nous le retrouvons dans sa considération de la parole qui est dite « parlante »<sup>850</sup>. En nommant elle appelle<sup>851</sup>. Dès

---

étant qu'il n'est pas, mais en tant qu'être pour le pouvoir-être qu'il est lui-même. [...] comme l'*être-en-avant-de soi* du *Dasein* », HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 41; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 241 § 41 « [...] nous le saisissons sans le nom d'*être-en-avance-sur-soi* du *Dasein* ».

<sup>847</sup> FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, v. p. 30.

<sup>848</sup> Cf. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>849</sup> Cf. « [...] l'analytique existentielle ne se maintient-elle pas dans le domaine de l'ontologie et du fondement, [...] N'est-ce pas d'abord ici que la langue de *Sein und Zeit* doit être qualifiée de métaphysique, puisque l'herméneutique du *Dasein* cherche à fonder la temporalité vulgaire de l'ontologie traditionnelle dans la temporalité ekstatique avérée comme sens originiaire de l'existence ? Heidegger a reconnu la difficulté », FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, v. p. 20-21.

<sup>850</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 10, « [...] Die Sprache spricht » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 15, « [...] la parole est parlante » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 188, « [...] Language speaks ».

<sup>851</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 18, « Das Nennen ruft » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 22, « Nommer est appel » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 196, « The naming calls ».

lors qu'elle appelle, il se produit un « site » (« Ort ») qui devient le site de l'appel<sup>852</sup>. L'appel en nommant permet aux choses d'y arriver par une invite qui permet à celles-ci de se tourner vers les hommes. Ceux-là sont ceux qui regardent les choses. On pourra dire que la parole ramène d'« au-delà » du « lieu » vers un « lieu ». Le Néant se manifeste ici dans sa « directionnalité », mais se présente enfin dans l'amphithéâtre d'un « site ».

L'Être se dit à travers l'intelligibilité de la « Physis », comme omniprésence de la Nature au-dessus des dieux. Celle-ci se déploie depuis toujours, d'elle-même et en elle-même. Si elle est « directionnalité », c'est vers son propre fond chaotique qu'elle se tourne et s'adresse. Son « sens » s'épuise précisément à « être ». L'Être est ici l'horizon d'une immanence au sein duquel se déploient les étants<sup>853</sup>. C'est le sens de la poésie mythique ou poésie-pensée grecque présocratique. Toute directionnalité chez Heidegger provient de l'Être. Toute direction se tourne vers l'Être. Il n'y a pas de directionnalité vers le Néant, ou le non-être, car s'il est question du Néant, c'est avant tout dans un langage de l'Être qu'il importe de le saisir.

L'Être heideggérien, comme le décrit Gérard Bensussan, est « hors-lieu », « plein-lieu », ou « pan-lieu », étant partout par sa puissance et la puissance de son impuissance<sup>854</sup>. Il est à lui-même le centre dont la circonférence est nulle part<sup>855</sup>. Toutefois, être, c'est, comme le souligne Bensussan encore, être « là », dans un lieu déterminé, à un point, en une place, ou encore « ici » et pas « là-bas ». Je et Là sont dans le même bateau. Ils ne peuvent voguer séparément.

Si l'Être est partout, il est en fait question de « directionnalité ». L'Être s'offre la totalité des directions. La « direction » devient une mise en rapport, une ouverture de la présence. **On pourra tenter de dire aussi que l'Être est nulle part en assumant toutes les directions. La directionnalité est ce qui demeure dans l'effacement même de l'Être.** Or, comme on le verra, la directionnalité est affaire du Néant.

À cela, il nous faudra entendre Sohrevardi autrement. Le « Levant » (*Ishrâq*) est, certes, « directionnalité ». Ce à quoi il faudra toutefois tendre l'oreille, c'est que « direction » et « directionnalité » se donnent en un seul mouvement, d'un seul jet, sur un *plan-du-déjà* – qui est le plan du Néant (et non de l'Être), et cela sans se présenter sur l'amphithéâtre d'un « site ». On y reviendra plus loin.

---

<sup>852</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. , « Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft [...] »; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 23, « Il y a, dans l'appel même, un site qui est non moins appelé »; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, op. cit., v. p. 197, « The place of arrival which is also called in the calling is a presence sheltered in absence ».

<sup>853</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 12. Vide, plus loin (p. 13) citant Jean Beaufret : « 'La méditation de Parménide, écrit-il, est cette 'panique de l'être' que n'épuise jamais nulle présence et dont la plénitude ne manque à nulle absence' (Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, T. 1, Paris, Minuit, 1977, p. 49) ».

<sup>854</sup> Gérard BENSUSSAN, « Le lieu et la contrée. Questions de proximité », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 202-218, v. p. 202.

<sup>855</sup> BENSUSSAN, « Le lieu et la contrée. Questions de proximité », *Les Temps Modernes*, op. cit., v. p. 202-203

## (b) Le retour d'une primauté de l'espace sur la temporalité

S'il est question de « lieu » chez Heidegger, il faudra aussi se garder à l'esprit le sens de l'« espace » chez celui-ci. À cela, nous opposerons un « espace » « non-spatial » chez Sohravardi. Ce deuxième exercice nous permettra également une plus grande distinction visant à mieux saisir la pensée sohravardienne. Relevons chez Heidegger que le *Da-sein* s'ouvre dans le saut de l'entre-deux entre l'estre et l'étant<sup>856</sup>.

Le projet du *Dasein* constitue son « habitation » au sein d'une « présence » englobante « comme telle »<sup>857</sup>. Le *Dasein* devient originairement *spatial*. Son essence est de s'ouvrir à la présence, d'où le sens d'un « *Da-sein* ». Être déjà « jeté », en termes heideggériens, doit se comprendre comme dans l'expectative d'une « présence ». Si ce *Dasein* n'a ni fenêtre ni porte, c'est qu'il est toujours porté vers l'extérieur. Le *Dasein* est ouvert à la présence des choses dans leur « plénitude »<sup>858</sup>. Toutefois, au de-là d'une compréhension purement « spatiale »<sup>859</sup>, il nous faudra faire place à un processus d'« espace », ce dernier étant lui-même lié à une compréhension de la « directionnalité ».

### (i) « *Lichtung* »

C'est ainsi que c'est bien chez Heidegger un « espace » qui comme « *Lichtung* » (l'éclaircie ou la clairière) permet l'entente avec l'estre, peut-être plus qu'une « spatialité » ou un « lieu ». Cette éclaircie s'articule autour de quatre niveaux<sup>860</sup> chez Heidegger : celui du *Dasein*, celui de la pensée (la nature donnant

---

<sup>856</sup> Beiträge, GA65, op. cit., v. p. 14, « Das »Zwischen« des Da-seins überwindet den χωρισμός, [...] Der Sprung in das Zwischen erspringt erst das Da-sein und besetzt nicht einen bereitstehenden Standplatz. »; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 29, « L'entre-deux surmonte [...] Le saut au cœur de l'entre-deux fait ainsi d'abord d'être le là lui-même un saut, loin d'occuper un lieu préexistant où se tenir »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 13-14, « The 'between' of Da-sein overcomes the χωρισμός [separation] [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 11.

<sup>857</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 33.

<sup>858</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 37.

<sup>859</sup> « Originairement, *Raum*, espace, désigne la place faite en vue de l'établissement d'une colonie ou d'un camp de soldats. Un espace est donc toujours aménagé, ouvert par dégagement et délimitation, et il tire son essence de sa limite [...] » ; FRANCK, « Le séjour du corps », op. cit., v. p. 63.

<sup>860</sup> Citons Schürmann sur le résumé qu'il en fait du terme de « *Lichtung* » chez Heidegger : « Il faut distinguer quatre acceptions du mot 'Lichtung', éclaircie ou clairière, chez Heidegger. Ce mot allemand est d'ailleurs une traduction d'emprunt au français (Cf. SD71 sq/ QIV27). Toutes les quatre sont liées à la compréhension de la vérité comme 'alétheia', comme découverte. « Clairière » signifie d'abord l'ouverture constituée par l'être-au-monde au sens où l'être que nous sommes est le « là » dans lequel les étants peuvent se montrer (SZ133/ ET166 sq. Cf. Hw49 / Chm48). Un premier glissement de sens s'opère quand le lieu de la vérité n'est plus pensé d'abord en référence au *Dasein* : maintenant le logos « cède » l'éclaircie dans laquelle se lève la présence ; la différence entre celle-ci et le présent est la découverte ou 'alétheia' (VA247/EC299). Pensée comme

la présence par l'événement), celui du plan d'une histoire des éclaircies, comme histoire de la vérité, enfin, celui de « l'espace » qu'elle constitue pour tout ce qui est présent ou absent. Cet espace semblerait nier le lieu, l'espace, alors qu'il est lui-même espace. Il y a dans cet espace quelque chose comme un mouvement silencieux. En fait, toute présence repose sur la clairière qui devient condition même de la présence. Si l'espace et le lieu semblent être anéantis par l'espace, celui-ci est présence. Pour autant, il n'empêche que l'« être-là » suppose un lieu, un espace, ou pour le dire autrement, un « espace » lui-même déjà « espacé » d'un « lieu ».

L'éclaircie ne peut donc être un espace, mais un espacement. Elle doit s'opposer, chez Heidegger, à une herméneutique de l'espace, qui lui, prend son point de départ de la mondanité.

La question qui sera la notre consistera à s'interroger comment rencontrer l'espace dans son acte « d'espace » et qu'est-ce qui est à l'origine même de l'espace. Telle l'écriture chez Derrida, l'espace qui suppose un lieu joue bien chez Heidegger du point de vue de sa méthode. Si on pourra tenter de dire schématiquement que Heidegger aura dit que l'espace ne découle que du temps, en réalité, le lieu, la spatialité et l'espace sont des positions fondamentales non soupçonnées pour sa pensée. Signalons qu'il nous faudra comprendre chez Sohravardî un au-delà de la « spatialité » de l'espace, pour atteindre une « non-spatialité » de cet espace.

## (ii) Le lieu percé par l'éclair

Chez le Heidegger après le tournant, le « lieu » vibre et se révèle percé. La terre est ce qui abrite et tient céleste. Les forces du ciel contraires sont envoyées pour l'ouvrir. « *Bauen, Wohnen, Denken* »<sup>861</sup> ne peut se comprendre que comme sous le ciel<sup>862</sup>. Le ciel n'est pas un « lieu » d'un Dieu métaphysique. Il est l'éclair divin qui permet le jaillissement spontané. L'abriter de la terre est ce qui permet de fonder le séjour de l'homme. C'est l'éclair du ciel qui ouvre la terre et lui permet d'être don pur. L'éclair, comme lumière divine, est ce qui permet à l'homme de fonder sa demeure. La présence de l'éclair est préminente, d'ailleurs, dans les *Beiträge*. L'homme est dans l'ouvert-vers-le-ciel. La terre donne le dieu du ciel à l'homme, même si elle est

---

événement, l'éclaircie est alors le propre de la nature, physis, plutôt que de l'homme (Höl55-58 / AH74-77). La troisième acception se rapporte à l'histoire de l'être. Ici Heidegger parle de « l'histoire des éclaircies de l'être » (ID47/QI286) ou des « clairières époquales de l'être » (SvG143 /PR188). La quatrième acception, enfin, est anhistorique : « la clairière est l'ouvert pour tout ce qui est présent ou absent » (SD72/QIV127 sq). Cette ouverture est pensée comme la condition atemporelle de l'histoire : elle « accorde l'être et la pensée » (SD75/QIV132). En ce dernier sens, 'Lichtung' a perdu toute nuance de métaphore de lumière et signifie plutôt une levée. L'acception qui a priorité ici est la troisième »; Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443, v. p. 51, n. 12.

<sup>861</sup> Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 298, v. p. 151.

<sup>862</sup> DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert), *op. cit.*, v. p. 317.

aussi le dieu du ceps (de la « *Weinrebe* », de la vigne)<sup>863</sup>. L'éclair est ce qui permet d'exprimer ce binôme qui se différencie sur la terre et sous le ciel mais avec l'homme. L'homme y est au sein de cette ouverture comme envoi destinal, comme d'un destin (« *Geschick* ») et ne peut être à l'écoute que s'il est à l'écoute de son être propre. La lumière naît de la rencontre des contraires qui « s'ouvre par la lumière vers la lumière »<sup>864</sup>. C'est ainsi que l'homme peut répondre à l'« appel » du ciel. On a pu dire que cette lumière est ce qui caractérise la théologie apophatique de l'Église orientale. Celle-ci se distingue de la scolastique et de la logique subjectiviste du mysticisme occidental<sup>865</sup>. L'éclair est, pour nous, de l'ordre d'une « directionnalité » comme « venue-de ».

S'il y a ici une venue du Ciel, s'il y a ici encore directionnalité, la position heideggerienne se fonde plus que jamais sur une nécessité du « lieu » de la terre et, peut-être, celui aussi du Ciel, dans un certain jeu d'espace. « *Bauen, Wohnen, Denken* » n'est pas compréhensible sans un postulat de lieu et d'espace. Autrement dit, même l'éclair, même le moment où il semblerait que Heidegger écarte la « fixité » des « lieux » pour démontrer comment l'« autre » aura déjà joué, le sens de « lieu » dans un « déjà-espace » demeure plus que jamais convoqué.

Il nous faudra distinguer la pensée de Sohrawardî où le sens de « lieu » au sein de l'espace, dans la fulgurance d'un éclair perd de sa pertinence. Nous sommes ainsi au bord de la logique de la compréhension humaine. Nous nous rendons compte que sans la pensée ou le présupposé même abstrait d'un lieu, il est difficile pour l'homme de « penser ». **Ou faudra-t-il dire que le jeu de l'espace, c'est le jeu d'une pensée expérimentante ?**

### (iii) Présence des lieux, présence des dieux

On pourra dire que Heidegger demeure tributaire de la pensée « de » « lieu » toujours et à jamais et que le spectre de *Sein und Zeit* joue irréductiblement dans son écriture. Si l'essence, au sein du *Sein und Zeit* est temporelle, chaque moment d'après est un « lieu-vers », un lieu vers quoi l'existence extatique nous porte. C'est un lieu apocalyptique toujours présent, sans se présenter comme tel. On est toujours au sein de la

---

<sup>863</sup> On pourrait faire ici un rapprochement avec le vin mystique ; Cf. Omar ibn AL-FARIDH, *L'éloge du vin (al-khamriya)*, Poème mystique d'ibn Al Fâridh, Traduit de l'arabe avec introduction et notes d'Émile DERMENGHEM, (qui contient aussi le commentaire par Abdalghanî An NÂBOLOSÎ, traduits de l'arabe avec la collaboration de Abdelmalek FARAJ, et précédés d'une étude sur le 'soufisme' et 'la poésie mystique musulmane'), Éditions Véga, Paris, 2002, pp. 222.

<sup>864</sup> Nous reprenons ce terme qui exprime bien cette coïncidence ; DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *op. cit.*, v. p. 330.

<sup>865</sup> DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *op. cit.*, v. p. 317, n. 1 et lit cit : (Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Préface par Saulius RUMSAS, Éditions du Cerf, Paris, (2005) 2012, pp. 266; Christos YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu : d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, Traduit du grec par Jacques TOURAILLE, Préface d'Olivier CLÉMENT, Éditions du Cerf, Paris, 1971, pp. 136.

« présence » des lieux – présence des lieux comme présence des « dieux » –, même si la spatialité se donne au profit d'une temporalité.

Même si nous sommes parfois à la lisière d'un certain « délogement » de la pensée de « lieu » chez Heidegger, celui-ci demeure toujours dans un « abriter », c'est-à-dire dans un « lieu ». En aucun cas est-il question d'un « non-lieu » dans sa radicalité, échappant ou tentant d'échapper à tout présumé de « lieu ». La question qui doit nous préoccuper désormais sera comment déconstruire ce « moment » spatial et en quoi Sohravardî contribue à une pensée en ce sens.

Retenons toutefois notre acquis : le « lieu » ne peut être une totalité tout comme l'être-là ne peut réunir en lui une totalité.

#### (iv) « L'espace espace » : l'aporie du temps ekstatique

Si *Sein und Zeit* aura fait état d'une spatialité intramondaine du Dasein, l'*Ereignis* déloge la pensée de l'espace hors le cadre de l'analytique existentielle<sup>866</sup>. Déjà dans « *Bauen, Wohnen, Denken* »<sup>867</sup> (« *Bâtir Habiter Penser* »), l'espace est compris à partir de la manière d'être de l'homme, qui se dit en terme d'un « habiter » sur Terre<sup>868</sup>. Si nous pouvons être dans l'espace corporellement, c'est que nous y sommes de part en part, et d'emblée, une projection dans l'extension des lieux. **L'espace y est pensé à partir du lieu.** Le lieu est pensé à partir des choses qui le ménagent<sup>869</sup>. Ce qui est donné d'abord c'est le lieu. Ce déplacement dans la pensée de Heidegger signifie que l'espace prend désormais place dans une pensée de l'histoire de l'être déployé depuis l'*Ereignis* comme relation d'appropriation réciproque de l'être à l'homme<sup>870</sup>.

Il nous faudra voir dans l'allocution que tint Heidegger le 3 octobre 1964 à l'occasion de l'inauguration d'une exposition des œuvres de Bernhard Heiliger à la galerie Erker à St. Gall<sup>871</sup> une aporie et une dissolution de sa pensée même. En effet, c'est ici un des rares moments où Heidegger s'adresse à la

---

<sup>866</sup> Dominique PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 75-100, v. p. 92.

<sup>867</sup> Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 298, v. p. 151.

<sup>868</sup> Sur la « contrée », v. Gérard BENSUSSAN, « Le lieu et la contrée. Questions de proximité », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 202-218.

<sup>869</sup> PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, *op.cit.*, v. p. 93.

<sup>870</sup> PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, *op.cit.*, v. p. 95.

<sup>871</sup> Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, (Titre original : *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Vittorio Klostermann Verlage, 2007), Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 37.

question de l'espace en tant que telle. Il se pose la question : « qu'est-ce l'espace ? »<sup>872</sup>. Penser l'espace, signifie penser le « propre » de l'espace<sup>873</sup>, qui implique une nécessité de le penser sans le faire dériver de la mondanité, de la temporalité, des choses spatiales ou de l'homme spatialisant.

Heidegger le dit sur le mode d'un vocabulaire de la venue en présence<sup>874</sup>. L'espace n'est pas, au sens où Heidegger voudra nous le faire comprendre, le simple « *spatium* »<sup>875</sup>. Il faudra voir la question dans la « méthode » heideggérienne, c'est-à-dire tel que l'espace se montre par lui-même<sup>876</sup>.

La réponse de Heidegger consiste à ce qui ressemble à une tautologie : *l'espace espace*<sup>877</sup>. Nous remarquerons d'emblée que Heidegger aplatit toute différence entre espace et espacement.

Toutefois, dans cet « espacement » qui se dit comme « espace », c'est l'homme qui l'aménage et le concède. Il faut comprendre que l'homme n'a pas un corps, n'est ni son corps, mais vit son corps<sup>878</sup>. Ce qui

---

<sup>872</sup> « Pour l'instant, nous ferons rapidement observer qu'aujourd'hui l'art figuratif, et ici avant tout la sculpture, s'attache à retrouver un lieu qui soit à sa mesure [...] cela tient au fait qu'elle [la sculpture] a un rapport insigne à l'espace et que, d'une certaine manière, elle se comprend comme une confrontation avec lui » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 10.

Adde : « Et pourtant : qu'est l'espace ? Que signifie la confrontation de l'artiste avec l'espace ? » et plus loin : « [...] qu'est l'espace ? [...] livre IV des leçons d'Aristote sur la φύσις. Ce mot grec est traduit de manière très infidèle par le latin *natura*, nature. Les Grecs pensent les φύσει ὄντα, ce qui vient en présence à partir de la nature, comme ce qui surgit de soi-même et apparaît ainsi » ; *ibid.*, p. 12 et pp. 16-17 respectivement.

<sup>873</sup> Dominique PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 75-100, v. p. 76.

<sup>874</sup> « Ce que, de façon assez indéterminée, nous nommons espace est représenté dans l'optique du corps venant en présence [...] Aristote nomme ce que nous appelons espace avec deux mots différents : τόπος et χώρα. τόπος est l'espace qu'un corps occupe immédiatement [...]. Par contraste avec τόπος, χώρα désigne l'espace pour autant qu'il peut accueillir (δέχεσθί) un tel lieu et l'entourer, le contenir (περιέχειν) » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 18-19.

<sup>875</sup> « Le grec στάδιον, l'aller-et-venir (Spazieren), l'écart (le laps) sont le même mot que le latin *spatium*. L'*extensio*, l'étendue, donne la possibilité de l'espace. [...] » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 21.

<sup>876</sup> « Qu'est-ce que l'espace en tant qu'espace – pensée indépendamment du corps ? [...] il convient de voir l'affaire en question purement à partir d'elle-même, telle qu'elle se montre » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 23.

<sup>877</sup> « Qu'est-ce donc que l'espace en tant qu'espace ? Réponse : l'espace espace. Espacer signifie : essarter, dégager, donner du champ-libre, de l'ouverture. Dans la mesure où l'espace espace, il libère le champ-libre et avec celui-ci offre la possibilité des alentours, du proche et du lointain, des directions et des frontières, la possibilité des distances et des grandeurs » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 24.

<sup>878</sup> « L'homme n'est pas dans l'espace à la manière dont l'est un corps. L'homme est dans l'espace de telle sorte qu'il concède-et-ménage l'espace (*Raum einräumt*), qu'il a toujours déjà concédé-et-aménagé l'espace. [...] L'homme accorde à l'espace en tant que le spatialisant ou le donnant-du-champ, aménage les choses et lui-même dans ce champ-libre. Il n'a pas un corps et

revient à dire que l'homme « espace » l'espace afin d'y séjourner. Mais la question « qu'est-ce que l'espace » est-elle pour autant répondue ? On s'en doutera. Néanmoins, « [...] l'espace, pour espacer *en tant qu'espace*, requiert l'homme »<sup>879</sup>.

Comme le souligne Didier Frank<sup>880</sup>, dans *Temps et Être*, Heidegger souligne que l'espace provient de ce que « le lieu a de propre » tandis que, comme évoqué plus haut, dans « Bâtir, Habiter, Penser », Heidegger dira que la tentative de reconduire la spatialité du Dasein à la temporalité n'est pas tenable. Si « *der Raum räumt* »<sup>881</sup> (« l'espace espace »), cette proposition d'allure tautologique vise à dire « le spatialisant de l'espace », c'est-à-dire « l'espace dans le mouvement propre de sa spatialisation ». L'espace ne va donc pas sans l'homme.

Or, le « spatialisant » est un moment hors de l'être<sup>882</sup>. Il s'explique par l'*Ereignis* et non par le mode ekstatique. Il s'agit alors de penser l'espace depuis l'*Ereignis* en tant que monde où l'être s'évanouit. Il faut penser à l'encontre de l'« ustensile » du *Sein und Zeit*. Il s'agit alors de l'effacement de la différence intramondain spatial et la mondanité qui en constitue l'être. Penser l'espace à partir de l'*Ereignis* signifie habiter comme séjour auprès des choses qui préserve le quadrat<sup>883</sup>.

Le spatialisant est solidaire au « lieu ». Certes, dans la pensée de Heidegger, la question de lieu est plus « questionnante » et « méditante » que celle de l'espace<sup>884</sup>. Sur le plan du spatialisant, seul ce qui est « lieu » peut « concéder-et-aménager » une place<sup>885</sup>. Que signifie « lieu » ? Ce mot, comme on l'a vu, ne traduit pas les mots τόπος et χώρα, mais l'allemand « Ort ». Le lieu est le rassemblement que son essence

---

n'est pas un corps (*Körper*) mais vit son corps (*Leib*). L'homme vit (*lebt*) tandis qu'il corpore (*leibt*) et est ainsi admis dans l'ouvert de l'espace et, par cette admission, séjourne déjà par avance en rapport avec ses prochains et avec les choses » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, op. cit., v. p. 24-25.

<sup>879</sup> HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, op. cit., v. p. 29.

<sup>880</sup> Didier FRANCK, « Le séjour du corps », pp. 39-89, in Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 43.

<sup>881</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », op. cit., v. p. 51.

<sup>882</sup> « Mais si l'homme relève de l'être, l'être lui-même 'ne se déploie et ne dure qu'en concernant l'homme par l'appel qu'il lui adresse. Car c'est d'abord l'homme, ouvert à l'être, qui laisse celui-ci advenir comme présence (Anwesen). Une telle présence advenante à ... requiert l'ouvert d'une clairière et demeure ainsi, par cette réquisition même, remise en propre à l'essence de l'homme' », qui cite « Der Satz der Identität, in *Identität une Differenz*, G.A. Bd. 11, p. 39-40 » ; FRANCK, « Le séjour du corps », op. cit., v. p. 54.

<sup>883</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », op. cit., v. p. 60.

<sup>884</sup> Joseph COHEN, Raphael ZAGURY-ORLY, « Heidegger et la question du lieu », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 4-9, v. p. 4.

<sup>885</sup> « Bauen, Wohnen, Denken », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, op.cit., v. p. 155.

même<sup>886</sup>. Ce n'est pas que le pont occupe un lieu, mais le lieu provient du pont<sup>887</sup>. Les espaces reçoivent leurs essences des lieux. Le lieu est le rassemblant de tout rassemblement. Celui-ci garde le rassemblé en son essence<sup>888</sup>. Le lieu concède un espace au quadrat. On pourra ainsi parler de chose-monde et chose-lieu<sup>889</sup>.

L'espace espace avec le corperer ménageant de l'homme<sup>890</sup>. Il est un mode de l'appropriation où l'être s'évonouit, et avec lui, le temps. S'il y a une distinction entre l'être-au-monde et le « séjourner-dans-le-monde », cela signifie que l'espace se spatialise par le corperer qu'il spatialise. C'est ici un habiter comme mode d'appropriation. Didier Frank y voit bien ici que ce ne peut pas être un mode d'être<sup>891</sup>. Après « Bauen, Wohnen, Denken », Heidegger dira que l'homme n'a pas un corps (« *Körper* »), mais vit son corps (« *Leib* »). L'homme vit tandis qu'il corpore<sup>892</sup>.

Didier Franck voit bien que la spatialité ne peut être reconduit à la temporalité puisque qu'il n'est pas un mode d'être ou de temporalisation<sup>893</sup>. Il ne s'agit pas du corps, mais d'un corperer spatialisant en tant que mode d'appropriation. Il est impossible de réduire l'espace au temps. C'est donc ici un point de fuite dans la structure heideggérienne de la temporalité.

---

<sup>886</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 61-62.

<sup>887</sup> « Originellement, *Raum*, espace, désigne la place faite en vue de l'établissement d'une colonie ou d'un camp de soldats. Un espace est donc toujours aménagé, ouvert par dégagement et délimitation, et il tire son essence de sa limite [...] » ; FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 63.

<sup>888</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 65.

<sup>889</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 68.

<sup>890</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 88.

<sup>891</sup> FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 87.

*Adde, ibid.* : « Mais si tel est le corperer spatialisant-spatialisé, il n'est ni un mode d'être ni un mode de temporalisation puisque l'appropriation comme vérité de l'essence de l'être et du temps qui en est le sens, donne l'être et le temps et, les donnant, s'en excepte [...] De ce point de vue et de ce point de vue seulement, il est possible de dire que le corps corpore et s'incorpore sans être ni temps dès lors, bien entendu, que ce dernier est, de manière ou d'autre, ce en fonction de quoi l'être est compris ».

<sup>892</sup> HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 25-26.

<sup>893</sup> « Toutefois, cette exception à l'être à partir de laquelle le temps doit nécessairement 'se modifier' et qui ouvre la question de savoir s'il ne doit pas être conçu hors l'être, cette exception n'est pas pensable depuis le seul corperer mais depuis l'*Ereignis* dont il est un mode. [...] N'est-ce pas alors depuis et selon l'*Ereignis* que s'avère intenable la tentative de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité ? » ; FRANCK, « Le séjour du corps », *op. cit.*, v. p. 87-88.

Retenons ici le déplacement du « là », positionnement central du *Dasein*<sup>894</sup>. Ne pourra-t-on pas radicaliser la problématique et dire que l'appropriation heideggérienne est hors « temps » ? La structure de la présence que postule l'appropriation n'est-elle pas « spatiale » (ou plutôt ce que nous entendons par « espaciale », comme il sera question plus loin) ?

## **2° L'O-rient (ou l'O-riance) : « lieu » d'un « non-lieu » - et « non-lieu » d'un « lieu »**

Si nous avons tenté de souligner qu'une notion de « lieu » joue de façon pivotale dans la pensée de Heidegger, il nous faudra voir ici comment essentiellement le « non-lieu » sohravardien récuse tout lieu, même s'il convoque un dire paradoxal (en ce sens que le « non-lieu » est le « lieu » même d'un « non », d'un néant, d'un refus d'« époque »).

### (a) La montagne de « Qâf »

Sohravardî emploiera un terme connu par le milieu théosophique pour désigner le « non-lieu » du primordial. C'est la limite de la montagne de « Qâf »<sup>895</sup>. Dans *Le Récit de l'Archange empourpré*, la question est : « d'où viens-tu » (« *koja* ») ? La réponse est : de la montagne de « Qâf »<sup>896</sup>. C'est la « demeure » véritable<sup>897</sup>, qui est au-delà, alors même que je « suis »-là. C'est l'habitation première de l'homme, qui est

---

<sup>894</sup> « Quand je me tiens ici, alors, en tant qu'homme, je me tiens seulement ici pour autant que, simultanément, je suis déjà là-bas près de la fenêtre et cela veut dire dehors, dans la rue et dans cette ville, bref dans un monde. Si je me dirige vers la porte, je ne transporte pas mon corps (Körper) vers la porte mais je change mon séjour (« *corporel*, *leiben* ») et la proximité et l'éloignement selon lesquels les choses se trouvent toujours déjà, l'ampleur ou l'étroitesse au sein desquelles elles apparaissent, se transforment » ; HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, *op. cit.*, v. p. 25-26.

<sup>895</sup> Le Récit de l'Archange empourpré : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 203 ; *Opera Mystica III*, v. p. 228 (pagination persane), « *قاف* » ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, *op. cit.*, v. p. 36 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, *op. cit.*, v. p. 22, « From beyond the Mount of Qaf, where my residence is » ; NAMDARYAN, Aql Sorkh, *op. cit.*, v. p. 69.

<sup>896</sup> Le Récit de l'Archange empourpré : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 203 ; *Opera Mystica III*, v. p. 228 (pagination persane), « *كجا* » ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, *op. cit.*, v. p. 36 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, *op. cit.*, v. p. 22 ; NAMDARYAN, Aql Sorkh, *op. cit.*, v. p. 69.

<sup>897</sup> « Le Sage : Voici : il y a d'abord la montagne de Qâf. Elle se dresse tout autour du monde qu'elle cerne complètement ; en fait, elle se compose de onze montagnes. C'est là que tu te rendras, lorsque tu te seras débarrassé de tes liens, parce que c'est de là que l'on t'a enlevé jadis, et parce que tout être retourne finalement à sa forme initiale », *Le Récit de*

toujours mon habitation du maintenant, alors qu'il me semble que j'habiterais le « monde », que je l'ai déjà habité et que je ne puis être en ce sens un « être-là » uniquement. Si on s'y dirige « si loin et si longtemps », c'est tel un compas qui trace un cercle autour d'un point<sup>898</sup>. Pourtant il existe une vertu naturelle de franchir les montagnes<sup>899</sup>. Car ce « déjà » du franchir aura déjà « joué ». En réalité, il n'est pas un hors-monde, mais mon habitat du monde, qui est transpercé par la béance du Néant. Pourrions-nous tenter de le dire ainsi : **je suis le Néant qui habite d'abord un néant, et c'est en ce sens qu'il y a de l'Être ?**

### (i) Franchir un « non-espace »

Cette vertu ne peut être communiquée, car il n'est pas question de franchir un « espace » spatialement ou de franchir un « lieu ». C'est cette béance d'un « Qui-de-l'homme » dont on a fait état qu'il s'agit de laisser « trans-venir » dans sa « trans-venance », comme franchissement et accès au « non-lieu ». Le Sage dans *Le Récit de l'Archange empourpré* le souffle à demi-mot<sup>900</sup>. Rappelons notre distinction entre secret et mystère. Le mystère ne peut se communiquer. C'est la connaissance<sup>901</sup> - c'est-à-dire ici le « trans-venir » d'une « trans-venance » – qui permet de franchir les montagnes. Cette métaphore se retrouve dans la méthode qu'on préconise pour la lecture de Sohrevardî, c'est-à-dire celle de la double triangulation. Retenons ceci. Sohrevardî prend le plus grand soin d'abolir nos assurances conceptuelles de « lieu » dans nos pensées. Ce qu'il faut retenir **c'est qu'en aucun cas ce « non-lieu » s'atteint « spatialement »**.

### (ii) Les Récits visionnaires

Sohrevardî est l'auteur de nombre de « récits ». Le terme de « récit » tant en arabe qu'en persan est « *qis-sa* »<sup>902</sup>, qui en tant que forme littéraire, apparaît de prime abord comme un déroulement dans le temps,

---

*l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 203-204 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 22.

<sup>898</sup> « Le Sage : Si loin et si longtemps que tu ailles, c'est au point de départ que tu arriveras de nouveau, de même que le compas dont une pointe est posée sur le centre et l'autre sur la périphérie : si longtemps qu'il tourne, il ne fera jamais qu'arriver de nouveau au point dont il était tout d'abord parti », *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 204 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 23.

<sup>899</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 204 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 23.

<sup>900</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 204, « Le Sage : Je te le laisse entendre à demi-mot, si tu es capable de saisir » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 23, « I will tell you as I speak – if you can understand ».

<sup>901</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 205 « Facile, certes, mais à condition de savoir » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 24, « It will be easy, but only if one knows how ». La radicale utilisée est « دن », « dan », « دانستن », « dānestan », et en l'occurrence « داند », « dānd », qui signifie « savoir », « reconnaître ». Il est donc question d'une percipience, d'une telle percipience qui permet de soupçonner le mystère.

<sup>902</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, op. cit., Tome I, v. pagination persane, p. 1, « قصة حي بن يقظان ».

un voyage extatique. Il indiquerait une temporalité ekstatique. Pour autant, il nous faudra encore une lecture de la double triangulation chez Sohrevardî où le récit lui-même congédiera tout présupposé de « temporalité ».

Si Sohrevardî sera l'auteur des « récits », il privilégiera une narrativité d'une « durée », mais paradoxalement, une narrativité qui ne peut connaître son commencement, mais dont le commencement émane de l'acte narratif. Le but sera donc pour lui de congédier le temps pour permettre l'apparition d'une nouvelle méthode de la pensée : **la capacité de pouvoir « penser » sans temporalité, mais uniquement par spatialité.** Pour le dire autrement et tout en gardant le paradoxe, le « sens » de la durée se perd dans une « intelligibilité-du-déjà ». Disons-le provisoirement : l'immemorial ne peut s'attendre que spatialement et non temporellement. Dès lors que l'originale n'est que second, seule la spatialité peut prendre en compte ce type de réalité<sup>903</sup>. Le récit n'est plus à même de courir après une temporalité qu'il ne peut plus maîtriser. Mais dans un deuxième temps, chez Sohrevardî, **le narratif mettra fin tant à la temporalité qu'à la spatialité.**

### (iii) La «métalangue» sohrevardienne

Selon Corbin, et selon son vocabulaire, les récits font état non pas d'allégories mais des symboles montrés en une vision intérieure. Celle-ci ne peut être donnée qu'en symboles. Ces symboles ouvrent à leur tour la vision, comme en cercle, exprimée par l'expression persane de « *tamthîl-e 'irfânî* »<sup>904</sup>.

Pour autant, et peut-être là où nous ne pouvons pas conforter l'approche corbinienne, c'est selon nous la nécessaire prise en compte dans l'œuvre de Sohrevardî, non pas du symbole, mais de l'« avant-symbole », tel que nous l'avons défini plus haut. Lire le récit comme symbole fait intervenir la « temporalité-d'un-temps ». Le lire en laissant advenir l'« avant-symbole » introduit une lecture qui appelle à congédier tout présupposé de temporalité. Toute métaphysique onto-théologique y est également congédiée, car le but de Sohrevardî réside dans une initiation expérimentale du Néant. Il n'est pas question de la présence totale de la vérité, mais de sa « direction ». **Il faut donc en permanence une lecture de l'« avant-symbole » dans les récits sohrevardien.**

---

<sup>903</sup> Cf. Jean-Luc Nancy in le colloque « Mutations – Autour de Jean-Luc Nancy », sous la direction de Jérôme LÈBRE et Jacob ROGOZINSKI, colloque du 18,19 et 20 novembre 2015, Université de Strasbourg, où Nancy relevait la phrase de Proust « Pendant longtemps je me suis couché de bonne heure » (l'incipit de *Du côté de chez Swann, À la recherche du temps perdu*) où le « longtemps » est un irrécupérable. En effet, le narrateur nous ouvre un moment irrécupérable, qui se donne à partir du récit comme un « avant », alors qu'il ne pourra exister que suite à l'existence même du récit.

<sup>904</sup> Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Tome I, Texte arabe, Ancienne version et commentaire en persan, Traduction française et Avant-propos, Collection du millénaire d'Avicenne, Commission des monuments nationaux, Teheran, 1952, pp. VIII + 60 + 88, v. p. VI.

(b) Cheminer vers le « non-lieu »

Dans *Le Livre des Tablettes*<sup>905</sup>, Sohrevardî tente un chemin vers le « non-lieu ». Or ce cheminement se poursuivra sur le plan de l'Imaginal et de ce qu'on nommera l'*in-figurial* qu'on examinera plus loin. Notons ici la fin de l'imagination – en tant que faculté – et de l'intellect. Entre l'imagination et l'intellect, entre le sentir et le penser, entre l'étant et le sentiment de l'Être, il nous faudra parler, comme on l'a vu, d'« intel-estre » qui est un jet unique de singularité, qui est lui-même un « Qui-de-l'homme ».

(i) Les limites de l'imagination et de l'intellect

Dans la perception sensible, l'on est d'emblée « situé » selon un lieu. C'est l'imagination, comme le souligne le Sohrevardî-péripatéticien, qui en opérant une première abstraction libre du lieu<sup>906</sup> mais non de façon absolue. L'imagination nous permet de nous libérer du « où ». « L'intellect » en contrepartie, permet une libération absolue, en le rendant comme un « intelligible » (« *ma'qûl* »). L'intellect permet d'abstraire la forme.

Dans *Le Livre des Tablettes*, Sohrevardî nous dira que l'imagination même si elle nous délivre de l'emprise du sens, ne nous délivre pas de la forme, « même en l'absence de l'objet perçu par les sens »<sup>907</sup>. De façon plus importante, l'imagination ne nous délivre pas du lieu, du « où », du « *situs* ». Le « où » est ici un « accident ». L'intellect quant à lui peut en faire un « intelligible » qui nous dépouillera de la forme. Mais, pour un Sohrevardî-illuminatif, cette fois-ci, l'intelligible connaît ses propres limites.

(ii) La fin du sensible et de l'intelligible

En effet, tant l'intellect que l'imagination connaissent des limites, notamment en ce qu'il s'agit de comprendre le « Qui-de-l'homme ». C'est pourquoi plus loin il nous faudra parler de l'Imaginal (et de l'« in-figurial »). On ne pourra pas comprendre le « Qui-de-l'homme » par la pensée ou par les sens<sup>908</sup>, c'est-à-dire ni par le sensible ni par l'intelligible.

La méthode du Sohrevardî-illuminatif, comme nous l'avons fait remarqué, ne découle pas d'une « spéculation » théorique, mais prend bien en compte le besoin d'une « en-instance ». La spéculation et la pensée ne sont jamais possibles qu'en raison de la venue du Néant comme présence d'une pensée

---

<sup>905</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 91-131 ; *Opera Mystica III*, v. p. 109-195 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 147-154.

La traduction de Corbin est partielle, c'est-à-dire à partir de la « Deuxième Tablette ».

<sup>906</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 99, « Cependant l'imagination n'a pas le pouvoir d'abstraire l'objet de façon absolue [...] » ; *Opera Mystica III*, v. p. 110 (pagination arabe).

<sup>907</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 99.

<sup>908</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 100.

expérientçante, c'est-à-dire en raison du fait que le « Qui-de-l'homme » est d'abord et avant tout « non-lieu », comme inscription dans le Néant.

S'il faut le comprendre « comme » une essence monadique, celle-ci n'a pas de « où », ni des « directions spatiales »<sup>909</sup>. La contribution de Sohrevardî est précisément en ceci : le « Qui-de-l'homme » est « sans-où », **non pas ouvert sur le Néant, mais que c'est le Néant qui s'y prédispose et qui se donne lui-même son orientation**. Si le « Qui-de-l'homme » est « non-lieu », il peut alors bénéficier de la « présence » du Néant, car il est l'expression précisément du Néant et non de l'Être. L'Être lui est un accident avec ce paradoxe que c'est à partir de l'Être que le Néant s'exprime, même si l'Être n'est que Néant. Nous reviendrons sur ce paradoxe qu'on tentera d'exprimer par la « **secondarité de l'originare** ». Le « Qui-de-l'homme » est lié à une certaine présence, lui-même présence du Néant. Ce « Qui-de-l'homme » ne pourra se comprendre que par une nouvelle méthode. C'est celle qui rejoint ce que nous avons tenté de qualifier sous la rubrique de la méthode du Néant, ou alors devant avoir le Néant comme méthode – c'est-à-dire l'« en-instance » du Néant en nous comme méthode. Nous pouvons voir qu'il est question d'une approche contraire à celle qui consistera à cheminer à partir d'un « être-là ». C'est peut-être aussi une raison suffisante pour dire que Heidegger ne peut s'inscrire dans une pensée d'ordre mystique.

### (iii) L'expulsion d'une effectivité historicisée

Si la notion de l'*Ishrâq* tisse un lien entre l'« Orient » et l'« illumination »<sup>910</sup>, celui-là est d'abord « non-lieu », un « sans-lieu », autrement dit un « lieu » qui pour se comprendre doit expulser toute compréhension de « lieu ». **C'est l'originare qui expulse l'effectivité historicisée comme originare, tout en gardant celle-ci, dans un paradoxe articulé en termes spatiaux et non temporels, comme effectivité originare**. L'originare lui-même se dilate, et se révèle percé. C'est le Néant comme langage qui s'exprime ainsi, qui n'a pas besoin de la « causalité », c'est-à-dire du « lieu » et de la « temporalité ». Une « intelligibilité-du-déjà » ne peut qu'emprunter le sens spatial et non temporel.

L'Orient est lié à la « Lumière levante » (« *ishrâq* »). C'est la vision sur le plan de l'Imaginal<sup>911</sup> qui permet de contempler le lever de l'Orient dans le « Qui-de-l'homme », c'est-à-dire le « lieu » de la « trans-

---

<sup>909</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 100, « Le substrat des intelligibles n'est donc pas quelque chose qui soit divisible par la pensée, ni quelque chose qui puisse faire l'objet d'une indication tombant sans les sens, ni quelque chose qui ait une dimension ou un situs. Loin de là, c'est une essence monadique, indépendante du 'où', des emplacements et des directions spatiales. Trouve le salut celui qui comprend cette sagesse et la porte à sa perfection ».

<sup>910</sup> *Opera Mystica I*, v. p. 9.

<sup>911</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 32, « تأملنا »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 55, « [...] lorsque nous nous sommes purifiés des obsessions du corps, et que notre méditation nous permet la vision imaginative de la sublimité de l'Être divin et de la Lumière de Gloire éployée (le Xvarnah), de la Lumière qui effuse d'auprès de lui sur les êtres, alors nous rencontrons à l'intérieur de nous-mêmes des éclairs

venance » (tout en gardant ici le paradoxe). Cette « lumière » c'est le « *Xvarnah* »<sup>912</sup> qui résonne comme concept fondamental du mazdéisme zoroastrien<sup>913</sup>.

C'est dans le mouvement d'une singularité irréductible qui émerge du Néant, qui est lui-même sa cause et son devenir – mais sa cause est concomittante tout comme il est secondaire à son être – que le « Qui-de-l'homme » s'enracine dans une présence comme lumière levante (*l'alithéa*, « *nûr al haqq* »<sup>914</sup>) par le fait même qu'il devient lui-même. Le fait d'un « déjà » joue dans l'avènement et l'événement. Ce fait ouvre tant l'avènement et l'événement et leur donne un passé. Ce fait est ainsi exprimé comme se levant à son Orient<sup>915</sup>. **L'Orient, c'est l'installation d'un « passé » (d'une temporalité de la secondarité) dans un cadre spatial (géographique)**, tout en gardant une sorte de « primo-advénance »<sup>916</sup>. Pour compléter la compréhension, il nous faudra désormais introduire le concept de l'Imaginal et de l'« in-figurial », pour comprendre comment l'originnaire ne peut être que « second », et comment le déplacement vers le spatial au déterminant du temporel joue pleinement. Nous compléterons à ce stade le sens du « non-lieu » sohravardien en l'écoutant nous le décrire.

---

qui fugurent, des lumières levantes qui orientent l'âme vers son orient. Nous contemplons ces lumières, et nous atteignons notre but » ; *Opera Mystica III*, v. p. 99 (pagination persane), ligne 9-8, « در خیال آریم ».

Cf. La note de Corbin, SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 80, n. 50 : L'arabe porte le verbe « méditer », alors que le persan fait référence à l'imagination.

<sup>912</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 111 et s.

Sur les origines pehlevi de ce terme et son sens dans l'Avesta ainsi que les correspondances qu'établit Sohravardî au « *Anwâr qâhira* » (« *Angelus victor* », persan « *Khorrah* »), v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, op. cit. v. p. 64-65.

<sup>913</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 80, n. 51.

<sup>914</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÏ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 45, « فشرق علیها نور الحق ».

<sup>915</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÏ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 45 ; SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 64.

<sup>916</sup> Corbin en est sensible, même s'il ne l'exprime pas ainsi : « Il vaut mieux alors ne jamais réduire l'*ishrâq* à une simple « clarté intellectuelle » ; aussi bien le commentateur al-Monâwî emploie-t-il indifféremment '*shorûq*' (le lever de l'astre, l'aurore) et '*ishrâq*' (illumination aurorale) pour cet 'Orient' de la Lumière de l'Ange [...], CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 410, § 20.

## B. LE « NON-LIEU » DE SOHRAVARDÏ (« NÂ-KOJÂ-ÂBÂD » - « BI-LÂ-MAKÂN »)

Le « non-lieu »<sup>917</sup> n'est pas une utopie<sup>918</sup>. Pour tenter de le dire différemment, il n'est pas ici question d'un « lieu » qui « n'existe » pas (« u-topie »)<sup>919</sup>, mais d'un « non-lieu » qui « existe » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). Si le lieu est ce qui délimite, le « non-lieu » sera tant l'immanence qui aura perdu de son « immanéité » et qui s'est échappé dans un « événement » du Néant.

L'apport principal de notre lecture futuriale de Sohrevardî tient dans sa considération du « non-lieu », le « *Nâ-kojâ-âbâd* ». Or cet espacement du « non-espace » nous interrogera dans notre problématique du Néant et du « Qui-de-l'homme ».

### **1° Le « Nâ-kojâ-âbâd »**

Le « *Nâ-kojâ-âbâd* »<sup>920</sup> – que Corbin traduit par la « cité du Non-où »<sup>921</sup>, ou « le pays du Non-où »<sup>922</sup>, traduction reprise par Hatem<sup>923</sup>, qu'on pourra retracer chez Avicenne<sup>924</sup>, commence chez Sohrevardî dans un

---

<sup>917</sup> Cf. Hallâj : « [...] 'Qui est-Tu ?'. Il me dit : 'Toi !'. Mais, pour Toi, le 'où' n'a plus de lieu, le 'où' n'est plus, quand il s'agit de Toi ! Et il n'y a pas pour l'imagination d'image venant de Toi, qui lui permette d'approcher où Tu es ! », MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, op. cit., v. p. 45, vers 1 et s.

Le « non-lieu » c'est aussi le « lâ-ayn » (« لا أين ») (le « sans-où »).

<sup>918</sup> « U-topie » de la « Utopia » de Thomas More (1478-1535) paru en 1516, signifie littéralement « en aucun lieu ». Le vocable fut compris comme un lieu idéal ou imaginaire ; Cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., 2006, tome 3, p. 3979, v° « utopie ».

Adde : THOMAS MORE, *L'Utopie*, commentaires de Marcelle BOTTIGELI, Préface de Claude MAZAURIC et traduction de Victor STOUVENEL, Librio Philosophie, J'ai lu, 2013, pp. 127.

<sup>919</sup> Cf. chez Heidegger : « [...] l'idée ambiguë d'utopie : d'une part, la pensée à venir serait le lieu excellent (eu-topos) où brille la vérité, puisque cesserait le voilement historique, l'époché, de la présence ; mais d'autre part, cette pensée à venir accentuerait la 'léthé', le voilement ou l'absence essentiels au cœur de la présence ; elle serait donc aussi le non-lieu (ou-topos) de la vérité, brillante à jamais hors de portée », Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443, v. p. 36.

<sup>920</sup> Si l'étymologie est liée à la pensée, qu'il nous soit permis ici ce petit détour :

**« Na »**

Le « na » (« نـ ») persan équivaut au « ne » français. Cette particule « placée devant les substantifs [...] répond à la syllabe française 'im' ou 'in' », *Dictionnaire persan-français, avec une table alphabétique*, par Adolphe BERGÉ, Maisonneuve & Cie., Paris, Leopold Voss, Leipzig, Williams & Norgate, London, 1868, pp. VIII + 674, v. p. 449.

---

Le « na » persan est de la même racine que le « ne » latin, le « not » anglais, le « na » allemand, l'« a » ou « an » Sanskrit et Avestan, de la racine indo-européenne « Ne » ; Ali NOURAI, *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages*, version électronique, pp. 823 + 21 (pagination persane), v. p. 321, v° « Ne 1, Nei 3, An 4 ».

Cf. Paul HORN, *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1893, pp. 386, v. l'entrée 1014, p. 228.

### « *khojâ* »

« Khojâ » (« كجا »), est un adverbe de lieu signifiant « où ? » *Dictionnaire persan-français*, BERGÉ, *op. cit.*, v. p. 328.

« khojâ » (« kuja ») (p. 313, pdf .334) dérive de « kho » (où) et de « ja » (entrée 843, p. 188, pdf 211). « Ja » (*ibid.*, entrée 417, p. 94, pdf 117), « jai, ja » (marche, mouvement), in HORN, *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, *op. cit.*

Cf. NOURAI, *An Etymological Dictionary of Persian*, *op. cit.*, v. p. 267, v° « kwo, kwi 1 » pour la racine indo-européenne de « kô ».

### « *Abâd* »

« Abâd » est de la famille d'« abadan », d'« awadan » (« אבדאן »), HORN, *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, *op. cit.*, v. p. 2.

« Abad » (« آباد »), d'abord comme adjectif, signifie « habité, cultivé, peuplé », « Cet adjectif, joint à un nom propre, forme un nom composé et indique le créateur d'une localité », *Dictionnaire persan-français*, BERGÉ, *op. cit.*, v. p. 1.

Selon Francis Joseph STEINGASS (*A comprehensive Persian-English Dictionary*, Fifth impression, Routledge & Kegan Paul Limited, London, (1892) 1963, pp. viii + 1539, v. p. 3b, parmi les significations de « Abâd », on pourra souligner le sens de « Cité », d'« habitation » et d'un peuplement luxurieux. Il désigne aussi le bétyle de la Mecque, la Ka'aba, et serait le nom du premier prophète de la Perse. Un synonyme plus emphatique est « Abâdân ».

« Abâdân » dérive du pehlevi (pahlavi) « ô-pât-ân » (une cité dont les aqueducs sont protégés), de l'avestan et de l'ancien perse « pa », de la racine indo-européenne « pa » ; NOURAI, *An Etymological Dictionary of Persian*, *op. cit.*, v. p. 349, v° « pa, pa-ter, poti, potis ».

<sup>921</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 441, n. 122, « 'Nâ-Kojâ-Abâd', cité du Non-où, sans limites puisque étant ce qui situe, non dans un lieu mais à soi-même son lieu [...], pur espace intelligible [...] ».

La note renvoie à la page 382, commentaire note 9 (*ibid.*) : « [...] C'est pourquoi le Maître déclare qu'il n'y a là personne qui puisse être perçu avec les yeux du corps ». Ce même note renvoie au texte du Récit de Hayy ibn Yaqzân, p. 380, § 9 : « En est limitrophe un royaume dont personne n'a entrevu ni atteint les limites jusqu'à ce jour. Il n'y a ni ville ni bourg. N'y peut trouver asile quiconque est visible avec les yeux du corps. Ses habitants sont les Anges spirituels ».

<sup>922</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 13.

<sup>923</sup> HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>924</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v.p 382, § 9.

cheminement d'un « chemin » qui n'a nul lieu, qui est en dehors de tout lieu<sup>925</sup> et en même temps – donc paradoxalement – lui-même son « lieu ». Seuls peuvent y habiter les « Anges spirituels », c'est-à-dire seules des facultés qui ne découlent ni du sens, ni d'une « vision » spirituelle. Celles-ci sont ni intelligibles, ni sensibles, mais accompagnent toute vision<sup>926</sup>. Sohrevardî le nomme aussi le « *Rûh-âbâd* », « le lieu ou la cité de l'Esprit »<sup>927</sup>. Il tente de dire heuristique que ce n'est pas « [un] espace dans lequel serait l'Esprit, mais [un] espace qui est dans l'Esprit, intérieur à lui-même »<sup>928</sup>. On pourrait ici croire que l'Esprit serait le cosmos dans lequel évolue un tel « non-lieu », sauf que l'écrit de Sohrevardî n'est qu'heuristique. Le « non-lieu » est un Néant absolu, radical. Le « *Bi-lâ-makân* » est l'arabe pour dire « *Nâ-kojâ-âbâd* », qu'on retrouve également sous la plume de Sohrevardî<sup>929</sup>.

#### (a) L'espacement d'un non-espace

Le « *Nâ-kojâ-âbâd* » s'exprime comme n'étant pas dans « l'espace »<sup>930</sup>. On pourra dire provisoirement que c'est l'espace qui est en elle<sup>931</sup>. On pourra aussi dire que c'est en raison de lui que l'espace existe. Pour le dire autrement, il n'est pas « dans » l'Être. On pourra tenter de dire qu'il est l'« espacement du Néant », si une telle glose nous soit permise, une « grammatologie du Néant ». On verra plus loin que ce « non-lieu » tentera d'exprimer un certain abîme du « Qui-de-l'homme ». Relevons toutefois que cette

---

<sup>925</sup> « *Nâ-khojâ-Abâd* » signifie donc là où le mouvement devient impossible, où le « lieu » et le « spatial » ne sont plus possible, mais qui en même temps, et paradoxalement est un « lieu ». Alors que l'utopie est une négation de lieu, le « *Nâ-khojâ-Abâd* » est un lieu du non-lieu (en raison du mot « *Abâd* ») qui doit se dire en dehors de la langue.

<sup>926</sup> Cf. *Dictionnaire historique de la langue française*, 2006, op. cit., Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304, v. p. 3979b, v° « utopie ». L'« Utopie » signifie proprement « en aucun lieu », du grec « ou » (non, ne ... pas), qui est une négation sans origine claire et « topos » (lieu).

<sup>927</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

<sup>928</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

<sup>929</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 27, note 26. Notons l'usage du minuscule de « *abâd* », alors que Corbin utilise aussi la majuscule. Nous optons ici pour un emploi uniforme avec un graphie au minuscule de « *abâd* ».

*Adde* : *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe), ligne 9.

Le « *makan* », c'est l'habitation, notamment celle de l'homme dans le monde. Si Heidegger nous a parlé de l'habitation dans le monde, il faudra y voir ici, par conséquent, une habitation impossible même du monde.

<sup>930</sup> Cf. La parole de Hallâj attribuée au Prophète de l'islam « Il a cligné l'œil hors du Oû » : *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op.cit., v. p. 422 ; ALSUHRWARDÎ, *Maqâmât AlSûfiya*, MAALOUF, op.cit., v. p. 38 ; SOHREVARDÎ, *Nusûs 'ishrâqiyat*, op.cit., v. p. 61, « إنه غمض العين عن الأين ».

<sup>931</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 27, n. 22..

« notion » ne pourra se dire que paradoxalement, dans un langage qui garde et entretient le paradoxe. C'est le « lieu » d'un « non-lieu » qui est aussi un « Qui ». Aussi pourra-t-on déjà pressentir que c'est en raison du néant qui transite le « Qui-de-l'homme » que l'espace s'étale devant nous.

### (i) Le « non-lieu » d'Avicenne

Pour le commentateur anonyme du *Récit de Hayy ibn Yaqzan*, récit d'Avicenne, Dieu est dit indépendant du « lieu » et « éloigné de toute localisation »<sup>932</sup>. De même, l'âme serait, selon le commentateur, ni à l'intérieur d'un monde, ni à l'extérieur, car elle n'occupe pas de « lieu »<sup>933</sup>.

Or l'« imagination active » ne peut appréhender cette problématique<sup>934</sup>, car celle-ci ne connaît qu'aidée par la voie des sens. Pour cela, il faut « être » avec la chose. On ne peut « voir » une chose qui est ni à l'intérieur du monde, ni à l'extérieur<sup>935</sup>. Or, selon le commentateur anonyme du *Récit de Hayy ibn Yaqzân*, on ne peut la percevoir que par – selon la traduction de Corbin - un « mode d'être » (« *tâqa* »)<sup>936</sup>.

Cette présentation chez le commentateur du *Récit* préfigure une pensée de ce que nous avons tenté de qualifier comme l'« en-instance ». Or, c'est sur ce plan qu'on verra un développement sohravardien<sup>937</sup>.

### (ii) Antériorité non *a priori*

Si le « non-lieu » est exprimé comme ni sensible ni intelligible, c'est qu'il ne fait plus appel au sens ni à la spéculation. Il ne s'ouvre pas au sens, mais ouvre les sens. C'est parce qu'il s'est déjà donné. C'est en raison de son antériorité que sensibilité et intelligibilité nous sont possibles. Pour autant, il n'est pas question d'un *a priori* transcendantal,<sup>938</sup> car il ne peut y exister un « Moi » transcendantal – ni même un *a priori* sans

---

<sup>932</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 399.

<sup>933</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 395.

<sup>934</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 396.

<sup>935</sup> Cf. « Mais celui qui a compris la condition humaine – à savoir qu'elle n'est pas dans un lieu et n'a pas besoin de lieu, - celui-là sait qu'*a fortiori* les Anges ne sont pas dans un lieu ni n'ont besoin de lieu. Alors, dans la mesure de sa capacité, il aura de Dieu et des Anges une connaissance se conformant à ce mode d'être », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 396.

<sup>936</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 396, commentaire 2 (« طاقت خویش [...] », *ibid.*, v. p. 75 pagination persane, ligne 13 et s.).

<sup>937</sup> Sur la divergence d'interprétation entre Corbin et Goichon, v. Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie [À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzân de A.-M. Goichon] », *Cahiers de civilisation médiévale*, 6e année (n°22), Avril-juin 1963. pp. 159-173. On y trouve aussi un résumé schématique du récit.

<sup>938</sup> C'est ce qui nous oppose ici à Hatem, qui lui voit une prophétologie transcendantale : « La réflexion de Suhrawardî ressortit à ce qu'on pourrait appeler une prophétologie transcendantale car elle s'inscrit sur l'horizon ouvert par le

un « moi » quelconque car c'est dans le même mouvement que le « Qui-de-l'homme » advient. On pourra peut-être dire qu'il existe un « Qui » « *transcendental* », expression qu'il faudra se hâter de corriger, car le « non-lieu » ne « constitue » pas ou ne constitue rien. En tout état de cause, il ne peut constituer un « phénomène », sauf au sens d'une « Lumière » qui est lui-même percé par son néant. Il est le « lieu » - expression ici paradoxale – du « Néant », du « hors-phénomène », du « non-phénomène » ou du moins d'un « phénomène » raturé.

### (iii) La direction du « non-lieu »

Sohravardî reprendra cette position du « non-lieu » en insistant sur ce qui est déjà « trans-venu » dans le « non-lieu ». Ainsi, à la question de savoir de quelle direction est ce « lieu » du « non-lieu », la réponse est celle vers laquelle l'index de la main ne peut pointer<sup>939</sup>. Il y a donc refus d'un géographisme ou d'une topologie. Il faut avoir traversé le « confluent des deux mers »<sup>940</sup> pour avoir accès au « *Nâ-kojâ-âbâd* ». Nous entendons ici, tout le monde sensible ainsi que le monde intelligible, position que nous avons vu chez Avicenne. Ce qui est toutefois exprimé comme résultat d'une traversée doit se lire comme précédant toute traversée. Ce sens a été également exprimé dans le *Le Récit de l'Oiseau* (« *Mi'raj-Nâmeh* ») d'Avicenne<sup>941</sup>. C'est le sens de l'ascension céleste, c'est-à-dire la capacité de se positionner sur un *plan-du-déjà*. L'Ascension n'est pas un « acter » « vers » le passé, mais un passé qui découvre la « réalité » d'un présent, que « l'acte » même dans son présent rend possible son « passé ». **Le passé, paradoxalement, « naît » à partir du présent. L'originaire naît à partir d'un événement du présent** – d'où notre position de la secondarité de l'originaire. La remontée se fait à travers les cieux de l'« Imaginal », expression qu'on examinera plus loin. L'« acter » devient événement et *eo ipso*, l'avènement d'un « Qui-de-l'homme »<sup>942</sup> chez Sohravardî. Relevons l'indication chez Sohravardî d'une lecture qui ne peut s'ouvrir qu'en raison d'une méthode de la double triangulation.

---

discours sur la possibilité de la prophétie en partant de la noétique humaine [...] », HATEM, *Sohrawardî et Gibran*, op. cit., v. p. 33. On ne pourra pas, évidemment au regard de tout ce qui est dit ici, souscrire à une telle approche.

<sup>939</sup> Le bruissement des ailes de Gabriel : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 229 ; *Opera Mystica III*, v. p. 211 (pagination persane) ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 27 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 10 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 58.

<sup>940</sup> Coran, « al-Kahf », 18 : 60 : « [...] مَجْمَعُ الْبَحْرِ [...] »

<sup>941</sup> *Le Récit de l'Oiseau*, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 206 et s.

Cf. Sur une tendance « *ishrâqî* » avicennien ici, v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardî, op. cit. v. p. 28. Le « *Kitâb al-insâf wa'l-intisâf* » (le Livre où l'on fait le partage avec équité) d'Avicenne aurait contenu une « philosophie orientale ». Ce livre disparut, à l'exception de quelques fragments, lors du sac d'Ispahan en 1034.

Sohravardî considère bien qu'Avicenne est loin d'une philosophie orientale, et c'est la raison même pourquoi il donne le même titre à son récit. Avicenne appartient trop au péripatétisme.

<sup>942</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 28, n. 28.

(iv) L' « espace » du « non-lieu »

Si une première distinction est à établir entre le « non-lieu » d'une part, et le sensible et l'intelligible, d'autre part, une deuxième s'impose à ce stade. Le « non-lieu » ne pourra plus se concevoir selon des présupposés spatiaux.

On pourra dire provisoirement que le « non-lieu » est la rencontre d'un « Qui-de-l'homme » dans ses expériences avec le Néant sur un plan du « déjà ». Cette rencontre ne peut ressortir de l'ordre de l'espace, ni celui d'une temporalité ekstatique. Il nous faudra une possibilité de « penser » un deçà et un au-delà de l'espace et du temps. On ne pourra que dire, tout en gardant le paradoxe, que c'est le « lieu » du « non-lieu » et que le Néant est avant tout « non-lieu ». Tout paradoxe ne révèle-t-il pas une frontière même de la compréhension, sa crise (« *Krisis* ») et sa destruction. Le paradoxe « signifie » selon un mouvement qu'on pourra retrouver dans les récits de la tradition zen, selon nous, qui tente un acte de « dévoilement » par un « clic », par un mouvement brusque en permettant une « révélation ». Ce qu'il faut comprendre, s'il y a révélation, c'est que « quelque chose » s'y jouait déjà, qu'il existait un plan du déjà insoupçonné que la tradition zen tentera de mettre en avant.

Le « non-lieu », en n'étant pas, n'est pas un « signifié transcendantal »<sup>943</sup> d'un point de vue de l'espace. Tout sens, tout signifié, (même en réduisant le jeu de l'in-sensé comme sens autre) n'advient qu'avec le « non-lieu ». Ainsi dans *L'Épître des Hautes Tours* de Sohrawardî, le « non-lieu » n'est pas sous le dictat de la relativité des points cardinaux. Paradoxalement, il devient un pays de la fixité et de la stabilité<sup>944</sup>. Les points cardinaux expulsent donc le « non-lieu » de toute possibilité de le comprendre spatialement.

(b) L' « Orient »

L' « Orient » est un autre nom pour l'*Ishrâq*<sup>945</sup> (l' « O-riance »). Nous avons vu que l'Orient est l'installation d'un « passé » (d'une temporalité de la secondarité) dans un cadre spatial (géographique), tout en restant sa « primo-advénance ». Il nous faudra compléter ce sens par l'advénance des plans de l'Être et du Néant qui sont l'Imaginal et l'« in-figurial ».

---

<sup>943</sup> Cf. Derrida qui avait tenté à un moment de voir l'Être chez Heidegger comme un « signifié transcendantal », DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., v. p. 33 et s.

<sup>944</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 354, § 29, « [...] tu arrives dans au pays de la fixité et de la stabilité » ; *Opera Mystica III*, v. p. 469 (pagination arabe), § 29.

<sup>945</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 9.

Dans *Le Récit de l'Exil occidental*<sup>946</sup> chez Sohrawardî – tout comme chez Avicenne dans *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan* –, il est question d'une étrangeté (« *ghorba* ») de « *Soi* ». L'étrangeté est un « hors-Soi », un « hors-de » qui joue sur le « *Soi* ». Il faut également lire, comme le souligne Amadessi, un jeu intertextuel entre le récit avicennien et celui sohrawardien<sup>947</sup>. On aura tenté de comprendre ce « sens » en ce que Sohrawardî voudrait bien dire que le « *Soi* » est aliéné de sa condition, en lui-même déchu de son « propre » ou de son « essence ». Sohrawardî rapproche la racine d'étrangeté (« *ghorba* ») à celle d'occidentalité (« *gharbîya* »). Toutefois, nous ne pourrions soutenir telles quelles ces lectures. Plutôt, il faudra garder le jeu du Néant, son mouvement, comme la raison même du « non-lieu », comme son étrangeté.

### (i) L'Occident

L'Orient du « *Soi* » est compris comme celui de l'Ange<sup>948</sup>, c'est-à-dire un « originaire » de la « lumière-du -*Soi* », qui s'oppose au monde de l'Exil, l'« Occident ». C'est alors une géographie du « *Soi* » qui se déploie devant nous, l'aurore se levant du côté de l'Orient et le crépuscule du côté de l'Occident<sup>949</sup>. L'Occident devient la « figure » de l'étrangeté<sup>950</sup>. Le monde corporel physique (« *molk* ») est le monde du « phénomène » (« *shahâdat* »). À cela, l'« Occident » est le « lieu » où se « déclinent » les âmes<sup>951</sup>.

Or, ce qu'il faut entendre chez Sohrawardî c'est que l'Orient dénote un positionnement plus en amont du « phénomène ». On pourra peut-être retrouver chez Heidegger une certaine sensibilité à un tel

---

<sup>946</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 265-287 ; MEDDEB, *Récit de l'exil occidental*, *op. cit.*, v. p. 11-20 ; HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, v. p. 122-137 ; *Opera Mystica II*, v. p. 273-297 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 100-108 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 106-111 (version arabe), v. p. 112-124 (version persane) ; KALAJI, *Suhrawardi*, Damas, v. p. 85-93.

<sup>947</sup> Cf. « Si nous avons résumé dans un premier moment le contenu du *Récit de l'exil*, il est intéressant de s'arrêter aussi sur la deuxième citation faite par Suhrawardî. Salâmân et Absâl sont en effet deux personnages qui apparaissent dans un corpus d'allégories philosophiques et mystiques, et qui se prêtent donc au jeu intertextuel », AMADESSI, *Pour une nouvelle poétique de l'extase*, Thèse de doctorat, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 2009, *op. cit.*, v. p. 272.

<sup>948</sup> L'Ange chez Sohrawardî comme chez Avicenne désigne avant tout les « puissances intellectives » ; HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 41.

<sup>949</sup> Comme le rappelle Corbin, il ne s'agit pas du tout d'une lecture qui doit se faire sur une carte du monde. Sohrawardî lui-même met en garde : « Malheur à toi ! si par patrie tu entends Damas, Baghdâd, ou quelque autre cité de ce monde », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 27, n. 8.

<sup>950</sup> Sur les développements dans la littérature mystique de l'« occident » et le thème de l'« exil », et notamment sur le traitement chez Meddeb suite à l'ouvrage de Sohrawardî, v. AMADESSI, *Pour une nouvelle poétique de l'extase*, Thèse de doctorat, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 2009, *op. cit.*

<sup>951</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 59.

usage non géographique des termes géographiques, en l'occurrence au sujet de « l'Occident »<sup>952</sup> qui est utilisé symboliquement. Il est clair que Sohrawardî n'évoque pas l'Orient comme une géographie plane, mais comme une « géographie » verticale : l'Orient est au-delà du phénomène (d'où le « phénomène » raturé), alors que l'Occident signifie l'inscription du phénomène dans l'Être. L'Orient dénote l'abîme du Néant – provisoirement « l'originaire » comme néant – alors que l'Occident exprime le destin de l'Être. En cela, il faudra y voir le plan d'une « intelligibilité-du-déjà ».

## (ii) Le tournant sohravardien – l'a-temporalité

Chez Avicenne, on retrouve cet « Orient » non seulement dans *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan*, mais aussi dans le commentaire du verset de la Lumière (Cor 24 : 35), dans *Le Récit de l'Oiseau* et dans les références données au cours des « Notes » en marge de la « Théologie dite Aristote »<sup>953</sup>. Si, chez Sohrawardî, l'Orient s'origine de la « Lumière-de-Gloire » (« *Xvarnah* »), il existe une différence profonde avec l'Orient avicennien. Pour Sohrawardî – ce qui pourrait se révéler sans pertinence, à moins de l'entendre au plan d'une double triangulation – la tradition avicennienne ne remontait pas aux Sages de l'ancienne Perse<sup>954</sup>. Or la « figure » des Sages nous « signifie » une antériorité. Comme nous l'avons vu, les Sages évoquent tant une figure de conscience ou de connaissance sur un *plan-du-déjà*. Sohrawardî exprime symboliquement dans l'histoire leur existence antérieure à toute philosophie. Ce qui est de l'histoire historiographique devient une histoire ontologique, du moins sans respecter la linéarité temporelle. C'est un trait d'écriture. Si le « non-lieu » n'est pas spatial, il n'est pas non plus historique, c'est-à-dire temporel.

Les Sages ne sont pas des « Mages » tardifs qui professaient un dualisme<sup>955</sup>, associés au « *Khosrawanîyûn* »<sup>956</sup>. Pour autant, les Mages primitifs, auxquels appartenait Zoroastre, expliquaient le mal

---

<sup>952</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « Il [Hölderlin] la voit bien plutôt à partir de l'appartenance au destin de l'Occident. Toutefois, l'Occident n'est pensé, ni de façon régionale, comme Couchant opposé au Levant, ni même seulement comme Europe, mais sur le plan de l'histoire du monde, à partir de la proximité à l'origine », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 97 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 338 § 169 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 257, § 169.

<sup>953</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 29.

<sup>954</sup> Sur le commentaire qu'en fait Corbin dans *Le Livre du Verbe du Soufisme*, v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 30 et s.

<sup>955</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 30.

Cf. Christian LEPINTE, *Goethe et l'occultisme*, Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Paris, 1957, pp. 186, v. p. 36 : « La magie est donc visée profonde de connaissance ; [...] c'est à la fois découvrir et révéler plus vivement [...] ce que cache en son sein la nature [...]. Ses moyens d'investigations sont la lumière naturelle de l'esprit, l'intuition purement humaine. Elle se dégage de la théologie, du domaine de la grâce divine ; elle tend à devenir un système d'explication autonome, indépendant des orthodoxies religieuses. Elle est, en son genre, révélation ».

<sup>956</sup> Sur le lien avec les *Oracles chaldéens*, v. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 32 et s.

comme résultant du mélange des Ténèbres avec la Lumière<sup>957</sup>. Or ce sur quoi Sohrawardî voudra insister, c'est une « **figure** » sur un *plan-du-déjà* comme « Qui-de-l'homme », comme un « penser-sentir-ex-pér-iencant » irréductible, qui réalise dans son « unitude » tant le Néant que l'Être. L'unitude est un plan antérieur au dualisme. Il est question d'une « *intelligibilité-du-déjà* », qui laisse « trans-venir » un « Qui-de-l'homme » de son abîme profond exprimé dans un langage symbolique (« avant-symbolique ») qui demande un saut de lecture dans ce que nous dénommons la double triangulation. Nous examinerons, de surcroît, plus loin, le sens de « figure » qui donnera chez Sohrawardî « l'« in-figurial ».

### (iii) Philosophie orientale

Corbin souligne que quand Sohrawardî parle d'une « philosophie orientale », c'est pour indiquer que la source de cette philosophie remonte aux Sages de l'ancienne Perse<sup>958</sup>. Or, pour nous, nous avons tenté d'y voir que les Sages de l'ancienne Perse<sup>959</sup> témoignent d'une *intelligibilité-du-déjà*. Il faut ici un « saut » de lecture. On pourra tenter d'y voir un passé historial qui appelle un futurial. Ils sont des « symboles » d'une royauté de la pureté, c'est-à-dire d'une « ~~intimité~~ *intimité du Soi* » qui doit advenir en sa royauté, en sa souveraineté, c'est-à-dire en sa nudité. Il faudra pour cela que nous complétions notre analyse sur ce que nous entendons comme un « originaire-de-l'après ».

Dans *L'Épître des Hautes Tours*, la **figure du Sage** du « non-lieu » est dans le « non-être »<sup>960</sup>. Par la description qu'il en donne, il faut entendre le « non-être » non comme un « rien », mais comme un « néant ». C'est la « ~~parole~~ *parole* » qui nous vient du néant. Le Sage est un interprète bien qu'il ne parle pas. Autrement dit, il ne peut pas proprement « parler »<sup>961</sup>. La « parole » est ici démunie de ses fonctions. Il lui faut une langue de l'archi-symbole. Il lui faut, par conséquent, une compréhension de l'« avant-symbole ». Nous commençons à voir que Sohrawardî voudra nous parler de l'abîme du Néant, le monde de l'« avant-symbole ». C'est ici le « ~~lieu~~ *lieu* » de la révélation comme événement du « *Soi* ». Aussi, il déplace son interrogation sur le plan de l'Être pour la situer sur le plan du Néant.

<sup>957</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 31.

<sup>958</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 28.

<sup>959</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAWARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 170, chapitre XXII ; AL-SUHRAWARDÎ, Maqâmât Al-Sûfiya, MAALOUF, op. cit., v. p. 62 ; SOHRAWARDÎ, Nusûs 'ishraqiyat, op. cit., v. p. 81. Platon est associé aux Sages des anciens Perses.*

Adde : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 29.

<sup>960</sup> *L'Épître des Hautes Tours : SOHRAWARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 354, § 29, « Bien qu'il soit dans l'espace de l'être qui n'a pas l'être par soi-même, aucun lieu ne le contient » ; Opera Mystica III, v. p. 469 (pagination arabe), § 29, ligne 5, « مع أنه في حيز الامكان , لا يحواه مكان ».*

<sup>961</sup> *L'Épître des Hautes Tours : SOHRAWARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 354, § 29 ; Opera Mystica III, v. p. 469 (pagination arabe), § 29.*

## 2° Un plan de réalité

C'est en « atteignant » les rivages du « non-lieu » que se lève l'Orient des Lumières éternelles et les « vestiges » de la condition de l'Absolu<sup>962</sup>. C'est le « lieu » de la « Vision »<sup>963</sup>, celle qui n'a rien à visionner car elle est sans « lieu ».

La marche vers l'Orient témoigne d'une « ex-pér-i-ence », comme métamorphose du « Soi », c'est-à-dire un Soi qui se serait expérimenté se métamorphosant par là-même. Corbin a tenté de parler, chez Sohrawardî tout comme chez Avicenne, d'une « angéломorphose »<sup>964</sup>, comme une métamorphose qui s'accomplit par la marche vers l'Orient<sup>965</sup> et qui annonce la transmutation du « pèlerin ». Il nous faudra examiner ici l'ombre de cette « métamorphose ».

### (a) Le sens de l'Orient – *Ischrâq*

Si Sohrawardî parle d'un « Levant »<sup>966</sup>, d'un Orient, c'est un Orient<sup>967</sup> qui prend sa place dans le « non-lieu »<sup>968</sup>. Corbin résume les sens de l'Orient que nous pouvons reprendre <sup>969</sup> sous quelques réserves et selon nos perspectives comme indiquées plus haut.

---

<sup>962</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 355, § 31, « [...] sans doute verras-tu se lever sur toi l'Orient des Lumières éternelles et resplendir en toi les vestiges de la condition divine. Alors te voici délivré du nœud coulant de l'esclavage et du devenir » ; *Opera Mystica III*, v. p. 470 (pagination arabe), § 31.

<sup>963</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 355, § 31 ; *Opera Mystica III*, v. p. 470 (pagination arabe), § 31.

<sup>964</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 420 n. 50.

<sup>965</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 420 n. 50.

<sup>966</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 461, « Lorsque cette connaissance est actualisée dans l'âme en sa suprême perfection – et c'est cela l'Orient de la lumière divine se levant sur l'âme (ishrâq-e nûr-e Haqq) - [...] » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 97, « [...] the dawning of god's light » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 103 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, op. cit., v. p. 42, « [...] illumination of the light of Truth [...] » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 330, ligne 8 (pagination arabe), « ... اشراق نور الحق ... » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., ne reproduit pas cette partie.

<sup>967</sup> Cf. « Quoique tu te caches à mes deux yeux dans l'invisible, mon cœur observe ton lever, dans la distance, de loin », Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj, Reconstitution et traduction*, Maktabat Al-Hallâj No 1, Éditions Asmar, Paris, 2008, pp. 207, v. p. 15, vers 19.

<sup>968</sup> Cf. « [...] ce verset qorânique : « Un arbre béni, un olivier, qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident » (24/35). Ni oriental, c'est-à-dire ni purement intellectif, - ni occidental, c'est-à-dire ni purement matériel. Et cet arbre, c'est l'arbre même de Moïse, le Buisson ardent [...], SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 114.

<sup>969</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 47 et s.

En effet, pour Corbin, c'est d'abord le sens de la lumière se levant à l'Orient (qui est une heure rituelle, celle de l'*Ishrâq*<sup>970</sup>). C'est la Manifestation ou l'épiphanie primordiale de l'être. Le terme « *ishrâqî* » signifie alors un mode suprême de connaissance<sup>971</sup>, celle d'une illumination<sup>972</sup>. Pour Corbin, les deux termes d'Orient et d'Oriental (*Ishrâq* et *ishrâqî*) culminent en une vision unique. Ils dénotent le lever de l'astre, l'heure et le lieu<sup>973</sup>. La connaissance est « orientale » parce qu'« illuminative », et « illuminative » parce qu'« orientale ». La connaissance est le « lever », autrement dit, le « matin » même<sup>974</sup>. Mode d'être et mode de connaître se définissent l'un l'autre.

**(i) Le « lieu » où l'on « entrevoit »**

L'Orient c'est aussi la perception que Corbin nomme « spirituelle » (« *khasf* ») par la fulguration de cette Lumière, qui fait « transparaître » l'être, telle la connaissance de Kay Khosraw ou de Zarathoustra, tout comme les anciens Sages grecs. En ce dernier sens, Corbin exclut les Péripatéticiens et les scolastiques du *Kalam*<sup>975</sup>. Cette connaissance s'origine de l'Orient (*Ishrâq*) de l'être. On y entrevoit un astre levant qui par l'illumination de son lever, révèle la présence des choses<sup>976</sup>. C'est l'astre de la Connaissance, par laquelle se lève à soi-même, à son Orient, le « sujet » de cette Connaissance.

Nous observons dans cette présentation corbinienne, de façon anticipative, que l'« orient-ation », ne peut être présence pleine du sujet, contrairement à ce que soutient Corbin. C'est le Néant qui doit devenir présence pleine dans l'« orient-ation » et c'est lui qui encadre cette lumière. Pour nous, ce sera le sens d'un

---

<sup>970</sup> Le mot *Ishrâq* apparaît pour la première fois dans *Le livre de la sagesse orientale* au § 2 : SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, v. p. 85; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 9 (pagination arabe), ligne 6 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 1, ligne 5.

<sup>971</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 47.

<sup>972</sup> Nous reprocherons à Corbin d'y voir que l'idée d'une *illumination*, alors que dans la conception sohrawardienne, les ténèbres y jouent un rôle important, c'est-à-dire en indiquant le jeu du Néant comme également « présence ».

<sup>973</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 49.

Voir plus loin (*ibid.*, p. 50) et *lit cit.*, où Corbin cite la thématique de la lumière chez Hegel, Jacob Boehme (*aurora consurgens*) et dans l'hermétisme latin (*cognitio matutina*).

<sup>974</sup> Selon les commentateur de Sohrawardî, Qotboddin Shîrâzî et Shahrazôrî, cette connaissance fut détruite en partie en raison de l'incendie par Alexandre lors de sa conquête ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 52-53.

<sup>975</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 49.

<sup>976</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 48. Ainsi la Théosophie des Orientaux est le « lieu » où elle se déploie, c'est-à-dire en cet « Orient ». De là, il faut comprendre symboliquement les anciens Perses, les gens du Fârs, ou les gens de la Perside. Pour autant, ce n'est pas la qualification physique ou géographique qui permet l'attribut « oriental ». Comme Corbin le note, « l'Orient géographique est peuplé d'une foule d' 'occidentaux', tandis qu'il subsiste quelques vrais 'orientaux' en Occident » (*ibid.*, p. 47).

« Qui-de-l'homme » qui vient à l'existence et qui s'oriente ainsi dans la profondeur (l'abîme) de son « Qui ». L'ouverture connaît un néant radical.

## (ii) L' « orient-ation »

Que signifie alors « l'orient-ation » ? C'est – paradoxalement – un « moment-spatial », une intelligibilité spatiale, du déjà, qui produit son « instant », sa temporalité, dans son « lever ». C'est dans la naissance d'un « Qui » subjectal qu'un destin aura pris naissance. Ce « lever » laisse l'obscurité et n'est pas à son midi. Il est toujours dans son obscurité tout en connaissant une certaine lumière – non pas qui réfléchit – mais qui donne tant une « intimité subjectale » qu'une irréductibilité<sup>977</sup>. L' « orient-ation » ou l' « Orient » s'oppose à la notion de **réflexivité**.

### (b) Un “Ereignis” sohravardien ? - L'arbre de Tûbâ

Comment exprimer l'événement dans le « non-lieu » ? Il faudra parler « symboliquement ». Plus exactement, il faudra parler « avant-symboliquement ». C'est ainsi que Sohravardî exprime la luminescence de l'arbre de Tûbâ dans le territoire de la Montagne « Qâf »<sup>978</sup>, des termes qui ont des résonances certaines dans la spiritualité musulmane. Relevons que c'est un « au-delà » du « Qâf » qui travaille et déluge par sa lumière. C'est cette luminescence par rapport à un « Soi » qui jetterait des lumières différentes à ce « Soi », qui – en même temps mais hors temporalité - fait surgir le « Soi », telle la terre qui tourne autour du Soleil, et selon qu'elle soit illuminée, elle brille différemment. C'est le « Joyau » (« *jaw-har* », « *Pearl* »)<sup>979</sup>.

---

<sup>977</sup> Cf. Hallâj : « Un secret t'est montré, qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténébres encore », MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, op. cit., v. p. 86, vers 1.

<sup>978</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 205 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 24, « Tuba Tree », « درخت طوبی », « deraxt tûbâ ».

Le motif de la montagne de Qâf se retrouve aussi ailleurs, comme par exemple in *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 396, « À ce moment, il lui faudra partir pour la montagne de QAF. Là, il est un arbre (l'arbre Tûbâ) dans lequel le SIMORGH a son nid » ; *Opera Mystica III*, v. p. 257, ligne 3 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 54 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 47 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 94.

Adde : *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 449 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 88 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 91 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 28 et s. ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., v. p. 114, « جبل قاف » ; *Opera Mystica III*, v. p. 315, ligne 5 et s. (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 125 ligne 12 et s.

<sup>979</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 205 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 24.

De même, le motif du « Joyau » se retrouve aussi ailleurs, comme par exemple in *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 397, « [...] la lumière qui est celle du Joyau qui illumine la nuit, [...] » ; *Opera Mystica III*, v. p. 257, ligne 7 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 54, « [...] the brightness within

(i) Un « Soi »

Nous assistons alors à une « naissance » du « Soi » qui prend sa consistance du Néant. La montagne de « Qâf » exprime le monde qui est ni intelligible, ni sensible. Si c'est un « joyau », c'est qu'il est irréductible, c'est-à-dire d'une éternité sans temporalité – une compréhension paradoxale. Contrairement à certains commentateurs de Sohrevardî, il ne s'agit pas d'« essence », à moins de dire que c'est une « essence » qui aura pris sa naissance à partir d'un « lever ». À tout le moins cette essence ne se réalisera jamais, car le « lever » demeure infini en son mouvement et infini dans sa béance. On pourra y parler d'un *Ereignis*, sauf que chez Sohrevardî le « propre » sera toujours délogé pour un ailleurs venant du Néant, et jamais total dans son « événement ». Il ne s'agit pas en réalité d'une pensée de l'*Ereignis*, comme l'aura développée Heidegger, car chez Sohrevardî cet événement ne peut constituer l'avènement de l'Être. Celui-ci n'advient que tributaire du Néant, tout en se maintenant dans le Néant et tout en ne se réalisant jamais pleinement « soi ».

Si nous retiendrons que Sohrevardî nous parle de ce qui ne peut se dire que paradoxalement comme un « *Ereignis* du Néant » – qui ne donne pas droit à l'Être à son entièreté d'advenir – et que le propre de l'Être réside toujours dans ce néant (dans cet ailleurs), nous mentionnerons cette symbolique qu'on ne pourra reprendre qu'ultérieurement. Pour Sohrevardî, au sein de cette « *Ereignis* du Néant », il faut chercher l'arbre de « Tûbâ » qui est lié à la mythologie du « Simorgh »<sup>980</sup> (l'oiseau mythique) et de Rostam<sup>981</sup>. Il s'agit de se défaire des côtes de mailles de David par l'Épée « Balarak » (de la délivrance), et

---

the Pearl-that-glows-by-night [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 47-48, « gaw-har » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 94, ligne 21.

<sup>980</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 207 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 26.

Zâl pris naissance avec une chevelure toute blanche et le visage entièrement blanc. Son père Sam l'ordonna de le jeter dans le désert pour cause de sa laideur. Sa mère était également affligée. On le jeta ainsi en hiver, voué à une mort certaine. Mais la mère de Zâl, prise de pitié quelques jours après, se rend au désert, et s'étonnait de voir l'enfant encore en vie. C'est que Simorgh, l'oiseau mythique, l'avait pris sous ses ailes. L'enfant sourit à la mère. Celle-ci l'allaita. Mais avant d'emporter l'enfant chez elle, elle voulut savoir comment celui-ci a pu survécu dans le désert. Elle abandonna Zâl à la même place auprès de Simorgh et se cacha. La nuit venue, Simorgh s'enfuit du désert, mais une gazelle s'approcha de Zâl et l'allaitait. Ayant découvert le secret, sa mère l'emporta à la maison.

Et Simorgh d'expliquer que Zâl est venu au monde sous le regard de Tûbâ. Pendant le jour il est sous les ailes du Simorgh, la nuit il est allaité par la gazelle.

<sup>981</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 208-209 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 27-28.

Le fils de Zâl, Rostam, ne pouvait vaincre Esfandyâr. Zâl supplie le Simorgh pour une solution. Or si l'on tient un miroir devant le Simorgh, tout les yeux qui regarderaient le miroir seront frappés d'éblouissement. Zâl fit fabriquer une cuirasse de fer polie, que revêtria Rostam avec un casque poli. De même, Rostam fixa sur son cheval des pièces de miroir. Rostam se rend dans l'arène et se place en face de Simorgh. Au moment où Esfandyâr s'approcha de Rostam, la cuirasse et les miroirs,

d'atteindre la Source de Vie qui se trouve dans les ténèbres. Il faut pour cela revêtir les chaussures de Khezr (« Khadir »), le compagnon de Moïse<sup>982</sup>. « De quel côté est le chemin ? »<sup>983</sup>. La réponse en est que « de quelque côté que tu ailles, [...] tu accompliras le voyage »<sup>984</sup>. La Source de Vie rend une personne invulnérable par l'amour au coup de l'Épée « Balarak ». Nous verrons, comme il sera question plus loin, une « écriture du Néant » lui-même, qui se dit selon ce que nous nommerons « les couleurs du Néant ». La naissance d'une singularité d'un « Qui-de-l'homme » est, lui, irréductible à l'Épée, à la destruction. Il emprunte la destruction de lui-même que par l'Amour (qui est une des couleurs du Néant). Le pas de Khezr signifie le pas vers l'Absolu et le Néant, pour réaliser le « propre » de l'homme qui est aussi son étranger (le Néant). Il devient ainsi Souverain, roi pur de la Perse, l'Oiseau mythique en se consacrant ainsi immortel.

## (ii) L'Être nécessaire et le « non-lieu » radical

L'Être nécessaire<sup>985</sup> (le « Dieu » sohravardien) ne correspond à aucun lieu<sup>986</sup>. Il ne peut donc se dire un « étant ». Depuis bien longtemps Sohravardî aura déjà déconstruit l'onto-théologie. Il ne peut avoir d'attribut car de telle attribution postulerait une étantification qui aura besoin d'un lieu<sup>987</sup>. Il n'est pas non plus une substance<sup>988</sup> car une substance nécessiterait également un « lieu », même en son abstraction. C'est la

---

tout comme son casque, réfléchissaient les lumières du Simorgh qui éblouissaient Esfandyâr. Celui-ci crut être blessé dans les yeux par une flèche à deux pointes. C'est ainsi qu'il tomba du cheval et périt de la main de Rostam. On peut penser que les deux pointes sont les deux ailes du Simorgh.

<sup>982</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 211 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 30-31.

<sup>983</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 212 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 31, « In which direction is the way ? ».

<sup>984</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 212 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 31, « In any direction you go [...] you will arrive ».

<sup>985</sup> L'Être nécessaire, c'est le « wâjib al wujûd » (« واجب الوجود »), SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 20 et s. *Opera Mystica III*, v. p. 92 (pagination persane), ligne 4 et s.

<sup>986</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 21, « [...] والحق لا ضد [...] » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 48, « Il n'a ni contraire ni pareil. Il ne correspond pas à un lieu (un 'où') » ; *Opera Mystica III*, v. p. (pagination persane), ligne , « o ».

<sup>987</sup> Ce que Corbin traduit par « support » est dans la version arabe « mahal » (« محل », v. p. 20 et s., *Hayakil an-nûr*, *ibid.*). En ce sens l'Être nécessaire ne peut avoir même d'attribut, car l'attribut exige un « lieu », c'est-à-dire « mahal ».

<sup>988</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 22, « وليس بعرض » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 48, « فيحتاج الى محل يقوم وجوده ».

« figure »<sup>989</sup> - ou comme nous verrons, il faudra dire l'« in-figure » - du « *Ṣai* » qui prend naissance de ce « non-lieu » à jamais non-étantifiable<sup>990</sup>, une « figure » qui ne pourra se dire qu'« in-figurialement ».

**Le « non-lieu » ne ressort pas comme un « lieu » qu'on pourra « imaginer » mais qui n'aurait pas de matérialité.** Le « non-lieu » récuse toute pensée de lieu tout comme toute pensée de temporalité ainsi que toute pensée de « délimitation » même dans « l'idéalité ». Le « non-lieu » sohravardien est donc radical. Nous pourrions tenter de dire que c'est un en-deça de l'immanence qui joue comme un dehors de celle-ci. Or nous pensons que ce qui explique le plus le « sens » sohravardien c'est, en nos termes contemporains, le déplacement de la « monstration » vers l'« en-instance » et dans la « présence » du Néant que ce geste restitue. **Rappelons que le sens sohravardien signifie l'*in-sensé*, c'est-à-dire ce qui s'y cache en son immanence qui aura perdu cette immanéité, comme un *sens-autre*.**

## **2° Le « Qui-de-l'homme »**

Le « Qui » de l'homme n'est pas une **question** ni une **réponse**. C'est un « *déjà* », qui naît bien après son « *déjà* », ce qui est un paradoxe en ses propres termes, mais qui se dissout dès lors qu'on est « hors-

---

<sup>989</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 22, « صور »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 48-49.

<sup>990</sup> « Il n'est pas possible que deux choses existent sans qu'il y ait un différenciateur entre elles deux. Sion, elles seraient une seule et même chose. Or, les corps et les figures sont multiples, alors que nous venons de montrer que l'Être Nécessaire est unique », *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 20 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 48-49 ; KUSPINAR, *The Illuminative Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 151, « Bodies and [accidental] forms are multiple, whereas, as we have shown, the Necessary Existent is one ».

Cette position exprime le fait que le Dieu coranique s'était mis en retrait en la création de l'homme. Celui-ci devient désormais le lieutenant à sa place (le « calife » ; Coran 2 : 30), la seule réalité du manifesté. Le retrait n'est pas « historique », mais « méta-historique », c'est-à-dire qui peut se jouer dans l'instant même, à chaque moment.

temporalité ». Le « *rûh al-insân* »<sup>991</sup>, que Corbin et d'autres<sup>992</sup> traduisent par « l'âme pensante »<sup>993</sup>, que nous rendons par le « Qui-de-l'homme », n'est pas « dans » ce monde ou dans un au-delà, mais dans un « non-lieu ». Il est « sans-lieu », même s'il prend appui d'un « lieu » (comme d'un originaire second). Le propre de ce qui fait la « substance » (qui n'est pas substance au sens traditionnel, car sans présupposé de « lieu ») de ce « Qui » est donc, plus proprement, un « **Qui** » barré, un « non-lieu »<sup>994</sup>. Le « qui » signifie une interrogation inépuisable qui est inscrite dans la définition même de Sohrevardi<sup>995</sup>, interrogation qui précède tout

---

<sup>991</sup> Le « *rûh* » (« *rouah* » hébreu), qui se traduit généralement par « esprit », exprime pour Sohrevardi une tension paradoxale. C'est la spatialité qui ne connaît pas d'espace. C'est la spatialité qui émerge du « non-lieu » qui est à l'origine de l'individuation. Les différents récits visionnaires qui nous parlent de la rencontre avec des Sages du « non-lieu » signifient précisément que l'homme est capable de cette rencontre. Autrement dit, le « propre » de l'homme « est » cette rencontre. Ce qui signifie aussi que l'homme « habite » réellement ce « non-lieu ». C'est ainsi qu'il convient de traduire « *rûh* », non pas comme le fait Corbin, par « âme » (qui pense), mais comme une interrogation en permanence d'un propre, d'un « qui ». L'adjectif « *nâtîqa* » renforce cette interrogation du « qui ». S'il sera question d'un « penser », ce sera comme l'on verra, la pensée expérimentale.

<sup>992</sup> Vide : par exemple RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, op. cit. v. p. 24.

<sup>993</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 19 ; *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe), ligne 12.

<sup>994</sup> Dans une perspective théosophique, le « non-lieu » est en amont du Premier Principe. Dans la tradition prophétique, l'Ange Gabriel s'arrête au « lotus de la fin » (« *sidra-tul muntaha* »), alors que l'homme, incarné par la figure prophétique, traverse lui, seul vers le « qui » primordial, c'est-à-dire vers le « Dieu » non manifesté. La question du « qui » demeure posé par l'homme, car il en fait partie de son existence nécessaire, qui fait partie, en retour, de l'existence divine même.

*Adde* : La danse mystique est une danse dans le « non-lieu ». Le « qui-de-l'homme » est alors habité par le « non-lieu » ; *L'Épître sur l'état d'enfance* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 405, « Celui qui ne parle pas, c'est que toute sa personne est langage » ; *Opera Mystica III*, v. p. 265, ligne 17 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 60, « 'As for his saying nothing, his whole body is a tongue » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 56 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 100, ligne 15 et s.

Sur la danse : *L'Épître sur l'état d'enfance* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 404, « Je danse hors de tout ce que je possède » ; *Opera Mystica III*, v. p. 264, ligne 19 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 60, « Some Say that it means shaking everything one has from one's sleeve » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 55 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 99, ligne 25 et s.

<sup>995</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 161, Chapitre III, « Le sujet qui en toi pense et intègre (al-'qu'il) est indépendant des dimensions spatiales et de tout ce qui leur est inhérent » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Súfiya*, MAALOUF, op. cit., v. p. 32 (pagination arabe), « فلما عقلت فالعقل فيك بريء عن الأبعاد ، ولو ازمتها ».

Dans l'origine arabe, il n'y a pas mention du « sujet ». L'original se lit ainsi : « Lorsque tu intègre, le celui qui intègre en toi ... ». Or, le « celui qui » pose une interrogation permanente. C'est cette interrogation que nous rendons par le pronom

questionnement et qui y survit. Il ne peut être traduit par « âme » et encore moins par « âme pensante ». D'une part, il n'est pas question d'une « substance », mais plutôt d'une « non-substance » de l'ordre d'un « non-être », qui doit s'entendre comme un « néant ». D'autre part, ce n'est pas le « Qui » qui pense, mais celui-ci est transi par une pensée expérimentale du Néant même (d'où le « mouvement », c'est-à-dire le sens même du « non-lieu »). La pensée le traverse déjà avant même son questionnement et ses « réponses ». Comme nous l'avons fait ressortir, il nous faut à tout moment lire Sohrevardî selon une grille de basculement du conceptuel vers le phénoménologique et du phénoménologique vers l'« en-instance ».

#### (a) L'ipséité sohrevardien

Dans *Le livre de la sagesse orientale*<sup>996</sup>, Sohrevardî semblerait nous donner une preuve de l'existence de « l'âme ». L'homme est toujours conscient de son ipséité (« *dhât* ») alors qu'il est inconscient parfois d'une ou des parties de son corps<sup>997</sup>. Si l'ipséité était l'ensemble de son corps, il ne pourrait être conscient de celui-ci au moment où il en est inconscient d'une de ses parties. De même, après qu'on aura consommé de la nourriture, celle-ci deviendrait partie du corps. Or le corps semble changer d'aspect, alors que « l'âme » reste indifférente. L'âme est elle-même capable de saisir des concepts sans corporéité, c'est-à-dire l'incorporel. L'argument de l'inadéquation du corps à l'« âme » est un argument à l'encontre du « lieu », pour permettre à Sohrevardî de basculer vers un « non-lieu » du « Qui-de-l'homme ».

#### (i) Un même et unique mouvement

Sohrevardî insiste sur le fait qu'on ne pourra pas parler en termes d'« essence absolue ». Sur ce point, les Péripatéticiens se trompent<sup>998</sup>. L'« ipséité » au sens sohrevardien ne peut être de l'ordre d'une métaphysique de l'« essence » ou de la « substance » et encore moins d'un « sujet ». Cette ipséité est en vérité de l'ordre d'une « allogénéité »<sup>999</sup>, d'un extérieur qui intervient dans un intérieur où la frontière entre

---

« qui », dans notre vocable le « Qui-de-l'homme ». Or il serait peut-être plus exacte de parler du « qui-de-toi », ou un « qui-du-tu », mais ces expressions n'évoqueraient pas l'interrogation fondamentale de Sohrevardî.

<sup>996</sup> SOHREVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 14 et s., « *Kitâb hikmat al-ishrâq* », traduit sous le titre de « La Théosophie de l'Orient des Lumières » ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*; ALSUHRAWARDI, *Philosophie der Erleuchtung*, SINAI, *op. cit.*

<sup>997</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, *op. cit.* v. p. 23.

<sup>998</sup> SOHREVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, v. Livre 1, p. 107, § 120; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 116; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 83, § 120, « ماهية ».

<sup>999</sup> Cf. Hallâj : « Ton image est dans mon œil, ton mémorial sur mes lèvres, ta demeure en mon cœur, mais où te caches-tu donc ? »; MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, *op. cit.*, v. p. 106, No. 1.

Pour compléter les propos de Hallâj, si le « Toi » c'est dire « Moi », où donc « me » cacheraï-je ? On pourra répondre dans un même esprit aux approches d'Emmanuel Lévinas. Ne faudra-t-il pas alors faire droit à un « non-lieu » ?

l'extérieur et l'intérieur n'existe plus. Dans cette « non-délimitation », il se joue une certaine révélation<sup>1000</sup>. Le « Qui » n'est pas non plus une réflexivité du Soi dans sa Lumière qui lui révèle. Il faudra en parler en termes d'un seul et même mouvement. Il est tant révélateur et événement de révélation. Il est tant lumière et lumière des autres, mais en même temps, tant percé de lumière que de Néant. Il vient à l'existence après son commencement. C'est son existence qui lui donne un commencement, alors qu'il n'y avait pas de commencement. C'est son existence qui ouvre son passé, c'est-à-dire qui l'inaugure dans le temps.

Si on aurait pu parler d'un « transcendantal sohravardien », le « Qui-de-l'homme » n'est nullement transcendantal, ni de l'ordre d'un « moi transcendantal » ou d'un « cogito », ni celui d'un transcendantal historique. La « trans-venance » n'est pas de l'ordre de transcendantalité, mais de « trans-horizontalité ». La caractéristique fondamentale est que le « Qui-de-l'homme » n'est pas un « lieu ». Il n'a aucun « espace » ou « moment ». On devra dire qu'il n'existe pas – ou peut-être risquons l'expression, provisoirement, qu'il existe trans-horizontalement avec le Néant.

## (ii) Le “joyau”

Ce « Qui-de-l'homme » est de surcroît « allogène » - hors de son lieu, comme l'on verra plus loin. Il ne se réalise jamais et il est toujours dans la promesse de sa réalisation. Mais l'allogénité n'est pas un « hors-texte », si on peut se permettre de reprendre un terme derridien. Il fait partie du même.

Sohravardî exprime cette thèse clairement. Même si ce « Qui-de-l'homme » en son « essence » (« *jawhar* ») appartiendrait au « *Malakût* »<sup>1001</sup>, c'est-à-dire à l'immanence du monde, Sohravardî maintiendra toujours que la vraie « sur-essence » (« post-essence » tout comme « pré-essence »), réside dans un « non-lieu

---

<sup>1000</sup> « Il se trouve donc établi que ce qui se connaît soi-même est une Lumière pour soi, et réciproquement. [...] Ce qui donc en constitue la réalité-essentielle, c'est d'être ce qui en soi est révélé à soi », SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.*, v. Livre 1, p. 107, § 120; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 116; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 83, § 120, « That whose reality is evident in itself to itself has the reality of the light posited to be incorporeal ».

<sup>1001</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 43, « ان النفوس الناطقة »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 63, Le Septième Temple, I.

»<sup>1002</sup>. C'est la raison pourquoi un terme comme « *jawhar* », qui signifie littéralement « joyau » tente d'exprimer un paradoxe, c'est-à-dire une essence qui ne doit pas se comprendre selon l'acception des Péripatéticiens. Paradoxalement, ce « **Qui** » c'est le « non-lieu » qui peut se donner dans de multiples lieux.

À l'opposé d'une allégorie de la caverne, au sens de Platon, Sohrawardî utilisera une même allégorie pour exprimer le « non-lieu »<sup>1003</sup>. Le « miroir », le possible de l'homme, c'est le reflet du « non-lieu ». Le miroir exprime la possibilité des guises d'être de l'homme, tout en gardant son propre, qui est le « non-lieu », c'est-à-dire un propre qui est aussi son extérieur, son autre, son infinité ou infinitude, qui perce la finitude. Le propre est alors délogé par cet autre en un même mouvement qui n'est pas dialectique.

### (iii) Cosmologie expérimentale

Si cette thèse de l'« inspatialité » ressort à première vue comme celle d'un espace spirituel<sup>1004</sup>, elle se révèle bien d'une pensée de l'inspatialité de « l'espace » de la subjectivité au sens d'une « cosmologie expérimentale ». Nous sommes ici sur le plan du Néant comme méthode. Le « **Qui** » est irréductible, comme un « questionnement-après » perpétuel qui ne s'épuise pas. Nous dirons par la suite que le « **Qui** » est ce qui se donne dans des guises d'être, comme un « **Soi** », voire qui pourra se décliner à un certain niveau d'analyse comme *Dasein* ou autre. Le « **Qui** » n'est pas de l'ordre de la pensée, mais de la béance qui l'atteint. S'il

---

<sup>1002</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 21 § 11: « l'homme, [...] qui est l'âme pensante, subsistante par soi-même, non dans un lieu (litt. Non dans un « où »), vivante, connaissante, gouvernant le corps ».

Adde : *Opera Mystica II*, v. p. 269 (pagination arabe), ligne 10 et s. : « [...] النفس الناطقة, قائمة بنفسها, لا في أين, حية [...] ».

Sohrawardî quant à lui cite à l'appui les versets coraniques : *Coran* 79 : 4 et 74 : 5, *ibid.*

Cf. *Le Récit de l'Oiseau* : THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 21 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 1, « [...] your insides are exposed and your outsides are concealed » ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES* and KHATAK, op. cit., v. p. 45, « [...] your inside is revealed and your outside is concealed » ; *Opera Mystica III*, v. p. 198, ligne 17 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 117, ligne 13.

Les termes utilisés sont le « **باطن** » (« *bâtin* » – ésotérique) et le « **ظاهر** » (« *zâhir* » – exotérique). Ici, c'est l'ésotérique (« *bâtin* ») qui est accessible, et l'exotérique (« *zâhir* ») est ce qui se dérobe à nous. Nous verrons que le Néant se donne à nous dans une certaine « immanence » sans fond, alors que notre « là » se dérobe.

<sup>1003</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 34 et s. ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 56, « Considère par hypothèse le cas d'une personne qui ne ferait aucun mouvement et dont l'état demeurerait sans changement. Mais voici qu'en face d'elle passent des miroirs qui diffèrent par leur taille, grande ou petite, par leur limpidité ou par leur ternissure. Dans chacun de ses miroirs apparaît une image de cette personne qui, selon la capacité du miroir, diffère par la grandeur ou par la petitesse, par la perfection ou au contraire par un défaut dans l'apparition des couleurs. Cela, non pas en raison d'un changement ou d'une différence quelconque dans l'original de l'image, mais en raison d'une différence dans l'état des réceptacles (les miroirs) ».

<sup>1004</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

pourra devenir une « réponse-sans-interrogation », le « ~~Qui~~ » la précède comme « réponse ». Au-delà du symbolique, nous sommes dans l'« avant-symbole » dans un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » au sens d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement »<sup>1005</sup>.

(b) L'essence sans essence

Rappelons brièvement l'« essence » de l'homme chez le Heidegger de la *Lettre sur l'humanisme*<sup>1006</sup>. L'humanisme heideggérien, dans ce dernier texte, place « l'essence » de l'homme dans sa capacité à se tenir dans l'éclaircie de l'Être<sup>1007</sup>. Par ailleurs, l'homme est déjà lui-même une sortie de lui-même. Mais « essence » ne veut nullement dire ici « essentia » de la métaphysique. Elle exprime uniquement une « intelligence de l'Être », c'est-à-dire cette relation entre extatique à l'éclaircie de l'Être<sup>1008</sup>. Il y a un tournant (« *Kehre* ») entre *Sein und Zeit* et *Zeit und Sein*, et il faut entendre la différence<sup>1009</sup>. De même, si Heidegger emploie le mot de « substance », celle-ci ne pourrait pas s'entendre selon la métaphysique traditionnelle<sup>1010</sup>.

---

<sup>1005</sup> Cf. CHEETHAM, *L'envers du monde*, *op. cit.*, v. p. 101 : « Les cosmologies d'Avicenne et de Sohrawardi étaient parmi celles qui ont le plus d'influence dans l'histoire de la pensée islamique ».

<sup>1006</sup> « Ce que l'homme est, c'est-à-dire, dans la langue traditionnelle de la métaphysique, l'« essence » de l'homme, repose dans son ek-sistence », *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 81 ; « Ce que l'homme est, c'est-à-dire, dans la langue traditionnelle de la métaphysique, l'« essence » de l'homme, repose dans son ek-sistence. », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 325 § 156 ; « [...] das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 247, § 156.

<sup>1007</sup> Cf. « Or seule cette éclaircie est 'monde' », *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 83 ; « [...] »Welt« [...] » HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 326 § 157 ; « [...] 'world' [...] », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 248 § 157.

<sup>1008</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « Comprendre le 'projet' dont il est question dans *Sein und Zeit*, comme l'acte de poser dans une représentation, c'est le considérer comme une réalisation de la subjectivité, et ne point le penser comme seule peut être pensée « l'intelligence de l'être » dans la sphère de l'« analytique existentielle » de l'« être-au-monde », c'est-à-dire comme la relation extatique à l'éclaircie de l'Être » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 84 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 327 § 159 ; « \*\* », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 249 § 159.

<sup>1009</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 85 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 328 § 159 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 250, § 159.

<sup>1010</sup> *Lettre sur l'humanisme*, « [...] la proposition : « La 'substance' de l'homme est l'existence » ne dit rien d'autre que ceci : la manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence est présent à l'Être est l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 87 ; « [...] is das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins », HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op. cit.*, v. p. 330 § 161 ; « [...] the way that the human being in his proper essence becomes present to being is ecstatic inherence in the truth of being », HEIDEGGER, *Pathmarks*, *op. cit.*, v. p. 251, § 161.

### (i) L'impossible réponse

En parlant d'une « essence », on laisserait ainsi introduire une possibilité de la question du « que » ou du « qu'est-ce que », même s'il faut entendre avec toute la force et vigueur avec laquelle Heidegger l'aura défendu, que le *Dasein* n'est pas un étant comme les autres. En rendant à l'homme le « là » de l'éclaircie de l'Être, une métaphysique de « lieu » s'y cache. On est dans une positivité du lieu. Si Heidegger souligne que la métaphysique a produit un destin de l'« objet » (ou dirons-nous de la positivité), n'est-ce pas ici encore une métaphysique insoupçonnée chez Heidegger que lui-même condamne ? Il aura dû, pour cela, laisser ce « là » dans sa liberté, dans la possibilité d'un « non-là », d'un « non-lieu ».

Heidegger dira également dans la *Lettre sur l'humanisme* que poser la question du « qui » ou du « quoi » consiste à prendre le point de vue de la personne ou de l'objet. Ces points de vue échappent à l'ek-sistence historico-ontologique. L'essence se doit donc d'être déterminée à partir de ce caractère ek-statique de l'être-là<sup>1011</sup>. Toutefois, pour être radical, ne faudra-t-il pas interroger la langue davantage et se poser la question qui n'est pas tautologique du « qui » du « *Qui* » ? Être un « gardien » ou un « berger » de l'Être répond-il véritablement à la question d'un « qui » du « *Qui* » (ou d'un « ~~Qui~~ ») ? On ne pourra être alors dans l'ordre d'une réponse, car non seulement que celle-ci est déjà donnée, mais s'est installée sur un *plan-du-déjà* qui aura déjà joué avant même toute question ou toute réponse.

### (ii) L'impossible interrogation

Or l'interrogation d'un « Qui » dans sa radicalité devra interroger elle-même cette métaphysique du « lieu ». Tout point de vue de la « personne », d'un « sujet », d'un *Dasein* indiquerait un lieu. Or le « Qui » que nous voulons mettre en exergue voudra bien dire que la question de l'essence de l'homme ne peut être adressée<sup>1012</sup>. Il s'abîme dans un « Qui » permanent. La question se répète en elle-même et toujours : le « qui » du « *Qui* » et encore et ainsi de suite. Il ne pourra jamais se réduire à une réponse du « qu'est-ce que ? », ni pouvant se répondre à lui-même et à ce « Qui ? ». Il ne saura être question d'une seule réponse qui « répondra » à la question du « Qui ? ». C'est aussi un « Qui » ne pourra jamais se poser la question du « Qui

---

<sup>1011</sup> Lettre sur l'humanisme, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 83-84 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 327 § 158 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 249, § 158.

<sup>1012</sup> « On trouve dans *Sein und Zeit* [...] cette phrase imprimée en italique : « L' 'essence' de l'être-là réside dans son existence ». Mais il ne s'agit pas d'une opposition entre existentia et essentia [...]. Bien plutôt veut-elle dire que l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le « là », c'est-à-dire l'éclaircie de l'Être. Cet « être » du là, et lui seul, comporte le trait fondamental de l'ek-sistence, c'est-à-dire de l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être », *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 81-82 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 325-326 § 156-157 ; « [...] As ek-sisting, the human being sustains Da-sein in that he takes the Da, the clearing of being, into 'care' », HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 247-248, § 156-157.

Or, notre position est qu'il ne peut être le « là » de l'Être, car c'est toute la question du « lieu » qui est ici inséré, le lieu devenant lui-même une métaphysique.

suis-je ? », car cette question lui a été déjà « existenciée », et qu'il ne peut y introduire une distance de la réflexivité. Il est cette question lui-même. Il est l'abîme de lui-même. Sa réponse, si telle en est une, ne peut être que dans le déroulement de lui-même, comme présence d'un déjà-été.

### (iii) Le « Qui » hors époqual

Cette compréhension de Sohrevardî renverse bien des propos qu'on aura tenus à son égard. Nous voyons ici un Sohrevardî hors époqual, qui est capable d'entrer et de déloger la philosophie contemporaine. Les propos de celui-ci recelaient un futurial qui s'appellait de nouveau. Sohrevardî n'est pas péripatéticien, mais écrit selon une lecture de la double triangulation. À titre d'exemple, ce n'est pas parce qu'on aura compris que ce qu'on appelle la conscience qui serait séparée de la matière qu'il y aurait une conscience de soi. Or l'inverse est peut-être la direction à interroger. C'est la manifestation ou « épiphanie » d'un « Qui », comme infinité et infinitude dans la finitude, comme béance du Néant, qu'un être détient déjà la connaissance de soi-même, et, *eo ipso* se donne dans un événement qui se révèle séparé de la Matière<sup>1013</sup>. Cet événement « existentielle » un « Qui » – lui donne lui-même – dans le sens d'un « originaire » (terme provisoire). C'est un événement qui tant « commence » avec lui mais dont l'originaire s'échappe et ne pourra être que secondaire, car, paradoxalement, il aura déjà précédé cet événement.

Dans le *Le Livre des Tablettes*, Sohrevardî cite le mystique Abû Yazîd Bastâmî qui avait proclamé : « Je me suis desquamé de ma peau ; alors j'ai compris qui je suis (« *man anâ* ») »<sup>1014</sup>. Il s'agit, par conséquent, non pas d'une « âme pensante » mais d'un « Qui-de-l'homme », un « qui » (un « Qui ») qui doit laisser un « Qui ? » à l'infini, qui ne soit ni une question ni une réponse.

Il nous faudra maintenant compléter cette analyse par ce que nous entendons comme des plans de l'Être ou du Néant, c'est-à-dire « l'Imaginal » et l'« in-figurial ».

---

<sup>1013</sup> Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1958-1959*, Année 1957, Volume 70, Numéro 66, XVI, pp. 83-87, v. p. 83 : « Cette présupposition fondamentale inspire la classification des Lumières ; jamais un être de Lumière n'entre en composition avec la Matière ; il peut s'y réfléchir ou y être momentanément captif ; la Lumière est la raison des phénomènes ou apparences que nous percevons dans la Matière ; elle reste elle-même ce quelle est en raison de son essence même, tandis que le corps (le barzakh) est par définition ténébreux et mort, rien ne pouvant le faire devenir un être conscient de soi ».

Mollâ Sadra modifiera cette position radicale de l'*ishrâqî*. L'individuation s'identifie chez celui-ci avec l'acte même d'exister. Ce n'est pas l'état qui en résulte.

<sup>1014</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 101-102 ; *Opera Mystica III*, v. p. 128, ligne 7-8 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 149, lignes 4-6.

## Conclusion du chapitre 2

Le « non-lieu » est l'espace hors temporalité. La temporalité ne se « donne » que dans une secondarité. Le « là » n'est en vertu qu'un « non-là ». Le « non-lieu » c'est le Néant dans sa radicalité qui ne peut plus être compris selon une intelligibilité de la temporalité mais, dans un premier temps, de l'espace (du « spatial »), alors qu'il n'est pas lui-même « lieu ». De même, s'il faut parler du Néant, on ne pourra que parler d'un « non-lieu ». Ce dernier restitue les mouvements au sein même du Néant (celui de la pensée expérimentante, et celui d'un « Qui-de-l'homme »). Le « non-lieu » est un Néant en mouvement. Ce dernier mouvement est toutefois plus complexe comme on le verra plus loin.

Le « non-lieu » est plus réel que la réalité, car celle-ci ne « trans-vient » qu'à partir de lui. Il indique sa propre méthode qui est le Néant comme Méthode. Dit autrement, il s'agit de l'« Orient-ation » du Néant, c'est-à-dire l'espace qui permet un lever de l'Orient, un lever d'un « Qui-de-l'homme » qui « trans-vient ». Disposer d'une « orient-ation » ou d'un « O-rient » (ou d'une « O-riance ») est l'abîme du Néant qui s'indique comme « ~~intimité~~ d'un Soi ».

Le « non-lieu » ne signifie pas un « lieu » qui « n'existe » pas (« *u-topie* »), mais précisément un « non-lieu » qui est dans le mouvement vers l'« existence » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). On pourra dire que le « non-lieu » « existe », car si l'existence est un originaire second, c'est ce dernier qui démarre une antériorité dans laquelle il n'existait pas de temporalité. Cette antériorité est celle du Néant lui-même, la béance, le « non-lieu » de la fulgurance d'un « Qui-de-l'homme ». L'Orient, c'est l'installation d'un « passé » (d'une temporalité de la secondarité) dans un cadre spatial (géographique), tout en restant sa « primo-advénance ». Au sein du « non-lieu », l'Orient perd de sa consistance spatiale pour n'être qu'espace au sein du néant. Le Néant est alors un espace même en lui-même qui aura permis l'expression d'un « Qui-de-l'homme », qui est en fait un « qui » (un « Qui ») qui doit laisser un « Qui ? » à l'infini, qui n'est ni une question ni une réponse. Je suis le néant et j'habite d'abord un néant et c'est en ce sens qu'il y a de l'Être. Aussi nous faudra-t-il retourner cette phrase. C'est le Néant qui s'exprime en moi comme un « Qui », et du fait de sa néantité, comme un « Qui? » qui n'appelle nulle réponse et qui ne s'épuisera jamais. Nous sommes, avant d'être l'expression de l'Être, une expression du Néant.

**Or il nous faudra maintenant nous interroger sur ce qui rendra la « trans-venance » dans son « trans-venir », c'est-à-dire s'interroger sur l'Imaginal et sur ce que nous nommerons l'« in-figural ».**

## **Chapitre 3 - La poésie de l'« in- figural »**

La « trans-venance » implique son « trans-venir ». Il faudra alors s'interroger davantage sur ce « phénomène » qui est « hors-phénomène ». Il nous faudra par conséquent rechercher les plans qui jouent comme amphithéâtre du Néant. Corbin avait développé en ce sens « l'Imaginal » qu'il avait retrouvé dans les écrits de Sohrevardî, bien qu'appuyé et conforté par d'autres, dont Ibn 'Arabî et Avicenne. Nous n'analyserons que le sens de « l'Imaginal » chez Sohrevardî, que nous compléterons par ce que nous nommerons l'« in-figural ». Nous sommes projetés d'emblée sur un plan du Néant qui « est » sans origine, car nous sommes dans la filiation d'une « intelligibilité-du-déjà » (comme un *plan-du-déjà* hors temporalité et spatialité).

### A. DE L'IMAGINATION À L'IMAGINAL

L'apport de Sohrevardî pour Corbin réside dans ce qu'il traduit comme « l'Imaginal » (« *'alam-al-mithâl* », littéralement, le « Symbolo-Monde »). Sohrevardî est vu comme un des grands contributeurs à la psychologie des profondeurs<sup>1015</sup>. L'Imaginal n'est pas l'imagination<sup>1016</sup> ou l'imaginaire<sup>1017</sup>. Corbin lui dote une existence – empruntons le mot provisoirement – « objective »<sup>1018</sup>, un monde qui aurait une « singularité

---

<sup>1015</sup> Kiyanoosh SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad : an inquiry into the imaginal world of soul through the visionary recitals of Shahabeddin Yahya Sohrevardi*, Thesis (Phd), Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, California, 2007, pp. VII + 221.

<sup>1016</sup> Cf. Pour Corbin, l'imagination est une faculté purement spirituelle ; CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste*, v. p. 11; CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 98.

<sup>1017</sup> Henry CORBIN, *Face de Dieu, Face de l'homme : Herméneutique et soufisme*, préface de Gilbert DURAND, Entrelacs, 2008, pp. 382, v. p. 46 : « l'on ne peut éviter de se demander s'il ne fallait pas que le *mundus imaginalis*, au sens propre, fût perdu et ne laissât place qu'à l'imaginaire, s'il ne fallait pas quelque chose comme une sécularisation de l'*imaginal* en *imaginaire*, pour que triomphe le fantastique, l'horrible, le monstrueux, le macabre, le misérable, l'absurde ? [...] ».

Adde, CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., (v. p. 107) qui cite plus amplement ces propos de Corbin.

<sup>1018</sup> Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion Éditeur, Paris, 1958, pp. 286, v. p. 5.

effective » tout comme le monde de l'individuation<sup>1019</sup>. Corbin fait état d'une « transconscience »<sup>1020</sup>, dotée d'une valeur « noétique plénière ». Pour lui, un même phénomène de « coalescence » se produit ici entre Ibn 'Arabî, Sohrawardî et Avicenne<sup>1021</sup>.

Notre démarche ne serait pas de tenter une certaine compréhension lacanienne ou autre de l'Imaginal. Notre but est d'y voir un « sens » qui ne se dira pas au sein d'un logos métaphysique<sup>1022</sup> - l'*in-sensé* d'un *sens-autre*. Nous cheminerons, pour cela, dans un premier temps, avec Corbin dans sa lecture « présenteielle ». Il s'agit d'un troisième monde qui se distingue tant du sensible que de l'intelligible. Il est donc hors « histoire » de l'essence, qui a été aussi, l'essence de l'histoire<sup>1023</sup>. L'Imaginal est un en-dehors de l'histoire, et déjà un en-dehors époqual. C'est en cela aussi que Sohrawardî est un auteur hors-époqual.

### **1° Césure de l'Imaginal au travers de l'imagination active**

Pour comprendre le propre de l'Imaginal (« *'alam al-mithâl* »), que Corbin traduit également par « imagination théophanique »<sup>1024</sup>, il nous faudra dans un premier temps relever brièvement quelques aspects de la philosophie médiévale d'Avicenne, pour le lire ensuite chez Sohrawardî. Il nous importera de distinguer essentiellement quelques concepts autour de « l'imagination active »<sup>1025</sup>.

---

<sup>1019</sup> CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 93.

<sup>1020</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 5.

<sup>1021</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 10.

Mais peut-être que Corbin, sans le dire, nous permet une nouvelle compréhension des auteurs d'autres traditions philosophiques, dont Averroès, ainsi que toute la problématique de l'Intellect Agent médiéval ? Est-ce que ce dernier concept qui a occupé la pensée de la plupart des philosophes médiévaux ne gagnerait pas en compréhension dès lors qu'il est question d'un lieu (« *ubi* ») phénoménologique d'une transcendance de l'homme ? Il ne nous appartient pas ici de trancher la question, mais d'y faire uniquement allusion.

<sup>1022</sup> Tel le cas par exemple dans l'herméneutique gadamérienne et sa « perfection absolue du mot », *vide*: Jean GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Centre d'histoire des Sciences et des doctrines, 1977, pp. 233, v. p. 93.

<sup>1023</sup> L'essence et l'histoire sont discutées par Derrida in *De la grammatologie*, op.cit., *passim*.

<sup>1024</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 64 : « Cette preception trans-sensible s'accomplit dans le 'âlam al-mithâl, dont l'organe est l'Imagination théophanique ... ».

<sup>1025</sup> Cf. CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 105 : « Pour comprendre vraiment le sens de l'Imagination active, pour la placer dans son véritable contexte, une cosmologie entière est nécessaire ».

(a) S'interroger sur « l'Imago » avicennienne

Dans *L'imagination* de Jean-Paul Sartre, celui-ci introduit une distinction entre l'existence « en soi » et l'existence « pour soi » au sujet de l'image<sup>1026</sup>. La feuille de papier sur mon bureau est inerte et constitue l'existence « en soi », comme ce qu'on appelle en général une « chose ». Ma conscience n'existe pas de la même façon qu'elle existe comme « être pour soi ». Exister c'est avoir conscience de son existence. Mais dès que je donne le dos à mon bureau, je ne vois pas la feuille de papier, mais si elle n'existe pas « en fait », elle existe « en image »<sup>1027</sup>. En image, il existe une identité d'essence qui inclut l'individualité même. Toutefois cette identité d'essence n'accompagne pas une identité d'existence. L'image n'est donc pas une chose. Il existerait, selon Sartre, une ontologie naïve qui ferait de l'image une chose qui aurait eu son point de départ à partir de Descartes.

Il nous faudra nous interroger au sujet d'une image qui repose sur un « non-lieu » qui est précisément un « lieu » (donc une « réalité ») par sa néantité. Peut-être y aura-t-il identité d'« existence » ? De même, l'imaginaire est décrite comme une « faculté du possible »<sup>1028</sup>. En cela, il nous faudra nous interroger sur le « lieu » qui rend « réel » la réalité tout en n'étant que le contraire du réel. Le réel aura-t-il besoin de son contraire pour exister ? Si tel est le cas, ce contraire comporterait alors un « surcroît » de réalité.

(i) L'imagination active

Dans *Le Commentaire* persan du Récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzân*, il est question de l'« imagination représentative »<sup>1029</sup>. Celle-ci est distincte de la « phantasia » (« *sensus communis* »<sup>1030</sup>). Ce dernier est celui qui rassemble les cinq sens (le visible, l'audible, le sapide, l'odorant et le tangible). Dans la terminologie avicennienne, l'« imagination représentative » est celle qui permet de concevoir un objet quand

---

<sup>1026</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'imagination*, 7<sup>ème</sup> édition, (1<sup>ère</sup> édition 1936), Collection Quadriga, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 138, v. Introduction, p. 1 et s.

<sup>1027</sup> SARTRE, *L'imagination*, *op. cit.*, v. p. 2.

<sup>1028</sup> Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, 11<sup>e</sup> édition, Dunod, Paris, (1<sup>ère</sup> édition Bordas 1969) 1992, pp. 536, v. p. 16.

<sup>1029</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 359, n. 2.; *ibid.*, .p. (numérotation persane) 17, l. 10: « khayâl » (« خيال »).

<sup>1030</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. (numérotation persane) 17, l. 6 : « hiss mushtarak » ou « ban-twâsiyyah » - (« حس مشترك », « بنطاسيا »).

*Adde* : *ibid.*, v. p. 417 n. 43 et lit. cit. : le « koinè aisthèsis » grec qui est aussi vu comme le fondement du « corps spirituel ». Il joue également un rôle dans la psychologie d'Ibn 'Arabi.

celui-ci n'est pas devant nous – c'est-à-dire « l'image » au sens sartrien. Or tout objet perçu possède une « signifiante »<sup>1031</sup> (ou « *intentio* »<sup>1032</sup>) qui est le propre de la « faculté cogitative »<sup>1033</sup>.

L'« imagination active »<sup>1034</sup> s'appuie sur ces facultés. L'imagination active se distingue de l'imagination représentative. Elle constitue le mode de connaissance de l'âme<sup>1035</sup>. Nous percevons chez Avicenne un déplacement vers une zone qui apparaît comme se situant entre l'Être et le Non-Être. Toutefois, l'imagination active est soumise, chez Avicenne, à l'« intellect »<sup>1036</sup>. Elle peut enseigner tant l'illusion que la vérité<sup>1037</sup>. Ce déplacement demeure dans une certaine positivité, c'est-à-dire sous l'égide de « l'intellect ».

---

<sup>1031</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 359, n. 3; *ibid.*, .p. (numérotation persane) 17, l. 13 : « ma'-na'i » (« معنئى ») (à entendre de façon persane).

<sup>1032</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 416, n. 44. Rappelons que dans la lexique de Goichon, il est traduit par « *intentio* » que Corbin juge ambiguë pour le contexte.

Notons le terme de « l'*intentio* » chez Avicenne, qui est à l'origine de tout le développement de l'intentionnalité dans la philosophie contemporaine.

<sup>1033</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. (numérotation persane) 17, l. 17 : « mufakkira » - (« مفكرة »); Cf. la « mémoire » (« hâfiza », « حافظه »), *ibid.*, v. p. (numérotation persane) 18, l. 5.

*Adde* : sur la faculté estimative (« mutakayyira »), *ibid.*, v. p. 417 n. 45 qui traite aussi des confusions terminologiques.

L'imagination active est aussi désignée par « qowwate wahmî, qowwat-e khayâlî, takkhayyol ».

Sur une liste des sept facultés et leur traduction, v. p. *ibid.*, p 418 n 45.

<sup>1034</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 359, n. 4; *ibid.*, .p. (numérotation persane) 18, l. 8 : « wah-miy » (« وهمي »). *Adde* : *ibid.*, v. p. 363, n. 3 et p. (numérotation persane) 24, l. 1 et *passim*.

<sup>1035</sup> Corbin note le parallèle avec une puissance « ôhrmazdienne » ou angélique et deux puissances « ahrimaniennes » dans une réminiscence mazdéenne; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 415, n. 35.

Cette conception intériorise démonologie et angéologie. On retrouve un parallèle dans un Récit de Sohrawardi (« Mo'nis al'oshshâq »). Les facultés y figurent comme un sanglier et un lion. Sur ce dernier récit, traduit sous le titre de *Le Vademecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op.cit., v. p. 289-337 ; *Opera Mystica III*, v. p. 267-291 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 62-75 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 58-76 ; *The Lovers' Friend*, SPIES, op.cit., v. p. 1-49 (pagination persane) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op.cit., v. p. 77-90.

<sup>1036</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 363 n. 3.

<sup>1037</sup> Cf., CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 391-392 : « Tout ce que nous venons de décrire, telles les manifestations de la puissance imaginative, se produit lorsque notre âme est sous l'emprise de ces puissances, au lieu d'avoir la haute main sur elles ».

Il faut donc un renversement de la situation, c'est-à-dire que nous-mêmes devons être à l'origine de notre « compréhension » (*ibid.*, p. 392).

## (ii) Organe de révélation avicennienne

L'imagination active est vue, chez Avicenne, comme organe de perception et de révélation dans les songes<sup>1038</sup>. C'est une tentative de « matérialisation » et de « positivation » de cette zone de l'Être et du Non-Être. Celle-ci devient une « Voie de la Connaissance »<sup>1039</sup> car elle est de l'ordre de la réalité.

Quant l'œil regarde un objet, la vision résulte de la forme et de la figure, sans qu'il existe réellement dans l'œil. Le « *sensus communis* » récupère donc le travail élaboré par les sens. L'imagination représentative conserve la forme comme elle a été vue et peut subsister même si l'objet disparaît (l'« image » satrienne). Si la forme est séparée de la matière, un objet ne peut pour autant exister qu'avec la Matière. Dans ce cas, un objet ne peut être dégagé des « significances » de la Matière. C'est ainsi que tout objet dénote une « signification » que l'on peut appréhender par les sens. Cette signification vient aussi de la faculté estimative dans le cas d'un animal. Cette faculté s'appelle pour l'homme « faculté cogitative ». La signification est autre que Matière, mais reste liée à la Matière. La « Mémoire » est la « trésorière des significances », et l'imagination représentative est la trésorière des formes et des figures<sup>1040</sup>.

---

<sup>1038</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 418 n. 49. L'imagination active tisse un lien avec la puissance thaumaturgique de l'âme humaine tout comme les Âmes célestes.

Il y a dédoublement du terme « qowwat-e wahmî wa khayâlî » chez Avicenne; *ibid.*, p. 420 n. 53.

De même que lorsqu'on dort, on est déchargé des facultés sensibles, l'âme alors se réveille et aspire au monde des Anges. En accédant à ce monde, chez Avicenne, l'âme acquiert la connaissance du futur. Cette connaissance qui se loge dans l'âme, l'imagination active le perçoit. C'est le songe vrai; Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 365, n. 3 et 4.

Ce qui fait que l'imagination active est aussi constituante, en quelque sorte, de l'âme chez Avicenne, car « l'âme connaît des choses grâce à elle ». Or, dès lors que l'âme est dite « faible », l'imagination active mélange d'autres choses à son acte d'intellection. C'est alors une faculté estimative qui est en jeu qui fait appel à la mémoire. L'âme dépose sa vision dans le songe dans son « imagination représentative ». L'âme faible voit des choses, mais elle le retient dans une version qui demande interprétation. L'âme forte, quant à elle, voit directement les choses, et ce qu'elle voit ne nécessite guère d'interprétation. Telle est la vocation prophétique. L'âme forte, selon sa force, peut atteindre cette connaissance à l'état même de veille, tels les « Prophètes Envoyés » (« *rasûl* », « *morsal* » - qui se distingue du simple prophète, le « *nabî* ») comme « communication divine » (« *wahy* » qui se distingue de l'« *ilhâm* », inspiration personnelle intérieure). L'âme est de la même race que les anges. Elle est à l'origine des thaumaturgies et des miracles. Il s'agit en fait de lever les obstacles qui empêchent l'âme d'acquiescer ses puissances propres; *ibid.*

Le prophète en tant que « *nabî* » est un prédicateur divinement missionné vers une communauté. Le prophète-envoyé (« *morsal* ») tisse un lien personnel avec son peuple.

<sup>1039</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 387.

<sup>1040</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 387-388, n. 2.

L'imagination active, chez Avicenne, « a droit de regard dans le trésor des formes et dans le trésor des significances »<sup>1041</sup>. Elle recompose les significances. Les significances vraies, l'âme les connaît comme séparées de la Matière, « *sub specie universalis* ». On pourra simplifier cette approche et tenter de dire de façon réductrice, que chez Avicenne, l'imagination active tente de nous pousser vers un « troisième » monde tout en restant lié à l'Intellect et la Matière.

### (iii) Le lien du sensible et de l'intelligible

Ce troisième monde est un monde de liaison chez Avicenne. En effet, l'âme se délecte sur la voie de la « gnose »<sup>1042</sup> (« *'ilm* »<sup>1043</sup>). S'il faut faire état de la « gnose »<sup>1044</sup>, c'est en raison du fait qu'il s'agit, pour Corbin, de « *'ilm-e haqiqat* », c'est-à-dire d'une Connaissance de la Vraie Réalité<sup>1045</sup>. Du coup, ce troisième monde comporte un plus. Il est doté de l'aurole d'une « sur-réalité ». Corbin rend « *haqiqat* » comme la véritable essence, la réalité intérieure et authentique et la connaissance de celle-ci et sa vérité<sup>1046</sup>. La faculté imaginative<sup>1047</sup> est vue par les commentaires du *Récit* d'Avicenne comme le lien entre le sensible et l'intelligible<sup>1048</sup> tout en les surplombant. Les « Anges célestes »<sup>1049</sup> (*Animae caelestes*) et l'« Intelligence Agente »<sup>1050</sup> sont les causes de l'être et du non-être<sup>1051</sup>, qui sont des agents de la manifestation, rendant la matière capable de recevoir la forme (ou l'Idée). L'existence de ces Anges célestes et de l'Intelligence agente

<sup>1041</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 388, n. 3.

<sup>1042</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 5 § 3.

<sup>1043</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*, Tome I, v. pagination persane, p. 5, ligne 7.

<sup>1044</sup> Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, *Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Tome II, Texte arabe, version et commentaire en persan attribués à Juzjani, Traduction française, notes et gloses, deuxième édition, Bibliothèque iranienne No5, Teheran, Paris, 1954, pp. 112 + 88, v. p. 65.

<sup>1045</sup> Ainsi le commentaire persan du « Récit de Hayy ibn Yaqzan » : « 'Je sortis vers un lieu d'agrément qui était aux environs de cette même cité'. En d'autres termes, l'image de mon état intime était cette gnose et cette méditation ». CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 6 n. 3.

<sup>1046</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome II, *op. cit.*, v. p. 65 n. 15, et notamment p. 66.

<sup>1047</sup> « *بقوت خيالي* », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*, Tome I, v. pagination persane, p. 5, ligne 16. Notons que « *quwwa* » s'écrit en arabe comme suit (à la différence du texte persan) : « *قوة* ».

<sup>1048</sup> « [...] il faut la faculté irascible pour tenir à l'écart ce qui disconvient ; il faut la faculté imaginative, afin que par elle arrivent jusqu'à l'âme les connaissances parvenues à la faculté cognitives, en particulier dans les moments où l'âme a besoin de ces facultés, ce qui est principalement le cas pour l'imagination active, [...] », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 6 n. 4.

<sup>1049</sup> « *فرشتگان آسمانی* », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*, Tome I, v. pagination persane, p. 6, ligne 6.

<sup>1050</sup> « *عقل فعال* », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*, Tome I, v. pagination persane, p. 6, ligne 7.

<sup>1051</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, *op. cit.*, v. p. 6, n. 5.

dépendent des Chérubins<sup>1052</sup>. Ce qui est connaissance en l'homme à l'état virtuel devient en acte par l'intermédiaire d'un des chérubins, qui est l'Intelligence Agente<sup>1053</sup>.

Si Sohrawardî orientera son développement sur un champ discursif avicennien, il s'en démarquera totalement, voir il condamnera cette façon de comprendre<sup>1054</sup>.

#### (iv) L'intellect

Chez Avicenne, les différentes facultés de l'homme peuvent le bercer d'illusion. La « faculté irascible »<sup>1055</sup> fait de l'homme un méchant dès lors que quelque chose le frappe qui lui déplaît<sup>1056</sup>. La « faculté concupiscible » entraîne la concupiscence, le désir de posséder et de réaliser ses désirs. L'imagination active peut devenir source d'illusion. L'Intellect est une puissance au-delà de ces trois autres<sup>1057</sup>.

L'Intellect se divise, chez Avicenne, en « Intellectus speculativus » et « Intellectus practicus »<sup>1058</sup>. L'Intellect spéculatif est capable d'appréhender, par la Connaissance, le Vrai et le Faux. C'est l'Intellect qui fait acte de contemplation. L'Intellect pratique agit quant à lui dans ce monde.

Les Avicenniens reconnaissaient dans l'Intelligence agente l'Ange Gabriel – l'Esprit-Saint<sup>1059</sup>. La noétique amorçait ainsi une expérience spirituelle fondamentale<sup>1060</sup>. Ce qui était simplement une théorie de

---

<sup>1052</sup> « بفرشتگان کزوبیان », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, op. cit., Tome I, v. pagination persane, p. 6, ligne 9.

<sup>1053</sup> Pour autant, on peut voir une contradiction dans le texte. L'Intelligence agente est tantôt parmi les anges célestes, tantôt parmi les chérubins; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, op. cit., v. p. 7, n. 5.

<sup>1054</sup> Ne pourra-t-on pas y voir une impossibilité d'une « contrebande transcendante » comme Derrida en aura fait état au sujet du sensible et de l'intelligible ?

Sur un résumé de la « contrebande transcendante », vide, par exemple, Geoffrey BENNINGTON, Jacques DERRIDA, *Derrida*, Éditions du Seuil, Paris, 2008, pp. 370, v. p. 40.

<sup>1055</sup> La faculté irascible rend en français le « قوت خشم », « quwat khasham », et la faculté concupiscible, la « قوت شهوت », « quwwat shahawat ». L'imagination active est le « قوت خیالی », « quwat khayaliy » ; Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. pagination persane, p. 67, ligne 10, 12 et 14. Notons que contrairement à l'usage arabe, le « quwwat » s'écrit ici sans le « ta-marbouta ».

<sup>1056</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 391.

<sup>1057</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 393.

<sup>1058</sup> Ce sont les traductions de Corbin pour « عقل نظري », « 'aql nazari » et « عقل عملي », « 'aql 'amali », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. pagination persane, p. 70, ligne 14 et 17,

<sup>1059</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 454, n. 164.

<sup>1060</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. p. 252 n 151.

la connaissance avec une Intelligence agente<sup>1061</sup>, ce qui n'était aucunement un « Ange » chez les Péripatéticiens grecs, jetait des traits d'ébauche vers un « sujet advenant » chez les Avicenniens. Cette position se retrouverait chez les *Fedeli d'amore* en Occident ou chez les mystiques juifs de Juda ben Nissim ibn Malka<sup>1062</sup>.

L'Intellect sohravardien, comme nous l'avons vu, n'est pas une faculté, mais un « intel-estre ». C'est le propre du « Qui-de-l'homme ». En ce sens, il faudra entendre la rupture sohravardienne. L'Imaginal est un plan de l' « intel-estre », comme nous le verrons par la suite.

(b) L' « imago » sohravardienne

Nous pouvons relever un moment avicennien chez Sohravardî<sup>1063</sup>. Pour autant, l'apport de Sohravardî consistera dans le fait qu'il récusera Avicenne et, s'il nous soit permis de paraphraser caricaturalement, en disant qu'Avicenne n'aura rien compris de l'imagination active. Il écrira ainsi explicitement le *Récit de l'exil occidental*<sup>1064</sup> afin que son récit s'oppose à celui d'Avicenne, en l'occurrence le *Récit de Hayy ibn Yaqzân*<sup>1065</sup>. Autrement dit, même si Sohravardî aura fait l'éloge du récit avicennien, il insistera qu'il fera état de ce qui ne s'y trouve pas dans ce dernier. Or le geste est fondamental. **Sohravardî objectera par un déplacement de ce qui fut compris comme une « faculté » (par Avicenne) vers une compréhension d'un « plan de l'Être et du Néant » dans un contexte d'une « intelligibilité-du-déjà ».**

Nous examinerons le jeu de ce moment avicennien chez Sohravardî pour faire ensuite état du Sohravardî-illuminatif qui nous parlera d'un plan du Néant. Nous tenterons par la suite de saisir l'Imaginal sohravardien, comme l'aura fait état Corbin, que nous compléterons et réinterpréterons avec un « in-figurial ».

---

<sup>1061</sup> La question de savoir si cette Intelligence Agente était séparée, ou non, a agité nombre de plumes et constitue un des grands débats qui marquera la philosophie médiévale.

<sup>1062</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. pp. 247 n 132 et p. 130. Certes, le Noûs Intelligence conserve sa double nature, passive et active, chez les néoplatoniciens. Ce Noûs néoplatoniciens est compris comme la première Intelligence, l'Esprit suprême, l'Esprit mohammadique ou comme l'Archange Gabriel.

<sup>1063</sup> Cf. CHEETHAM, *L'envers du monde*, *op. cit.*, v. p. 97, qui fait un rapprochement avec l' « imaginatio vera » de Paracelse.

<sup>1064</sup> Le Récit de l'Exil occidental : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 265-287 ; MEDDEB, Récit de l'exil occidental, *op. cit.*, v. p. 11-20 ; *Opera Mystica II*, v. p. 273-297 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 100-108 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 106-111 (version arabe), v. p. 112-124 (version persane) ; KALAJI, *Sohrawardî*, Damas, v. p. 85-93 ; HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, v. p. 123-137.

<sup>1065</sup> *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan*, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*

### (i) L'invite à une distinction

Chez le Sohrevardî-avicennien, « dans un premier temps », il sera question du fait que l'homme dispose de cinq facultés externes<sup>1066</sup>, auxquelles s'ajoutent cinq<sup>1067</sup> internes qui sont le « *sensorium*, l'imagination représentative, l'imagination active, l'estimative et la mémoire »<sup>1068</sup>. Le véhicule de ces facultés internes serait l'âme animale<sup>1069</sup> (« *animal soul* »). Or, notre périphrase « dans un premier temps » signifie, pour nous, l'inscription d'une position dans un premier triangle dans notre lecture de la double triangulation.

Dans un deuxième temps – dans un saut au sein de la double triangulation –, Sohrevardî se démarquera de la philosophie d'Avicenne. Toute compréhension de l'« Imaginal » ne pourra plus se dire comme faculté, mais comme une question ontologique – au sens où il faut entendre une ontologie chez Sohrevardî. L'imagination active n'est pas « l'Imaginal »<sup>1070</sup>. L'Imaginal peut se comprendre de façon autonome.

### (ii) L'inversion des moments avicenniens

Certes, l'imagination active demeure celle à laquelle ont eu recours les prophètes, mais cette position ne pourra se comprendre chez Sohrevardî qu'en inversant les rôles. C'est en ce sens que l'imagination active peut être le « lieu », chez Sohrevardî, de la vision des mystères cachés. C'est ce qui explique le lien que fait Sohrevardî entre imagination active et « *Sakîna* »<sup>1071</sup> (la « *Shekina* » hébreu, ou « *Xvarnah* » mazdéen<sup>1072</sup>).

---

<sup>1066</sup> ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 28 et s. Les facultés sont externes (« *outer* », « *zâhir*») ou internes (« *inner* », « *bâtîn*»).

<sup>1067</sup> ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 30 et s. Les facultés sont exprimées selon l'auteur comme « *sensus communis* », « *retentive imagination* », « *estimation* », « *compositive [and creative] imagination* » et « *memory* ».

S'agissant de la faculté imaginative : « *Were it not for this faculty, we would not be able to think. When this faculty is used by the mind, we call it 'cogitation' ; otherwise, it is called 'imagination'* », *ibid.*, v. p. 32.

<sup>1068</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 21, § 10 ; *Opera Mystica II*, v. p. 269 (pagination arabe), ligne 8-9 : « و أما الخمسة الباطنة، فهي الحسن المشترك والخيال والمتخيلة والوهم والحافظة : ».

<sup>1069</sup> « *animal soul* », « *روح حيواني* », ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 32.

« L'âme rationnelle » (« *rational soul* », « *نفس ناطقة* ») n'est pas corporelle, ni se situe au sein d'un corps. C'est elle qui est capable d'intelliger les intelligibles. ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 32-33.

<sup>1070</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 28, n. 34.

Cf. L'Imaginal disparaît avec Averroès, *ibid.*, n. 36.

<sup>1071</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 24, § 15 ; *Opera Mystica II*, v. p. 271 (pagination arabe), ligne 8 et s : « [...] أمور الغيبية [...] »

Dans un langage avicennno-péripatéticien, l'imagination active configure en image-imitative (« *mahâkât* ») ce que l'âme contemple du monde des pures Intelligences<sup>1073</sup>. L'imaginative active est subordonnée à l'imagination estimative et à l'Intellect. Dans *Le Livre des Tablettes*<sup>1074</sup> de Sohrevardî, c'est l'imagination active qui permet des vérités supérieures d'un ordre symbolique, c'est-à-dire qu'il faut entendre ici l'« avant-symbole ». Dans *Le Symbole de foi des philosophes* de Sohrevardî, l'imagination active devient « l'organe de pénétration » dans l'Imaginal<sup>1075</sup>. Pour autant, il nous faudra lire, dans un saut de la double triangulation, ces dernières phrases à l'inverse. **L'Imaginal, comme plan de réalité, appelle un organe qui est dit « imagination active ». Celle-ci n'est plus alors l'intelligible ou le sensible.**

Dans *Le Livre des Tablettes*, un Sohrevardî-avicennien dira que dans le quotidien, l'homme demeure dans le sensible et dans l'intelligible. La faculté imaginative est alors perdue dans la « sensitive ». Il ne peut y avoir de perception « céleste ». Mais dès lors que la sensitive lâche prise, on arrive à voir, comme dans le rêve, des vérités supérieures exprimées symboliquement<sup>1076</sup>. S'il faut y lire un Sohrevardî-illuminatif, il faudra alors entendre le symbolique au sens d'un « avant-symbole » comme accès au Néant. En effet, dans ce même *Livre des Tablettes*, c'est l'imagination active qui transpose ce que l'âme aura vu. Il existe donc un plan de vision qui précède l'imagination active<sup>1077</sup>. Cette dernière joue comme transfiguration d'une réalité qu'elle ne pourra exprimer telle quelle. Son travail est celle de symbolisation. Par opposition, l'avant-symbole est transfiguré comme une « empreinte » de ce qui est senti<sup>1078</sup>, sans pour autant que cette transfiguration évoque un processus total et complet.

---

<sup>1072</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 30, n. 45.

Sur le « Xvarnah » et le « Shekina », v. SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 111 et s.

<sup>1073</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 44, « أن تشاهد النفس أمرا »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 64.

*Adde* : *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 105.

<sup>1074</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 91-131 ; *Opera Mystica III*, v. p. 109-195 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, Aql Sorkh, op. cit., v. p. 147-154.

<sup>1075</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 30, n. 46.

<sup>1076</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104.

<sup>1077</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104 : « Toutefois, l'imagination active transpose toujours d'une forme en une autre forme qui est en correspondance et ressemblance avec ce que l'âme a vu; elle peut même transposer en une forme qui soit en contraste et opposition. Par exemple, dans le cas où l'âme aura vu un ennemi, l'Imagination active le transpose en une image-imitante (*mohâkât*), celle d'un serpent ou d'un loup.

<sup>1078</sup> « [...] les pures Substances (ou hypostases) spirituelles portent en elles l'empreinte de la totalité des choses [...] », SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104.

Dans sa forme transfigurée, il en résulte un événement symbolique au niveau de l'imagination active. Si pour Sohrevardî il faut pour cela un travail de transcription ou d'interprétation (« *ta'bîr* »)<sup>1079</sup> de cette forme transfigurée, les mystiques et les théosophes sont ceux qui ont tenté de le faire. Ils parlent eux-mêmes en termes symboliques (« *romûz* »)<sup>1080</sup>, car ils tentent de reproduire le travail de l'« avant-symbole » dans son processus de symbolisation. Retenons le geste sohrevardien qui consiste à inverser la position de l'imagination active sur le contexte d'un *plan-du-déjà*, d'un « déjà-senti », geste qu'il poursuivra davantage.

### (iii) Un plan antérieur du Néant

Le geste d'inversion chez Sohrevardî se poursuit en ce que l'imagination active ne pourra plus être une imagination « clôturée » sur elle-même. L'imagination active, curieusement, chez Sohrevardî, n'est pas stable<sup>1081</sup>. C'est cette instabilité qui permet les cogitations (« *fîkr* »). Or seule pourra faire sens ici notre position qui consiste à voir, dans une lecture de la double triangulation, que l'instabilité résulte de la rencontre du Néant où « trans-vient » la pensée expérientçante, pensée qui est le jet même de l'« intel-estre ». Dans cette ouverture, une surcharge ontologique peut entraîner la folie. Or, c'est ainsi qu'on pourra comprendre le dire sohrevardien que la folie<sup>1082</sup> peut révéler des vérités supérieures<sup>1083</sup>. L'imagination active intervient dans *Le Livre du Rayon de Lumière*<sup>1084</sup> de Sohrevardî proportionnellement à la régression de la rationalité et les sens<sup>1085</sup>, car elle n'est pas du même « registre » que ces derniers.

---

<sup>1079</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104.

<sup>1080</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 105.

<sup>1081</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radiance*, op. cit., v. p. 83, « The faculty of imagination is continuously in motion [causing] different images [to be seen], and it does not rest » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 146.

<sup>1082</sup> Cf. à ce propos : *Un jour avec un groupe de soufis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 376 ; *Opera Mystica III*, v. p. 250 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 50 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 41 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 108.

*Adde* : *L'épître sur l'état d'enfance* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 393, « Il faut que tu sois devenu fou, dit-il; sinon, aucun homme sensé ne tiendrait ce genre de propos » ; *Opera Mystica III*, v. p. 253 (pagination arabe); THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 52, « 'Have you gone mad?' he said. 'No sane person would say such things!' » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 44 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 92.

<sup>1083</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 105.

<sup>1084</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radiance*, op. cit., v. p. 1-85 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 133-152 ; *Opera Mystica III*, v. p. 1-81 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 133-146.

<sup>1085</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radiance*, op. cit., v. p. 81-82 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 144-145 : « [...] épiléptique et aux hypocondriaques [...] dans le cas des prophètes et de certains Amis de Dieu (Awliyâ), lesquels se frayent la voie par les exercices spirituels, de sorte que leur âme se trouve en correspondance parfaite avec les Animæ caelestes, ou encore à cause de certaine faiblesse de la constitution physique, comme chez certains prêtres-prophètes [...] les jeunes enfants [...] ».

Relevons un plan de l'antériorité dans la description sohravardienne de l'imagination active. Celle-ci peut permettre une compréhension au-delà du rationnel en raison de la présence d'une lumière se levant à l'Orient (« *ishraq* »). Ce dernier doit se comprendre comme un plan de l'antériorité. L'image au sein de l'imagination active est celle qui se communique au « *sensorium* » et qui permet alors une vision imageante de l'au-delà du rationnel<sup>1086</sup>. Comme nous l'avons vu, l'imagination active peut aussi s'exprimer symboliquement. C'est alors qu'il y aura un besoin de l'interprétation (« *ta'bîr* ») ou d'une herméneutique des symboles (« *ta'wîl* »)<sup>1087</sup>. C'est en ce sens qu'il arrive que l'imagination active permette une compréhension du Mystère (« *'âlam-e ghayb* »)<sup>1088</sup>. Ce sur quoi elle s'ouvre, c'est une ouverture au-delà d'elle-même d'une grande lumière, comme des fulgurations qui ne sont ni connaissance ni forme intellectuelle mais une irradiation de lumière sacrosainte<sup>1089</sup>, dit aussi en ancien perse, le « *Xvarnah* » – que nous avons qualifié d'« intel-estre ». L'imagination active peut être sainte quand elle est délivrée des sens<sup>1090</sup>. C'est le cas du Buisson Ardent qui appela Moïse. Elle peut aussi être profane, si elle est mêlée au sens.

---

*Addé* : « Deux choses peuvent empêcher l'Imagination active de projeter ses images dans le *sensorium*. Dans un cas, ce sera parce que l'intellect tient l'Imagination active entièrement occupée par le cours de ses cogitations. Dans l'autre cas, ce sera, au contraire, parce que les sens externes tiennent le *sensorium* tout occupé par les objets de perception sensible [...] », *ibid.*, v. p. 145.

« Les génies et les démons sont également au nombre de formes qui sont actualisées par l'Imagination active », *ibid.*, v. p. 146.

<sup>1086</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 83 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 146.

<sup>1087</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 84 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 146.

<sup>1088</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 84, « [...] unseen realm [...] » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 147.

<sup>1089</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, *op. cit.*, v. p. 84 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 147.

<sup>1090</sup> « Lorsque l'Imagination active est toute préoccupée par les réalités spirituelles et qu'elle s'applique à la méditation des sciences divines, elle est alors *l'Arbre béni* (Qorân 24/35 [...]) », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 113 et s.

« Le mont Sinaï, c'est l'horizon intellectif (celui des pures Intelligences). [...] Autrement dit, c'est par cet arbre (l'Imagination intellectuelle) que l'on se procure l'huile des purs intelligibles, et cette huile met l'âme en état d'accueillir la fulguration sacrosainte, à subir l'embrasement de la lampe de certitude et la présence-de-feu de la Sakina [...] Et cet arbre, c'est l'arbre même de Moïse, le Buisson ardent dont il entendit l'appel dans la Vallée bénie [...]. Ce Feu flamboyant c'est le Père sacrosaint (*al-Ab al-maoqaddas*), l'Esprit-Saint (Rûh al-Qods)[...], » *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 114.

## 2° L'Imaginal et sa compréhension

Le terme « Imaginal » pourra être difficilement compréhensible et se prête à des non-sens. Corbin lui-même, celui qui forgera<sup>1091</sup> le terme de l'arabe « *'alam al-mithal* », l'a abordé de différentes façons dans ses ouvrages. Nous tâcherons ici d'en faire la synthèse.

### (a) Comprendre l'Imaginal

Nous tenterons dans un premier temps de cerner librement cette intelligibilité de l'Imaginal, avant d'entreprendre de suivre le chemin de Corbin. Cet exercice nous est nécessaire, car comme il sera question plus loin, nous substituerons à certains égard l'« in-figurial » à l'Imaginal.

### (i) Un exemple accessible

Nous évoquerons un exemple « commun » et plus ou moins accessible, celui de l'Éros. Si l'Éros est un « manque » du Soi<sup>1092</sup>, il nécessite une ouverture à « l'Autre », voire à « l'autre ». À titre d'exemple, tout le monde peut faire l'expérience du sentiment d'un amour pour un « autre », qui s'élève comme « ontologique », comme le complément de l'âme du Soi-même – même si pour la plupart du temps, il est question d'un certain sentimentalisme. De façon plus conséquente, si le « sentiment » érotique se joue comme dans un « présent » – l'autre me donne cette dimension de moi-même que je *n'ai* pas – il faut penser ce mouvement même qui fait que l'on s'ouvre à « l'autre ». Or, ce transport de « l'âme » ne peut que signifier que ce manque appelle à une compréhension d'un antérieur. Si ce manque se manifeste au présent, il est le résultat ontologique d'un antérieur qui s'était déjà joué dans ma constitution même en tant qu'« humain ».

Nous acheminons ainsi à une temporalité plus antérieure qui aura déjà institué le manque de soi – dans le mouvement érotique – et qui se joue comme dans un « maintenant », dans un présent. Le manque était à venir, était déjà « inévitablement » à venir (futurial). Sur quel « lieu » se joue alors ce « manque » ? C'est un lieu qui porte l'action et la compréhension même de ce qui se passe dans une temporalité qui nous dérobe. C'est un lieu où la signification de notre être s'y « tient ». On n'est pas de l'ordre d'un « Moi » et de son concept, car tout a été déjà joué, bien avant. On n'est pas, de même, de l'ordre d'un « quasi-concept » et

---

Par contre, selon le verset coranique où Dieu dit à Moïse que même la montagne ne pourra pas le voir, le vocable « montagne » renvoie au « sens ».

<sup>1091</sup> « Nous avons proposé déjà ailleurs de le désigner comme IMAGINAL, car le « *jism mithâlî* », par exemple, le corps subtil, est un corps « imaginal », mais non pas un corps « imaginaire ». La connaissance du monde imaginal, c'est-à-dire l'Orient moyen, est, elle aussi, une 'connaissance orientale' [...], CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 60.

<sup>1092</sup> On pourra lire Marion sur ce « manque », in Jean-Luc MARION, *Le Phénomène érotique, Six méditations*, collection « biblio essais », Le Livre de Poche, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, pp. 369

d'un débordement du concept. On est comme dans un antérieur, d'un *a priori* (sans pour autant qu'il soit un concept transcendantal *a priori*).

### (ii) Un plan de l'être

Comment devra-t-on parler d'une intelligibilité qui aura déjà joué en nous-mêmes ainsi que dans notre compréhension du monde et sur lequel on s'appuie dans le présent pour « comprendre » ou « se comprendre » ? On pourra tenter de faire état d'un concept *a priori*, sauf que ce n'est pas le « Moi » qui comprend, mais tout l'être du « Soï » (« intel-estre »). On est devant une sorte d'intelligibilité où la constitution et la compréhension ne se distinguent pas l'une de l'autre. Dans cette « intelligibilité », la compréhension est elle-même constitution, mais sur un *plan-du-déjà*.

### (iii) Une temporalité désobscurie

La temporalité en jeu cache un événement antérieur. Mais un paradoxe se joue ici. Il existe comme une temporalité qui est hors de l'horizon temporel, une temporalité subjective qui aura eu sa propre antériorité et postériorité car c'est maintenant que le sujet découvre cette antériorité en lui. En même temps et paradoxalement, elle n'est pas une temporalité car tout se « présentifie » en un même moment, dans une sorte de « staticité » et non d'« extase ».

On se retrouve confronté à un ordre de « lieu », à un « topos », à une « topologie » ou à une « topique » mais avec la force aussi puissante que celle d'un « concept ». Cette intelligibilité nous fait rechercher un lieu qui est lui-même intelligible *eo ipso*, un « lieu-intelligible-a-priori-du-Soi-sans-temporalité ». C'est un lieu qui est notre plan insoupçonné d'existence. Afin de mettre à jour de telles « intelligibilités », il faudra en parler comme des « présences-du-déjà », des « lieux-du-déjà ». C'est alors un « plan » de l'Être, qu'il nous importe de comprendre. C'est un « Orient-du-déjà », comme un « déjà » qui doit alors avoir été un « O-rient » ou une « O-riance », un « lever ». C'est une présence d'un lieu comme plan de l'être qui connaît sa propre histoire et sa propre dramaturgie. Il s'agit d'un plan de l'Être telle une « anté-topique », une orientation, ou précisément une « **orient-ation** » ou une « « orient-ation dramatisée »<sup>1093</sup> qui a détruit la temporalité pour la rendre spatiale.

Le plan de l'orientation, où l'intelligibilité se « lève », s'indique, où elle se manifeste de par « elle » à « elle-même », c'est l'Imaginal.

### (iv) Tentative de formulation de l'Imaginal

L'Imaginal est un plan de l'Être bien avant tout concept, une « intelligibilité-du-déjà » qui joue dans le présent et qui se présentifie ainsi comme évidence d'une désobstruction, d'un dévoilement et d'une révélation. C'est l'évidence en son aspect contradictoire d'un temporel-hors-temporalité. C'est l'anté-métamorphose de la temporalité en spatialité. C'est aussi l'évidence d'un « lieu » qui n'est ni géographique ou

---

<sup>1093</sup> Risquons des formulations comme une « « orient-ation-*'en-dramaturgisée'* ».

géométrique. L'Imaginal est ainsi le « lieu » d'une « présencialité ». Elle est liée à l'« orient-ation », à l'*Ishrâq*, au lever matutinal de l'intelligibilité, un lever qui n'est pas géométrique – qui ne s'oppose à son Occident – qui est lui-même l'Orient de son orient, qui est lui-même son « orient-ation »<sup>1094</sup>. Sohrawardî a été le premier<sup>1095</sup> à le décrire systématiquement<sup>1096</sup>.

Il nous faudra nous interroger davantage sur la temporalité en question et tenter de voir ce plan de l'Être (qui glissera dans notre analyse aussi vers un plan du Néant, que nous nommerons l'« in-figurial ») dans sa nudité.

À ce stade, nous cheminerons avec Corbin pour voir comment il aura traduit l'Imaginal<sup>1097</sup> dans sa lecture de Sohrawardî.

### (b) L'Imaginal de Corbin comme organe spirituel

En examinant l'analyse que fait Corbin de l'Imaginal, nous nous verrons contraints de pénétrer un univers théosophique. Certes, ce dédoublement théosophique demandera à ce que nous comprenions sa « signifiante » en tant que philosophe<sup>1098</sup>.

---

<sup>1094</sup> Ce temps qui est à l'origine du Salut, qui est comme « antérieur », se distingue du messianisme. Le premier est un temps matutinal, le temps de l'aurore, le « *fajr* », la séparation.

<sup>1095</sup> Cf. La description que fait Hatem à propos de Sohrawardî : « [...] la doctrine géniale du grand théoricien de l'imaginal (donné dans la catégorie du Malakût, ou comme Cité dénomée Hûrqa'yâ et située dans le huitième climat, qui n'a pas son site dans notre monde). J'ai nommé Shihâbuddine Yahyâ al-Suhrawardî [...] cet être qui eut la grâce d'être de soleil », JAD HATEM, *Suhrawardî et Gibran, Prophètes de la terre astrale*, Édition Dar Albouraq, Beyrouth, Liban, 2003, pp. 140, v. p. 12.

Cf. CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., p. 93, qui voit que le « [...] mérite philosophique de Sohrawardî réside dans le fait qu'il fut le premier à tenter d'établir un fondement ontologique pour la réalité de ce monde ». Pour instituer un tel fondement, Sohrawardî aurait recours à une cosmologie de l'averroïsme expulsé.

<sup>1096</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 60.

<sup>1097</sup> Cf. la description de l'Imaginal par Hatem : « Cette expérience se spécifie comme exploration de la Terre astrale, terme dont j'use pour désigner le concept de monde imaginal, cet intervalle entre le sensible et l'intelligible où foisonnent les rencontres subtiles, notamment avec l'ange des révélations », HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, op. cit., v. p. 11 et 12 ; et à la page 19, *ibid.*, « [...] dans le *Récit de l'exil occidental*, il [Sohrawardî] affirme qu'il s'agit de lui-même (Exil, § 44). *Âyât* prend alors un troisième sens, les *mirabilia* contemplées dans le monde imaginal : « *mushâhadat âyât min al-Malakût* » (l. p. 361) » ; enfin à la page 29, *ibid.* : « C'est dire que le Livre de Dieu par excellence n'est pas tel ouvrage fait de papier [...], mais celui où le tout de l'être se trouve consigné, à savoir le monde imaginal ».

<sup>1098</sup> Corbin a prévenu contre toute mauvaise utilisation du terme « imaginal ». Il faut en cela retenir la « compréhension corbinienne » de l'Imaginal qui ne sera pas la nôtre, même si nous devons une grande dette ici à Corbin. Cf.

La difficulté que la lecture corbinienne soulèvera à notre égard sera en ce que nous sommes mis face à une compréhension de l'Imaginal comme « lieu » qui négligera toute la dimension fondamentale du « non-lieu » sohravardien. Or, notre position consistera, par la suite, à s'interroger sur ce « non-lieu » où il faudra parler de l'« in-figurial ». Pour autant, on pourra pressentir chez Corbin une tension insoupçonnée d'un « non-lieu » déjà présente dans sa lecture.

**(i) Le maintien du lieu théosophique de l'Imaginal**

Chez certains auteurs, le but de l'Imaginal a été compris comme visant à atteindre une expérience directe en tant que révélations théophaniques d'une manifestation du divin<sup>1099</sup>. L'Imaginal exercerait ainsi une « fonction médiante »<sup>1100</sup>. En ce sens, le « divin » est vu comme l'« invisible » qui existe au-delà de la conscience intellectuelle quotidienne.

L'Imaginal devient aussi un organe spirituel<sup>1101</sup>, d'où un tournant théosophique de l'Imaginal, à cela même que ce dernier serait peut-être le propre d'une intelligibilité théosophique<sup>1102</sup>. Par contre, il est bien compris que l'Imaginal n'est ni intellectuel, ni sensible. Il est entre les deux<sup>1103</sup>. Pour Corbin, c'est le monde des figures-Archétypes<sup>1104</sup>, monde intermédiaire, mais monde aussi « réel » qu'« objectif ». La

---

Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1979, pp. 303. v. p. 18 ; CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 108.

<sup>1099</sup> Kiyanoosh SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad : an inquiry into the imaginal world of soul through the visionary recitals of Shahabeddin Yahya Sohravardi*, Thesis (Phd), Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, California, 2007, pp. VII + 221, v. p. 4. L'auteur fait le parallèle entre le concept jungien du « Soi » et comment celui-ci devient des « figures » internes.

<sup>1100</sup> SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad*, op. cit., v. p. 4, qui parle de « mediating function ».

<sup>1101</sup> SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad*, op. cit., v. p. 5.

Cf. Corbin évoquera la perception spirituel comme une « hiéroglyphe » (le « khasf » qui signifie littéralement « dévoiler », découvrir » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardi, op. cit. v. p. 40.

<sup>1102</sup> On pourra y voir l'événement de l'alliance thoraïque et biblique.

<sup>1103</sup> Cet « entre-deux » n'est pas une division logique mais constitue un « lieu » « réel ». C'est un « Orient moyen » (« *al-sharq al-awsat* »). Dans le langage symbolique, c'est le « huitième climat », à l'égard des « sept », le « second monde », « celui où apparaissent toutes les formes, figures et couleurs de ce monde-ci, avec plus de diversité et de richesse encore, mais à l'état suprasensible. Là sont les cités mystiques de Jâbalqâ, Jâbarsâ et Hûrquyâ. C'est tout l'univers du « Malakût » « se levant » au monde de l'Âme, et c'est pourquoi il est l'Orient intermédiaire entre l'Orient de l'Âme et l'Occident dans lequel s'étaient enténébrées les âmes » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohravardi, op. cit. v. p. 59.

Ce qu'il faut retenir dans cette compréhension théosophique c'est que l'Imaginal est ici un « lieu ».

<sup>1104</sup> Cf. En parlant de l'Imaginal, Corbin dira qu'il s'agit d'un monde intermédiaire, celui des « Idées-Images », des « Figures-archétypes », des corps subtils, de la « matière immatérielle » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 6.

fonction imageante de l'Imaginal ne révélerait qu'elle-même. Elle ne renverrait pas, et insistons sur ce fait, à autre qu'elle-même<sup>1105</sup>. C'est à cet endroit que nous élèverons des objections nécessaires à ces conceptions traditionnelles. Nous maintiendrons que l'Imaginal est « abîmé » par le « non-lieu ». Dès lors, il faudra parler de l'« in-figurial ».

## (ii) Le troisième monde objectif

Si l'Imaginal est un « entre-deux », dans la conception théosophique, c'est que l'homme connaît trois univers à la fois : celui de « l'intuition intellectuelle » (« *Jabarût* »), celui de l'intuition imaginative (« *Malakût* »), enfin, celui du monde physique de la perception sensible. L'intuition imaginative correspond à l'Imaginal (le « *mundus imaginalis* », « *'alam al-mithâl* »). Elle n'est pas « fantaisie »<sup>1106</sup>, mais un mode de connaissance authentique.

Pour les auteurs comme Sohrawardî ou Ibn 'Arabî, l'Imaginal entre bien dans l'effectivité du monde<sup>1107</sup>. Ce serait le propre des mystiques et le terrain de leur « expérience ». Ce monde imaginal est « réel » et « objectif », qui fait que le spirituel prend corps et « le corps devient spirituel »<sup>1108</sup>. Pour Corbin, c'est le monde des Révélations faites aux prophètes, le monde de l'explication des événements de la hiérophistoire<sup>1109</sup> et le monde de la Résurrection (« *qiyâmat* ») ou palingénésie<sup>1110</sup>.

---

Relevons le terme de « figure » déjà présent chez Corbin. Nous parlerons plus loin de ce que nous nommerons l'« in-figurial ».

<sup>1105</sup> SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad*, *op. cit.*, v. p. 40.

<sup>1106</sup> Nous ne pouvons distinguer aussi radicalement la « fantaisie » de l'« Imaginal ». Les deux participent d'un « plan d'un déjà-spatial » de l'être. L'imaginal est œuvre de désobstruction – qui comme il sera plus évident plus loin, qui implique un véritable déplacement, ainsi qu'il est s'agissant de toute imagination – afin que l'être subjectifiant arrive à s'apercevoir dans ses « lumières ». La fantaisie, c'est l'être qui connaît tant un déplacement mais qui tient à sa volonté qui émane même de la couleur du Néant, volonté qui est la forme même de devenir subjectifiant. La fantaisie peut être une orientation par la volonté, un « futurial » souhaité, un vouloir-àvenir qui peut modifier même le destin du l'être-subjectifiant. La fantaisie est dans une « expérience » de la volonté, c'est-à-dire l'être-subjectifiant surajoute à son devenir subjectifiant sa volonté où il emprunte des couleurs du Néant (bonheur, peur, angoisse, etc.) pour goûter à la **sensation du devenir** même.

<sup>1107</sup> Il ne nous est pas nécessaire ici de tracer les nuances et distinctions théologique du soufisme et de l'imâmologie. Pour un Haydar Amolî (XIV<sup>e</sup> siècle), le vrai shî'isme, ce serait le soufisme, et que réciproquement le vrai soufisme c'est le shî'isme.

Rappelons la remarque de Hatem qui voit des traces du sunnisme chez Sohrawardî. Ceux-ci invalident la thèse de Corbin suivant laquelle le shî'isme est le véritable soufisme v. HATEM, *Suhrawardî et Gibran*, *op. cit.*, v. p. 20, n. 2.

<sup>1108</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 6.

<sup>1109</sup> *Vide* : plus loin sur ce terme.

<sup>1110</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 60-61.

### (iii) Une faculté ?

Si l'Imaginal est un « lieu », serait-il une « faculté » chez Corbin ? Pour celui-ci, le « *subjectum incarnationis* » (le sujet incarné) ne peut se faire que dans l'imagination créatrice (dans l'« Imaginatrice »). Il faut que l'Esprit se manifeste sous une forme physique et l'imagination active le transmet alors en une figure théophanique<sup>1111</sup>. Pour Corbin, dans le monde intermédiaire supra-sensible (« *'alam al-mithâl* » – le monde de l'Imaginal), l'imagination active perçoit, sans le secours des sens, les événements, les figures et les présences<sup>1112</sup>. Or nous savons que chez Sohrawardî, contrairement à ce qu'affirme Corbin, l'imagination active transcrit généralement de façon symbolique un monde de l'antériorité. Cette lecture de Corbin ne peut être fidèle à la conception sohrawardienne de l'Imaginal.

Corbin, nous l'avons vu également, définit l'Imaginal comme le « lieu » des « événements-visions », des initiations extatiques. Ceux-ci se produisent dans l'« *ubi* » de ce monde imaginal (le « *'alam al-mithâl* »), dont l'organe de perception serait l'imagination active<sup>1113</sup>. L'Imaginal devient alors « transmutation du sensible »<sup>1114</sup>. Pour Corbin, l'Imaginal est l'Imagination à l'état pur, parce que celle-ci est ici affranchie des obstacles des perceptions sensibles. C'est le lieu de l'âme, de l'intelligence ou de l'Esprit-Saint. Elle est « existentielle » et « illuminatrice », le siège de l'« *intellectus sanctus* ». Sa méconnaissance tient à une « peur de l'Ange »<sup>1115</sup>.

Si nous voyons chez Corbin que l'Imaginal est un « lieu » et que la faculté en question est « l'imagination active », il faut conclure, dans un premier temps, que pour Corbin, l'Imaginal ne peut s'exprimer que selon la faculté imaginative, c'est-à-dire se donnant finalement selon une « faculté », avec cette réserve que c'est une faculté où elle est elle-même son lieu et sa lumière.

---

<sup>1111</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 116-117.

<sup>1112</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 36.

<sup>1113</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 39.

<sup>1114</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 118 : « c'est elle qui a le pouvoir de manifester la « fonction angélique des êtres ». Ce faisant, elle opère un double mouvement : d'une part, elle fait descendre les réalités spirituelles invisibles jusqu'à la réalité de l'Image (mais non point au-dessous, car les Imaginalia sont pour nos auteurs le maximum de condensation « matérielle » compatible avec les réalités spirituelles) ; elle instaure ainsi également la seule assimilation (*tashbih*) compatible entre Créateur et créature, et elle résout les questions initialement posées ... cette image quoique séparée du monde sensible ne lui est pas étrangère ... ».

<sup>1115</sup> « Quant à l'Intelligence ou Esprit-Saint, c'est d'elle qu'émanent nos âmes ; elle en est à la fois l'existentielle et l'illuminatrice. Toute connaissance et toute réminiscence sont une illumination projetée par elle sur l'âme. Par elle, l'individu humain est rattaché directement au Plérôme céleste, sans avoir besoin de la médiation d'un magistère ou d'une réalité ecclésiale. Sans doute est-ce cela même qui inspira qu'est Scolastiques anti-avicenniens leur « peur de l'Ange ». Cette peur aboutit alors à obscurcir totalement la signification symbolique de Récits d'initiation tels que ceux d'Avicenne ou de Sohrawardî, ou les romans mystiques qui abondent en littérature persane. Par peur de l'Ange, on n'y verra plus que des allégories inoffensives. », CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 11.

#### (iv) Une genèse du monde

Cette première conception de Corbin qui tend à rendre l'Imaginal comme une faculté contrastée avec une deuxième, où l'Imaginal apparaît comme une genèse du monde, ouvrant les structures de possibilité de la création et de l'avènement. Corbin le décrit comme le répondant de l'acte initial du Créateur qui imagine le monde. L'homme répond en « imaginant » son monde ou les mondes (Imagination de l'Imagination, « *takhayyol fi takhayyol* »), Dieu et ses symboles. La Création est ainsi récurrente. C'est alors une même imagination théophanique se révélant dans l'être humain mais qui révèle celui-ci par là-même, comme dans un miroir qu'est l'Image primordiale<sup>1116</sup>. Nous sommes donc en présence d'une conception theosophico-ontologique de l'Imaginal.

#### (c) L'Imaginal de Corbin comme la visibilité du Soi

Ce qui ressort de cette première analyse de Corbin est conséquente pour la question de l'événement d'un « sujet ». L'Imaginal rend visible<sup>1117</sup>, chez Corbin, son Soi-même<sup>1118</sup>. C'est en pouvant sortir de Soi-même, que l'âme peut connaître l'Ange qui est au-delà du cosmos et des Sphères. C'est dans la sortie que le monde pourra être intériorisé. C'est à ce prix que le philosophe entrevoit Soi-même, comme dans le récit d'Avicenne de *Hayy Ibn Yaqzân*<sup>1119</sup>.

Selon Corbin, il faut bien un champ de liberté intérieure pour que l'Image de ce Moi céleste préexistant se manifeste et anticipe sur la surexistence. C'est alors que l'« événement » se produit comme « vision mentale », comme un « rêve éveillé », dans un état intermédiaire, qui soit entre la veille et le sommeil<sup>1120</sup>. Nous pouvons dire que ce n'est pas pour autant l'« être » intime du mystique, car il y accède dans un « lieu » en dehors de son « être », dans le rêve ou dans l'état de veille. Pour Corbin, il existerait une même rencontre entre Hermès et Sohrawardî, celle se situant au niveau de leur nature parfaite<sup>1121</sup>.

---

<sup>1116</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 140.

<sup>1117</sup> Cf. La description de Cheetham : « En amenant à la conscience cette Image de l'âme, on arrive 'au-delà du système du cosmos' que la pensée rationnelle a construit, et ce cosmos se dévoile comme venant de l'âme, comme la propriété de l'âme, maintenant consciemment intégrée en elle », CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 82.

<sup>1118</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 26.

<sup>1119</sup> « Il faut sortir; alors seulement ce monde pourra être 'intériorisé' et reconquis par l'âme comme vraiment sien. À cette limite, le philosophe entrevoit son Soi-même; Hayy ibn Yaqzân devient visible à la vision mentale, et la philosophie devient une oraison dialogique », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 26.

<sup>1120</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 32.

<sup>1121</sup> « [...] de même le 'noûs' ('aql, kharad) apparaît à Hermès tandis que « ses sens corporels ont été mis en ligature » pendant un profond sommeil. Il lui semble que se présente à lui un être d'une taille immense qui l'appelle par son nom et lui demande : « Que veux-tu entendre et voir, et par la pensée apprendre et connaître ? – Et moi je dis : Mais toi, qui es-tu ? – Moi

### (i) La « connaissance présenteielle »

Pour l'homme, la « connaissance orientale » (« *'ilm ishrâqî* ») est, chez Corbin, à la fois le but et le moyen de la Quête du pèlerin vers l'Orient<sup>1122</sup>. Il s'opère alors une métamorphose de l'être. Cette conscience devient « Présence-réelle », connaissance « présenteielle » (« *'ilm hozûrî* »). Corbin dira aussi une connaissance présenteielle qui est « unitive »<sup>1123</sup>.

Ce « connaître » ne peut se surajouter au sujet connaissant. Il est son essence même, l'essence de la « subjectivité personnelle existentielle » (« *anâ'iyat* »). Celle-ci est par essence vie (« *hayât* »), lumière (« *nûr* »), épiphanie (« *zohûr* ») et conscience de soi (« *sho'ûr bi-dhâti-hi* »)<sup>1124</sup>. Ce n'est pas la connaissance d'un universel logique et abstrait (« *'ilm sûrî* »). Pour Corbin, Sohrawardî nomme « connaissance présenteielle, unitive, intuitive » (« *'ilm hozûrî, ittisâlî, shohûdî* ») celle qui tient à la « subjectivité personnelle existentielle » (« *anâ'iyat* »). Elle est absoute de toute référence à l'abstraction logique aussi bien qu'à la concrétisation dans le phénomène sensible<sup>1125</sup>. C'est l'« aurore de présence » (« *ishraq hozûrî* ») comme illumination. Il y a connaissance parce que le sujet connaissant est présent à lui-même et non plus représenté par une forme de l'abstraction. Il est lui-même sa présence. Corbin dira, curieusement, que cette présence est proportionnée à la séparation (« *tajarrod* »)<sup>1126</sup>.

La présence signifie enfin que l'âme se manifeste à elle-même comme épiphanie, comme victoire sur toute néantisation ou négativité. C'est la Domination victorieuse ou Lumière victoriale mazdéenne, le sens qu'attribue Corbin au « *Xvarnah* ». C'est ainsi le lever de l'Orient à lui-même.

Prenant acte de cette approche corbinienne, il s'agira, pour nous, d'une assimilation de la révélation d'un sujet à lui-même. Mais il laisse filtrer un élément qu'il nomme « séparation », c'est-à-dire séparation avec le sujet lui-même. N'y aura-t-il pas un tremblement même de la plume de Corbin où il laisse apparaître la distance entre un « lieu » et un « non-lieu », un axe sur lequel il n'insistera pas ?

---

je suis Poimandrès, le 'noûs' de la Souveraineté absolue. Je sais ce que tu veux, et je suis avec toi partout ... Subitement tout s'ouvrit devant moi [...] je vois dans mon 'noûs' la lumière consistant en un nombre incalculable de Puissances, devenue un monde sans limites ... [...] il me dit de nouveau : « Tu as vu dans le 'noûs' la forme d'archétype, le préprincipe antérieur au commencement sans fin »[...] C'est de cette extase d'Hermès qu'il y a la trace chez Sohrawardî, lorsque la Forme de lumière réponds à Hermès : « Je suis ta Nature parfaite » », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 34.

<sup>1122</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 61.

<sup>1123</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 62.

<sup>1124</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 63.

<sup>1125</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 63.

<sup>1126</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 63-64.

## (ii) L'adéquation de la « présence » à l'Imaginal

Relevons à ce stade déjà une difficulté insoupçonnée chez Corbin. Celui-ci instaure une correspondance entre monde imaginal et connaissance présente. Pourtant, rien n'est si évident. Corbin avait déjà fait état de trois mondes. En ses termes, le monde imaginal connaît comme l'intuition imaginative<sup>1127</sup>. Il faudra comprendre cette intuition comme présence, comme existentielle de présence. Mais, ici encore, n'y aurait-il pas dans cette présentation une médiation de la Présence ? On cherchera toujours un sujet qui aura accès à lui-même, par sa fonction imageante, à une intuition imaginative.

Contrairement à Corbin, la présence ferait état uniquement d'un symbolique du Néant. Ce ne pourrait être une ultime épiphanie. Néanmoins, le vocabulaire de la présence signifie ici une proximité de présence à soi. Corbin vise une compréhension statique de la vérité et de la présence. Le lieu de l'Imaginal n'est pas lui-même en mouvement, même si l'être du Soi corbinien, lui, connaît un événement historial, qui l'ouvre à une désobstruction de lui-même. L'Imaginal fige ainsi son « lieu » chez Corbin. C'est ainsi que Corbin oppose connaissance présente à connaissance représentative, c'est-à-dire une connaissance « qui n'atteint son objet que par l'intermédiaire d'une 'forme' de conscience, laquelle n'est pas l'être, mais la représentation de l'être (« *'ilm sûri* »)<sup>1128</sup>.

## (iii) L'image du cosmos

Corbin voyait dans les récits d'Avicenne une « image » du cosmos, non pas celle des « grandeurs abstraites et dépassées » de l'homme moderne, mais celle qui recueille l'« Image » primordiale que l'homme avicennien portait en lui-même, « comme chacun de nous porte également la sienne »<sup>1129</sup>. Il s'agit d'une image qui « devance toute perception »<sup>1130</sup>. Ce n'est pas une Image de la perception, mais celle d'un 'a priori'. Elle exprime l'être le plus profond de la personne. La psychologie des profondeurs le nomme « Imago ». Chacun de nous porte son « Imago Mundi ». L'être porteur de l'Imago peut en être conscient ou non. Le lieu de cette « Imago » est ainsi l'Imaginal.

---

<sup>1127</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardi, *op. cit.* v. p. 60.

<sup>1128</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardi, *op. cit.* v. p. 61.

<sup>1129</sup> Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Collection 'Islam spirituel', Éditions Verdier, 1999, 466 + 88, v. p. 16.

<sup>1130</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 16.

Cf. plus loin (p. 17) : « À la promptitude philosophique à concevoir l'universel, les essences intelligibles, fait pendant désormais l'aptitude imaginative à se représenter des figures concrètes, à rencontrer des 'personnes' [...] l'âme révèle toute les présences qui l'habitaient depuis toujours, sans qu'elle en ait eu jusque-là conscience. Elle révèle son secret; elle se contemple et se raconte comme à la recherche des siens, comme présentant une famille d'êtres de lumière qui l'attirent vers un climat au-delà de tous les climats jusque-là connus ».

Si l'Imaginal comme le décrit Corbin est le « lieu » de la théophanie, c'est aussi pour lui le « lieu » de la réalisation symbolique<sup>1131</sup>. C'est donc le « lieu » d'où le « symbole » tient son assise. Dans la perception corbienne, c'est sur le terrain de l'Imaginal que se joue la présence<sup>1132</sup>. L'histoire de l'humanité s'est constituée, pour Corbin, par des symboles<sup>1133</sup>, et voici donc, son « lieu » !

## B. LA RELECTURE DE L'IMAGINAL

Si nous utiliserons plus loin le terme de l'« in-figurial », c'est pour tenter de creuser encore en amont l'Imaginal. Pour autant, l'« in-figurial » ne remplace pas à tous égards l'Imaginal. On le dira de façon schématique, l'Imaginal est lié au « lieu » (plan de l'Être) alors que l'« in-figurial » est lié au « non-lieu » (la disparition de tout plan de l'Être tout en restant un « plan » sans plan, dans un langage paradoxal). Il ne faut pas perdre de vue la place du Néant chez Sohrawardî qui joue dans sa conception de l'Imaginal. C'est en ce sens que nous pensons devoir introduire l'idée de l'« in-figurial » qui s'oppose à un « *mundus imaginalis* ».

---

<sup>1131</sup> Notons cette remarque de Corbin : « le triomphe de l'averroïsme en Occident et le départ définitif d'Ibn 'Arabi pour l'Orient figurent deux événements auxquels nous attacherons ici une signification symbolique » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 10.

<sup>1132</sup> CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 92-93. Pour Cheetham, tout en citant Corbin, le monde « occidental » n'aura fait état que de deux modes de connaissances – perception sensibles et intuition ou catégories de l'Intellect. Tout questionnement de la présence s'est ainsi joué sur ces deux terrains en délaissant l'Imagination active aux poètes.

<sup>1133</sup> C'est ce que Corbin, par ailleurs, dénomme le « Corpus mysticum », c'est-à-dire cette « religion » éternelle, se perpétuant dès l'origine des origines à travers toute la race humaine qui réunit les Spirituels; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 38.

Pour Corbin aussi, il existe quelque chose de commun entre la manière dont un Jacob Boehme comprend par exemple l'histoire d'Adam dans la Genèse, ou l'histoire des prophètes. Il donne lieu à une sorte d'« histoire invisible » de l'homme « céleste » et spirituel. Cette histoire s'accomplit et se maintient « au présent ». On peut mettre en parallèle Ibn 'Arabi; *ibid.*, v. p. 72.

Cf. *ibid.*, p. 74 : Il n'y a pourtant pas de syncrétisme à construire. Il est question uniquement d'« isomorphismes » à constater, car ce qui se joue est bien un trait commun, relevant d'une expérience commune d'une même « intelligentia spiritualis ». Ainsi, une fraternité des « ésotéristes » est rassemblée dans le même Temple de Lumière. « Car en chrétienté comme en Islam, en Islam comme en chrétienté, il y a toujours eu des 'disciples de Khezr' ».

## 1° L'Imaginal comme « lieu »

Il nous faudra y voir le « lieu » d'une « poésis »<sup>1134</sup> et d'un sol (*Khora*)<sup>1135</sup> dans la conception de l'Imaginal sohravardien, tout en reprenant ici les éléments corbiniens de « lieu » évoqués plus haut. Toutefois, il nous faut émettre une réserve à l'encontre du fait que l'Imaginal nous donnerait une primauté à « l'image » et au « lieu » de la présence.

### (a) Le lieu d'une révélation

L'Imaginal est le lieu d'une révélation en ce sens qu'il est un plan du réel d'un « Qui-de-l'homme » qui révèle lui-même selon une « intelligibilité-du-déjà ». Il est révélation en tant qu'il est le « lieu » de l'« intel-estre » qui fait événement pour un « Qui-de-l'homme ».

### (i) Le pathos

Il faudra faire intervenir dans l'Imaginal (« *alam al-mithâl* ») le pathos comme partie intégrante de l'« intel-estre ». Ce n'est pas uniquement une vision, mais l'élan « vital »<sup>1136</sup> de tout l'être d'un « Qui-de-l'homme ». C'est ainsi qu'on pourra dire avec Corbin que l'Imaginal est le « lieu » de la révélation, celle non pas du Soi corbinien, mais d'un « Qui-de-l'homme ». L'intérêt de l'Imaginal est donc dans la promesse d'une

---

<sup>1134</sup> Cf. « ποίησις signifie : produire, faire venir hors du retrait en avant dans le non-retrait et ce de telle manière que le retiré et la mise-en-retrait ne soient pas éliminés mais précisément conservés et préservés » ; Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, (Titre original : *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Vittorio Klostermann Verlag, 2007), Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 30.

<sup>1135</sup> Relevons le terme heideggerien de « sol » qui tente une géographie de l'originaire: HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 42; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 249 § 42 « L'«universalité » transcendante du phénomène du souci et de tous les existentiels fondamentaux a, d'autre part cette extension grâce à laquelle est d'avance prêt le sol sur lequel se meut toute explicitation ontique du *Dasein* du type de la *Weltanschauung* »; Macquarrie et Robinson traduisent par « basis », v. HEIDEGGER, *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 244 § 42;

Cf. par exemple, l'usage du « *Boden* » : HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.* v. p. 199-200 § 42 : « Die transzendente »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, [...] ».

<sup>1136</sup> Empruntons, s'il en faut, provisoirement, ce terme à Bergson ; Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, 12<sup>e</sup> édition, Frédéric WORMS, Arnaud FRANÇOIS, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, pp. 693 ; Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 11<sup>e</sup> édition, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, pp. 744 ; Anthony FENEUIL, *Bergson, Mystique et philosophie*, Collection philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, pp. 182.

présentification du « Qui-de-l'homme »<sup>1137</sup>, comme la danse mystique<sup>1138</sup>. L'Imaginal est ainsi le lieu de la « trans-venance », qui n'est pas uniquement un lieu de vision, qui « trans-vient » dans un « sentir-déjà-pensé-immémorialement ». Il s'agit encore ici de redéfinir le sens de « lieu » qui doit être un lieu « abîmé » par le « non-lieu ».

## (ii) L'ouverture de l'Imaginal sur le « non-lieu »

Enfin, ce qui oppose notre conception de l'Imaginal à celle de Corbin, c'est le manque de prise en considération du « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). Pour Corbin, comme pour d'autres<sup>1139</sup>, l'Imaginal est

---

<sup>1137</sup> Des approches qui consiste à ouvrir « l'espérance » par la foi (v. Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ, Les Éditions du Cerf et Mission Mame, 1970, pp. 420., v. p. 32), au sens propre de la théologie chrétienne, doit devenir une source inépuisable pour l'imagination créatrice et inventive de l'amour. Ces approches masquent en même temps qu'elles révèlent la réalité agissante et créative d'un Imaginal. Dans l'ouvrage référé, l'espérance devient une passion pour le possible. L'espérance est placée sur le terrain de l'avenir, sur celui d'une promesse qui agit dans le présent, afin de construire un futur théologique. Luther selon l'auteur pose l'exigence d'une nouvelle pensée qui doit répondre à l'espérance chrétienne. Mais l'espérance qui est un possible de l'homme l'est en raison, selon nous, de l'Imaginal, un terme absent de la considération de l'auteur.

<sup>1138</sup> Cf. le « sama' », ou l'audition spirituelle et la danse mystique : *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDĪ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 403-404 ; *Opera Mystica III*, v. p. 263-264, § 15 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 59, § 15 et s. ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 54-55, § 15 et s. ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 99, ligne 8 et s.

Cf. Molla Sadra : l'Imaginal emprunte les sens (l'ouïe, l'odorat, la vision, l'olfaction et le toucher); Mulla SADRA, *The Elixir of the Gnostics*, A parallel English-Arabic Text translated, introduced, and annotated by William C. CHITTICK, Islamic Translation Series, Al-Kikma, Brigham Young University Press, Provo, Utah, USA, 2003, pp. xxxvii + 145, v. p. 10, § 42.

Et au § 43 (*ibid.*, p. 11), en rapportant les paroles du Prophète de l'islam sur l'emprunt de l'Imaginal sur les sens : « [...] about the unveiling of his illumined eyesight with his words, 'The earth was gathered together for me, so I was shown its easts and its wests'. About his hearing he said, 'The heaven groans, and it has a right to groan. [...]'. About his eminent sens of smell he said, 'Surely I find the breath of the All-Merciful from the side of Yemen'. About his taste he said, 'I spend the night with my Lord - He gives me to eat and to drink'. About his touch he said, « God placed His hand upon my shoulder, and I found the cold of his fingers between my breasts ».

Commentons rapidement ces quelques *logia* mohammadiens. Le « Yemen » est probablement une métonymie pour dire l'encens ou les parfums agréables, qui dans la plupart des religions du monde symbolisent le lien entre le monde céleste et terrestre. C'est, à notre avis, une expression de ce qu'on pourra nommer le parfum de l'Esprit (« *nîh* »). La nourriture céleste de la nuit, c'est probablement de l'ordre d'une rencontre béatifique – qui n'est pas ici uniquement de l'ordre d'une « vision béatifique ». La rencontre physique exprime peut-être un '*nirvana*' physique de l'être en Dieu. Quoiqu'il en soit, il en ressort, par l'usage qui en est fait des *logia* prophétiques, que l'Imaginal s'avère être pour Molla Sadra le « lieu » des sens célestes, du moins, en puissance (« *قوة* », *ibid.*, v. p. 10, § 42).

<sup>1139</sup> Cf. par exemple, CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 92, « Mundus Imaginalis ».

compris uniquement comme « lieu ». Or, il faudra bien restituer le « non-lieu » sohravardien dans sa conception de l'Imaginal. Pour introduire cette interaction d'un lieu avec le « non-lieu », nous parlerons plus loin de l'« in-figurial », tant d'un « non-lieu » qui se situe au sein même d'un « lieu » que d'un « non-lieu » (sur le plan de « l'es-pacial ») qui s'opposera à l'espace et à la spatialité. Par conséquent, il nous importe de poser la question paradoxale mais tout autant fondamentale : quel est le « non-lieu » de l'Imaginal ? Cette question construite avec la question qui s'est déjà posée, à savoir : quel est le « lieu » de l'Imaginal ? La conception corbinienne ne saura y répondre.

### (iii) Le « lieu » abîmé

Chez Sohravardî c'est le « non-lieu » même (« *Nâ-kojâ-Abâd - na khoja* »<sup>1140</sup>), aussi traduit comme « le pays du Non-où »<sup>1141</sup>, ou le « Non-où », qui laisse « trans-venir » l'Imaginal comme « lieu ». Chez le Sohravardî-péripatéticien, il l'exprimera comme le pur espace spirituel au-delà de la IXe Sphère<sup>1142</sup>.

L'Imaginal devient donc « l'espace » ou le « lieu » du « non-lieu » (littéralement, avec une certaine connotation d'une « u-topie »). C'est une réponse comme « envoi » de l'« avant-symbole », comme une orientation émanant de celui-ci. Si l'« u-topie » est toutefois un lieu qui n'existe pas, le « *Nâ-kojâ-âbâd* » est un « non-lieu » qui « existe », sauf bien entendu à comprendre ce que peut vouloir dire une « existence » comme « présence » au sein du Néant.

Si nous avons fait état que la pensée « visite » l'homme, alors qu'il est lui-même un « sentir-déjà-pensé-immémorialement », c'est que dans l'Imaginal il est à tout moment un « sentir-déjà-pensé » à partir du « non-lieu ». L'Imaginal devient le « lieu » d'un « non-lieu » de la révélation. C'est un « monde » (« *âlam* ») qui n'en est pas un, c'est-à-dire un monde qui ne soit pas « clôturé » et « fermé ». L'« ailleurs » ou l'« abîmé » joue dans son « ici », en son « lieu ».

---

<sup>1140</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 36, p. 436 n. 103, p. 441 n. 122, etc.

« [...] Nâ-kojâ-Abâd, cité du Non-où, sans limites puisque étant ce qui limite, non situable puisque étant ce qui situe, non dans un lieu mais à soi-même son lieu [...], pur espace intelligible du plérôme des Anges spirituels qui sont « le terme final auquel réfère toute connaissance » [...], puisque tout ce qui connaît, connaît ce qu'il connaît grâce à l'inspiration rectrice (hidâyat) de ces Intelligences [...] », *ibid.*, p. 441 n. 122.

<sup>1141</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 13.

<sup>1142</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 36.

Nous ne saurions entrer ici dans une démarche d'une tentative de compréhension des Sphères ou Intelligences ou principe moteur (qui reste du domaine de l'histoire de la philosophie). Ce qui nous retient uniquement chez Sohravardî, c'est l'avènement d'un Soi d'un « pays » qui est de l'ordre d'un « non-lieu ».

(b) Le « non-lieu » comme fondement de « lieu »

Si l'Imaginal est « lieu », il entretient un rapport avec le « non-lieu ». La preuve du « non-lieu », c'est bien le « lieu », tout comme le positif est la preuve du néant. Le « non-lieu » habite aux côtés du « lieu », comme le revers d'une même médaille. Il lui dote de sa spatialité, sans que nous puissions parler, paradoxalement, de spatialité au sens propre. La preuve de l'Imaginal est dans l'inversion de la relation que l'imagination puisse entretenir avec lui.

(i) L'inversion imagination et Imaginal

Il en ressort qu'il faudra inverser la relation entre imagination et Imaginal. **C'est en raison de l'« intel-estre » qui tient son « lieu » comme « Imaginal » que l'imagination est possible.** C'est le geste fondamental qu'opère Sohrevardî, qui rend tant l'imagination que l'imagination active une conséquence de l'Imaginal – et non l'inverse. C'est ce que Corbin, et toute la lecture sohrevardienne inspirée de sa tradition, aura méconnu. Du moins, c'est ici une emphase qui fait défaut dans ces lectures.

Il en résulte que l'Imaginal n'est pas une faculté mais peut permettre à une faculté de naître chez le « Qui-de-l'homme ». L'Imaginal est, en réalité, un plan de l'Être comme « lieu ».

(ii) La précédenance de l'Imaginal

Pour comprendre comment l'Imaginal se distingue de l'imagination, prenons le cas du premier concepteur de l'automobile, comme un exemple heuristique, auquel il nous incombera d'apporter des correctifs. Le premier concepteur de l'automobile peut imaginer comment un corps bouge ; mais ayant « foi » dans les énergies dont il peut commander, il lui est possible de donner une naissance réelle à un véhicule auto-mouvant. Si l'imagination lui a permis dans un premier temps une première ébauche, Corbin dira que c'est bien l'Imaginal qui donne un lieu effectif à la création, en lui permettant de sortir d'une figure de l'imagination vers une figure de l'effectivité. Elle se donne dans le quotidien comme « imagination active »<sup>1143</sup>.

Il nous faudra relire de nouveau cet exemple, et peut-être à l'inverse de ce que dira Corbin. Il faut y voir sur le plan de l'Imaginal ce qui aura été déjà réalisé selon un « *intelligibilité-du-déjà* ». Ce n'est pas juste une faculté imaginative qu'il nous importe de distinguer. C'est en raison de l'Imaginal qu'un concepteur de l'automobile arrive à imaginer, car il arrive à déplacer son monde. L'Imaginal est, en effet, « créateur » car elle permet l'« imagination » qui est créatrice ainsi que l'imagination transcendantale. Ici on pourra dire que

---

<sup>1143</sup> Corbin utilise aussi le terme d'« Imagination théophanique » et plus particulièrement d'« Imaginatrice » et parfois, d'« images subsistantes » (« *alam al-mithal* »). Sohrevardî l'appellera le « Moyen Orient » cosmique; v. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 7, 18 et 117. Cf. *ibid.*, p. 118, le terme d'« Énergie Imaginative ».

Devons-nous substituer le terme d'« Imagination créatrice » à celle d'« Imaginatrice créative »? Sur le plan de l'évolution même de la pensée de Corbin, rappelons que son ouvrage « *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* » porte la date de publication de 1958.

l'Imaginal n'est pas un concept mais une Figure<sup>1144</sup>, c'est-à-dire qu'il donne à voir quelque chose tout en engendrant son effectivité.

#### (iv) La Figure de l'Imaginal

L'Imaginal se distingue ainsi de l'imagination. L'exemple cité plus haut est impropre car il s'agit d'un étant du monde. Or le propre de l'Imaginal, c'est de participer à la genèse du « Qui-de-l'homme ». Je peux « m'imaginer » autre que moi-même, mais c'est en raison de l'Imaginal que je deviens un autre que moi, que j'arrive à me réaliser ainsi. Avant que je puisse « imaginer », l'Imaginal aura déjà joué. L'Imaginal joue ainsi en raison du fait qu'il est ouvert sur le « non-lieu », d'où « trans-vient » la pensée expérimentante. L'imaginaire consiste parfois en des entrevues, des instantanés flous, bien ou mal interprétés de l'Imaginal.

### 2° L' « in-figurial »

La différence de perspectives et la nécessaire distance avec Corbin entraînent des conséquences au niveau du lexique. C'est ainsi que nous proposerons de parler d'un plan du Néant – du « *Nâ-kojâ-âbâd* » – mais irréductible, *eo ipso*, dès lors qu'on évoque un « Qui-de-l'homme », par l'« in-figurial »<sup>1145</sup>.

#### (a) L'introduction de l' « in-figurial »

La « figure » est, pour nous, l'image d'un sujet inversé. C'est une « figure » qui saisit un sujet d'une provenance du Néant. Cependant, à l'encontre de cette position que nous venons d'évoquer, notre but est de faire état de ce que nous nommons l' « in-figurial », c'est-à-dire, le processus de saisissement (à entendre ici « auto-saisissement ») d'un « sans-figure » du Néant, dans l'adventon d'une individuation.

Le terme de « l'in-figurial »<sup>1146</sup> mérite, à ce stade, quelques observations. L' « in- »<sup>1147</sup> (de « l'in-figurial ») porte son double sens étymologique : tant de façon négative que de façon positive. L'Imaginal (de

---

<sup>1144</sup> Corbin le traite également en Figure et le rapproche de l' « intelligence active » ou « agente », cet « Ange de l'humanité » chez Sohrawardi ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 10-11.

<sup>1145</sup> Des traductions dans le sens d'une « méta-figure » ou « métonia » seront problématiques, car, soit elles sont trop investies par les différents vocabulaires philosophiques, soit elles ne préciseront pas le sens de l' « in- », comme tant ce qui est au fondement des choses, tout en « n'étant pas », comme ce qui « n'est » pas.

<sup>1146</sup> Cf. « L'effigie tient la place de la chose même; l'image en représente l'idée; la figure en montre le dessin; le portrait la ressemblance », v. p. 10 (pdf 806), *Dictionnaire complet des synonymes*, in Charles NODIER et Louis BARRÉ, *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et l'étymologie, Manuel encyclopédique*, Treizième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, Chez Pierre-Joseph REY, Quai des Augustins, Firmin DIDOT Frères, rue Jacob, Paris, 1851, pp. XXXII + 756 + Complément pp. 242 (Dictionnaires des synonymes etc. –pdf 799 ; Traité de versification, etc. ; Vocabulaires de mythologie etc. et Abrégé de Grammaire en Tableau). Cf. L'entrée « Image » à la p. 382b (pdf 422).

l'imagination)<sup>1148</sup> présuppose toujours un « effort » du sujet et reste aujourd'hui (dans le sens de la langue) trop lié à l'image<sup>1149</sup> qu'il importe de mettre en perspective.

---

<sup>1147</sup> Le préfixe « in- » désigne tant la « négation » (v° « in-1 »), que ce qui est « parmi, dans, sur » (v° « in-2 »), qui aboutit en français à « en » ; *Dictionnaire historique de la langue française*, 2006, *op. cit.*, Tome 2, v. p. 1801, v° « in- ». Cf. « Ce préfixe entre dans la formation de mots où il indique le mouvement vers l'intérieur ou la position intérieure, spatiale ou temporelle ».

Nous pouvons rendre ainsi le « na » (« ن ») persan en son sens étymologique qui correspond au « in » ou « im » français.

<sup>1148</sup> Notons les étymologies :

Le mot « Image », emprunté au latin 'imāginem', accusatif de 'imago', porte les sens de « représentation », de « portrait », de « fantôme » et d'apparence. Il s'oppose historiquement à la réalité. Il faut noter le radical 'im-' qui est considéré d'origine obscure, mais qui serait à la base du verbe 'imitari' (imiter) ; *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, 2006, Tome 2, v° « image », v. p. 1782b.

« Imagination », quant à elle, est un emprunt au latin impérial 'imaginatio' (*ibid.*, p. 1784a) qui signifie 'image' ou 'vision', de 'imaginatus', le participe passé de 'imaginari' qui se disait d'abord d'une image de rêve. C'est par extension que le mot désigne la faculté d'inventer des images.

Cf. p. 1784a (*ibid.*) : « Imago » désigne en biologie (1866) la forme adulte définitive de l'insecte sexué à métamorphose qui est devenu un terme de psychanalyse par emprunt à l'allemand, d'abord du roman 'Imago' de Spitteler (1906), puis évidemment chez Jung (1911) et chez Freud (*av.* 1915).

*Adde.* p. 1784b (*ibid.*) : « imaginal, ale, aux » est un dérivé savant (1893) du latin 'imago' et 'imaginis', et correspond à l'emploi de 'imago' en biologie. Certes, il faudra ajouter, Corbin, qui lui donne à ce vocable un nouveau destin dans le lexique philosophique.

L'« imago » serait aussi de la racine « emo » qui veut dire prendre ; Edward Ross WHARTON, *Etyma Latina, An Etymological Lexicon of Classical Latin*, Jesus College, Oxford, UK, 1890, pp. xxxiv + 152, vp 46 (pdf 92). L'« emo », dérive « ἔμω » (cueillir), d'où « imti » prendre.

L'« imago » lui-même serait de « εἶμα » et « εἶμαγ » selon F. E. J. VALPY, (Rev.), *An Etymological dictionary of the Latin Language*, Baldwin and Co, Longman and Co, G. B. Whittaker, London, Fleet street, 1828, pp. viii + 550. v. p. 197 (pdf 211). « Imito » et « imitor » dérive de « εἶμα » (« εἶματος ») (*ibid.*) (donnant des formes comme « igmago et imago ». « Emo » (je prends) dérive de « ἔμός » (ce qui est mien) (*ibid.*, p. 135, pdf 149). « Imito, Imitor » (j'imité) découle de « εἶμαμι », « εἶματος » (une représentation), qui a donné « εἶματος », « igmato, igmito », qui est mitigé en « imito » (v. p. 197, pdf 211).

Selon Alois WALDE (*Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Zweite umgearbeitete Auflage, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Verlags Nr. 475, Heidelberg, 1910, pp. XXXI + 1044), « imago » dérive d'« Aem-ulus » (p378), qui aura donné « imitor » et « imago » (p. 15). L'« imago » serait à être rapproché de « μηκανη » selon Ludwig Von DOEDERLEIN in le *Handbuch der lateinischen, Etymologie*, Leipzig, 1841, pp. VIII + 224, v. p. 84 (pdf 100). Cf. « Imito », même origine p. 379 (*ibid.*).

<sup>1149</sup> Il faudra peut-être dire l'« in-Imaginal ». À l'image nous opposons la figure, comme indépendant de l'effort de produire une image. La « figure » est un sujet inversé, une « image » qui atteint le sujet.

### (i) Le dédoublement du vocabulaire par un « non-lieu »

De façon négative, nous voulons signifier que « l'in-figural » n'est jamais « figure », voire qu'il est tout sauf figure, c'est-à-dire sauf possibilité de représentation, de figuration, de clôture. De façon positive, nous voulons signifier qu'avant toute figure, l'« in- » est déjà présent de façon « immanente », sans pour autant que nous puissions parler d'« immanité ». Nous avons évoqué cette présence de l'abîme au sein même de l'immanence comme l'« immanité ». Il est question d'un plan d'immanence qui aura déjà perdu de son « immanité », qui est le plan du Néant. Un irréductible d'un « Qui-de-l'homme » demeure, toutefois, la source indistincte d'un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » de façon qu'il aura déjà précédé toute figure, tout lieu ou tout espace. « L'in-figural » répond donc à une « intelligibilité-du-déjà » qui voudra aussi s'échapper de la tyrannie de toute temporalité, qui ne « trans-vient » que spatialement avec ce paradoxe qu'il est un « espacement » sans espace.

### (ii) Une altérité au sein de l'« immanité »

« L'in-figural » se révèle la matrice de « lieu ». Il ne peut jamais être appréhendé. Il transparaît « archi-originellement » dès lors qu'on parle de « lieu ». Corrigeons cette dernière phrase. Il « trans-vient » spatialement. Il est tant altérité que le même au sein d'un sentiment d'« immanité ». C'est l'irréductibilité d'un « Qui-de-l'homme » au sein du Néant.

### (iii) « Figures » et « in-figures »

Dans *Le bruissement des ailes de Gabriel*, Sohrawardî rencontre des « figures » qui apparaissent du pays du « non-lieu »<sup>1150</sup>. S'ils apparaissent comme « figures » sur le plan de l'Être de l'Imaginal, c'est qu'ils sont des « in-figures » sur le plan du Néant. Ne pas pouvoir dire voir les « in-figures » du « non-lieu » ne signifie nullement leur non-existence, pas plus que si on arrive à les voir il y aurait un changement et une transformation en des figures. Dans l'« in-figural » nous sommes sur un plan « d'être » – paradoxalement – du Néant. Dans l'Imaginal nous sommes sur un plan d'Être, précisément, de l'Être. Le changement réside

---

<sup>1150</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 229, « Moi : En deux mots, dis-moi, ces nobles seigneurs, de quelle direction ont-ils daigné venir ? Le Sage : [...] Tous, nous venons de *Nâ-kojâ-âbâd* (le pyad du « non-ou » [...]) » ; *Opera Mystica III*, v. p. 211 (pagination persane), ligne 3 ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 27, « 'Please, sir,' I said, 'form which direction have my lords honoured us with their presence ? [...] 'We are a group of abstracted ones, come from the direction of Kajuja-abad'. This meant nothing to me. 'In which clime is that ?', I asked. 'In the clime to which your index finger cannot point', he said, [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 10, « نا كجا آباد » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 58, ligne 22.

Cf. Dans la version arabe, où le « non-ou » n'est pas traduit : KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., v. p. 95 : « إننا جماعة متجردين. وقد وصلنا إليك من كجا آباد ». La réponse est donc « Nous sommes de 'Koja Abad', qui peut veut dire, contrairement, du Pays-du-Où, Pays-du-Koja-Abad. Le traducteur a-t-il voulu restituer uniquement un nom persan ? Mais l'arabe dit bien, c'est un pays qu'on ne pourrait pointer avec l'index (« *sabbâba* ») « في إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً », *ibid.*, v. p. 96.

dans la personne qui regarde<sup>1151</sup>, c'est-à-dire dans le mouvement d'un plan du Néant vers un plan d'Être en diapason avec le mouvement d'un « Qui-de-l'homme ». Le « non-lieu » précède ainsi tout lieu<sup>1152</sup>, la perte d'« immanence » précède toute « immanence ».

(b) Un « propre » du « Qui-de-l'homme » ?

L'Imaginal n'est ni une faculté comme l'imagination active, ni l'imagination, ni l'imaginaire. L'Imaginal est de l'ordre d'une Figure, le propre du « Qui-de-l'homme », mais qui est délogé et travaillé par un extérieur, un « in-figurial ». Le propre du « Qui-de-l'homme » est en dehors du « lieu ». Sohrevardî l'exprime sans ambiguïté : le « Qui-de-l'homme » est un « non-lieu »<sup>1153</sup>. Il ne peut donc être question d'un « être-là ». Cette conclusion s'oppose nettement à la compréhension de Corbin au sujet de la philosophie de Sohrevardî.

(i) L'allogénéité ou l'expatriement

Le « non-lieu » est exprimé comme ex-patriement. C'est l'extérieur qui joue dans l'intérieur, le « bâtin » (ésotérique) en son sens radical. Certes nous pouvons lire cette tension chez Avicenne. Dans *le Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne, l'Ange explique que l'homme est attelé à trois personnages<sup>1154</sup> selon une démonologie et une angéologie bien définies. Or la Voie du mystique ne consiste pas à détruire ces personnages, mais à les ménager et à les harmoniser. Le premier personnage qui « marche en avant » se

---

<sup>1151</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 233 ; *Opera Mystica III*, v. p. 215 (pagination persane), ligne 14-15 ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 29-30, « Likewise, we have always been on this bench : the fact that you did not see us does not mean that we were not here, nor does it mean that we have changed or moved. The change has been in you » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 13 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 61, ligne 5-6.

<sup>1152</sup> La directionalité ne fait sens qu'après l'« ex-périence » du Néant : *L'Épître sur l'état d'enfance* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 402, « Si quelqu'un possède certitude aussi ferme, il devient possible que la route le mène quelque part » ; *Opera Mystica III*, v. p. 262, § 13 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 58, § 13, « Anyone who holds this as a certainty may actually get somewhere » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 52, § 13 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 98, ligne 7 et s.

<sup>1153</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 161, Chapitre III, « Le sujet qui en toi pense et intellige (al-'qu'il) est indépendant des dimensions spatiales et de tout ce qui leur est inhérent » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât AlSûfîya*, MAALOUF, op. cit., v. p. 32 (pagination arabe), « فلما عقلت فالعقل فيك بريء عن الأبعاد », « ولوازمها ».

<sup>1154</sup> Comme signalé, on pourra mettre en parallèle les trois personnages à la description des facultés psychiques selon une terminologie mazdéenne, telle une puissance « ôhrmazdienne » ou angélique et deux puissances « ahramaniennes » ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 415, n. 35.

Sur les trois personnages : *ibid.*, v. p. 357 et s.

réfère à l'imagination active<sup>1155</sup>. À l'encontre de ces trois personnages, il importe, chez Avicenne, de s'expulser – c'est-à-dire de connaître une certaine transcendance face à ce « site » vers des lieux du Soi. Cet « exil » (« *ghorba* »)<sup>1156</sup> comporte une certaine particularité. Ce n'est pas un exil vers un arrière-monde, mais l'exil d'un exil, c'est-à-dire l'exil vers l'ouverture d'un lieu nouveau. Il s'agit de fuir vers un « pays » qu'on ne peut fouler autrement<sup>1157</sup>.

## (ii) Le « dehors » sohravardien

Chez Sohravardī<sup>1158</sup>, qui est le premier à expliciter le « non-lieu » comme exposition la plus profonde de ce que peut signifier un « Qui-de-l'homme », on retrouve cet expatriement dans *Le Récit de l'Exil occidental*<sup>1159</sup> et dans *L'Épître des Hautes Tours*<sup>1160</sup>. Thackston inaugure sa collection des récits de Sohravardī par le *Le Récit de l'Oiseau* qui est une parabole de l'« allogénité »<sup>1161</sup>. Ce n'est pas une simple présence antérieure, mais une « survenue » à la présence antérieure – ou plus exactement, le « trans-venir » de la « transvenue » d'un extérieur. Rappelons que nous sommes hors temporalité et que toute temporalité est ainsi disqualifiée.

---

<sup>1155</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 418 n 45.

<sup>1156</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 461, n. 40.

Sur l'« expatriement », *ibid.*, v. p. 358; pagination persane, v. p. 14, ligne 13-14 (« غربة »).

<sup>1157</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 358, et pagination persane, v. p. 14, ligne 14 : « Et c'est à ces mauvais compagnons, ô infortuné ! que l'on t'a attaché. Impossible de t'en separer, sinon par un expatriement qui t'emporte vers un pays dont leurs semblables ne peuvent fouler le sol ».

Ce lieu est un « pas-encore », car le texte note bien : « Mais comme l'heure de cet expatriement n'est pas encore venue et que tu ne peux encore atteindre à ce pays-là, comme tu ne peux rompre avec eux et qu'il n'est pas pour toi de refuge hors de leur atteinte, fais en sorte que tu aies la main sur eux et que ton autorité surpasse leur autorité » (*ibid.*).

<sup>1158</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 461, n. 40.

<sup>1159</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAVARDĪ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 265-287 ; *Opera Mystica II*, v. p. 273-297 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 100-108 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 106-111 (version arabe), v. p. 112-124 (version persane) ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 85-93 ; HATEM, *Suhrawardī et Gibran*, v. p. 123-137.

<sup>1160</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDĪ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 339-359 ; *Opera Mystica III*, v. p. 461-471 (pagination arabe).

<sup>1161</sup> *Le Récit de l'Oiseau* : THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 21-25 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 1-7 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 45-51 pour la traduction anglaise, et p. 39-46 (pagination persane) pour la version persane ; *Opera Mystica III*, v. p. 197-206 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 117-122.

### (iii) Le sens de l'« ex-pér-ience »

L'« in-figurial » en tant qu'extérieur signifie qu'il ne peut y avoir de « demeure »<sup>1162</sup>, d'Essence ou d'originare. Il s'agit de saisir ce qui est de l'ordre d'un jet d'un « déjà-été » spatialement. Le « déjà-été » n'est en réalité que le Néant qui s'exprime comme langage. C'est pourquoi nous retrouvons des expressions évoquant un « voyage », un « viator », voir un « Homo Viator » (un homme en chemin)<sup>1163</sup> exprimant cette nécessité de la pensée. Il faut faire état de l'« ex-pér-ience » comme compris ici.

On pourra dire, avec des réserves, que c'est un « même » (du Néant) qui aura connu un événement de l'autre de lui-même qui est aussi celui du tout autre, du Néant. Il en résulte le mouvement, c'est-à-dire le « non-lieu » même au sein du Néant. C'est à ce prix qu'une subjectivité pourra s'accomplir. L'« in-figurial » postule un déplacement dans l'abîme, une directionnalité de la pensée vers « l'essence » du « Soï » qui ne doit pas être compris comme une ontologie médiévale.

\*

\*

\*

Dans les *Beiträge*, la recherche de la fondation du Soï ne s'atteint pas dans la méditation (« *Besinnung* ») « sur » soi (« *Selbst* »)<sup>1164</sup>. L'être-soi (« *Selbtheit* », « *Selfhood* ») s'enracine (« *entspringen* ») de la fondation du *Da-sein*, qui ne peut être autre chose que l'appropriation de l'appartenance à la vocation (« appel », « *Zuruf* »)<sup>1165</sup>. La fondation (« *Gründung* ») du Soï (« *Selbst* ») se tient dans la vérité de l'estre (« *Wahrheit des Seyns* »), tout comme son ouverture (« *Offenheit* »). De cette fondation, l'« humain » s'atteint à travers des actes historiques et dans sa façon de se voir en tant qu'un peuple. Le *Da-sein* est à chaque fois une « mienneté » (« *je meines* », « one's own »), qui rend tout subjectivisme

---

<sup>1162</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 17.

<sup>1163</sup> Cf. « notre être manifesté est cette Imagination divine ; notre propre Imagination est Imagination dans la sienne » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 142.

<sup>1164</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 67, « Die Besinnung des anfänglichen Denkens ist vielmehr so ursprünglich, daß sie erst fragt, wie das Selbst zu begründen sei, [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 89-90 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 54, « The meditation of inceptual thinking is, rather, so original that it first asks how the 'self' it to be grounded, in whose domain 'we', you and I, in each case comme to our 'selves'. Thus it is problematic whether, through reflection on 'us' we do find 'ourselves', i.e., our 'selves', and consequently whether the projection of *Da-sein* has anything at all to do with the clarification of 'self-consciousness » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 47.

<sup>1165</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 67, « [...] als Ereignung des Zugehörigen in den Zuruf » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 90, « Il faut bien plutôt reconnaître que l'être-soi ne tire son origine que de la fondation d'être-le-là, laquelle de son côté s'accomplit en tant qu'avenance entendue comme faire venir à soi ce qui se reconnaît appartenant à l'appel » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. , « Instead, it must be acknowledged that selfhood first arises out of the grounding of *Da-sein*, a grounding that is carried out as an appropriation of the belonging to the call » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 47.

(« *Subjektivismus* ») superficiel. La problématique du Soi ne « nous » concerne que superficiellement dans l'abandonnement de l'estre (« *Verfall* ») et dans une histoire de l'être (« *Seinsvergessenheit* »<sup>1166</sup>), afin que nous trouvions un chemin vers l'être-soi au-delà de nous-mêmes. On ne peut se regarder que du point de vue du *Da-sein* qui se distingue de toute « expérience vécue » (« *Erleben* ») et de la « conscience » (« *Bewußtsein* »)<sup>1167</sup>.

Chez Sohrevardi, nous avons « l'in-figural » comme abîme « du point de vue » duquel un « Qui-de-l'homme » s'entend. Pour emprunter un vocabulaire heideggérien, on pourra dire que l'Ouvert donne sur un « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-Abâd - na khoja* »<sup>1168</sup>) du « lieu ». Le Néant sohravardien est plus réel que l'effectivité de la réalité.

Entendons ici en résonnance Heidegger, qui condamnait que le vouloir de l'être-au-monde, dans l'on-dit, dans la quotidienneté médiocre, se satisfait seulement du « réel »<sup>1169</sup>. L'être-au-monde est certes pouvoir-être. Le souhait est une « incompréhension des possibilités factives »<sup>1170</sup>. C'est le souhait qui présuppose le souci. La « rêverie » (ou l'« aspiration »)<sup>1171</sup> indique le caractère du *Dasein* à se laisser vivre dans le monde dans lequel il est à chaque fois.

Il faudra tenter d'introduire le « non-lieu » dans cette lecture qu'opère Heidegger comme ce qui permet au *Dasein* de se projeter dans un futur résolutoire. Il faut y voir une structure de sa résolution, qui est proprement l'Imaginal et le « non-lieu » (l'« in-figural ») à partir duquel le *Dasein* pourra se projeter. C'est par rapport, du moins, à l'Imaginal qu'il s'échappe de l'on-dit pour assumer son destin propre.

Si l'on peut voir un mouvement d'esquive devant certains phénomènes qui se dévoilent au *Dasein*, cette « réaction » est selon nous plus répandue que confinée à un *Dasein* qui esquive la mort, et qui demeure ainsi factivement dans le dévalement (ou l'échéance, « *Verfallen* »). Le geste d'esquive se reproduit dans des moments structuraux même de l'existence. C'est ainsi qu'un même geste est exécuté devant l'immémorial.

---

<sup>1166</sup> Cf. la note de Fédier, *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 91, n. 1 : « *Seinsvergessenheit* », de « *Vergessenheit* » qui ne pourrait se traduire que par « oublié »; « *Ver-gessen* » (Cf. l'anglais « for-get »), c'est de prendre quelque chose pour autre chose, en l'occurrence, l'étantité de l'étant pour l'essence (pleine essence) de l'estre.

<sup>1167</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 68; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 91; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 55; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 48.

<sup>1168</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 36.

<sup>1169</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé § 41; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 244 § 41.

<sup>1170</sup> HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé § 41; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 244 § 41.

<sup>1171</sup> Martineau traduit bien par « aspiration », alors que Vezin par « rêverie »; HEIDEGGER, *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé § 41; HEIDEGGER, *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 245 § 41.

Le *Dasein* recouvre l'immémorial car il ne se comprend que comme « là » et comme temporalité. Pour autant, comme on a vu précédemment, l'immémorial l'accompagne et lui dote un pouvoir-être encore plus authentique, car s'ouvre le « sol » même de son pouvoir-être. L'immémorial s'ouvre dans une « figure » qui emprunte l'Imaginal comme pouvoir-être. Il est dès lors question du « figurial », mais qui « trans-vient » en raison de l'« in-figurial ».

Enfin, l'« in-figurial » sohravardien en « *étant* » « non-lieu », donc Néant, nous permet de poser un premier pas vers la « présence ». La présence pourra bien être symbolique au sein de l'Imaginal, mais dénuée dans sa nudité au sein de l'« in-figurial ». Il sera question d'une présence qui se présentifie à l'infini et qui ne peut se refermer sur elle-même sur un plan du Néant.

Notons la tension et, quelque peu, l'ambiguïté chez Molla Sadrâ au sujet de l'Imaginal. Il se veut vecteur de présence<sup>1172</sup>. Mais en même temps le vocabulaire garde distinctes les « réalités » et les « apparitions imaginale » (l'Imaginal)<sup>1173</sup>. Ce qui manque c'est un vocabulaire de l'« in-figurial » qui restitue la présence, qui met fin à la métaphysique de la présence pour que celle-ci nous soit restituée sans « présence ».

---

<sup>1172</sup> SADRA, *The Elixir of the Gnostics*, v. p. 10, § 42, « [...] the prophet possesses an inward potency such that the realities become imaginalized to him in the drapery of imaginal apparitions [...] ». Ainsi donc, pour le Prophète de l'islam, la réalité se présente à lui selon des « apparitions imaginale » (au sens de l'Imaginal, « الأشباح المثالية »).

<sup>1173</sup> Les réalités, c'est-à-dire « الحقائق », SADRA, *The Elixir of the Gnostics*, op. cit., v. p. 10 § 42.

### Conclusion du chapitre 3

Si nous exprimons l'Imaginal comme le « lieu » d'un plan, nous opposons à celui-ci ce même plan en son « non-lieu ». Ce dernier nous l'appelons l'« in-figurial ». Il faut lire chez Sohrevardî tant l'Imaginal que l'« in-figurial ». La reproche que nous adressons à Corbin réside dans le fait qu'il s'attarde uniquement sur l'Imaginal en oubliant le sens du « non-lieu » chez Sohrevardî. Le geste corbinien masque alors un « reste ». Or, au sein même de l'Imaginal, il faut faire état du binôme « *zâhir-bâtin* » (esotérique-exotérique). Il faut faire état d'un ouvert irréductible vers l'« in-figurial ». C'est l'ouvert sur l'abîme du Néant. C'est aussi « l'extérieur » qui travaille sur l'Imaginal.

Le travail de l'extérieur sur l'intérieur est le « lieu » de l'individuation qui « trans-vient » mais dont il faut dire qu'il aura déjà « trans-venu ».

L'« in-figurial » exprime une figure qui est paradoxalement une « non-figure », aussi bien le « fondement » même de toute « figure », c'est-à-dire de toute individuation. Cette « non-figure » est aussi « méta-historique », c'est-à-dire qui joue à tout moment chez l'individuation et déplace toute compréhension temporelle vers une compréhension spatiale. L'« in-figurial » est transi de Néant, en même temps qu'il se situe à l'ornière d'une « ~~intimité~~ intimité d'un Soi ». C'est l'abîme du « non-lieu », qui se donne tantôt dans un « lieu », tantôt dans un « néant ». C'est l'expression d'un irréductible proprement dit.

L'Imaginal et l'« in-figurial » expriment la structure de la révélation de notre être à nous-mêmes. Le point pivot de notre démarche, appuyée en cela par l'approche sohrevardienne, consiste à dire que ce n'est pas en raison de l'imagination – fût-ce une imagination transcendante – qu'on atteint le « non-lieu ». C'est parce que, d'abord et avant tout, le « non-lieu » est « réel » que nous avons une imagination.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Le « QUI-au-monde » demeure dans son « QUI » - qui est aussi un « Qui ? » d'un « Qui »-, irréductible et inépuisable. Même si on lui ôtait la parole ou la langue, il ne pourrait que parler. Le parler provient du Néant, comme pensée expérimentale. Ce n'est pas un langage du Néant mais le Néant lui-même s'exprimant comme langage. C'est en cela que le « QUI-au-monde » ne pourra jamais être un étant qui pourra réduire – sans éthique – l'Autre à un simple étant. De même, tout l'appareil phénoménologique de la « réduction » ne peut jouer ici car nous sommes sur un plan du déjà, sur une « intelligibilité-du-déjà » qui déplace toute temporalité vers une spatialité. Cette dernière sera elle aussi détruite comme on le verra plus loin.

Il nous a fallu nous interroger sur l'adéquation du terme « Imaginal » (d'« imago » qui prend racine sur l'image). Il nous a fallu alors parler d'un monde qui rend l'absence la seule chose présente, qui restitue la présence par le Néant. Or cette percée hors du monde de la significativité est le propre du symbole et du mythe, qui prend acte de l'absence. Le « *‘alam al-mithâl* » sohravardien, s'il pose plutôt l'absence comme symbole, restitue une certaine présence qu'il s'agira d'examiner davantage comme un processus de l'avant-symbole se symbolisant. S'il est, d'une part, un monde de la différence, de la distance et d'une certaine difficulté d'accès, il est aussi un monde où l'abîme permet par son abîmement même la présence. On pourra tenter de dire qu'il n'est pas ici une question d'une archi-écriture, mais d'une archi-non-écriture, un « déjà-non-écrit » se persévérant dans son « non-écriture » jouant sur le plan du Néant. L'« instant » d'individuation est aussi celui de l'écriture qui garde l'abîmement d'un non-écrit. Le chercheur est dans une problématique de l'« en-instance » qui lui permet un accès au « réel » par voie inversée.

L'« in-figurial » joue comme quelque chose qui expulse en permanence dans une « non-réalité » qui est en fait plus réel que la réalité. Ce qui fait toute la différence entre notre lecture de Sohravardî de celle qu'opère Corbin. Celle-ci réside dans le traitement que réserve Corbin au « non-lieu ». Pour nous, le « non-lieu » doit intervenir comme « abîmement » dans l'Imaginal.

Pour un « Qui-de-l'homme », l'« en-instance » aura déjà joué comme son « ex-pér-ience ». L'imaginal est le « regard » du point de vue du Néant comme sortie du Néant, comme un destinal

vers un « plan de l'Être ». En même temps, l'Imaginal « trans-vient » comme un « envers » de la positivité de l'Être, un plan d'immanence gardant l'abîmement de sa perte d'immanence. Le « figurial » (l'Imaginal) est le « lieu » de l'aventure et de la transfiguration du « Sei ». Ce « lieu-abîmé » est travaillé par un « non-lieu » (*Nâ-Kojâ-Abâd - na khoja*).



**TROISIÈME PARTIE**  
**« Es-pacialité »**

L'« in-figural », comme nous l'avons vu, opère, pour le comprendre, un déplacement de la temporalité, en la reléguant à une secondarité, au profit de la « trans-venance » d'un ordre spatial (d'une « es-pacialité »). À l'encontre de ce constat, il nous faudra pourtant faire état d'une historialité du « Soï » dans l'histoire. Empressons-nous encore de corriger cette dernière phrase. Cette histoire doit se comprendre non seulement au sens de l'historialité heideggérienne mais aussi au sens de l'historialité corbinienne, tout en étant appliquée à l'avènement du « Soï ». Il en ressort que l'historialité se complique ici davantage. Il faut entendre « historialité » non seulement comme « futurialité », mais aussi, comme une approche qui exigera la destruction de l'historialité même, ou du moins, qui exigera qu'on s'interroge sur ce qui se « situe » en amont.

Sohravardî indique, en disant qu'il y aura toujours un Sage Parfait, que l'historialité du Soï n'est pas « historique » (entendons « temporelle »), mais « es-paciale ». Or le dire ainsi soulève nombre de difficultés qu'il faudra dénouer. Le terme d'« es-pacialité » dénotera une « trans-venance » hors temporalité sur un *plan-du-déjà*. Cette « trans-venance », comme nous avons insisté en maintes reprises, ne peut plus se comprendre selon une intelligibilité temporelle, même si l'historialité apparaît d'emblée, par ses termes, comme ordre temporel. L'« espace » est un « déjà » et le « déjà », ici, est un « espace ». Il nous faudra, par la suite, nous corriger pour dire que le « déjà » est « es-pacial »

Sur un deuxième plan, si l'historialité est rythmée par l'époqual, il faut bien qu'il y ait un principe unificateur qui permet de distinguer les différentes époques. C'est, chez Heidegger, l'Être. Mais quel est le moteur du changement époqual ? Nous dirons, à l'encontre de Heidegger, que c'est le Néant. C'est un jeu du Néant qui doit faire l'objet de notre interrogation désormais – et non l'Être –, un jeu du Néant qui joue « es-pacialement ».

## Chapitre 1- Le Néant Historial

Nous suivrons d'abord un sens ouvert par Heidegger d'une compréhension de l'historialité, un terme forgé par Henry Corbin dans sa traduction de « *Geschichtlichkeit* »<sup>1174</sup>. Corbin a, par la suite, expliqué ce choix<sup>1175</sup>. L'historialité heideggérienne, en raison de son rythme époqual de l'histoire, sera reprise comme une « historialité horizontale », même si Heidegger y voit la structure de l'historialité ayant été déjà déterminée par celle du *Dasein* lui-même.

À l'inverse, Corbin mettera en avant un avènement du Soi – au sein d'un Soi-même –, qui emprunte l'historialité comme mode d'advenir. L'historialité n'est pas, dans cette dernière perspective, époquale qui se produirait sur le plan de la temporalité de l'Histoire. Elle est cubique ou mosaïque – plus ou moins spatiale, mais sans le dire –, et se produisant sur l'horizon d'une vie humaine, se jouant au sein du Soi. Ce qui intéresse Corbin, c'est comment le Soi arrive à se « découvrir » lui-même, à opérer un geste de désocultation qui le libère. Nous évoquerons cette compréhension comme une « historialité verticale ». C'est le Soi qui chemine en lui-même, non nécessairement selon une temporalité linéaire. Il y a un Soi qui monte (verticalité) à la hauteur de ses sommets<sup>1176</sup>, aidant en cela par sa découverte d'une contrée en lui, celle de l'Imaginal, où ses bribes se décomposent et se révèlent à lui.

À cela, rappelons-nous la position sohravardienne. De tous temps, il existe pour Sohravardî un Sage Parfait. Nous avons vu que cette phrase doit se comprendre symboliquement sur le plan de l'« avant-symbole ». Au-delà d'une simple figure, il faut y voir ici un « in-figurial » du Sage. Nous pourrions alors cheminer avec cette pensée pour voir qu'un Néant joue et déloge l'histoire – même si cette dernière compréhension n'est pas en tant que

---

<sup>1174</sup> Riyad DOOKHY, « Un messianisme historial ? L'historialité dans la pensée d'Henry Corbin », in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, No 37, 2015.

<sup>1175</sup> Essentiellement Corbin voulait « [...] mett[re] en évidence qu'il y a une historicité plus originelle, plus primitive, que ce qu'on appelle l'Histoire universelle, [...] », H. CORBIN, *L'Imâm caché*, p. 186-187.

<sup>1176</sup> Sur un tout autre plan, v. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique : Temps historique et temps vécu*, Collection Problèmes et Controverses, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 190.

telle proprement sohravardienne. Il faudra en ce sens s'opposer à la notion d'historialité pour venir à notre conception de futurialité. La futurialité est donc ce Néant inscrit en « Soi », tapi au sein d'un « Qui-de-l'homme », qui lui-même joue dans l'histoire pour déloger l'époqual. C'est pourquoi Sohravardî a pu être un auteur hors-époqual, qui justifie, en aval, notre expression de « Sohravardî-futurial ». L'Imaginal et son corrolaire, l'« in-figurial », signalent une impossibilité de la totalisation de l'histoire, de l'histoire comme essence ou de l'essence de l'histoire. L'O-rient (ou l'O-riance) est cet irréductible qui aura refusé l'histoire.

### A. « ESPACIALITÉ » DE L'« IN-FIGURIAL »

S'il nous importe de mettre un terme à toute métaphysique du « temps » ou de la « temporalité », il nous faudra ainsi nous interroger sur, non pas une « spatialité » qui se substituerait à toute « temporalité », mais sur une « intelligibilité » de ce que nous ne pouvons que rendre comme « es-paciale ».

### 1° L'historialité horizontale (« *Geschichtlichkeit* »)

C'est seulement, pour Heidegger, parce que le *Dasein* est, en son être, historial que quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées sont ontologiquement possibles<sup>1177</sup>. C'est le *Dasein* qui est « en priorité historial »<sup>1178</sup>, les étants se rencontrant au sein du monde ne le peuvent qu'en second degré.

#### (a) L'historialité du *Dasein*

Chez Heidegger, le *Dasein* est historial<sup>1179</sup>. Autrement dit, le *Dasein* est temporel, inséré dans une aventure (ou dans un « provenir », « *Geschehen* »). L'entièreté du *Dasein* soulève la question de l'aventure, de la « structure aventuriale » (ou de la « structure de la provenance », « *Geschehensstruktur* »). C'est alors

---

<sup>1177</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 379 § 73 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 444 § 73.

<sup>1178</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 381 § 73 : « Primär geschichtlich [...] ist das *Dasein* » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 446 § 73.

<sup>1179</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 332 § 66 : « *Geschichtlichkeit* des *Daseins*. Der Satz: das *Dasein* ist geschicht-lich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalsage. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 393 § 66 : « l'historialité du *Dasein* [...] le *Dasein* est historial, est fondamentale en tant qu'énoncé ontologique existencial » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 381 § 66 « *historicality of Dasein* [...] '*Dasein is historical*', is confirmed as a fundamental existential ontological assertion ».

développer une compréhension ontologique de l'historialité (« *Geschichtlichkeit* »)<sup>1180</sup>. Le destin (« *Schicksal* »)<sup>1181</sup> change alors de caractère tout en restant une résolution véritable d'une possibilité héritée mais choisie<sup>1182</sup>. La résolution s'élève également comme répétition d'une possibilité d'existence (« *Existenzmöglichkeit* ») transmise<sup>1183</sup> qui est la tradition même (« *Überlieferung* »).

---

<sup>1180</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 375 § 72 : « Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das *Geschehen* des *Daseins*. Die Frage nach dem »Zusammenhang« des *Daseins* ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der *Geschehensstruktur* und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 72 : « La mobilité spécifique du 's'étendre étendu', nous l'appelons le 'provenir' du *Dasein*. La question de l'« enchaînement » du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir. La libération de la 'structure de provenance' et de ses conditions temporo-existenciales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension 'ontologique' de l'historialité » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 439 § 72 : « La mobilité spécifique selon laquelle le *Dasein* 'prend au fur et à mesure qu'il s'étend son extension' nous l'appelons l'« aventure » [Geschehen] du *Dasein*. Poser la qnt de l'« ensemble » du *Dasein*, c'est poser le problème ontologique de son aventure. Dégager la 'structure aventuriale' et ses conditions de possibilité temporelles existentielles signifie acquérir une entente 'ontologique' de l'« historialité » [Geschichtlichkeit] ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 427 § 72 « The specific movement [...] we call it 'historizing'. The question of *Dasein's* 'connectedness' [...]. To lay bare the 'structure of historizing' [...] signifies that one has achieved an ontological understanding of 'historicality' ».

<sup>1181</sup> Heidegger distingue « Schicksal » de « Geschick », qui sont usuellement des synonymes communs. Le terme « Schicksal » peut être compris comme le 'destin' d'un individu résolu et celui de « Geschick » comme la 'destinée' d'un groupe plus large, ou comme celui du *Dasein* en tant que membre d'un tel groupe ; v. *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, *op. cit.*, v. p. 439 n. 1.

« Geschick » (remontant à « Geschichte », « occurrence, narration » - KLUGE, *An etymological dictionary*, *op. cit.*, v. p. 115 v° « Geschichte ») ressort comme participant de la même racine que « Schicksal » ; sur les étymologies v. : Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Karl J. Trübner, Strassburg, 1899, pp. XXVI + 510, v. p. 337, v° « Schicksal »). Cf. « Schicht » (KLUGE, *An etymological dictionary*, *op. cit.*, v. p. 306) - qui est lié à « (ge)schehen », « geschichte » - signifie « une couche, la strate d'une journée de travail », de « schiht » (histoire, accident, arrangement, division, lit de terre, journée de travail dans les mines ». *Adde* : Konrad DUDEN, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache, mit einem ausführlichen etymologischen Wörterverzeichnis*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1893, pp. VIII + 272, v. p. 154 ; « geschehen » qui renvoie à « schicken », p. 230.

Martineau traduit « Geschick » par « co-destin », Vezin par « destin commun ». Gresich le traduit par « destinée » ; GREISCH, *Ontologie et temporalité*, *op. cit.*, v. p. 365.

<sup>1182</sup> Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 384 § 74 : « [...] aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 448 § 74 : « [...] une possibilité héritée mais cependant choisie ».

<sup>1183</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 385 § 74 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 450 § 74.

### (i) Temporalité heideggerienne

Le monde du présent s'oppose à l'instant<sup>1184</sup> chez Heidegger. L'instant est seul « authentique »<sup>1185</sup>. Néanmoins, la temporellité<sup>1186</sup> se tempore comme avenir s'appresentant en étant été<sup>1187</sup>. Le *Dasein* factif tient compte du temps sans entendre existentiellement la temporellité<sup>1188</sup>. Le *Dasein* connaît toutefois une extension ekstasique de l'historialité<sup>1189</sup>. L'existence du *Sein und Zeit* est temporelle, qui s'instaure dans une temporation de la temporellité<sup>1190</sup>. L'existence est chaque fois jetée factivement<sup>1191</sup>.

---

<sup>1184</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 347 § 68(c) : « Dieser Modus der Gegenwart ist das äußerste Gegenphänomen zum Augenblick. In jener ist das *Dasein* überall und nirgends. Dieser bringt die Existenz in die Situation und erschließt das eigentliche »Da«. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 68(c) : « Ce mode du présent est le contre-phénomène extrême de l'instant. En celle-là, le *Dasein* est partout et nulle part; celui-ci transporte l'existence dans la situation et ouvre le « Là » authentique » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 409 § 68(c) : « Ce mode du présent est le phénomène le plus diamétralement opposé à l'instant. Dans celle-là le *Dasein* est partout et nulle part. Celui-ci met l'existence au cœur de la situation et découvre le « là » propre » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 398 § 68(c) « This latter mode of the Present in the counter-phenomenon at the opposite extreme from the 'moment of vision'. In never dwelling anywhere, Being-there is everywhere and nowhere. The moment of vision, however, brings existence into the Situation and discloses the authentic 'there' ».

<sup>1185</sup> A ce sujet la belle remarque de Heidegger : « *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 348 § 68(c) : « Auch wenn man alles gesehen hat, dann erfindet gerade die Neugier Neues » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 410 § 68(c) : « Même quand on a tout vu, alors précisément la curiosité invent du nouveau ».

<sup>1186</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 303 § 61 « Zeitlichkeit » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 61 : « temporalité » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 363 § 61 « temporellité » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 351 § 61 « temporality ».

<sup>1187</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 350 § 68(d) : « Die Zeitigung bedeutet kein »Nacheinander« der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 412 § 68(d) : « La temporation n'entraîne nul « ordre de succession des ekstases. L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été et celui-ci n'est pas antérieur au présent. La temporellité se tempore comme avenir s'appresentant en étant été ».

<sup>1188</sup> *Sein und Zeit* § 78.

<sup>1189</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 409 § 79 : « sich als die ekstatische Erstrecktheit der geschichtlichen Zeitlichkeit » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 476 § 79 : « [...] extension ekstasique de la temporalité historique ».

<sup>1190</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 304 § 61 « Zeitigungen der Zeitlichkeit » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 61 : « temporalisation possibles de la temporalité » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 363 § 61 « temporation de la temporellité » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 352 § 61 « temporalizations of temporality ».

## (ii) Le Da-sein des Beiträge

Le *Da-sein* des *Beiträge* analyse l'être humain<sup>1192</sup> considéré du point de vue d'un « volte-face »<sup>1193</sup>. L'*Être et temps* n'est pas, selon Heidegger lui-même, une réponse mais le nom d'une question. « Temps » se dira plus tard comme « prise en garde de l'Être » (« *die Wahrheit des Seins* »<sup>1194</sup>). Nous avons ainsi une autre façon de comprendre l'historialité, qui devient « *Seynsgeschichte* » ou « *Geschick des Seins* », c'est-à-dire une histoire de l'Être.

L'« Histoire », au sens de l'historial (« *die Geschichtlichkeit* »), dans *Être et temps*, est de l'ontologie fondamentale (« *fundamental-ontologischen Absicht* »), c'est-à-dire de la temporellité<sup>1195</sup>. L'avenance est l'histoire-originnaire (« *Das Er-eignis ist die ursprüngliche Geschichte selbst* »)<sup>1196</sup>, qui fait que l'espace-temps comme hors-fond du fondement est la vérité de l'estre, c'est-à-dire que l'avenance n'est pas seulement présence, mais l'événement spatio-temporel de l'abîme qui est la vérité<sup>1197</sup>. C'est le temps (qui est le fondement même de l'espace-temps) qui est l'essence de l'histoire.

---

<sup>1191</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 394 § 76 : « Weil die Existenz je nur als faktisch geworfene ist, wird die Historie [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 459 § 76 : « Parce que l'existence n'est chaque fois jetée que factivement, l'historiographie découvre [...] ».

<sup>1192</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 48, « Aber »der« Mensch »ist« ja nur als geschichtlicher ungeschichtlicher. » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 69, « Or 'l' être humain, voilà qui n' 'est' jamais que comme historial u anhistorial » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 40, « Yet 'the' human being 'is' unhistorical only as being historical » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 34, « But man as such 'is' unhistorical only in being 'historical' ».

<sup>1193</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 50, « [...] dann der Mensch schon »ist«, wenn er nur so »ist« [...] » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 70, « ; est-ce que l'être humain, pour 'être' ainsi comme quelque chose qui se rencontre, 'est' déjà pour de bon ? » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 41, « [...] are humans already, if they merely 'are' in this way, merely happen to be existant [...] » ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 35, « [...] – but the question still is whether he thereby already 'is', if he is and occurs in this ways; [...] ».

<sup>1194</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 36, « [...] 'die Wahrheit des Seins' hieß. » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 232, « Le temps, tel qu'il est défini dans *Être et temps* comme le sens de l'être, n'est là ni une réponse ni une dernière étape pour le questionnement, mais lui-même le nom d'une question. Le nom 'temps' est le prénom de ce qui plus tard s'appellera la « prise en charge de l'être » [...] » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 28, « [...] The name 'time' is a preliminary word for what was later called 'the truth of being' ».

<sup>1195</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 32-33 ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 50-51 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 27-28 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 23-24.

<sup>1196</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 32.

<sup>1197</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 32, « [...] weil jetzt das Wesen des Seyns nicht mehr nur die Anwesenheit besagt, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Ab-grundes und somit der Wahrheit ».

### (iii) L'expérience par la « philosophie »

Pour Heidegger, c'est la philosophie qui « ouvre » l'expérience, comme mentionné plus haut<sup>1198</sup>. En cela la « *Weltanschauung* » est une action de faire (« machination », « *Machenschaft* ») sur ce que nous avons hérité afin de le dominer à l'aide d'une vision du monde, qui réduit tout au « vécu » (au sens d'une « expérience vécue », « *Erlebnis* »)<sup>1199</sup>. La philosophie quant à elle est « fondation de la vérité de l'être » et tire son origine d'elle-même<sup>1200</sup>. Elle fait retour à ce à quoi elle donne origine et ne peut se bâtir qu'à partir de cet originaire. La philosophie est ainsi en marche vers une destinée (« *Geschick* ») bien réelle de sa pleine essence<sup>1201</sup>.

Que la masse se préoccupe plutôt des visions du monde est le signe de la destinée de la philosophie, paradoxalement, comprise comme co-fondation du *Da-sein*. Cette destinée d'érudition réservée à bien peu, s'oppose à la façon commune de comprendre la philosophie<sup>1202</sup>. La vraie tâche de la philosophie ne se discute pas<sup>1203</sup>, alors que sa compréhension (« *Wissen* ») pervertie doit rester comme un savoir « en passant »

---

<sup>1198</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 37, « Die Philosophie *eröffnet* die Erfahrung, aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 56, « La philosophie 'travaille à ouvrir' l'expérience [...] »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 31; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 26, « Philosophy 'opens up' experience, but because of that philosophy is precisely 'not' capable of grounding history in an 'immediate way' ».

<sup>1199</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 38, « 'Weltanschauung' ist immer 'Machenschaft' [...] in das 'Erlebnis' »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 57; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 32, « 'Worldview' always amount to 'machination' against the tradition and are aimed at overcoming and mastering it with the means which are their own and which they have prepared but not carried out to the end : to reduce everything to 'lived experience' »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 27, « 'Worldview' is always 'machination' over against what is handed down to us, for the sake of overcoming and suading it, with the means that are proper to worldview and which it has itself prepared, though never brought to fruition – all of this slid over into 'lived-experience' ».

<sup>1200</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 39; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 58; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 32; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 27.

<sup>1201</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 39, « [...] daß die Philosophie einem echten *Geschick* ihres Wesens entgegen geht »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 58, « [...] c'est en fait seulement le signe que la philosophie est en marche vers une destinée bien réelle de sa pleine essence »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 32-33, « but is only a sign that philosophy is proceeding toward the genuine destiny of its essence »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 28, « [...] only an indication that philosophy is heading toward a genuine destining of what is ownmost to it. ».

<sup>1202</sup> Nous pouvons relever un sentiment élitiste de la philosophie qui ne peut se vulgariser et qui ne se discute pas.

<sup>1203</sup> Cf. La tâche de la philosophie chez Corbin comme une activité transformatrice ; CHEETHAM, *L'envers du monde*, *op. cit.*, v. p. 71.

(« *Vorbeigehen bleiben* »)<sup>1204</sup>. La vision du monde est un particulier qui tend à se généraliser et qui méconnaît la force créative de l'abîme (« *die Abgründigkeit des Schöpferischen* »)<sup>1205</sup>. Une vision « totale » du monde qui donne réponse à tout ne pourra reconnaître « une nécessité » (« *Notwendigkeit* »)<sup>1206</sup> qui la dépasse<sup>1207</sup>.

La vision totale (« *die totale Weltanschauung* ») ne peut s'interroger sur son essence. C'est ainsi qu'elle prend l'affairement (« *Betrieb* », « *bustle* », « *endless operations* ») comme création<sup>1208</sup>. C'est le cas de la métaphysique traditionnelle, de la philosophie dans l'orbite de la chrétienté, notamment l'idéalisme allemand, et de la politique. La philosophie, dans son essence primitive, en posant la question de la vérité de l'être, doit ramener vers elle la béance (« *Zerklüftung* », « le clivage », « *the cleavage* », « *the fissure* ») et ce qui lui est au-delà (« *Übersichhinaus* »), l'étrange et le perpétuellement inhabituel<sup>1209</sup>. Il faut alors comprendre que l'expérience vécue est à la fin de quelque chose qui soit plus originaire<sup>1210</sup>. Retenons cette ouverture de la béance chez le dernier Heidegger.

---

<sup>1204</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 39; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 58; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 33; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 28.

<sup>1205</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 40; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 59; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 33, « the abyssal character [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 28, « the abground character of what is creative ».

<sup>1206</sup> Sur le sens de « *Notwendigkeit* », v. *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 65, n.1. C'est ici une particularité des mots primaires, mettant en jeu un ensemble contradictoire. « *Notwendigkeit* » comporte cette double signification comme l'urgence qui force à trouver (c'est-à-dire à tourner) comment sortir de l'urgence.

Le terme s'entend à partir de « *Not* ». « *Die Not*, pl. *die Nöte* », peut se traduire comme « besoin, détresse, malaise, misère, nécessité, secours etc »; « *die Wendigkeit* » peut se dire « agilité, facilité, maniabilité », « *wendig* » étant « habile, souple etc. ». Or « *Wendigkeit* » implique l'idée de « ce qui fait tourner » (l'urgence).

<sup>1207</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 40; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 59; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 33; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 28.

<sup>1208</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 40; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 59-60; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 33-34; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>1209</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 41, « [...] das Befremdliche und stets Ungewöhnliche [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 59-60; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 34, « [...] which must turn back to what is inceptual in order to bring into the free domain of its meditation the fissure and the 'beyond itself', the strange and the perpetually unusual »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>1210</sup> Le mystique, s'il s'exprime symboliquement comme refus de monde, cherche un monde de l'historigène qui se veut avant le politique et le social. Il cherche l'origine même du politique et du social. Historiquement, ce fait s'exprime par son refus de s'ouvrir à la société, par son ascèse.

## (b) Topologie de l'Être

La lecture de l'œuvre de Heidegger peut se faire topologiquement, comme « logique du lieu »<sup>1211</sup>. Heidegger cherchait comment accéder à du neuf dans l'histoire. Il cherchait un « lieu » où pourra s'accomplir un tel passage, celui de la transition économique à une autre. Il faudra pour lui que la « pensée » se place « en un autre lieu ». Ce lieu sera « l'essence de la pensée » et la présence<sup>1212</sup> comme événement. On pourra dès lors parler d'une origine comme « *Ursprung* », comme « arché » et comme « principium ». Toutefois, cette « origine » dissimule, en retour, la présence. La frontière époquale constitue le « tournant » (« *Die Kehre* »)<sup>1213</sup>. C'est ainsi qu'on oublie l'essence de l'Être car sa vérité, lors de ce tournant, s'instaure de nouveau dans l'étant. Reiner Schürmann soulève l'« ignorance » qui intervient à l'interstice des moments de transition entre époques, aux moments « décisifs » dans la pensée de Heidegger<sup>1214</sup>.

## **(i) La métaphysique**

C'est ainsi que Heidegger déconstruit (« *Abbau* ») des constellations historiques de la présence dans l'histoire. En amont, ce qui les caractérise, c'est le mouvement qui consiste à faire « dériver » une philosophie pratique d'une philosophie première. On pourra parler de l'unité fermée de l'époque métaphysique (« la métaphysique »). C'est l'idée d'un ensemble d'efforts en vue d'un référent pour l'agir<sup>1215</sup>.

Pour Schürmann, l'entreprise heideggérienne est néanmoins traversée par une ambiguïté. Elle est encore murée dans la problématique de la présence, même si cette dernière ne signifie pas identité de soi à soi, comme fondement inébranlable. L'Être, hérité du champ de la métaphysique, est soumis à une « transmutation ». Certes, depuis Nietzsche, la question de la présence ne pouvait plus s'articuler en philosophie première. La présence heideggérienne vise à détruire la recherche d'une présence pleine de soi par

---

<sup>1211</sup> Éliane ESCOUBAS, « Parcours de la topologie dans l'œuvre de Heidegger », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 158-173, v. p. 158.

<sup>1212</sup> Chez Heidegger, « la présence » est le nom pour la constellation synchronique dans laquelle circulent les étants présents [...], SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 17 ; *ibid.*, p. 34.

<sup>1213</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 44, 47 et 50.

<sup>1214</sup> « Je voudrais montrer au contraire que Heidegger ne dissocie nullement « l'être et l'agir », [...] il pose la question de la présence de telle manière que la question de l'agir y trouve déjà sa réponse » [...] « que les constellations époquales de la présence se révèlent avoir prescrit, depuis toujours, les termes dans lesquels la question de l'agir peut et doit être posée (termes ontologiques, théologiques, transcendants, linguistiques), le fondement à partir duquel on peut <13> et doit y répondre (substance, Dieu, cogito, communauté discursive) et les types de réponses qu'on peut et doit y apporter (hiérarchie des vertus, hiérarchie des lois – divines, naturelles et humaines – hiérarchie des impératifs, et hiérarchie des intérêts discursifs : intérêt cognitif ou intérêt émancipatoire) », SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 12-13.

<sup>1215</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 13.

soi<sup>1216</sup>. Dès lors qu'il n'y a plus d'« archè » comme fondement de l'agir, il importe de parler d'« anarchie »<sup>1217</sup>.

S'inaugure alors le temps de l'anarchie. Si la présence n'est plus identité, elle se présente alors comme différence irréductible. Ce sont ici les assises du programme de la déconstruction. La métaphysique aura donné un « Premier » à partir duquel le monde devient intelligible et maîtrisable. L'« anarchie », à l'encontre, voudrait ébranler les assises de cette construction. On pourra ainsi parler d'un « principe d'anarchie ».

En détruisant le « Principe », nous entrons dans l'ère d'une « économie de passage », celle de l'« anarchique ». C'est une époque de transition qui ramène à la présence, les mots, les choses et les actions mais dans un mode irréductible à toute systémativité. D'où la nécessité de penser un « autre commencement » afin de pouvoir établir la possibilité de penser l'agir. Le travail de la « déconstruction » vise les constellations de la présence au cours des âges, car suite au « tournant socratique », les constellations de la présence ont été comprises comme découlant des principes<sup>1218</sup>.

## (ii) Les économies historiques comme « lieux » de présence

Pour Schürmann, Heidegger soulève la question de la présence en fonction des « lieux » de celle-ci, comme des « économies historiques », comme des champs de présence<sup>1219</sup>. Relevons la difficulté chez Heidegger dans le fait qu'il tente de comprendre « l'Être » comme présence à partir des étants. De surcroît, l'Être comporte des régions, « être-là », « être subsistant », « être disponible »<sup>1220</sup>.

---

<sup>1216</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, v. p. 13.

<sup>1217</sup> « Inutile d'ajouter qu'il ne sera pas question de l'« anarchie » ici au sens de Proudhon, Bakhtounine et leurs disciples. Ce que cherchaient ces maîtres, c'est 'à déplacer' l'origine, à substituer au pouvoir d'autorité, 'princeps', le pouvoir rationnel, 'principium' [...] et *vide* plus loin, chez Heidegger, « la présence est une, mais simplement comme unité des traits formels qui relient les époques », SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, v. p. 16 et 17.

<sup>1218</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, v. p. 19-21

<sup>1219</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, v. p. 22.

<sup>1220</sup> Chez Heidegger, « Quand son idée directrice est « la vérité de l'être », la multiplicité est celle des 'époques' : grecque, latine, moderne, technique. Quand, enfin, l'idée directrice est « la topologie de l'être », la multiplicité n'est plus affaire de règnes ou d'époques, mais se situe du côté de la 'venue' même à la présence : événement d'instauration multiple qui rend possibles, à la manière d'une condition transcendantale, les « lieux » spatiaux, temporels, linguistiques, culturels. Avec cette dernière forme de multiplicité seulement apparaît la pointe de la problématique qui n'a cessé de mouvoir le parcours heideggérien : saisir la présence comme grosse d'une force de plurification, de dissolution [...] Les derniers textes de Heidegger pourront ainsi être lus comme l'effort pour élaborer les trait essentiels d'une économie de la présence qui soit irréductible à une 'arché', les traits d'une économie plurielle », SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, op. cit.*, v. p. 23.

L'historial signifie qu'à la fin d'une époque, son « principium » périlite. Ce principe lui assurait sa cohésion non questionnée. Son questionnement n'interviendra qu'à la fin d'une époque : « **en dépérissant, le principe vient au langage** »<sup>1221</sup>. Si le principe d'une époque assure sa structure, il a lui-même un commencement. Il se « lève » (« *Ursprung* »), il tient son « arché » à partir des « crises » de l'histoire.

### (iii) La directionalité du Temps

Le Temps, dans le parcours même de Heidegger, ne pourra enfin que dire la « directionnalité » des mises en présence. Celle-ci n'est pas seulement comme un déroulement des époques à travers les âges, mais aussi « la venue multiple par laquelle les étants présents sortent de l'absence »<sup>1222</sup>. C'est ainsi qu'il appartient de lire Heidegger à rebours, c'est-à-dire de la topologie à l'analytique existentielle.

On pourra faire état qu'*Être et Temps* constitue un premier moment de « directionnalité » dans la notion de « sens » et celle de la temporalité ekstatique. *Sein und Zeit* cherche un temps originaire<sup>1223</sup>. Un deuxième moment s'articule dans la conception historique-destinale de la « vérité », qui n'est plus subjectiviste. La « topologie » constitue un troisième moment. C'est la « topologie » qui achemine les époques. La présence passe de temporalité ekstatique, pour devenir « temporalité destinale ». Cette dernière s'oppose à l'époqual grâce à la troisième dimension de la « directionnalité » du Temps. Elle peut se comprendre comme temporalité événementielle de la topologie<sup>1224</sup>.

Nous nous permettons de qualifier l'historialité heideggérienne comme horizontale<sup>1225</sup>.

---

<sup>1221</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 39.

<sup>1222</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 24.

<sup>1223</sup> Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 408 § 79 : « Das auslegende Aussprechen der »jetzt«, »dann« und »damals« ist die ursprünglichste Zeitangabe. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 79 : « L'expression explicite du 'maintenant', du 'alors' (futur) et du 'alors' (passé) est l'indication la plus originaire du temps » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 475 § 79 : « [...] est l'indication de temps la plus originale ».

<sup>1224</sup> SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie*, op. cit., v. p. 33.

<sup>1225</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. p. 408 § 79 : « Weil die Zeitlichkeit die Gelichtetheit des Da ekstatisch-horizontale konstituiert, deshalb ist sie ursprünglich im Da schon immer auslegbar und somit bekannt. [...] die ursprüngliche Zeitlichkeit als solche, wie auch der in ihr sich zeitigende Ursprung der ausgesprochenen Zeit unerkant und unbegriffen bleiben. » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, op. cit., non-paginé, v. § 79 : « C'est parce que la temporalité constitue ekstato-horizontalement l'être-éclairci du Là, que dès l'origine elle est toujours déjà explicitable - et ainsi reconnue - dans le Là. Le présentifier s'explicitant, autrement dit, l'explicité advoqué dans le 'maintenant', nous l'appelons le 'temps'. Tout ce qui s'annonce ici, c'est que la temporalité, connaissable en tant qu'ekstatiqement ouverte, n'est de prime abord et le plus souvent connue que dans cet être-explicité préoccupé. [...] temporalité originaire comme telle que, aussi, l'origine se temporalisant en elle du temps ex-primé ne demeurent in-connués et non-conçus. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. p. 474 § 79 : « [...] L'appresentation s'explicitant, c'est-à-dire ce qui est explicite en disant « maintenant », nous l'appelons 'temps' [...] temporalité originale [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, op. cit., v. p. 460 § 79 « [...] that primordial temporality

## 2° L'historialité corbinienne – temporalité verticale

Si la compréhension historique heideggérienne nous ouvre une histoire de la vérité, Corbin nous amènera à penser l'historialité comme une histoire de la vérité du Soi lui-même<sup>1226</sup>. Il y a donc déplacement de la considération de l'Être vers le Soi. Corbin avait introduit dans son traitement de l'Imaginal une distinction entre un temps profane et un « *tempus discretum* », qui était celui de l'angéologie, qui soit retour au « centre du monde »<sup>1227</sup>. De façon plus conséquente, Corbin avait fourni une autre démonstration à l'historialité. C'est ainsi qu'il nous importe d'examiner la conception de l'historialité chez Corbin pour dégager avec ou contre lui, la temporalité de l'« in-figurial ».

### (a) L'historialité verticale

Pour Corbin, l'historialité<sup>1228</sup> – qu'on identifiera comme une **historialité verticale** par opposition à l'**historialité horizontale** heideggérienne – signifie que l'histoire manifeste des événements humains qui ne sont possibles que parce qu'il existe une structure plus en profondeur du Soi, rendant la temporalité plus fondamentale<sup>1229</sup>. Nous sommes à ce stade proches de Heidegger. Mais là où Corbin se distingue de Heidegger, c'est dans la structure de la présence<sup>1230</sup>. C'est nous-mêmes qui sommes l'histoire, et non que nous avons en face de nous une histoire, d'où l'historialité. Autrement dit, Corbin opère un effacement de l'époquial pour se concentrer sur l'horizon d'un Soi en lui-même. Cette historialité n'est pas uniquement par

---

may remain unknown and unconceived, and that this is also the case with the source of the time which has been expressed – a source which temporalizes itself in that temporality ».

<sup>1226</sup> Cf. « L'histoire de la philosophie a même pu dégénérer en historisme, [...] » ; Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de sohrawardî*, Préface de M. POURÉ-DAVOUD, Publications de la Société d'Iranologie, No 3, Téhéran, Éditions du Courrier, 1946 (1325), pp. 56, v. p. 7.

<sup>1227</sup> « ... la rencontre des personnes théophaniques postule toujours un retour au « centre du monde », puisqu'il faut être au « centre du monde » pour communiquer avec le 'âlam al-mithâl » ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 43.

<sup>1228</sup> « 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 la 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'existentiel et l'existential. [...] 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 historiques ; il est dans cette « historialité », dans ces racines existentielles secrètes, ésotériques, de l'Histoire et de l'historique », CORBIN, *L'Imâm caché*, op. cit., v. p. 186-187.

<sup>1229</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, op. cit., v. p. 7.

<sup>1230</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, op. cit., v. p. 8.

sa forme tels les paragraphes 72 et suivants de *Sein und Zeit*. Au contraire, elle s'appuie sur un univers symbolique qui contient ses propres pré-compréhensions<sup>1231</sup>.

### (i) L'événement du Soi

Si nous sommes bien « historiaux », c'est qu'une autre ligne de l'historialité (ligne verticale) prend naissance « en » nous-mêmes. La temporalité ekstatique (ligne horizontale) s'ouvre à ce que, si nous sommes « ayant-été » et qu'il n'y a pas de « passé-dépassé », l'événement se joue « en » Soi. L'historialité verticale signifie que le Soi advient comme un événement, par une désobstruction et par une révélation. Le projet heideggérien, sous les contours que lui retrace Corbin, devient alors un projet de dévoilement du Soi par ce qui est caché « en » soi (et, en Soi). Or, c'est sur le terrain de l'Imaginal que Corbin situe l'avènement du Soi, un plan de l'Être qui cache ses « mystères ». L'imagination créatrice donne à une herméneutique en ce sens qu'elle permet de « comprendre » et qu'elle interprète un « drame » cosmologique<sup>1232</sup>.

### (ii) La hiérohistoire

Dans un deuxième temps, l'historialité verticale corbinienne englobe une **hiérohistoire**<sup>1233</sup>. Il faut être capable de s'ouvrir à d'autres niveaux de la temporalité pour pouvoir « s'arracher » à l'histoire. Il y a donc l'évocation d'un acte comme de l'ordre d'une « résolution ». Or, c'est la gnose qui permet de sortir de l'histoire, comme connaissance transformative. C'est elle aussi qui permet de permuter le mode de présence. C'est le sens de l'ésotérique (« *bâtin* ») chez Corbin. La hiérohistoire ne se produit pas sur le plan de l'histoire. Elle se passe sur le plan du Soi, sur le sol de l'Imaginal.

C'est ainsi que Corbin, en parlant de l'arborescence généalogique de la filiation de la doctrine de l'illumination, dit à propos de Sohrawardî que cette « *histoire* », qui n'est pas celle des manuels ou de la science historique, ne ressort « pas comme un geste extérieur mais dans la réalité vécue au fond intime de lui-même »<sup>1234</sup>. La hiérohistoire ne conduit pas à une fin mais à une origine<sup>1235</sup>. Nous pouvons donc dire que selon Corbin, elle ne serait pas eschatologique, mais apocalyptique. **L'apocalyptique est ici un passé en**

---

<sup>1231</sup> Cf. « [...] c'est cette présence humaine qui en évoquant à elle-même le passé, commence par nous le rendre présent en elle, par le privilège d'une antériorité inversée. C'est en partant de cette présence même, et avec cette présence, qu'il nous faut aller vers ce passé qu'elle nous expliquera; ce n'est pas en partant d'autre chose « vers elle » qu'il nous faut aller, car alors nous ne la rejoindrions jamais. Ces prémisses ne sont pas arbitraires: la philosophie « ishrâqî » ne peut être qu'une philosophie de la Présence. Les termes allégués ici, nous allons les retrouver en arabe ou en persan dans son lexique même [...] », CORBIN, *Les motifs zoroastrien dans la philosophie de sohrawardî*, op. cit., v. p. 12.

<sup>1232</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 125.

<sup>1233</sup> Cf. L'insistance de Corbin entre ce qui est « historiquement » vrai et ce qui est « phénoménologique » vrai ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 57.

<sup>1234</sup> CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 39.

<sup>1235</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., v. p. 99.

devenir, dans un futur qui se produit dans le passé. La résurrection est la réalisation du processus atemporel, qui se constitue en la rencontre d'une apocalypse infinie primordiale et une eschatologie infinie<sup>1236</sup>.

(iii) Le « ta'wîl »

Il nous importe de dégager une compréhension de « l'historial singulier » de Corbin. Comme le remarque ce dernier, le cycle de la Révélation prophétique est clos<sup>1237</sup>. Le texte littéral et apparent de cette ultime Révélation n'aura pourtant pas épuisé sa puissance parce qu'elle est close. Elle postule que l'initiative de l'herméneutique prophétique reste ouverte, c'est-à-dire le « ta'wîl », l'« *intelligentia spiritualis* ». En cela, Corbin voit bien la nécessité d'une approche symbolique dans le dévoilement du Soi à lui-même. Le « ta'wîl » joue chez Corbin comme une herméneutique qui tend à défaire le logocentrisme pour laisser apparaître l'originnaire dans l'événement d'un Soi.

C'est en ce sens qu'il faut voir toute hiérophistoire comme historiale. Nous nous permettrons de dire que toute hiérophistoire est alors « *hiérophistorialisante* ». Tout dogme des religions ne peut se dire selon une herméneutique qu'en vertu de la réalisation d'une Histoire de la Vérité du Soi selon la conception corbinienne. C'est alors le règne de l'ésotérique qui prend le pas sur l'exotérique. Corbin lui-même rappelle que la généalogie des auteurs, tels Sohrawardî ou Ibn 'Arabî, ne correspond pas à un arbre généalogique de la chair ou à une temporalité historiographique.

Peut-on tenter de faire état de cette désobstruction du Soi sur un plan de l'histoire historiographique, dans le sillage de Corbin, même s'il faut poursuivre une démarche qu'il aura peut-être arrêtée prématurément ? En effet, il faudra voir une historialité du Soi sur le plan de l'histoire commune, tout en prenant en compte ce que Corbin entend par « l'historialité ». Il s'agit de prendre en considération les moments où dans l'histoire (« horizontale ») le Soi s'est désocculté, c'est-à-dire des « moments verticaux ».

---

<sup>1236</sup> Dans le langage de Corbin, la résurrection signifie le jour où se vérifient le paradoxe et la profondeur du lien entre le Seigneur et son fidèle (« rabb et marbûb »), tel que chacun des deux ne peuvent subsister sans l'autre ; CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 148.

<sup>1237</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 63.

## (b) Temporalité corbinienne

Pour Corbin, le passé et l'avenir ne sont pas des choses extérieures. Ce sont les attributs de l'âme même<sup>1238</sup>. Le passé est une notion fluctuante, selon une décision ou pré-décision qui peut toujours être dépassée par une autre décision<sup>1239</sup>. Ce qui donne une histoire du passé, c'est l'âme s'ouvrant à cette possibilité elle-même.

Les récits d'Avicenne évoquent une situation bien différente de la nôtre. Pour autant, ils commandent bien une même expérience. Le système avicennien devient alors un « chiffre » qu'il nous importe de « déchiffrer »<sup>1240</sup>, en nous ouvrant nos possibilités à nous-mêmes. Pour Corbin, le temps est lié à l'âme en son noyau même<sup>1241</sup>.

## (i) La métahistoire

La métahistoire est généralement comprise comme sens de l'histoire. À cela, Corbin nous présente une métahistoire qui est comprise tant comme sens de l'histoire que comme sens d'une hiérophistoire. Corbin dira que la conscience religieuse de l'islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la « métahistoire »<sup>1242</sup>. Il faut comprendre « métahistoire » non pas comme quelque chose qui soit « post-historique », mais « trans-historique ». Pour Corbin, la temporalité constituante du Soi est « antérieure » à la temporalité de l'histoire empirique. C'est le fameux événement de l'Épiphanie coranique<sup>1243</sup>. C'est aussi la

---

<sup>1238</sup> « Car le passé et l'avenir, quand il s'agit des choses de l'âme, ne sont pas les attributs des choses extérieures; ce sont les attributs de l'âme même. C'est nous qui sommes des vivants ou des morts, et qui sommes responsables de la vie ou de la mort de ces choses. Et c'est cela même le secret de l'herméneutique spirituelle des saints Imâms », CORBIN, *En Islam iranien I*, *op. cit.*, v. p. 37.

<sup>1239</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, *op. cit.*, v. p. 14.

<sup>1240</sup> Henry CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, Translated from the French by Willard R. TRASK, Bollingen Series LXVI, Bollingen Foundation, New York, 1960, pp. xiii + 278, v. p. 10.

La publication française ne contient pas le « Preface to the Edition in English » (pp. ix - xiii) la première partie intitulé « Part I The Cycle of Avicennan Recitals » (de la page 3 à la page 136) bien que l'édition anglaise porte la mention : « Originally published in French as 'Avicenne et le récit visionnaire', 'département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Téhéran', and 'Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve', Paris ».

Cf. : Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Tome I, Texte arabe, Ancienne version et commentaire en persan, Traduction française et Avant-propos, Collection du millénaire d'Avicenne, Commission des monuments nationaux, Teheran, 1952, pp. VIII + 60 + 88.

<sup>1241</sup> CHEETHAM, *The World Turned Inside Out*, *op. cit.*, v. p. 15.

<sup>1242</sup> Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Collection « folio essais », Gallimard, Paris, (1964), 1986, pp. 546, v. p. 24.

<sup>1243</sup> Coran 7; 172 : « Et quand ton Seigneur préleva des Fils d'Adam, de leurs reins leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : 'Ne suis-Je pas votre Seigneur ? - Mais oui ! nous en témoignons », de sorte que vous ne puissiez dire

temporalité d'une Alliance pré-éternelle entre Dieu et l'homme<sup>1244</sup>. La métahistoire est la condition de possibilité de la prophétologie.

En parlant de « métahistoire » Corbin emploie aussi le terme de « transhistoire »<sup>1245</sup> comme synonyme<sup>1246</sup>. Dans la mesure où le « sens » de l'histoire dépasse l'histoire, il existe bien une « transhistoire ». Nous pouvons dire que chez Corbin, la « transhistoire » doit aussi se comprendre « avant » l'histoire, sauf si Corbin pointe timidement vers une nécessité de dépassement d'une intelligibilité temporelle vers celle qui serait « spatiale ». La méta-histoire corbinienne est ce qui structure l'histoire efficiente. On pourra se rappeler la façon dont Schelling détermine une histoire non-historique, supra-historique, mais également efficiente<sup>1247</sup>.

## (ii) Les « faits » de la hiérophistoire

Selon Corbin, la hiérophistoire ne concerne pas les faits empiriques<sup>1248</sup>. Dans le vocabulaire de Corbin, ce sont les faits du suprasensible. Corbin instaure un lien entre « hiérognose » et « hiérophistoire »<sup>1249</sup>. Un

---

au Jour de la résurrection : « Nous n'y avons pas fait attention » ; Jacques BERQUE, *Le Coran, Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Collection Spiritualité vivantes, (Éditions Sindbad, 1990) Albin Michel (1995), 2002, pp. 842, v. p. 184.

Adde : Denise MASSON, *Le Coran*, préface par J. GROSJEAN, Introduction, traduction et notes par Denise MASSON, Collection Folio classique, Gallimard, 1967, x2 tomes (tome 1, pp. CXV + 355 +notes non-paginées ; tome 2, pp. 355-772 + notes et index non paginés), v. tome 1, p. 207.

Si l'événement exprime l' « Alliance » de l'homme a Dieu, il faut néanmoins, selon nous, introduire une distinction entre « *mithâq* » (alliance) et « *'ahd* » (pacte). L'Alliance est pré-éternelle et universelle. Le pacte est historique et lie un peuple. Chaque pacte renoue l'Alliance.

<sup>1244</sup> « L'acclamation d'allégresse qui répondit à cette question conclut un pacte éternel de fidélité, et c'est la fidélité à ce pacte que, de période en période, sont venus rappeler aux hommes tous les prophètes » ; leur succession forme le 'cycle de la prophétie'[...] » ; CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 24.

Il y a bien une prophétologie qui découle de la métahistoire, celle étant le « *principe* » de leur avènement.

<sup>1245</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>1246</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 101.

<sup>1247</sup> BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », *op. cit.*, v. p. 334.

<sup>1248</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 98.

Corbin donne comme synonyme pour « hiérophistoire », le terme d' « histoire sacrale ». Il faut entendre une « histoire sacralisante » et non pas une « histoire sacrée », une histoire dont le sacré advient par le processus de constitution même de cette hiérophistoire.

<sup>1249</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, v. p. 99. « Les faits perçus ainsi ont, certes, la réalité d'événements, mais non pas d'événements ayant la réalité du monde et des personnes physiques, ceux qui en général

deuxième aspect de la conception de la « hiérophistoire » de Corbin mériterait notre attention. Il ne peut s'agir d'une entrée du divin dans l'histoire, c'est-à-dire de son Incarnation dans l'histoire<sup>1250</sup>. Pour Corbin, l'Imaginal, le sol de la hiérophistoire, est toujours présentifiant. Toute histoire de l'Épiphanie n'est pas liée à une histoire historicisante. Elle est liée à l'histoire de notre Soi, ou plus exactement à sa présentification cubique ou mosaïque des différentes temporalités qui l'habitent et qui se dévoilent<sup>1251</sup>. Le Soi chemine donc historiquement, en se révélant à lui-même une histoire qui se joue de lui-même et par lui-même, sur un sol qui ne soit ni sensible, ni intelligible, c'est-à-dire sur un sol de l'Imaginal.

### (iii) Herméneutique et hiérophistoire

Nous nous permettrons de dire que chez Corbin l'hiérophistoire est à comprendre comme un immémorial. Celui-ci est au centre de la révélation de l'historigène au sens corbinien. Les religions du monde ne sont pas uniquement des « spéculations » ou des doctrines, mais la présence d'une immémorialité. Celle-ci exige une herméneutique. Or l'herméneutique est d'abord non-savoir pour s'élever comme révélation – une révélation « à » soi, « du » Soi.

Si l'historigénéité première se joue dans la révélation du Soi, la hiérophistoire joue dans la constitution de la temporalité de l'âme. S'il faut faire état d'un horizon de l'histoire, nous savons chez Corbin, non

---

remplissent nos livres d'histoires, parce que c'est avec eux que l'on « fait de l'histoire ». Ce sont des 'faits spirituels' au sens strict du mot. Ils s'accomplissent dans la 'métahistoire' (par ex. le jour du Covenant entre Dieu et la race humaine), ou bien ils 'transparaissent' dans le cours des choses de ce monde, en y constituant l'invisible de l'événement et l'événement invisible qui échappe qui échappe à la perception empirique profane, parce que présupposant cette « perception théophanique » qui seule peut saisir un 'mazhar', une forme théophanique ».

<sup>1250</sup> CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit., v. p. 100*. Le Prophète est le « confluent des deux mers », c'est-à-dire la rencontre du cycle de la prophétologie et de l'imâmologie dans le sens d'une sainteté ouverte à l'humanité (et non pas dans le sens strict et restreint de la pensée sh'ite). Il nous faudra peut-être s'interroger davantage. Dans la prophétologie, y a-t-il un jeu de l'histoire historicisante ? Y a-t-il comme une sorte d'Incarnation du « Premier principe » ? La réponse sera probablement qu'il est question ici non pas d'une Incarnation, mais d'une transpartition divine (comme ce fut le cas pendant tout le long de l'histoire). C'est l'idée même de la « mazharîya » (de « mazhar », apparition ou lieu d'apparition), qui opère comme « fonction d'un miroir où l'image se montre sans s'incarner »; Cf. *ibid.*

Rajoutons alors qu'il est ouvert à chaque personne d'atteindre cette transpartition – d'où l'idée d'une démocratisation de la spiritualité – que représentent les grandes figures spirituelles de l'histoire. La mystique est une démocratisation du spirituel.

<sup>1251</sup> On pourra se demander si l'ouvrage de Daryush SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident, Le réenchanteur du monde et la pensée nomade*, (nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494), n'est pas une continuation logique de la position de Corbin. Sur cet ouvrage, v. DOOKHY Riyad, « Culture contemporaine et déterritorialisation : la 'mémoire récapitulative' de Daryush Shayegan », *Le courrier du GERI*, Université de Strasbourg, juin 2014.

Rappelons que Shayegan s'est aussi préoccupé de la pensée corbinienne dans son ouvrage : Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin, Penseur de l'islam spirituel*, (Éditions de la Différence, 1990), Éditions Albin Michel, 2011, pp. 428.

seulement l'horizon de l'historialité verticale (la mosaïque) qui se produit sur le sol de l'Imaginal, mais aussi un horizon temporel de l'âme. Il existe en ce sens une dramaturgie des âmes du monde sur un horizon propre.

Nous nous permettrons de reformuler cette position corbinienne. Nous pourrions dire que, chez Corbin, la hiérophistoire est l'ensemble des « événements » de l'immémorial, exprimé dans un récit spirituel. Il se dit au passé car il est un immémorial. C'est un passé qui ne cesse d'advenir dans une révélation présentifiante où le Soi se dévoile. Il y a ainsi la rencontre du sol de l'Imaginal avec l'horizon de la temporalité des âmes.

Rajoutons brièvement qu'on aura des réserves à partager la lecture que Cheetham fait de Corbin, sur la « phénoménologie de la présence »<sup>1252</sup> de celui-ci et notamment du fait que le « *da* » heideggérien serait la présence pour Corbin<sup>1253</sup>. La position corbinienne est plus subtile. Corbin ne fait pas un lien aussi direct avec la question de la présence, même si Corbin l'aurait ainsi – à un certain moment de sa vie – exprimé dans ses entretiens<sup>1254</sup>. Certes, si pour Corbin nous ne sommes pas que dans un monde des étants, il ne faut pas oublier la place que représente le monde imaginal – qui serait pour lui le sol de la présence<sup>1255</sup>. Cette approche implique une compréhension de la temporalité corbinienne comme nous l'avons esquissée, même si, comme nous le regrettons, il ne saurait parler du monde que nous avons nommé l'« in-figurial » dans sa lecture de Sohrevardî et de certains autres auteurs. Corbin voulait faire état d'un « *da* » qui ne se situe pas devant un « être-pour-la-mort », mais d'un « être-au-delà-de-la-mort ». C'est ainsi que dans ses œuvres tardives, l'Imaginal prend une proportion toute métaphysique chez lui<sup>1256</sup>. C'est ici où un « deuxième » Corbin s'oppose à celui qui soit le tout jeune<sup>1257</sup>. Les « racines secrètes et ésotériques »<sup>1258</sup> dont parle Corbin au sujet

---

<sup>1252</sup> CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 30 et s.

<sup>1253</sup> CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 24-25 et 75-77, sous l'intitulé : « Une herméneutique de la présence ».

<sup>1254</sup> Il s'agit notamment de l'entretien avec Philippe Nemo, in Henri CORBIN, *L'Imâm caché*, mythes et religions, Éditions de L'Herne, 2003, Paris, pp. 301.

<sup>1255</sup> Cheetham voit bien qu'il s'agit d'une sorte d'« éclaircie » (« *Lichtung* » ?!) de l'Image de l'âme, qui permet d'entrevoir un sol différent que celui du « monde » ; CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 82 et s.

*Adde* : « Ce que l'âme soudain visualise, c'est sa propre Image-archétype, celle dont à la fois elle porte en elle-même, projette et reconnaît hors d'elle-même, l'empreinte », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, op. cit., v. p. 46.

<sup>1256</sup> Ceci, en dépit du fait même que Corbin est reconnu par certains comme étant à l'origine, avec C. G. Jung de la psychologie archétypale ; CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 12.

<sup>1257</sup> On pourra reprocher à Corbin de faire peu de cas du sens de « monde ». Un « être-pour-un-au-delà-de-la-mort » n'aura-t-il pas son « monde » comme « au-delà du monde » ? L'être n'échappe pas à un « faire-monde ». C'est ainsi que l'être corbinien est toujours prisonnier de l'Être.

<sup>1258</sup> Riyad DOOKHY, « Un messianisme historial ? L'historialité dans la pensée d'Henry Corbin », in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, No 37, 2015 ; CHEETHAM, *L'envers du monde*, op. cit., v. p. 30-31.

de l'histoire ne renvoient-il pas à une conception latente non résolue chez Corbin lui-même, en ce sens que l'historial est travaillé par quelque chose de plus amont ? C'est ce qui explique que Corbin se rabattra – sans pouvoir résoudre autrement cette question – à une période plus tardive de sa vie, sur une compréhension hautement métaphysique où l'ésotérique s'élève comme seule explication possible de l'histoire positive événementielle. Le premier Corbin – celui de la psychologie archétypale – nous aurait permis d'autres compréhensions plus larges s'il eût persévéré dans la voie qu'il empruntait alors.

## B. L'ADVENTION DU « PRÉSENCIAL »

Chez Corbin, au regard du développement qu'il consacre à l'historialité, il existe, avec recul, un refus paradoxal de se comprendre comme « temporalité ». La fuite hors de la temporalité sera ce que Corbin a voulu exprimer comme « transhistoire » ou « métahistoire ». C'est ce qui donne le sens de la présence et qui permet la présentification du dévoilement du Soi.

Il nous faut, par contre, rompre avec cette vision des choses. Pour nous, il nous faudra, certes, rompre avec une intelligibilité de la « temporalité ». Notre objection à l'encontre de Corbin est qu'il se positionne sur un **plan de l'Être**, tout en passant très vite sur le jeu du Néant. Or, il devra être question d'un futurial qui s'oppose à l'historialité, qui joue au sein même du ce « Soi » corbinien. C'est qui impliquera un déplacement temporel vers l'« es-pacial », où il faudra parler non plus de l'historial ou du « futurial », mais du « présencial ». Il devra s'agir d'une intelligibilité de « l'es-pacialité ». En convoquant ici les positions corbiniennes, nous dirons que si l'ésotérique au sens corbinien – c'est-à-dire le fond d'un immémorial qui joue comme dévoilement – est ce qui permet une herméneutique, c'est qu'il (l'immémorial) « trans-vient ».

### **1° La prise en compte du Néant**

Il nous faut, certes, tenir en compte que le « dévoilement » chez Corbin se dit avec une charge symbolique. Pour autant, il faudra être plus attentif au jeu de l'« avant-symbole ». Les récits mystiques de Sohrawardî sont de l'ordre de l'ésotérique en ce sens qu'ils nous sont déjà donnés (sur un *plan-du-déjà*). Ce qui est donné l'est d'abord « par » la « trans-venance » d'un « ~~Soi~~ ».

#### (a) L'adventio d'une « es-pacialité »

À la différence de Corbin, le « ~~Soi~~ » dont nous convoquons ici est barré, car transi de néant. C'est en ce sens qu'on peut parler de « *révélation* », c'est-à-dire le passage de ce qui est donné, de ce qui « trans-vient », dans sa futurialité – avec ce paradoxe qui consiste à dire que ce qui est donné constitue en fait ce qui

a déjà été donné. Celle-ci indique le jeu du Néant dans l'avènement d'un « Soï »<sup>1259</sup>. C'est le Néant qui est le moteur de la futuralité qui doit jouer sur l'horizon d'un Soï corbinien. C'est en sens que les textes sacrés pourraient se donner à l'interprétation, car il s'agit alors d'une herméneutique au sens corbinien qui doit prendre en compte un événement du Néant qui doit toujours se dire avec un futur possible. Toutefois, il faut entendre ici le jeu préalable du « Qui-de-l'homme » dans son « non-lieu », pour pouvoir tenir une telle position. L'immémorial (l'ésotérique) « trans-vient » parce que le « Qui-de-l'homme » est « non-lieu », c'est-à-dire constitué de la présence du Néant (de béance, qui a déjà joué sur un *plan-du-déjà*), qui seule « oriente » et donne la couleur de toute positivité ou existence, de toute intelligibilité. Le Néant joue l'« avant-symbole » avant de jouer le symbolique<sup>1260</sup>.

### (i) Verticalité et horizontalité du futural

S'il est question d'une historialité corbinienne (historialité verticale), sur les voies empruntées par Corbin mais avec les réserves dont nous avons fait état, il nous sera maintenant possible de penser une futuralité verticale où le Néant joue dans le dévoilement d'un « Soï ». Aux côtés de cette futuralité verticale, nous pouvons évoquer celle qui sera horizontale où elle joue comme délogement d'une historialité époquale. Nous sommes devant la genèse de l'avènement du « sens », *ad inifinitum*.

Le futural indique une destruction même de l'historial, le point où l'historial bascule et s'ouvre et où il doit faire droit à ce qui lui est plus en amont, c'est-à-dire le Néant. **En détruisant l'historial, le futural se détruit lui-même pour laisser place à ce qui est encore plus en amont, c'est-à-dire le « présenciel », qui est le sens de l'« ex-pér-ience » dont nous avons fait état.**

### (ii) La destruction de l'historialité

La destruction de l'historialité signifie qu'on doit penser le futural. D'abord, ce n'est pas un Moi philosophique qui contemple l'histoire et qui constate qu'il existe des époques de la pensée. Si Corbin fait état de l'avènement du « Soï » dans l'histoire, c'est-à-dire les moments de son apparition qui tissent eux-mêmes une histoire qui n'est pas historiographique, il nous faudra aussi nous pencher sur le sens d'un « Soï »

---

<sup>1259</sup> Sur un plan plus pragmatique, il ne s'agit pas de chercher dans le littéral, un sens plus « haut », plus symbolique ou spirituel. Au contraire, il s'agit de voir d'abord le jet du Néant, qui atterrit dans une certaine littéralité. Le littéral est déjà et toujours en porte-à-faux avec le « jet » du Néant.

<sup>1260</sup> En ce sens, ce n'est pas en raison d'un dogme qu'il s'agit d'approcher un mystique comme un « révélateur ». Le mystique, en ce qu'il se laisse transpercer par le Néant qui oriente, s'élève en herméneute. C'est aussi la raison pourquoi toute révélation ne peut être close. La révélation pose l'itérabilité nécessairement, mais une telle itérabilité qui se joue dans le « jet » du Néant qui oriente.

Cf. Corbin voit chez Sohrawardi que les récits mystiques, qui sont proprement les textes « *irfānī* », visent à « entraîner le lecteur dans le mouvement de leur 'histoire', à devenir sa propre histoire, et à le faire entrer ainsi dans la Voie » ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardi, *op. cit.* v. p. 19.

barré dans l'histoire<sup>1261</sup>. Au sein de l'horizon de la temporalité au sens où l'entend Heidegger (« *Temporalität* »), nous pouvons relever des « *moments* » de l'avènement comme desobstruction du « *Sei* ». Un des moments a été celui dont fait état Sohrevardî. Nous avons aussi vu, en cela, que le « *Soi* » corbinien connaît son avènement par une décomposition cubique du temps.

L'historialité est ainsi travaillée par un bouillonnement plus en amont qui la méconnaît. C'est ainsi qu'il est question d'une futurialité qui travaille au sein même de l'historialité et qu'elle se laisse appréhendée par l'avènement du « *Sei* » dans l'histoire. Ces fuites au sein d'une trame, au sein de l'histoire, signalent en vérité ce qui se tisse plus en amont. Nous ne pouvons le comprendre sans faire intervenir une intelligibilité de la futurialité au sein de l'historialité. Nous serons toujours incapables de saisir ces « percées » dans la trame historique si nous nous maintenons sur le plan d'une intelligibilité temporelle. Il nous faudra un déplacement vers l'« es-pacialité ». Dans cette « es-pacialité », l'historial est décomposé au profit d'une « **orient-ation** » spatiale. L'« es-pacialité » contient une charge de « présence », d'où le terme de « **présencialité** ».

### (iii) Une « présencialité » d'inspiration sohrevardienne

Pour Sohrevardî, l'« aujourd'hui » n'est pas le dernier jour des jours passés, mais le dernier jour des jours d'un nombre infini à venir. « Aujourd'hui » est la première « post-éternité », tout comme la première « ante-éternité », et la fin de la « pré-éternité »<sup>1262</sup>. L'aujourd'hui est ainsi une composition cubique des éternités. Cette approche nous permet de comprendre autrement la finitude de la temporalité. Les termes ne peuvent résonner sur une intelligibilité temporelle. Or, il faut voir que « l'aujourd'hui » est une « orient-ation » « es-paciale », un advenu cubique sur un *plan-du-déjà*, hors temporalité. **L'expression « *plan-du-déjà* » est ici paradoxale. C'est pourquoi nous l'écrivons toujours en italique, pour souligner son paradoxe.**

---

<sup>1261</sup> Cf. : Pour la pensée *ishrâqî*, Hermès ou le prophète Idris est le père de la philosophie, ayant reçu une révélation du Ciel. Son enseignement a été transmis aux Sages de la Grèce et à la Perse antiques et au monde islamique. Il est question d'une chaîne transmise : Hermès (Agathodemon) (Seth) > Rois et prêtres perses > Kiumarth > Faridûn > Kai Khusrau > Abu Yazid Bistâmi > Mansûr Hallâj > Abu al-Hassan Kharraqâni > Sohrevardî. Ce dernier hérite aussi d'une deuxième lignée, comme suivant : Hermès (Agathodemon) (Seth) > Asclépios (Esculepe/Asclepius) > Pythagore > Empédocle > Platon > Néoplatoniciens > Dhu al-Nûn Misri > Abu Sahl Tustari ; ; NASR, « Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul », in *History of Islamic Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 376.

S'il ne s'agit pas de prendre cette chaîne selon une lecture chronologique et rigoureuse, il s'agit d'y voir que chacun, à sa manière, avait tenté, symboliquement, dans un geste encore à définir, une histoire « es-paciale » du « *Sei* », - réussie ou non, peut-être même partielle ou seulement indicative, voire ce qui peut être de l'ordre d'un « avoir-voulu » uniquement, pour s'être ensuite « retombée » dans une histoire du Logos - indépendamment de la philosophie « époquale » qu'ils professaient. Il faut tenter de comprendre un « lieu » de la philosophie qui aura tenté un « hors-lieu », et le sens de ce paradoxe à l'encontre même de l'« histoire » et de l'historial.

<sup>1262</sup> « This is false, because today is the last day not in the sense that it is *the* last after which no other one will come ; but it is *a* last after which there will be an infinite [number] to come. Just as today is the first of 'post-eternity' and 'past-eternity', forever has no end; it is also the last of 'pre-eternity', which has no beginning », ZIAI, *Book of Radiance*, *op. cit.*, v. p. 61.

Sans doute devra-t-on instituer un usage philosophique qui ne consiste pas seulement à raturer des mots mais également des locutions phraséologiques. L'expression « *plan-du-déjà* » désigne ce qui n'est plus temporel. En l'occurrence, l'« aujourd'hui » de Sohrevardî rend « présent » sur un *plan-du-déjà* le « futur », non dans le sens d'une « rétention-protention » heideggérienne. Cette dernière approche s'articule au sein même de la temporalité. Sohrevardî nous demande, au contraire, de sortir de toute temporalité pour atteindre une structuration « es-paciale » (c'est-à-dire qui aura également détruit toute spatialité) de nos « instants », qui comporte la béance en soi – l'immémorial et l'infini, c'est-à-dire l'advenu en même temps d'un « Qui-de-l'homme » et une pensée expérientçante. Il nous faudra ainsi s'interroger davantage sur cette intelligibilité sohrevardienne.

Nous tenterons aussi de comprendre comment le « futurial » indique un déplacement de la temporalité vers l'« es-pacialité », c'est-à-dire aussi vers la « présencialité ». C'est en ce sens qu'il nous sera permis de parler d'une « présencialité » du Néant, qui rouvrira la question de la « présence » même.

#### (b) L'« es-pacialité » de l'Éternité

L'Éternité n'est pas une conception temporelle, mais « es-paciale », car sinon elle est non-cohérente. En effet, l'Éternité signifie ni un commencement temporel ni sa fin. L'Éternité ne peut connaître des ponctuations temporelles. Autrement dit, l'Éternité ne peut connaître le « temps » ou la « temporalité ». C'est un « ~~temps~~ » qui est hors temps. Ce terme exprime une contradiction dans notre façon de penser le temps. En réalité, l'Éternité récuse toute intelligibilité temporelle. Pour nous, elle ne pourra se comprendre que comme la « trans-venance » sur un *plan-du-déjà* qui ne peut se dire qu'« es-pacialement ».

#### (i) L'instant

La problématique du « non-lieu » insère une « es-pacialité » dans l'instant<sup>1263</sup>.

L'instant « trans-vient » comme un « déjà », comme rebelle à toute temporalité. L'idée de l'instant est un abîme en lui-même et ne peut être inséré dans une « temporellité » (au sens heideggérien). Si l'instant est une « finitude » de l'Éternité – expression ici provisoire –, c'est qu'il est en raison de l'*Ishrâq*, de l'« orient-ation » (de l'« es-pacialité »). Il est un « Levant » d'un « Qui-de-l'homme ». Si l'instant ressort comme en dehors du temps, il faudra le dire autrement. La temporalité ekstatique est un originaire second dans l'instant, un originaire qui vient après son « es-pacement » au sein de l'« es-pacialité »<sup>1264</sup>.

---

<sup>1263</sup> Cf. « L'instant » (« Augenblick ») chez Heidegger, sur lequel nous reviendrons plus loin ; *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 338 § 68(a) ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 399 § 68(a) - 338 ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 387 § 68(a) - 338 « ... the moment of vision [...] ».

<sup>1264</sup> Le *Dasein* heideggerien est comme dans un flux ; il n'a pas les moyens de s'arrêter « nulle » part. Pour autant, comment alors peut-il s'élever à lui-même, si la question d'un arrêt ne se pointe pas à l'horizon ?

Dans notre conception de l'instant, la « *temporalité* » est elle-même en retard et ne peut être pleine, car percée par le Néant, c'est-à-dire par le « non-lieu ». C'est en raison de son incapacité de plénitude que le temps pourra se concevoir provisoirement comme « spatial ». Corrigeons cette dernière proposition, nous dirons que l' « instant » est « es-pacial ». La béance du Néant est le « moteur » du temps, celui-ci n'étant qu'un « originaire second ».

L' « instant » est l'espacement du Néant comme « in-finitude », comme ouvrant la temporalité. Il ouvre donc la finitude. En même temps, l' « instant » est un « déjà », c'est-à-dire un « déjà-es-pacial ». Autrement dit, le « déjà » est « es-pacial » et l' « es-pacial » est un « déjà ». La finitude ne peut se dire qu'en raison de l' « in-finitude ». La finitude arrive plus tard en raison de l' « in-finitude ».

L' « instant » ouvre son propre immémorial et son propre « infinité ». En retour, c'est tant l'immémorial et l'infinité qui « trans-viennent » (comme l'autre qui intervient et qui déloge) dans l' « instant ».

## (ii) La dissolution de la finitude

Ce qui permet la constitution du temps, c'est le **paradoxe** du « Qui-de-l'homme » qui connaît une « ex-pér-ience ». Celle-ci ne peut plus se dire en termes temporels. S'il y a bien eu comme une « exi-stance » (une « ex »- stance) dans l'« ex-pér-ience », c'est sur un *plan-du-déjà*, c'est-à-dire selon une « orient-ation », qui déplace le temporel vers le spatial (terme provisoire), c'est-à-dire vers le « es-pacial ». **Le tout a déjà été joué hors temporalité.** La temporalité n'intervient que pour constater ce qui a eu déjà lieu. Nous sommes au sein d'un paradoxe qu'il faut articuler et déconstruire.

Ce sens de l'instant dissout la pertinence de la **finitude**. En effet, la finitude est adossée à une intelligibilité de la temporalité. Si l'homme est finitude, il se comprend comme temporel, marqué par un début et une fin. Dès lors que nous déplaçons la problématique de l'Être vers celle du Néant, l'homme s'intellige différemment. Le « Qui-de-l'homme », comme on l'a vu, n'est que l'expression du Néant. Il nous faut par conséquent parler de l' « **in-finitude** » sur le plan du Néant, qui se dit « es-pacialement ».

## (iii) L'instant et l'individuation sohravardiens

Si l'instant est « éternité-es-paciale », il est assorti d'individuation<sup>1265</sup> chez Sohravardî. Cette éternité tire sa « forme » de la source d'un « non-lieu ». Ce tissu « es-pacial » se révèle, pour Sohravardî, dans

---

<sup>1265</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 452-453, « Ces lueurs qui soudain se lèvent, les soufis les appellent en effet 'instants' (waqt). C'est de là que l'un deux a pu dire : 'L'instant est plus tranchant que le glaive'. Et l'on a dit aussi : 'L'instant est le glaive qui tranche' » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 91, « In another regard this is an allusion to the 'times' of the masters of abstraction, as the sufis call these flashes 'times'. It is for this reason that one says, 'Time is sharper than a sword' » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 94-95 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 32, « The Sufis call these accidents 'time' and it is therefore that one says, 'Time is sharper than the sword' and they have said, 'Time is a cutting sword' » ; KALAJI, *Sohrawardi*, (Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas

des moments où l'être connaît des « ex-pér-iences », des états qui fracturent toute temporalité, comme dans des moments de fête, de guerre, ou enfin tel celui d'un cavalier sur son cheval qui galoppe à vive allure. Alors que les hommes se précipitent en brandissant leurs glaives, celui qui maîtrise une « pensée sans trouble » sans qu'il ait quelque entraînement spirituel, pourra comprendre l'« instant » ou la « miséricorde du Néant »<sup>1266</sup>. La miséricorde infuse l'instant. Nous verrons plus loin que le Néant se donne à nous dans un « sentir coloré » - d'où notre expression « couleur du Néant ». Elle ouvre une « en-instance » du Néant, comme une miséricorde. La couleur du Néant est nécessaire à l'individuation, comme le « pathos » a été nécessaire au *Dasein*.

L'« instant » sohravardien ouvre la « *Sakîna* », la paix<sup>1267</sup>. Quand l'homme retombe en son état quotidien, c'est alors une nostalgie de cette quiétude qu'il aura pu goûter. La « *Sakîna* » signifie alors être maître de la « non-maîtrise » – certes ici une expression paradoxale –, maître de ce sur quoi on ne peut maîtriser, ou plutôt, être maître sur ce qui aura déjà joué en nous, sur un *plan-du-déjà*. La maîtrise c'est en s'ouvrant sur l'ouvert, la béance, sur un plan non pas de l'Être, mais du Néant. Corrigeons-nous encore ici. **La maîtrise c'est « l'en-instance », cette implication de la « présencialité » se coïncidant dans une « ex-pér-ience » du Néant – qui est en fait une expérience d'être.**

#### (iv) L'« es-pacialité » du mythe

L'immémorial peut se comprendre – dans un dire provisoire –, sur le plan de la temporalité, comme un passé dans une forme mythologique au sens où nous comprenons ce dernier terme, c'est-à-dire comme « non-langage » transi de Néant. La hiérohistoire, dont avait fait état Corbin, devient, pour nous, non pas nécessairement histoire historicisante, mais mythe historial, dès lors qu'il s'agit d'une historialité verticale. Le mythe devient, par conséquent, instance du Néant dans une historialité (qui signifie également futurialité) du jeu du Néant, aidant tant à la préservation du Néant qu'à l'avènement d'un « Qui-de-l'homme ». Le mythe est solidaire non du symbole, mais de l'avant-symbole, et c'est ici où l'emphase doit être mise. Il faudra dire alors que le mythe ne joue pas temporellement, mais « es-pacialement ».

---

cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 319, ligne 6 et s. (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 127 ligne 19 et s., « اوقات » et ligne 20, « أَلْوَقْتُ أَمْضَى مِنَ السَّيْفِ ».

<sup>1266</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 453-454 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 91-92 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 96 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 34 ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 320-321 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 128.

<sup>1267</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 454 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 92 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 96 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 35, « Tranquillity » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 321-322 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 129.

## 2° La temporalité comme originaire second

Notre démarche consiste à mettre en exergue ce qui « sous-tend » toute temporalité, c'est-à-dire l'« es-pacialité » au sens où nous l'entendons ici. Certes, il faut entendre « es-pacialité » comme « non-espace » ou « non-lieu », mais tout en gardant le sens d'un « es-pacement » qui s'y produit. Ce qui « sous-tend » la temporalité ne doit pas se comprendre figurativement comme une sous-tension spatiale. Tout au contraire, il est question d'une « sous-tension » non-spatiale, d'un « non-lieu ». C'est le Néant qui y joue et non l'Être. Il nous est requis une conversion radicale de notre façon de comprendre et de penser. De surcroît, il nous importe une façon inédite d'approcher le Néant.

### (a) L'« es-pacialité » de l'« orient-ation »

L'« in-figural » est un *plan-du-déjà* ressortant à l'« es-pacialité ». L'« instant » est en amont de toute temporalité. La temporalité, comme on l'avait indiqué, est ici un « originaire second ».

### (i) La dimension « présenciale »

On pourra tenter de gloser comme suivant. Le « ~~Soi~~ » d'inspiration sohravardienne se situe avant tout sur un plan de l'« es-pacialité » (*Ishrâq* – le Levant comme « orient-ation »). On pourra tenter de « situer » - paradoxalement – un « ens-tatique » (comme ce qui doit s'opposer à une ex-tase du Soi – un ex-tatique –, une sortie du Soi). Ce « ~~Soi~~ » ne cherche pas « l'essence » d'un passé, car il est lui-même un « non-lieu », s'exprimant comme un immémorial qui s'est déjà donné. On ne pourra parler d'« essence » sauf peut-être une « essentialisation » en devenir dans l'immémorial.

**Illustration :** Dans le cas de la rencontre érotique, la figure de l'Autre n'est qu'en vertu d'une « histoire » qui était déjà jouée, qui se « ré-actualise » au moment de l'« instance » de l'Eros. Le manque se « comble » par voie d'Amour (nous verrons plus loin que la couleur du Néant porte l'Amour humain). Cette histoire, paradoxalement, met en scène une mise en abîme profond, comme de l'ordre d'un « Soi » qui se dévoile, tout en s'abîmant davantage. L'abîme, paradoxalement, lui donne une individuation. On pourra dire que le Néant « trans-vient » pour autant que l'individuation fasse surface. Un irréductible s'y joue sur un plan du Néant, un « in-figural ». Or il est ici **un passé qui se conjugue au futur**. Si nous sommes devant une contradiction de notre intelligibilité temporelle, c'est que nous sommes dans un moment d'« es-pacialité ». La dimension « présenciale » est dans la révélation même de nous-mêmes dans l'abîme du Néant, hors temps.

On pourra tenter de le dire ainsi : le passé est ici sans fin tout comme le futur ; il n'est plus question d'une temporalité linéaire, mais de l'Éternité (es-paciale) au sens où nous l'avons considéré plus haut. La rencontre d'un « ens-tatique » et d'un « ex-tatique » aura permis une dimension présentifiante du présent (« **présencialité** »), qui devient instant de l'éternité (on devrait dire « *ins-tatique* »).

## (ii) L'«in-finitude» de l'Éternité

Il faut souligner que l'Éternité n'est pas « l'éternel » au sens où on comprend ce dernier. L'Éternité « vit » toujours et s'avance tout en reculant hors temporel. L'Éternité ressort de l'« in-finitude » et non de « l'infinité ». L'Éternité exprime le Néant dans sa fulgurance de la béance de l'« instant ». Si on peut parler de l'« instant », il faut bien également qu'on puisse parler en son sein d'une Éternité qui le travaille et qui le rend en son propre, le délogeant tout en le restituant. C'est le jeu de l'Éternité dans l'« instant ». C'est tant le mouvement et la marche, vers l'Éternité, d'un passé (l'immémorial), que celui d'un futur (l'infinité) qui structure l'« es-pacialité » de l'instant. Il ne faut pas oublier que l'instant n'est pas de l'ordre du temporel, ni du spatial, mais de l'ordre de l'« es-pacialité ». En même temps, l'instant est un « déjà », mais un « déjà-es-pacial ». Ce qui revient à dire que l'« es-pacialité » est un « déjà ».

Sans doute faut-il comprendre Ibn 'Arabî selon l'approche que nous tentons de développer ici. Pour celui-ci, ce qui ne fait qu'advenir ne se réalise que dans l'instant (« *al-ân* »). L'instant est compris, avec une certaine réserve, comme « un temps indivisible in concreto »<sup>1268</sup>. Nous ne pourrions toutefois pas dire comme le dit Corbin à propos d'Ibn 'Arabî que l'instant est alors un « atome de temporalité »<sup>1269</sup>. Retenons uniquement chez Ibn 'Arabî un mouvement d'advention dans l'instant, et peut-être aussi un besoin de s'interroger sur ce qui est en amont de la temporalité.

## (iii) Le sens de « l'originaire second »

Si nous parlons d'un « originaire second », c'est qu'il ne peut pas s'agir d'un originaire **que** sur le **plan de l'Être**. L'Être lui-même est adossé au Néant. Corrigeons-nous encore. **L'Être n'est que l'expression du Néant**. Il s'agit par conséquent d'un **plan du Néant qui « précède » le plan de l'Être**. Le Néant connaît sa propre structuration comme on l'a vu. Sur le plan de l'Être, la temporalité sera perçue en tant qu'un originaire. C'est pourtant au prix d'une obstruction. C'est celle de la primauté du Néant qui « aura » déjà joué sur un *plan-du-déjà*. Le plan du Néant convoque un « non-lieu », un « non-espace » qu'on tente d'exprimer par le terme d'« es-pacialité ». Nous sommes ici tributaires du développement sohravardien du « *Nâ-kojâ-âbâd* ».

---

<sup>1268</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 150. C'est le « temps présent », ou le « zamân hâdîr », qui se distingue du « nunc », ce dernier étant « la limite idéale du passé et de l'avenir et qui est négativité pure ».

<sup>1269</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 150.

(b) La fin de la métaphysique de l'originaire

Il faudra voir ainsi une fin de la métaphysique de l'originaire<sup>1270</sup> tant comme « lieu » que comme « temporalité ». L'immémorial en lui-même signifie l'impossibilité d'une origine. **L'origine de notre pensée et notre présent est sans fondement, c'est-à-dire le Néant. S'il faudra parler d'un originaire second, celui-ci se situe sur le plan de l'Être. Si l'originaire sur le plan de l'Être est lié à la temporalité, tel n'est pas le cas pour le Néant.** Il n'est pas question d'une cooriginarité car le Néant garde toujours le privilège « au-dessus » de l'Être. De même, la seule présence et la seule originarité dont nous disposons ne pourront être que le Néant.

(i) L'origine en existant du *Sein und Zeit*

Pour Heidegger, l'origine du *Dasein* est une origine jetée<sup>1271</sup>, mais l'origine elle-même lui échappe<sup>1272</sup>. Le *Dasein* n'est donc pas son être originel mais uniquement originaire, c'est l'« étant-fondement » (ou l'« étant-à-l'origine », « *Grund-seiend* »)<sup>1273</sup>. Il est son origine en existant<sup>1274</sup>. Le *Dasein* ne

---

<sup>1270</sup> « ἀρχή », est « ce qui est en avant, d'où « commencement, principe origine », *Dictionnaire Grec-Français*, Anatole BAILLY, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Hachette, Paris, (1894) 2000, pp. xxxii + 2230, v. p. 281, col. 1, v<sup>o</sup> « ἀρχή ».

<sup>1271</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 284 §58 : « Und wie ist es dieser geworfene Grund? [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §58; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 341-342 § 58 : « Et comment est-il cette origine jetée ? Uniquement en se projetant sur des possibilités dans lesquelles il est jeté. Le soi-même qui a, comme tel, à poser sa propre origine n'en peut jamais devenir maître et il a bel et bien, en existant, à en assumer l'origine. L'origine jetée qui est la sienne pour être est le pouvoir-être dont il y va pour les soucis » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 330 § 58 « [...] The Self, which as such has to lay the basis for itself, can never get that basis into its power; and yet, as existing, it must take over Being-a-basis. To be its own thrown basis is that potentiality-for-Being which is the issue for care ».

<sup>1272</sup> Interrogeons-nous ici sur ce que peut être la « facticité » de la facticité. La facticité est elle-même un processus. Elle n'est pas donnée une fois pour toute. C'est ici l'erreur de Heidegger. La facticité comme cooriginarité demande qu'un « je » soit « là ».

<sup>1273</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 284 §58 : « Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §58 : « Étant-fondement, c'est-à-dire existant comme jeté, [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 342 § 58 : « Étant-à-l'origine [...] Jamais il ne saurait pré-exister à son origine mais il n'est chaque fois existant qu'à partir d'elle et en tant que celle-ci. Dans ces conditions, être-à-l'origine veut dire ne pas, ne jamais être maître de l'être-jeté. Étant à l'origine, il est lui-même une négative de soi-même [...] Ce n'est pas par lui-même mais en lui-même en lui-même qu'il est mis en liberté à partir de l'être pour être en tant que celle-ci. [...] Celle-ci n'est jamais qu'origine d'un étant dont l'être est d'avoir à assumer l'être-à-l'origine » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 330 § 58 « In being a basis [...] ».

<sup>1274</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 285 §58 : « Das *Dasein* ist sein Grund existierend, [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §58 : « Le *Dasein* est en existant son fondement, [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 342 § 58 : « Le *Dasein* est son origine en existant [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 331 § 58 « *Dasein* is its basis existently [...] ».

peut pré-exister à son origine, il est ainsi une négative de lui-même, car n'ayant aucune maîtrise sur cette origine, mais n'ayant pas à être le fondement de cette origine. Aussi, il n'est pas la substantialité d'une substance mais une « autonomie » (ou une « constance en soi » (« *Selbstständigkeit* »)<sup>1275</sup>, dont l'être est le souci. Il n'est pas non plus sujet<sup>1276</sup>. La structure ontologique – qui fait que chaque fois je suis moi-même – est centrée sur la constance de soi qui est fondée sur l'existence<sup>1277</sup>.

Ne faut-il pas relever un masque sur ce qui peut constituer un originaire ? Notons que l'originarité est d'or et déjà, chez Heidegger, temporelle.

## (ii) L'originaire comme « faisant rencontre » des *Beiträge*

Dans les *Beiträge*, le commencement se fonde par lui-même mais en même temps se projette en avant – la fondation est liée à la projection<sup>1278</sup>. Il se fonde par cette fondation qui eût dû être en premier. En se fondant ainsi, il est indépassable, car dans l'instant où il fut déjà, il n'est pas possible d'une sorte de retour<sup>1279</sup>.

Cette indépassabilité fait que le commencement doit chaque fois se confronter à lui-même et à son originaire (à l'initial, « *incipience* », « *Anfänglichkeit* »), qui est confrontation comme projection en avant. La confrontation elle-même est originaire dès lors qu'elle fait naître un autre commencement. Comme tout commencement devient donc indépassable, dès lors qu'on arrive à faire rencontre à un commencement, il faut le replacer dans son point d'évolution initiale (« *incipience* »). Mais quand on fait rencontre, en que « faire

---

<sup>1275</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 303 § 61 « *Selbstständigkeit* »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 61 : « autonomie »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 363 § 61 « constance en soi »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 351 § 61 « Self-subsistence ».

<sup>1276</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 303 § 61 « wenn anders es weder Substanz noch Subjekt ist »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 61; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 363 § 61 « [...] dès lors qu'il n'est ni substance, ni sujet »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 351 § 61 « [...] neither substance nor subject ».

<sup>1277</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 332 § 66 : « Die ontologische Struktur des Seienden, das ich je selbst bin, zentriert in der Selbständigkeit der Existenz. [...] »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 66 : « La structure ontologique de l'étant que je suis à chaque fois moi-même trouve son centre dans l'autonomie de l'existence [...] »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 390 § 66 : « La structure ontologique de l'étant que je suis [...] ».

<sup>1278</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 55, §20 ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 76 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 44 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 38 § 20.

<sup>1279</sup> Nous pouvons employer ici l'image d'un serpent qui s'est déjà lancé en avant et a déjà mordu sa proie, avant même de pouvoir réaliser que c'est un serpent, mais qui se fait serpent qui attaque dans l'action même.

encontre même » est le point d'évolution, alors il est question d'un originaire<sup>1280</sup> qui est aussi un autre commencement.

Seul l'unique peut se répéter<sup>1281</sup>. Un commencement est par lui-même unique chaque fois qu'il commence. Mais chaque commencement se confronte à son commencement et répète le commencement. La répétition n'est pas ici dans le sens de la « répétition du même », mais dans le sens d'un nouveau à chaque fois qu'il y ait commencement. C'est l'initial qui est originaire en son faisant encontre, et non le « commencement ». Le commencement découle de l'originaire.

Encore une fois, même dans les *Beiträge*, le jeu du Néant est comme saturée par l'Être. Il n'est pas fait droit au Néant.

\*

\*

\*

Nous avons voulu déconstruire davantage ce qui apparaissait irréductible chez Heidegger, c'est-à-dire, une intelligibilité de la temporalité comme étant liée à celle d'un originaire. Pour ce faire, nous avons ainsi introduit l'intelligibilité de l'« es-pacial ». Ceci, comme il a été évident, ne consiste pas à substituer le « spatial » pour le « temporel », mais réside tant dans la destruction du « temporel » que celle du « spatial ».

---

<sup>1280</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 55, §20, « [...] Diese Auseinandersetzung ist dann ursprüngliche, wenn sie selbst anfänglich ist, dies aber notwendig als anderer Anfang. »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 76 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 44, « [...] Because every beginning is unsurpassable, it must constantly be repeated and must be placed through confrontation into the uniqueness of its incipience [Anfänglichkeit] and thus of its ineluctable reaching ahead. [...] »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 38-39, § 20, « The beginning is what grounds itself as it reaches ahead : It grounds itself in the ground that is to be engrounded by the beginning : it reaches ahead as grounding and thus is unsurpassable. Because every beginning is unsurpassable, in being encountered it must be place again and again into the uniqueness of its inceptuality and thus into its unsurpassable fore-grasping. When this encountering is inceptual, the nit is originary – but this necessarily as 'other' beginning ».

<sup>1281</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 55, § 20, « Nur das Einmalige ist wieder-holbar »; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 76, § 20, « Seul ce qui se produit une unique fois peut connaître une répétition »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 44; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 39, « Only what is unique is retrievable and repeatable ».

## Conclusion du chapitre 1

Dans le déplacement d'un plan de l'Être vers un plan du Néant, l'historialité prend d'autres dimensions. D'abord il nous a fallu faire état de l'historialité au sens corbinien où l'emphase est mise sur un immémorial qui joue au sein d'un « Soi » qui arrive à faire œuvre de « vérité », c'est-à-dire à faire œuvre de dévoilement et de désobstruction de ce « Soi ».

Pour autant, ce qui manque à cette compréhension, tout comme ce qui manque à la compréhension historique chez Heidegger, c'est le jeu du Néant proprement dit, en restituant à celui-ci son importance et sa présence. Ce qui déloge l'historial est un Néant en amont, afin qu'un autre historial lui succède – c'est-à-dire afin qu'un futurial intervient. L'historial est animé par un Néant qu'il importe de dévoiler.

Ce futurial joue bien au sein du « Soi » corbinien qui n'a pas été repéré par Corbin, tout comme au sein de l'historial heideggérien, principalement celui du *Sein und Zeit*.

En faisant droit à ce Néant, nous nous positionnons « comme » en-dehors de toute temporalité, « comme » en-dehors de l'Être. S'il n'est pas question de « spatialité », il nous importe une intelligibilité d'un *plan-du-déjà* – lui-même paradoxal – qui joue ses dimensions d'un *espace-sans-espace*. Nous l'appelons l'« es-pacialité », un espacement sans espace sur un plan du Néant, mais aussi un espacement déjà joué et qui « trans-vient » dans son irréductibilité. Il « trans-vient » dans la forme même d'un « Qui-de-l'homme » tant sur le plan de l'« in-figural » que de l'Imaginal. L'« orient-ation » sohravardien (*l'Ishrâq*) a joué ici comme un précurseur nous permettant de développer cette intelligibilité.

Ce Néant est en amont tant de la temporalité que de la spatialité. Il porte un sens de la présentialité. C'est lui qui joue comme un révélateur du « Qui ? », comme le pivot de l'« ex-périence », le point de basculement de l'historial vers le futurial, tant selon une perspective horizontale que verticale. C'est le sens même de l'« ex-pér-ience » dont nous avons fait état.

Ce qui ouvre alors la question de la « trans-venance ». Un des exemples se retrouve dans la considération de « l'instant » qui constitue la « trans-venue » d'un immémorial « es-pacial » hors temporalité, bien que la temporalité y joue comme un « originaire second » sur le plan de

**l'Être. En cela, il faut bien une fin de ce qui doit désormais être dit « métaphysique » de l'originare.**

## Chapitre 2 - L'« in-figure » d'un « Soi »

À la suite des développements dont nous avons fait état dans les chapitres précédents, nous analyserons comment le « propre » d'un « Qui-de-l'homme » est en fait son « dehors », son extérieur, et comment celui-ci naît sur un *plan-du-déjà* comme la singularité d'une « intimité-du Soi ». Retenons chez Heidegger qu'une méthode philosophique doit faire émerger un « propre »<sup>1282</sup>. À terme, il est question même chez lui du concept majeur de l'« Ereignis »<sup>1283</sup>. Or, notre approche se situe à la fin de toute phénoménologie, c'est-à-dire, comme nous l'avions évoqué, tentant d'ouvrir une venue méthodologique de l'« en-instance ». Le « propre » de l'« en-instance », c'est alors son « hors-de », qui « trans-vient » non pas selon une phénoménologie de la temporalité, mais selon une « trans-venance » de l'« es-pacialité », une telle « trans-venance » qui ne se laisse parler, non pas « en tant que » ou « comme » ce qui aura déjà survécu, mais en ce qu'il « est » la « survenance » même sur un *plan-du-déjà*. Il n'est plus question de chercher le Ciel dans ses hauteurs, mais une « ante-occupation » d'un « déjà ». Il nous faut ici encore libérer le « déjà » non selon une compréhension métaphysique de la temporalité, mais selon ce que le Néant nous laissera en dire.

Ce que Sohrevardî nous permettra de développer à sa suite (dans la figure d'un Sohrevardî-futurial) c'est l'expression d'un « Qui-de-l'homme » sur un plan, non pas de l'Être, mais du Néant. Il nous importe, dans ce chapitre, d'éclaircir cette proposition.

---

<sup>1282</sup> Cf. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 21, « Das jetzt Gesagte, [...] wie das Ereignis nicht zu denken ist. [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 220, « [...] ». Nous ne pouvons plus représenter ce qui se nomme par ce nom d'Ereignis au fil conducteur de la signification courante du nom ; car celle-ci entend Ereignis au sens de « ce qui arrive », « ce qui se passe », l'événement - et non à partir du Eigen - faire advenir à soi-même en sa propriété - comme éclaircie sauvegardante de la porrection et destination » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 20, « What we have said now allow in a way compels us to say how Appropriation must 'not' be thought. What the name 'event of Appropriation' [...] ».

<sup>1283</sup> « Das Ereignis » au sens courant signifie « événement », « ce qui arrive ». Or il faut l'entendre au sens « er-eygnis », c'est-à-dire « ce qui amène jusqu'à être proprement (eigen) sa propriété ». « Ereignen », c'est « laisser advenir jusqu'à soi », et « faire advenir à soi ». Selon Fédier, l'« avènement » sera plus proche comme traduction. Ereignis ne connaît pas de pluriel. C'est ce qui se laisse advenir proprement jusqu'à soi. HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 227, n. 10.

Bien entendu, Fédier lui-même traduira l'Ereignis des *Beiträge*, par l'avenance, Cf. *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit.

## A. L' « ÉVÉNEMENT » COMME « ES-PACIALITÉ ».

Notre interrogation se veut la suivante. Si le *Da-sein*<sup>1284</sup> chez Heidegger face à l'*Ereignis*<sup>1285</sup> est dans une entente et dans une acception qui le réapproprient, il ne s'interroge pourtant pas lui-même sur son néant. De même, nous pouvons relever une absence d'interrogation quant à savoir si l'*Ereignis*, comme intelligibilité, comme événement de présence chez lui, aura déjà joué « d'une autre façon », et dans un « ailleurs », « en » un « être-au-monde ». C'est ainsi que nous verrons que le « propre » du Néant se révèle à nous comme le « Qui-de-l'homme », comme un « déjà » qui doit faire intervenir toutes les implications d'un *plan-du-déjà*, qui nous autoriserait à parler d'un « *Ereignis du Soi* », mais un tel « propre » qui est travaillé par un ailleurs, et toujours ainsi. Chez Avicenne, le « Roi »<sup>1286</sup>, ou Premier principe<sup>1287</sup>, est en retrait. Toute manifestation est ainsi la cause d'une occultation<sup>1288</sup>, comme il le décrit dans le *Récit de Hayy ibn Yaqzân*. Tel

---

<sup>1284</sup> Comme le rappelle Didier Franck et lit. cit., le *Dasein* n'est ni une anthropologie ni une éthique. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., v. p. 32. « Inséparable de la mienneté et de l'existence, puisque l'ipséité est constituée par le rapport à l'être qui, en outre, n'est pas un genre, la neutralité soustrait le *Dasein* au domaine anthropologique ». C'est ainsi que le *Dasein* signifie une neutralité d'essence non sexuée ou charnelle. L'interprétation de l'étant qu'est le *Dasein* doit être établie avant toute facticité. Il est question de l'ipséité, c'est-à-dire la possibilité d'une egoïté, qui est neutre à l'égard d'un être-moi et un être-toi. C'est ainsi qu'un moi-même peut être en relation avec un toi-même.

On pourra se poser la question ici sur ce que peut signifier une phrase : « interpréter *avant* toute facticité », et quel sens peut prendre cet « avant » comme un « déjà ».

<sup>1285</sup> « Ce que Heidegger comprend donc sans ce terme, c'est cette réciproque appropriation de l'être et de l'homme par laquelle ils sont mis en rapport. Mais parce que l'*Ereignis* est ainsi le rapport de tous les rapports [...] ce qui lui est le plus propre, c'est la déappropriation de soi, l'*Enteignis* (QIV, p. 45), tout comme à la visibilité de l'*alêtheia* qui advient comme *Lichtung*, comme éclaircie, appartient l'occultation, la lèthê, comme ce qui lui est le plus propre, [...] (QIV, p. 136). [...] C'est alors vraiment que Heidegger rompt véritablement avec l'idée d'absolu qui commande toute l'histoire de la pensée [...] la finitude le l'*Ereignis* provient de la limite interne au destin lui-même, qui pour destiner, doit demeurer dans l'abri abyssal qui lui est propre (QIV, p. 93). La finitude de l'*Ereignis* est pensée à partir du concept de propriété [...] le propre c'est ce qui appartient à quelque chose, [...] » ; Françoise DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Philosophies, (1990), 4<sup>ème</sup> édition 2011, pp. 127, v. p. 111-112.

<sup>1286</sup> On pourra penser que le « Roi » est le Dieu avicennien ; néanmoins, Cf. l'expression que commente Corbin : « 'Se rapprocher du Roi', c'est pour chaque Âme exister selon la perfection qui lui est propre », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 455, n 165.

<sup>1287</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 454, n 164.

<sup>1288</sup> « Il semblerait que Sa beauté soit le voile de Sa beauté, que sa Manifestation soit la cause de son Occultation, que son Épiphanie soit la cause de son Abscondité », le Récit de Hayy ibn Yaqzân, in CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 399.

propos d'Avicenne ne nous aiderait pas s'il ne faisait pas état d'un questionnement de l'ailleurs, que Sohrevardî éclaircira tout en « rejetant » Avicenne.

## 1° L'avènement d'un « Soi-destinal »

Si Heidegger condamnait bien un sujet cartésien<sup>1289</sup> comme « *Vorhandenheit* », il nous faudra nous interroger sur la « face cachée » du *Dasein* (a), pour tracer ensuite les contours sohrevardiens (b).

### (a) L' « événement » d'un « Qui »

Dans la pensée de Heidegger, le *Dasein* est « soi-même », comme réponse à la question de « qui » (« *Wer* »). L'être-soi-même est une manière d'exister (« *Weise zu existieren* ») et non d'un étant là-devant (« *vorhandenes Seiendes* »). La plupart du temps il n'est pas « soi-même » (ou moi-même), mais le nous-on (« *nicht ich selbst, sondern das Man-selbst* »)<sup>1290</sup>. La constitution fondamentale (« *Grundverfassung* ») de « nous-mêmes » est structurée par la disponibilité (ou affection, « *Befindlichkeit* »), la compréhension (ou l'entente, « *Verstehen* »), le dévalement (ou l'échéance, « *Verfallen* ») et le parler (ou la parole, « *Rede* »)<sup>1291</sup>. Mais le *Dasein* n'est proprement réel que dans l'existence<sup>1292</sup>.

---

<sup>1289</sup> v. § 6, 20, 21, [...] et *passim*. *Sein und Zeit*.

<sup>1290</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 267 §54 : *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. §54 : « L'expression « Soi-même » nous a permis de répondre à la question du qui du *Dasein*. L'ipséité du *Dasein* a été formellement déterminée comme une guise d'exister, et non pas, par conséquent, comme un étant sous-la-main. Le qui du *Dasein*, la plupart du temps je ne le suis pas même, c'est le On-même qui l'est » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 323 §54 ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 312 §54 : la distinction entre le « I myself » et le « they-self ».

<sup>1291</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 269 §54 : « Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 325 §54 ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 314 §54.

<sup>1292</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 394 § 76 : « Wenn das Da-sein »eigentlich« nur wirklich ist in der Existenz, dann konstituiert sich doch seine »Tatsächlichkeit« gerade im entschlossenen Sichertwerfen auf ein gewähltes Seinkönnen. Das »tatsächlich« eigentlich Dagewesene ist dann aber die existenzielle Möglichkeit, in der sich Schicksal, Geschick und Welt-Geschichte faktisch bestimmten » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 459 § 76 : « Si le *Dasein* n'est « proprement » réel que dans l'existence, alors sa « nature de fait » se constitue bel et bien en ce qu'il se projette résolument sur un pouvoir-être de son choix. Mais alors le *Dasein*, dans ce qui est « en fait » son propre être-été, est la possibilité existentielle selon laquelle se sont factivement déterminés le destin, le destin commun et l'histoire mondiale ».

(i) « Sommes-nous ? »

Le « je » désigne l'étant pour lequel il y va de l'être de l'étant qu'il est<sup>1293</sup>. L'être-soi-même s'adosse sur le pouvoir-être du *Dasein* comme souci<sup>1294</sup>. C'est dans la constance de Soi-même (« *Selbs-ständigkeit* ») que le Sujet tire son éclairage. Ainsi se pose le problème de l'« égo-ité »<sup>1295</sup>. L'essence du *Dasein* découle de son existence propre comme résolution en marche<sup>1296</sup>. En aucun cas le Sujet se donne comme substance. Le « lieu » à partir duquel le soi s'enquiert de son essence n'est pas celui de la « clara et distincta perceptio » dans lequel l'« ego » se perd pour atteindre la certitude<sup>1297</sup>. Le Soi déplace la question « qui sommes nous ? » à la question « sommes-nous ? »<sup>1298</sup>. Le Soi nous dirige vers une essence cachée de l'être de l'homme (« *des verborgenen Wesens des Menschseins* »), celle de l'homme historial<sup>1299</sup>.

---

<sup>1293</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 322 § 64 : « Das Ich meint das Seiende, das man »in-der-Welt-seiend« ist. Das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 382 § 64 : « Le je désigne l'étant que l'on est « en étant-au-monde ». [...] C'est le nous-on qui dit le plus fort et le plus souvent moi-je, pqcu'au fond il ne lx pas proprement lui-même et qu'il esquive le pouvoir-être propre ».

<sup>1294</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 322 § 64 : « Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, [...] des *Daseins* als Sorge. [...] Ständigkeit des Selbst als [...] des Subjektum seine Aufklärung. » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 382 § 64 : « L'être-soi-même ne doit se lire existentiellement que sur le pouvoir-être-soi-même propre, c'est-à-dire sur la propriété de l'être du *Dasein* comme souci. C'est de lui que la constance du soi-même en tant que prétendue permanence du Sujet reçoit son éclairage ».

<sup>1295</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 323 § 65 : « [...] Ich-heit [...] » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 65 : « [...] égoité [...] » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 383 § 65 : « [...] égo-ité [...] » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 370 § 65 « [...] 'I'-hood [...] ».

<sup>1296</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 323 § 65 : « Das *Dasein* wird »wesentlich« in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert » ; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 65 : « Le *Dasein* devient « essentiel » dans l'existence authentique, laquelle se constitue comme réalisation devançante » ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 385-386 § 65 : « Le *Dasein* atteint son « essence » dans l'existence propre qui se constitue comme résolution en marche » ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 370 § 65 « *Dasein* becomes 'essentially' *Dasein* in that authentic existence which constitutes itself as anticipatory resoluteness ».

<sup>1297</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 52 ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 73 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 42 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 37.

<sup>1298</sup> Heidegger pose la question lancinante : *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 51, « Kennen wir uns - selbst? Wie sollen wir selbst sein, wenn wir nicht selbst sind? Und wie können wir selbst sein, ohne zu wissen, wer wir sind, damit wir dessen gewiß sind, die zu sein, die wir sind? » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. 71, « Est-ce que l'être humain se connaît - soi-même ? Comment arriver à 'être' soi-même, si l'on n'est pas 'soi' ? Et comment être 'soi' si nous n'apprenons pas 'qui' nous sommes, afin d'être sûrs que nous sommes bien 'ceux-là' que nous sommes ? » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*, v. p. 41 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 36.

<sup>1299</sup> *Beiträge*, GA65, *op. cit.*, v. p. 51, « [...] ist nur wieder die Anzeige des verborgenen Wesens des Menschseins und zwar des geschichtlichen » ; *De l'avenance*, FÉDIER, *op. cit.*, v. p. , « o » ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, *op. cit.*,

## (ii) Appropriation comme « rappropiement »

C'est ainsi que dans les écrits postérieurs de Heidegger – il n'est pas nécessaire pour nous de retracer les évolutions heideggériennes dans ses menus détails –, le *Dasein* s'ouvre à la venue à lui par l'*Ereignis*. C'est dans cette entente et cette acception que le *Dasein* se distingue comme être-homme (« *Menschseins* »)<sup>1300</sup>. La place de l'homme se tient dans l'*Ereignis*<sup>1301</sup>. L'homme est approprié (« *geeignet* ») par celui-ci – car c'est lui qui entend l'être dans un temps véritable. Mais c'est une appropriation qui est « rappropiement » (« *Vereignung* »)<sup>1302</sup>, « assimilation »<sup>1303</sup>. Ce n'est qu'en retour que l'homme y est approprié.

Ce retournement de l'appropriation, comme « rappropiement » laisse indiquer un deuxième événement en lui-même. Peut-être que ce deuxième événement aura précédé le premier. Une telle proposition sera in-intelligible dans la mesure où nous sommes toujours dans la malédiction du temporel.

Si nous exprimerons l'~~*Ereignis*~~ par une rature, c'est qu'il nous importera de comprendre cet « événement » non comme un événement temporel, mais comme un événement<sup>1304</sup> « es-pacial », où toute

---

v. p. 41, « [...] an indication of the hidden essence of the human being and specifically of the historical human being»; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, *op. cit.*, v. p. 36, « [...] indicates the hidden, ownmost being of man, indeed of historical man ».

<sup>1300</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 23; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 223 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 23, « [...] human being ». Peut-il fallait-il traduire en anglais comme « human-Being » ?

<sup>1301</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 24, « [...] So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis »; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 223-224, « Dans la mesure où il y a être et temps seulement dans l'appropriation (de l'être et du temps), à cette dernière appartient donc la propriété qu'elle porte à son propre l'homme en tant que celui qui entend l'être durant qu'il insiste au cœur du temps véritable. Ainsi approprié (ainsi rendu propre à ce qui lui est propre), l'homme est à sa place et a sa part dans l'*Ereignis* » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 23, « [...] Thus Appropriated, man belongs to Appropriation ».

<sup>1302</sup> « *Vereignung* », (de « *vereignen* »), c'est laisser appartenir en retour dans l'*Ereignis*. « Ce qui a été approprié (das Ereignis) doit son appropriation à l'*Ereignis*. Ainsi est-il rappropié à l'*Ereignis* », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 227, n. 11.

<sup>1303</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 24, « Dieses Gehören beruht in der das Ereignis auszeichnenden Vereignung. Durch sie ist der Mensch in das Ereignis eingelassen [...] »; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 224, « Cette appartenance repose dans le rappropiement qui distingue l'*Ereignis*. Par lui, l'homme est engagé dans l'*Ereignis*. À cela tient que nous ne puissions jamais poser l'*Ereignis* devant nous – ni comme un vis-à-vis, ni comme ce qui comprend et embrasse tout » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 23, « This belonging lies in the assimilation that distinguishes Appropriation. By virtue of this assimilation, man is admitted to the Appropriation. [...] ».

<sup>1304</sup> « Événement » est composé de « ex » et de « venire » (venir) ; v. *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, tome 1, v. p. 1347b, v<sup>o</sup>, « événement ».

pensée du temporel est exorcisée. Il nous importera aussi de comprendre un événement provenant d'un « non-où », comme « trans-venance ». Il ne pourra pas être question d'un « venir-de-quelque part ». À l'encontre de cette compréhension, il nous faudra dire une « venue-de-nulle-part », une « provenance » – aussi paradoxal que cela puisse être – du Néant, qui ne fait que « trans-venir ». On pourra dire qu'il est question d'un « trans-évent », d'un « trans-venir » qui ne fait que « venir », d'un « non-lieu ». C'est un Néant qui reste dans sa forme du Néant, mais tout autant irréductible. **Ce que nous voulons exprimer par la « trans-venance », c'est le « venir-d'un-non-où », c'est-à-dire, de nulle-part vers nulle part, mais aussi, paradoxalement, un venir de partout.**

### (iii) L'« événement » comme « es-pacialité »

L'*Ereignis* tend à exprimer ce qui fait advenir comme son « propre ». Nous insisterons alors sur l'*Ereignis* comme sur ce qui aura déjà joué dans un « Soï ». Ceci devient évident dès lors qu'on laisse advenir la transparaissance du Soi en recourant au « Néant comme Méthode ». Nous sommes alors devant un Néant qui transit le « Qui-de-l'homme ». Au même moment et paradoxalement à tout moment, ce Néant tente de faire advenir le « Qui-de-l'homme ».

Nous pouvons tenter de le dire dans la façon suivante. Le « Soï » est à tout moment en train d'émerger du Néant, comme expression de celui-ci, en même temps qu'il est « *déjà* » son expression. Il n'est toutefois pas question d'une « ekstaticité » au niveau temporel, qui serait secondaire. Ce que le « Néant comme Méthode » nous permet de dire, c'est que s'y joue ici-même le surgissement du Néant, comme un déjà-surgi hors temporalité. Tant la temporalité qu'un « destin » ne sont que des moments seconds. L'expression du Néant est un « ~~Soi-destinal~~ » du « déjà », – sur le plan du Néant. C'est un « déjà » qui arrive à se faire « être » en ouvrant le temps – sur le plan de l'Être. Pour autant, **c'est le « déjà » qui se joue ici, non pas « comme temps », mais lui-même comme structure.**

### (iv) Non « comme » un « déjà »

Pour le dire autrement, c'est le Néant qui « déjà » – avec ce que cela entraîne – s'élève comme sentiment d'être, comme « Qui-de-l'homme », comme « intel-estre ». Dans sa « nudité », le Néant donne la promesse et le destin d'un « Soï ». Il faudra dire dans ce cas que le Néant comme Méthode nous permet de comprendre la « trans-venance » non seulement comme un « déjà-venu » mais étant elle-même cette venue, une prime-avancée non de l'Être mais du Néant. Pour nous, il s'agira d'un « ~~Ereignis du Soi~~ » qui s'inscrit barré, car il faudra penser l'*Ereignis* sans temporalité. L'appropriement du propre est toujours transi de béance de son extérieur et demeure à jamais inaccompli, comme expression du Néant. Le rappropiement n'est pas « comme » déjà. **Le déjà est le rappropiement.**

---

Étymologiquement, le mot comporte bien une intelligibilité spatiale. Il importe donc d'exprimer l'idée d'un « trans-venir » et non du « ex-venir » qui comportera le stigmate du temps ou du temporel : un « trans-évent », comme « trans-événement », ou un « trans-vènement ». Le « ex- » exprime la provenance « de », comme une provenance d'un fondement. Nous avons voulu préféré le « trans- » comme un « venir sans fondement ».

Peut-on comprendre alors l'événement « es-pacialement » ou du moins autrement que temporel ? C'est le prix du « déjà ». Un mode hors-temps fait événement en raison du sens même de la **singularité** qu'il nous importe maintenant d'éclaircir.

(b) La forme du Singulier suprême du Néant

Nous avons vu que le Néant est en lui-même genèse du « ~~Soi-destinal~~ », genèse de la temporalité. Cette genèse exprime la structure du « déjà » dans sa « **singularité** ». Qu'est-ce qui distingue une « mienneté » d'un « Soi-destinal » ? **Or, c'est en raison de l'« ex-pér-ience », qui est la forme du Singulier suprême du Néant, que le « ~~Soi-destinal~~ » devient l'expression d'un advenu au propre et au singulier.** Le singulier n'est pas l'expression d'une temporalité. Ce qui fait le singulier, c'est une détermination d'un « déjà », ou plutôt, corrigeons encore cette phrase. **Le « déjà » est l'expression d'une singularité radicale hors temporalité. Ce n'est pas que nous sommes le « déjà », cette expression du « déjà », un « déjà-jeté », mais le « déjà » c'est « nous ».** C'est aussi un déjà qui s'affirme dans un futur de lui-même au plan de l'Être qu'on appellera la « promesse » d'un « Je ».

(i) Le singulier irréductible

Parler d'un « ~~Soi-destinal~~ » ne consiste pas à évoquer une « mienneté » – qui pourra se dire « en commun » avec d'autres –, mais un « événement » du singulier qui reste dans sa singularité. Devons-nous rappeler qu'il s'agit d'un « événement » sans temporalité, qu'on doit désormais rendre comme « ex-vénement » où le « ex- » joue la radicalité du Néant, où il instaurera le « déjà » non pas « comme-déjà », mais le « déjà » lui-même par lui-même.

Dès lors, il nous sera possible d'envisager l'individuation sur un *plan-du-déjà*, en tant qu'« ex-vénement » radical du singulier. Il faudra y voir l'« ex-vénement » non pas de l'Être mais du Néant. C'est, comme on l'a vu, sur le plan de l'Imaginal et de l'« in-figurial » qu'il se révèle. Cet « ex-vénement » est l'expression d'un « événement » unique en soi qui ne soit pas « itérable ». **L'itérabilité présuppose une temporalité, et donc négation de la singularité radicale.** Ce qui est « unique » c'est le **singulier radical**. On adoptera plus loin le terme de l'« Unifique » pour s'aligner avec un vocabulaire de Sohrawardî.

Rappelons le développement de Corbin à l'endroit de l'« Unique » qui cite Hallâj : « Ce qui fait le compte de l'Unique, c'est que l'Unique le fasse Un »<sup>1305</sup>. On pourra comprendre que ce qui compte ce n'est

---

<sup>1305</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 462, « Hosayn Mansûr Hallâj a dit [...] pendant qu'on le crucifiait [...] 'Ce qui fait le compte de l'unique, c'est que l'unique le fasse Un » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 88-99, « The aim of the ecstatic is to isolate the One in total oneness » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 104, « The aim of the ecstatic is that the One reduced him to total oneness » ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, op. cit., v. p. 44, « The aim of the ecstatic is the complete isolation of the One in unity » ; KALAJI,

pas que le singulier radical (l'Unique) se fond dans le tout (Un), mais qu'il acquiert un destin, une individuation (Un).

Nous pouvons tenter de restituer la maxime de Hallâj ainsi : « Le propre de l'Unique, c'est dans l'appropriation de son Unicité », c'est-à-dire de sa singularité comme expression ultime. Une telle appropriation est toujours travaillée par le Néant qui y est conservé, et qui trouve son adéquation dans un ailleurs. Encore une fois, s'il faut parler de l'*Ereignis*, il nous faut recourir à l'astuce de la ratûre (« *Ereignis* »).

## (ii) Le Singulier sohravardien (I) : le « Verbe »

Chez Sohravardî, il nous sera permis de dire que le « propre » du « Qui-de-l'homme » est le dehors d'un « lieu », un « non-lieu »<sup>1306</sup>. Ici, le néant du sujet s'exprime dans un « ailleurs » comme « non-lieu », tout en connaissant l'« ex-vénement » (« *Ereignis du Soi* »).

Dans un ordre de basculement d'un concept théologique vers une « ~~phénoménologie~~ de l'authentique », Sohravardî recourt à l'emploi du terme « Verbe »<sup>1307</sup> pour exprimer le « Qui-de-l'homme ». Il nous faut donc nous interroger sur le sens du « Verbe » chez Sohravardî pour qui c'est une structure unique de l'individuation. Quel sens pourra-t-on accorder alors au vocable « égoïté » (« *anâ'îya* »)<sup>1308</sup> ? Le « Verbe » est sans corps et sans « lieu »<sup>1309</sup>, qui est un « qui » (« *dhât* »)<sup>1310</sup> qui peut se connaître soi-même.

---

Sohrawardi, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 331 (pagination arabe) « حسب الواحد افراد الواحد له » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 132, ligne 15.

<sup>1306</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 161, Chapitre III, « Le sujet qui en toi pense et intègre (al-'qu'il) est indépendant des dimensions spatiales et de tout ce qui leur est inhérent » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 32 (pagination arabe), « فلما عقلت فالعقل فيك بريء عن الأبعاد », « ولوازمها ».

<sup>1307</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 161, Chapitre III, « C'est lui que les philosophes appellent l' 'âme pensante' (*nafs nâtiqa*), tandis que les soufis l'appellent 'secret' (*sim*), 'esprit' (*rûh*), 'Verbe' (*kalima*), 'cœur' (*qalb*) » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 32-33 (pagination arabe).

<sup>1308</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 161, Chapitre III, « Si les Verbes sont un seul et même Verbe qui gouverne l'ensemble des corps, ailleurs leur ensemble ne constitue qu'une égoïté unique (*anâ'îya*, un Sujet unique), si bien que ce que connaît l'un serait identiquement connu par l'autre. Or il n'en pas ainsi » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 32-33 (pagination arabe).

<sup>1309</sup> *Le Livre du Verbe du Soufisme : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 161, Chapitre III, « Le Verbe [...] une essence (*dhât*) qui n'est ni corps ni corporelle, qui n'a pas besoin d'un substrat pour subsister, qui se connaît soi-même, et qui dispose à son gré de l'usage d'un corps. Le Verbe n'existe pas antérieurement au corps » ; AL-SUHRAWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, *op. cit.*, v. p. 33-34.

<sup>1310</sup> Si Corbin traduit « *dhât* » par « essence », qui serait légitime au regard du vocabulaire philosophique arabe médiéval, il faudra le traduire chez Sohravardî par « qui », dans la perspective d'un « Qui-de-l'homme ».

C'est alors un « Soi-destinal » qui apparaît du « non-lieu ». Il est de l'ordre d'une individuation. Celle-ci est très fragile car elle disparaît dès lors qu'on recherchera son « substrat ». Le « Verbe » n'est possible non seulement en raison de l'autopoïèse, mais en raison de la radicalité extrême de l'Unique qui exprime un « Qui? ». Cette radicalité extrême et sa stabilité rendent le « Verbe » comme un « cri ».

Dans *Le bruissement des ailes de Gabriel* de Sohrawardî, le Sage enseigne que tout ce qui n'est pas dans le temps, n'est pas non plus dans l'espace. Pour autant, ce qui est en dehors du temps et de l'espace, ce sont les « Verbes » (« *kalimât* »)<sup>1311</sup>. Or il faut comprendre ces paroles comme des formes symboliques (« *romûz* »)<sup>1312</sup>. Le « Verbe » exprime alors la stabilité de ce « Qui ? ». Le « Verbe » est ce qui se tient en-dehors de lui-même, comme dans un « non-lieu »<sup>1313</sup>. Nous avons ainsi une « es-pacialité » du « Verbe » qui est le « propre » même de ce « Verbe ». *Le bruissement des ailes de Gabriel* fait état d'une parole qui provient d'un « non-lieu » par des gens d'une direction qu'on ne peut pointer avec l'index. Le « Verbe » exprime alors cette singularité radicale qui n'est pas « itérable » dans le temps, mais lui-même expression de l'« es-pacialité »<sup>1314</sup>. C'est un cri unique du Néant.

---

<sup>1311</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 238 ; *Opera Mystica III*, v. p. 223, lignes 5-6 ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 34, « Anything that is untouched by time is untouched by place [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 19, les termes sont « zamân » (« زمان ») et « makân » (« مکان ») ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 64, lignes 23-24.

<sup>1312</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 238 ; *Opera Mystica III*, v. p. 222, ligne 11, « رموز است » ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 33, « [...] don't you know that these are symbols ? If taken at face value, all the Incoherents produce nothing [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 19, « رموز » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 64, lignes 15, « رمز هاست ».

<sup>1313</sup> Dans *Le bruissement des ailes de Gabriel* où le Sage laisse entendre : « Le fait que nous soyons des témoins oculaires, immergés dans la Présence divine, ne nous laisse pas le loisir de pratiquer un culte [des prières et des hymnes]. D'ailleurs, s'il existe un service divin, ce n'est pas avec la langue ni avec les membres que l'on s'en acquitte ; ni le mouvement ni l'agitation n'y ont part » (Cf. La traduction anglaise de Thackston laisse d'autres nuances, sans restituer d'autres) ; *Le bruissement des ailes de Gabriel* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 233 ; CORBIN, *Opera metaphysica III*, op. cit., v. p. 216, ligne 1, § 11 ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, op. cit., v. p. 30, « Do you worship God ? » SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 13, « tas-bih », « Do you glorify God ? » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 61, ligne 7 ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., v. p. 96, « tas-ba-hûn ».

Ces propos du Sage étonne, alors qu'il venait de parler du « Verbe » divin, c'est-à-dire ce qui se tient par la langue, par une oralité du devenir. Le Verbe (« *kalima* »), devons-nous le comprendre, se tient dans un « hors-de-soi-même ».

<sup>1314</sup> Cf. Hatem qui voit que : « Suhrawardî, [...] réserve l'appellation de verbe aux substances rationnelles (à l'exclusion des choses matérielles) [...]. Le Verbe majeur qu'est l'Intelligence agente ne possède pas aptitude à toute créature possible, mais seulement aux verbes mineurs, encore qu'il soit le moyen (*wâsîtat*) de l'advenue du monde des éléments ([*Le Livre des Tablettes*], § 88). Il exprime à la fois l'Origine sans origine et son essence déterminée, récapitulant dans sa propre unité tous ceux qu'il a prononcés et dont il est le modèle ontologique et la norme morale au titre de cause émanative et finale, d'où la prière lancinante : 'Guide la lumière vers la Lumière !' », HATEM, *Suhrawardi et Gibran*, op. cit., 68.

### (iii) Le Singulier sohravardien (2) : L'arabe du Tûbâ

Il nous appartiendra de voir davantage le basculement des concepts théologiques en « phénoménologie de l'authentique » chez Sohravardî. Celui-ci, en voulant exprimer la luminescence de l'arbre de « Tûbâ » dans le territoire de la Montagne « Qâf »<sup>1315</sup> (c'est-à-dire la limite de la limitation), vise à mettre en relief un « Soi-destinal » qui jette des lumières différentes sur lui-même, qui fait surgir le « ~~Soi~~ ». Telle la terre qui tourne autour du Soleil, selon la position de son illumination, elle brille différemment. C'est ici une tentative d'exprimer l'espacement du Néant sans espace. C'est le « Joyau » (« *jaw-har* », « *Pearl* »)<sup>1316</sup>. Il trace le chemin vers un « lieu » du « non-lieu ». Le sens du « Joyau » exprime une singularité qu'il n'appartient pas d'évacuer rapidement. L'être du « ~~Soi~~-destinal » apparaît dès lors qu'il est question d'une « ex-pér-ience » du Néant<sup>1317</sup>.

C'est ainsi que pour exprimer le singulier radical, Sohravardî utilise le terme de « Joyau ». C'est le « ~~Soi~~ » compris sur le plan du Néant (ce qui est au-delà de la limite de l'Être, c'est-à-dire la Montage Qâf). **Lui-même étant unique, il s'apprênte « déjà », non pas par le biais d'un support, mais par le « déjà » lui-même, qui indique non pas une temporalité mais une « es-pacialité ».**

## 2° Le « Qui-de-l'homme » sohravardien.

Le « Qui-de-l'homme », traduit malheureusement, comme on l'aura fait ressortir, par « âme pensante » (« *nafs nâtiqa* »), est l'advenu pensant<sup>1318</sup> comme un « sentir-penser-ex-pér-iançant » dans le sens aussi d'un « sentir-déjà-senti-immémorialement ». **C'est le cri unique d'un « déjà ».** Il nous importe ici de voir les ramifications de cette pensée.

---

<sup>1315</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 205 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 24.

<sup>1316</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 205 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 24.

<sup>1317</sup> Cf. à ce propos : *Un jour avec un groupe de soufis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 376, « [...] si quelqu'un expérimente la douceur de la vie secrète et substitue l'être au non-être, il devient un cavalier chevauchant la monture de l'imagination méditante et court dans la vaste plaine du monde du Mystère ('âlam-e ghayb) » ; *Opera Mystica III*, v. p. 250 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 50, « If however one realizes the pleasure of retreat to isolation and exchanges not-being for being, then he can mount the steed of contemplation and ride it into the field of knowledge of the unseen » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 41 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 108.

<sup>1318</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 13, « نفسك الناطقة » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43, et p. 75 n9 : « nafs nâtiqa » ; *Opera Mystica III*, v. p. 86 (pagination persane), ligne 17.

(a) L'expression d'une béance

S'il faut y voir un déplacement de la pensée d'Avicenne par Sohrevardî, c'est que cette position indique une nouvelle philosophie de la part de ce dernier. En effet, le « Soï », transi de béance, doit se lire sur un *plan-du-déjà* hors temporalité, c'est-à-dire sur un plan du Néant (de l'« es-pacial »), comme nous tentions de l'indiquer plus haut.

(i) La lecture du Soï avicennien de Corbin

Corbin tente d'approcher le « Soï » avicennien non pas comme une métaphore ou un idéogramme, mais comme la contrepartie céleste d'un couple ou d'une syzygie<sup>1319</sup>, mettant en jeu une certaine transcendance du sujet même<sup>1320</sup>. Nous avons, en ce sens, parlé de la notion de « symbole » chez Corbin, comme « symbolisation-avec ». Cette contrepartie céleste du Soï conduit chez Corbin à l'individuation parfaite. Elle conduit au « soleil levant » qui permet d'individualiser la relation avec le divin. C'est cette figure qui apparaît pour lui dans la vision mentale de l'Imaginal<sup>1321</sup>. À cet égard, notons nos objections à la façon dont Corbin conçoit l'Imaginal. Au demeurant, nous pouvons lire cette « transcendance » comme une tentative d'excentrer un « Soï ». La transcendance pour Corbin doit évoquer, sans qu'elle soit ainsi nommée, une béance – ou un abîme.

À cela, il nous sera possible de tenter de relever une pensée du « lieu » au sein même du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne. Ainsi, le commentateur anonyme du Récit nomme trois « circoncriptions »<sup>1322</sup> de la géographie de la subjectivité : l'Occident, l'Orient et le Milieu. L'Orient<sup>1323</sup> est la contrée de la Forme, le

---

<sup>1319</sup> « Le Soï n'est ni une métaphore ni un idéogramme. Il est « en personne » la contrepartie céleste d'un couple ou d'une syzygie constituée d'un ange déchu ou ordonné au gouvernement d'un corps, et d'un ange resté dans le Ciel », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 33.

<sup>1320</sup> C'est lui qui individualise l'Esprit-Saint en un Esprit individuel qui est le parède céleste de l'être humain. Il est ainsi ange protecteur, guide, compagnon, aide et sauveur. Les formes épiphoniques et ses noms sont multiples, tel l'ange féminin Daênâ dans le mazdéisme, ou Manvahmed du manichéisme, « corps parfait » (sôma teleion) de la liturgie Mithra, qui est la « Nature parfaite » (al-tibâ'al-tâmm) des *ishrâqiyûn*, l'« ange du philosophe ». C'est aussi le « pîr-jouvenceau » qui correspond au « spiritus rector » des Cathares, l'Archange empourpré de certains récits de Sohrevardî, ou toute autre figure mettant en scène l'âme et l'intelligence agente; v. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 33.

<sup>1321</sup> Toutefois, elle apparaît aussi de façon post-mortem, dans le cas de l'Ange de la mort, l'archange Azraël, ou comme Daênâ, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 33.

<sup>1322</sup> « hadd », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 426, n. 67.

<sup>1323</sup> L'Orient est alors le lieu de la Forme qui tient son existence de Dieu par l'intermédiaire des Anges; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 427, n. 71.

lieu où le Soleil se lève<sup>1324</sup>. L'Occident est en contrepartie le lieu où la lumière décline, lieu de la Matière<sup>1325</sup>. Et entre les deux se retrouve un « milieu ». Il existe deux autres contrées, l'une au-delà de l'Occident et l'autre au-delà de l'Orient<sup>1326</sup>. Peut-être que le « non-lieu » était bien en germe chez Avicenne. Autrement dit, pour l'Orient, il existe un plan du Néant (l'« in-figurial »). Pour l'Occident, il existe un plan de l'Être (l'Imaginal). C'est ce qu'Avicenne a voulu exprimer comme deux contrées existant au-delà de l'Occident et de l'Orient.

Notons également cette tentative chez Avicenne de faire référence à une possibilité de sortie de l'intelligibilité du spatial en décrivant le chemin du « pèlerin ». Ainsi on retrouve dans *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan* ces propos : « Il semble que les déserts s'involent devant lui. Il ne sombre point dans les eaux de l'Océan ; il gravit sans souffrance la montagne de Qâf [...] »<sup>1327</sup>. On pourra relever également, chez Avicenne, que l'Orient semble être percé – sans que ce fait soit le sujet d'un traitement plus ample – par un certain néant. Nous avons une ouverture, somme toute hésitante, vers un « dehors »<sup>1328</sup>. Les confins ou les extrémités du « Soi » sont bordés par une limite dénommée la « Montagne du Qâf »<sup>1329</sup>. C'est une montagne qui aborde tant les enfers que sa sortie même de cette géographie<sup>1330</sup>. C'est la limite de la « délimitation ».

---

<sup>1324</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 372, § 2.

<sup>1325</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 372, § 2.

<sup>1326</sup> « [...] Les circonscriptions de la Terre sont triples : l'une est intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. C'est celle que l'on connaît le mieux : de nombreuses informations en sont parvenues jusqu'à vous et ont été parfaitement comprises. [...] Mais il existe deux autres circonscriptions étranges : l'une au-delà de l'Occident, l'autre au-delà de l'Orient », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 370-371, § X.

<sup>1327</sup> XI, *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan*, in CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 372, « La Source de Vie ».

<sup>1328</sup> Dans le récit d'Avicenne de *Hayy ibn Yaqzân*, ce fait est exprimé métaphoriquement : « Le Maître dit : 'Certaines fois que j'avais pris résidence en ma cité, il m'arriva de sortir avec mes compagnons vers un des lieux d'agrément qui se trouvent aux environs de cette même cité », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 350.

Néanmoins, le prologue a été différemment interprété; « prendre résidence en sa cité » est tantôt vu comme « l'âme » étant chez elle, se soustrayant ainsi de l'expérience quotidienne des sens et du corps (les lieux d'agrément constituant les lieux de la rencontre avec l'Ange), tantôt comme l'habitation normale de l'âme dans le corps qu'elle gouverne, mais il lui arrive d'en sortir. Les compagnons sont l'ensemble des facultés de l'âme; *ibid.*, v. p. 406.

<sup>1329</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 372, XI et p. 428, n. 73.

<sup>1330</sup> Pour quitter cette géographie, il faut la « source d'eau » qui est au voisinage de la « source de vie ». Il faut donc trouver la voie vers la source d'eau, et il faut en consommer, qui est d'une eau très douce. Cette eau donne alors une nouvelle force qui permet de traverser les déserts et les océans. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 372, XI.

Cette eau cours dans le « barzakh », c'est-à-dire le monde intermédiaire; *ibid.*, v. p. 374, XII.

Nous voyons en filigrane se profiler le symbolique du pèlerinage mekkois, ayant pour but la consommation de l'eau (eau de « zamzam », eau « miraculeuse » selon la tradition musulmane, aux côtés de la « Kâba », bétyle de la Mecque). On pourra

Regrettablement, l'apport d'Avicenne n'est pas encadré par un développement systématique du « non-lieu » et de sa relation avec l'individuation.

## (ii) Le « Soï » sohravardien

Chez Sohravardî, nous nous situons d'emblée dans une « intelligibilité-du-déjà ». La géographie est le « lieu » qui déborde son lieu, qui s'ancre toujours dans un ailleurs. Tout lieu postule le « lieu » même de son néant. Toutefois, il existe, de façon plus conséquente, une conversion de la temporalité, non pas uniquement vers le « spatial », mais essentiellement, vers l'« es-pacialité », au sens où nous l'avons décrit ici. Nous pouvons également regretter que Sohravardî n'y consacre pas de plus amples développements, car peut-être un traitement symbolique n'eût permis autrement.

Le passé, le « déjà-été », le « déjà-là » joue « es-pacialement ». L'« Eureka » est le dire d'un « Soï » postérieur à ce « Soï », une post-subjectivité qui retrouve une subjectivité qui a déjà-été, un « Qui-de-l'homme » qui l'aura déjà précédé et qui demeure dans son « Qui ? ». Ainsi s'explique, en amont, l'intention du *Récit de l'exil occidental*<sup>1331</sup> de Sohravardî. On y reviendra plus loin en analysant le lexique sohravardien et sur ce qu'il cache, enfin, comme méthode.

## (iii) La « poésis » du Néant comme « trans-venance » subjectiale

Le « Soï » sohravardien, comme nous l'avons vu, s'annonce de l'ordre d'un « Qui-de-l'homme » comme figure irréductible de l'« in-figurial ». C'est le sens de la Lumière exprimée comme Lumière primordiale de l'Être, ce qui fait qu'il y a de l'Être plutôt que « Rien ». La Lumière « trans-vient » du Néant, d'un abîme du Néant, au sens d'un *plan-du-déjà*. Il faut y lire une expression du Néant « es-pacialement », comme « déjà ».

C'est sur un plan du Néant qu'il nous appartient de comprendre l'irréductibilité du « Qui-de-l'homme », comme « in-figurial ». Cette irréductibilité s'exprime comme un « sentir-déjà-pensé-immémorialement », qui doit s'entendre comme un « sentir-déjà-senti-immémorialement ». **C'est un cri unique du Néant, un cri du « déjà » ou le « déjà » comme cri.**

Si nous avons fait état d'une irréductibilité du « Qui-de-l'homme », nous avons aussi mentionné que la « poésis » de la pensée de ce « Qui » se situe sur un plan du Néant où ce dernier rencontre ce deuxième mouvement du Néant qui est la pensée expérimentante. C'est dans cette rencontre qu'il existe le grand

---

se demander alors si « Safa » et « Marwa », les deux limites que parcourt le pèlerin de la Mecque, ne sont pas les deux extrémités de la Montagne de Qâf.

<sup>1331</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 265-287 ; MEDDEB, *Récit de l'exil occidental*, op. cit., v. p. 11-20 ; *Opera Mystica II*, v. p. 273-297 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, v. p. 100-108 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 106-111 (version arabe), v. p. 112-124 (version persane) ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 85-93 ; HATEM, *Suhrawardi et Gibran*, v. p. 123-137.

mouvement du Néant (« ex-pér-ience »). Celui-ci est un saut, un abîme, comme instauration même de la béance au sein de cette rencontre. Il se comprend de l'ordre d'un « mystère » d'un devenir et non de l'ordre d'un secret. C'est aussi le sens même de « non-lieu ». De l'interaction d'une pensée expérimentante à un « **Qui** », nous nous acheminons devant le destin d'un « **intel-estre** ».

C'est ainsi que la pensée nous vient, d'une provenance du Néant, comme « par sa flèche ». La pensée en sa genèse n'est pas de l'ordre temporel mais « es-pacial ». Si la pensée était un événement temporel, on n'aurait pas pu remettre en question une pensée d'un moment antérieur. La pensée est capable ainsi de se « penser », car elle se moque du temps, pour la bonne raison qu'elle ne fait pas partie de son bataillon. La « poésis » de la pensée est une « poésis » du Néant, c'est-à-dire celle de l'« es-pacialité », sur un plan du Néant. **La pensée expérimentante joue l'abîme à chaque pensée qui soit non de l'ordre d'une spéculation mais d'un événement de la pensée.** C'est alors une rencontre avec le Néant, une « ex-pér-ience », une « **flèche du Néant** » qui déloge temps et espace d'un « **Qui-de-l'homme** ».

Sohravardî cite à cet effet le soufi Jonayd (mort en 911)<sup>1332</sup> en décrivant la manière dont un « chant » lui est venu du Néant – chant et non « flèche », mais chant qui doit s'entendre comme flèche. Ce chant lui-même rendait le « lieu » « non-lieu ». C'est ainsi que Jonayd dira « j'ai chanté à l'unisson de son chant – Et j'étais partout où il était, lui, – Et il était partout où j'étais »<sup>1333</sup>. La rencontre d'une irréductibilité d'un « **Qui-de-l'homme** » avec le Néant comme « pensée expérimentante » révèle l'« ex-pér-ience » de la pensée de l'homme dans son « **in-finitude** ». L'« **in-finitude** » signifie la délivrance des grilles de fer ordonnancées selon la temporalité ou la spatialité. Par conséquent, si l'homme est un être de « pensée » (et non pas un « être pensant », ou « âme pensante »), il est, *eo ipso*, une finitude qui n'a pas pour vocation de s'y enfermer pour exprimer la limitation de la limite. Le « propre » de ce « **Qui ?** » s'agit par un « en-dehors-de », par une « in-finitude », par un au-delà de la Montagne de Qâf, inscrit au sein même de cette finitude, avec la complicité du Néant. L'Amour du Néant est flèche, celle précisément de la **pensée expérimentante. Celui qui doute du Néant pourra faire l'expérience du prochain événement de la pensée comme**

---

<sup>1332</sup> Abû l'Qasim al-Junayd al-Baghdadi.

<sup>1333</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 423, « On demanda à Jonayd : 'Qu'est-ce que le soufisme ?' Il récita ces vers : 'Un chant est monté à moi de mon cœur - Et j'ai chanté à l'unisson de son chant - Et j'étais partout où il était, lui, - Et il était partout où j'étais » ; *Opera Mystica III*, v. p. 298, ligne 9-10 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 78, « He sang to me through the heart, and I sang as he sang, And we were everywhere they were, and they were everywhere we were » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 80 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 16, « Junay [...] was asked : « What is Tasawwuf ?' He recited this verse : He sang to me wholeheartedly, and I also sang as he did, And we were wherever they were, and they were wherever we were » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, *op. cit.*, v. p. 108, « **و غَنَيْتُ لِي مِنَ الْقَلْبِ / وَغَنَيْتُ كَمَا غَنَيْتُ / وَكُنَّا حَيْثُمَا كَانُوا / وَكَانُوا حَيْثُمَا كُنَّا** ».

Il s'agit de comprendre le 'Il' comme le Néant se disant « absolu ». Ce 'Il' est, selon un lecture littérale, un pluriel (« J'étais où Ils étaient »). La pluralité au sein même du Néant exprime cette richesse que ce dernier profère dès lors que la pensée expérimentante rencontre *ad infinitum* le Néant lui-même.

une « ex-pér-ience » de l'« es-pacialité ». La pensée en sa flèche est une fulgurance, un éclair, comme un événement qui est « hors-temps » ainsi qu'« hors-temporalité ». Elle exprime une rencontre avec le Néant : celle d'un « Qui-de-l'homme » qui a connu une « couleur du Néant » comme pensée expérimentante.

(b) La « poësis » d'un « devenir-sujet »

S'il nous est possible dès lors de faire état d'une « trans-venance subjectale », comme le soupir du Néant qui nous rend un « devenir-sujet », telle est l'autopoïèse elle-même sur le plan du Néant. Encore nous faut-il ici se corriger dans un deuxième jet pour restituer l'enjeu de la compréhension pour dire que tel est le Néant comme autopoïèse, avec la volonté de pouvoir lire sans le « comme ». L'autopoïèse est « déjà » dans sa forme du « déjà » qui aura couru avant la temporalité.

Se plaçant sur un plan du Néant, celui-ci aura déjà joué – sur un *plan-du-déjà* – ce mouvement irréversible vers un devenir sujet. Si le dire ainsi se vicie de tautologie, c'est que notre « logos » ne s'est pas encore libéré de la métaphysique du temps. Toute subjectivité comme radicalité singulière aura connu un appel à devenir sujet, même si ce devenir est sans fin. L'appel retentit du Néant d'une « post-subjectivité ». Le « sujet » ne s'atteint pas. Il est toujours à-venir, toujours caché comme le secret du préfixe « post- » même.

(i) Ni « là », ni « là-bas »

Dans la tonalité fondamentale heideggerienne comme fondement même de l'« être-là », (fût-il « être-le-là »)<sup>1334</sup>, il est question de l'« instantialité » qui ne dure que « le temps d'un éclair ». Se pourrait-il que c'est de la pensée structurée non pas en présupposé « temporel » mais « es-pacial » qu'il eût été question ?

Le « Qui-de-l'homme » ne peut « être-là » tel un *Dasein*. Le « Soi-destinal » dont on a fait état chez Sohrevardî, « n'est ni à l'intérieur du monde, ni à l'extérieur »<sup>1335</sup>, ni « là », ni « là-bas ». Elle est par rapport au monde, « ni en continuité, ni en discontinuité »<sup>1336</sup>. Il nous faudra retourner les expressions, pour dire qu'il serait probablement tant « là » que « là-bas ». Mais la question est lancinante et incontournable : « où »

---

<sup>1334</sup> Beiträge, GA65, op. cit., v. p. 33, « Stimmung [...] ist hier gemeint im instandlichen Sinne: [...] »; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 52, « Tonalité [...] doit s'entendre ici dans le sens de l'instancialité [...]. La retenue donne le ton à l'instant (qui ne dure chaque fois que le temps d'un éclair). »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 28-29, « Disposition [...] is meant here in the sense of steadfastness »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 24, « Attunement [...] is meant here in the sense of inhabiting [...] ».

<sup>1335</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 13, « ولا داخل العالم ولا خارجة »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43.

<sup>1336</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 13, « ولا متصلة ولا منفصلة »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43.

**est-il ?** Il se pourrait que seul le mot « où ? » doit s'entendre sans jamais s'épuiser. C'est précisément cette question que toute la structure de l'œuvre de Sohrevardî voudra bien, non pas qu'on se la pose, mais qu'on n'arrive plus à ne pas se la poser. La question du « où » ne relève plus d'une option. La réponse – si elle en est une – aura, paradoxalement, pour but de la faire exploser. Elle doit s'entendre comme la révélation de son cri : le « **Non-où** » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). Ainsi devons peser le poids de cette sentence qui pèse sur l'épaule de l'homme, l'inadéquation d'une réponse à ce qui est fondamentalement un « Qui ? ». « **Qui suis-je ?** » pourra-t-il, sans impertinence, avoir pour réponse « **Je ne suis pas !** », alors même qu'un « **Qui ?** » aura, lui, été l'auteur de cette question ? On pourra continuer à « répondre » de façon impertinente : j'ai été le cri unique du Néant, dans un « déjà ». Je suis le sens d'un « déjà ». C'est un « déjà » qui se conjugue au futur, comme appel à devenir, sans pouvoir « devenir ». Sans patrie, sans lieu, je suis la présence même de ce Néant.

Certes, d'autres tentatives de réponse y seront consacrées par Sohrevardî, comme le fait que le « Qui-de-l'homme » est une « quiddité sacro-sainte » (« *mâhiya qodîya* »)<sup>1337</sup> mais qui ne peut être perceptible par les sens, n'étant d'aucun lieu de l'espace (« *bi-lâ-ayn* »)<sup>1338</sup> (le « non-lieu »). Au lieu d'un être « là », nous avons un « être-sans-là » qui doit sa complicité avec le Néant, avec le « non-lieu ». Dire que le « Qui-de-l'homme » est Néant détruit toute métaphysique de la subjectivité, comme réalité suprême.

Le « ~~Soi~~-destinal » ne pourra être unitaire – dans le sens d'une unité fondée en lui-même - ou totalisable – dans le sens où il est à même d'y opérer cette totalisation. Il « trans-vient » sans totalisation possible, dans tout autant d'un infini que dans une « in-finitude », comme nous l'avons exprimé plus haut, telles des poupées russes. Celles-ci ne cherchent-elles pas à exprimer un « dedans » de l'espace visant à désintégrer celui-ci ?

## (ii) Le Néant présent - corps

Dans la tentative de faire sauter les frontières de la philosophie de son temps, Sohrevardî soufflera sa pensée dans le « logos » époqual. Il dira ainsi que le « Qui-de-l'homme » n'est pas un « substrat »<sup>1339</sup> qui dérive d'un corps ou qui est « délimité » par une forme<sup>1340</sup> même si Sohrevardî semble dire, dans une phrase

---

<sup>1337</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 13; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 43.

<sup>1338</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 16-17, « النفس الناطقة », SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 45.

<sup>1339</sup> SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 13, « فمحلها »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 43.

<sup>1340</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 13, « وهو نفسك الناطقة », SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 43, « Ce substrat, c'est ton âme pensante, puisque ce qui n'est pas soi-même mesurable ne peut immaner à un corps ni à quelque chose de mesurable ».

qu'il faudra retourner sur elle-même dans une lecture de la double triangulation, que ce « Qui ? » naît avec le corps<sup>1341</sup>. Ce point est important, car toute la notion de « l'âme » signifie une délimitation par un corps<sup>1342</sup>.

Corbin est d'avis que les récits mystiques parlent de la préexistence de l'âme<sup>1343</sup>. Or, il s'agit justement pour nous d'un *plan-du-déjà* qui se joue chez le « Qui-de-l'homme ». Si Sohrevardî pose un plan de l'immanence, celle-ci ne pourra pas pour autant contenir une délimitation. L'immanence perd de son « immanence ». Si elle n'est pas corps, elle n'est pas non plus corporelle<sup>1344</sup>. L'incorporité qui nous intéresse ne signifie pas seulement qu'elle n'habite pas un corps, mais que le terme de « corps » (ou de limitation) ne s'y applique pas, même si un corps pourra s'y associer. On aura compris, ce « Soi » qu'on a nommé « *Soi-destinal* » n'est pas le corps<sup>1345</sup>. Quoiqu'il en soit, notons qu'il existe une pensée de la « subjectivité » en ce XIIe siècle persan pour se dire comme pensée de l'individuation et du Néant. Il nous faudra encore nous corriger et dire qu'il s'agit d'une pensée de l'individuation du Néant qui est en fait le Néant comme individuation. Aussi nous faut-il raturer le « comme », pour établir une tentative d'adéquation entre individuation et Néant. Là où nous pouvons élever une critique à l'encontre de Sohrevardî, c'est qu'il ne nous renseigne pas non plus sur l'articulation entre corps et « Qui-de-l'homme ».

### (iii) La « promesse » d'un sujet

Le « *Soi-destinal* » est alors celui à qui on a promis – de l'immémorialité – l'existence. **Il est une promesse déjà promise.** Il est la réalisation de la promesse dans sa « pro-mission » – si tant est que la

---

<sup>1341</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 46, « Non, l'âme pensante commence à exister en même temps que le corps qu'elle aura à gouverner », KUSPINAR, *The Illuminative Philosophy*, op. cit., v. p. 107, « On the contrary, it is originated simultaneously with the body at the moment when the latter has full aptitude to receive the former », et p. 325, « فان ما ليس جسماني لا يتجزأ بل هي حادثة مع البدن » ; SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 18 (pagination arabe), qui ne reproduit pas cette phrase.

<sup>1342</sup> C'est pourquoi nous ne pouvons pas, ici encore, traduire l'expression « *nafs nâtiqa* » par « âme pensante » comme le fait Corbin.

<sup>1343</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 77, n. 22.

<sup>1344</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 13, « فانفسك غير جسم » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43.

Adde : *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. , « o » ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43, « Ton âme pensante n'est ni un corps ni corporelle ».

<sup>1345</sup> AL-DAWWAUI, *Shawakil*, op. cit., v. p. 23-24, « [...] فانفس غير البدن [...] » ,

Cf. La traduction in SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 43.

Sohrevardî donne plusieurs exemple pour expliquer que le corps ne peut être confondu avec le sens d'un « je ». Par exemple, le corps est en perpétuel dissolution alors que je n'en ai pas conscience.

promesse dérive du latin « *promittere* »<sup>1346</sup>, signifiant au propre « laisser aller en avant ». Il est donc un « laisser-aller-en-avant » d'une promesse déjà promise : non pas une promesse qui doit s'accomplir dans le temps, ou le temps d'une promesse, mais le « déjà » d'une promesse qui ne fait que « pro-mettre », de mettre en avant sa promesse. **Cette promesse est toujours « à-venir »**. Ici encore, il ne faut pas comprendre « à-venir » temporellement. **C'est l'abîmement de l'abîme sur le plan du Néant. C'est un abîmement toujours à venir « es-pacialement »**. C'est un « à-venir », somme toute, qui « a-déjà-été ». Il le fait non pas par le temps, mais par le « déjà » qui est la castration même du temps. Cronos (« Κρόνος »)<sup>1347</sup>, fils d'Ouranos et de Gaïa, roi des Titans n'avait-il pas émasculé son Père, pour se délivrer des entrailles de la terre (temps et espace), pour que son règne advienne ?

Elle, promesse déjà promise, promesse qui ne remet qu'à son « promettre », était déjà « là » bien qu'elle n'advient que dans le « temps » d'après. C'est la lumière d'une post-constitution temporelle qui aura servi de moyen afin de révéler une « constitution » qui n'a rien en soi de temporel. **Sa naissance lui succède et la cherche, sans la retrouver**. Paradoxalement, elle n'advient jamais, car toute venue ne pourra éteindre cette promesse déjà promise. Une promesse, dans sa vérité fondamentale, ne pourra se concrétiser, sinon elle ne peut être le fait d'un « pro-mettre », d'un « mettre-en-avant ». Elle sera dans ce cas une destruction ou une impossibilité de la chose qu'elle promet. Une promesse ne peut se révéler que comme un « pro-mettre » infini.

Notons à ce sujet que dans la pensée d'Ibn 'Arabî, il n'y a pas de place pour une création « *ex nihilo* », précédée de rien. Pour Ibn 'Arabî, on ne pourra pas parler de l'existenciation d'une « chose » qui n'aurait pas eu « déjà » d'existence. Il ne saurait être question de « créationisme ». De même, on ne saurait y voir chez lui un achèvement de la création. La Création devient plutôt « règle de l'être »<sup>1348</sup>, comme « mouvement prééternel et continuel ». Peut-être, en cela, devons-nous chercher une « règle du Néant » chez Ibn 'Arabî. Pour celui-ci, l'être advient à chaque moment, de même qu'à chaque instant il emprunte un revêtement nouveau. Ce qui se manifeste en l'existence, c'est l'immémorial indéfini (que certains ont tenté de qualifier comme « l'Être créateur », ou comme « l'essence ou la substance prééternelle et post-éternelle »)<sup>1349</sup>. Dans le langage d'Ibn 'Arabî, cette création récurrente s'exprime comme un enchaînement de théophanies

---

<sup>1346</sup> Dictionnaire historique de la langue française, 2006, *op. cit.*, v. tome 3, p. 2968a, v° « promettre ».

<sup>1347</sup> Distinguons en effet, Cronos de « Chronos » (« Χρόνος »), divinité primordiale du temps dans les traditions orphiques.

<sup>1348</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 149.

<sup>1349</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 149. Pour Corbin : « 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 celui par un renouvellement, une récurrence d'instant en instant depuis la prééternité [...] À chaque souffle du « Soupir de Compatissance divine » (nafas al-rahmân), l'être cesse, puis il est ; nous cessons d'être, puis nous venons à être. En réalité, il n'y a pas d'« ensuite », car il n'y a pas d'intervalle. L'instant de la disparition est l'instant même de l'existenciation du semblable [...] ».

(« *tajalliyât* »). Il n'existe pas de causalité entre un avènement et un autre. Aussi, chaque nouvel avènement occulte l'ancien<sup>1350</sup>.

#### (iv) Lecture de la double triangulation du « *Soi* »

La lecture de la double triangulation devient nécessaire pour comprendre l'immanence chez Sohrevardî. Tout d'abord, il disqualifie la méthode dialectique ou spéculative qui ne nous permettra pas de saisir le sens d'un « Qui-de-l'homme ». Heidegger ne rappelait-il pas que la construction « logique » est soumise à l'incapacité de démontrer<sup>1351</sup> sa « réalité ». De même, pour Sohrevardî, si chacun possédait une « âme divine », chacun devra connaître ce que l'autre connaît. Ils possèderaient, dans ce cas, la même « âme »<sup>1352</sup>. Or, tel n'est pas le cas. On ne peut procéder par des acquis de la position de son temps. Sohrevardî laisse ainsi planer une certaine ambiguïté dans ces propos. Il semble dire que le « *Soi* » diffère de ce que certains mystiques auront appelé la divinité en soi<sup>1353</sup>. Se démarquant de telles approches, Sohrevardî vise à faire ressortir l'individuation comme **singularité radicale**, comme un cri unique du Néant.

Relevons ici une distinction sur laquelle on reviendra. L'essence divine, chez Sohrevardî, se « distingue » de l'essence de l'homme. Celle-là n'autorise aucune fusion avec celle-ci. Les deux paraissent indépendantes. Ce point est fondamental, car il s'articule sur la notion de ce que peut être un « *Dieu* » chez Sohrevardî. Pour le dire provisoirement ici, tout comme chez Ibn 'Arabî, c'est le « Qui-de-l'homme » qui a la charge de retrouver sur un *plan-du-déjà* l'expression de la divinité qu'il aura la charge, par la suite, de rendre « advenante ». En outre, l'éternité ne semble être possible qu'en raison de la finitude<sup>1354</sup>. Relevons

---

<sup>1350</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 150.

<sup>1351</sup> Cf. *Lettre sur l'humanisme*, « Penser contre 'la logique' ne signifie pas rompre une lance en faveur de l'illogique, mais seulement : revenir dans sa réflexion au logos et à son essence telle qu'elle apparaît au premier âge de la pensée, c'est-à-dire se mettre enfin en peine de préparer une telle ré-flexion [...] l'irrationalisme, en tant que refus de la ratio, règne en maître inconnu et incontesté dans la défense de la 'logique', puisque celle-ci croit pouvoir esquiver une méditation sur le λόγος et sur l'essence de la ratio qui a en lui son fondement », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 108-109 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 348-349 § 179 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 265, § 179.

<sup>1352</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 45.

<sup>1353</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 46.

<sup>1354</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 46 : « [...] d'autres penseurs ont estimé que l'âme pensante existe ab aeterno, mais ils ne sont pas avisés que, si l'âme était éternelle, la question se poserait : quelle nécessité l'aurait donc contrainte à quitter le monde spirituel sacrosaint et le monde de la Vie véritable, pour entrer dans la dépendance du monde de la mort et des ténèbres ? [...] Comment les âmes seraient-elles différenciées l'une de l'autre dans la prééternité (*azal*), [...] ».

Adde : SOHREVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, op. cit. v. p. 18 (pagination arabe) ; KUSPINAR, *The Illuminative Philosophy*, op. cit., v. p. 107, « VII. Other thinkers have assumed that the rational soul is pre-eternal (*qadim*) [...] », et p. 322, « و آخرون تو هموا قدومها ولم يعلموا انها لو كانت ... ».

l'insistance d'un trajet qui marque l' « in-finitude » au sein de la finitude. Cette finitude n'est pas celle d'une mort putative qui interviendra, somme toute, « plus tard », comme dans le cas du *Dasein*. Elle est celle qui est l'au-delà de l'aujourd'hui, comme nous l'avons vu plus haut.

La lecture de la double triangulation exige de notre part un saut qui consiste à comprendre la venue du Néant à nous-mêmes. Corrigeons dans ce saut la dernière phrase. Ce qui est exigé de nous, c'est la posture d'une « en-instance » du « déjà » : nous sommes « déjà » ce Néant qui aura joué dans son théâtre. L'immanence ne peut l'être que percée par le Néant. S'il s'agit encore de reformuler ici, il faudra dire que le Néant est l'immanence sans son « immanence », comme on a tenté de le formuler plus haut. Autrement dit, **l'immanence est d'abord un plan du Néant et non un plan de l'Être**. Elle n'est qu'en vertu de cet « *Ereignis* ~~du Soi~~ » dans un « maintenant » qui fait que nous étions « déjà » dans une immémorialité. **Le « déjà » est « maintenant »**. Les termes s'opposent, car il est question d'une finitude qui s'arrache d'elle-même, d'un « instant » qui s'arrache de l' « instantanéité », d'un « lieu » qui s'arrache de sa « localité ». Or ce qui apparaît comme une ambiguïté et une contradiction se dénouent par une lecture de la double triangulation, qui exige un saut même dans le Néant.

Il nous faudra ainsi concevoir le « ~~Soi~~-destinal » comme une subjectivité ayant comme « demeure » un retrait dans la néantité mais qui se dévoile dans un projet qui lui est déjà donné, un projet qui n'est que dans sa « pro-jec-tion ». On pourra évoquer Corbin qui y voit une « doctrine théorique (?) à l'événement vécu par l'âme »<sup>1355</sup>. Or, tout l'apport de Sohrevardî réside dans le fait qu'il ne s'agit nullement de ce qui doit se dire comme « théorique », mais plutôt de l'ordre d'« événementiel », d'un « *instantifique* ».

### (c) L'allogénéité

Heidegger rappelait que la pensée propre à la philosophie est dépaysante<sup>1356</sup> ou étrange. Au-delà de l'étrangeté, pourra-t-on parler de « l'allogénéité » ? Sans s'y attarder davantage sur le point suivant, mentionnons les travaux d'Abdelwahab Meddeb exprimant un sentiment d'allogénéité<sup>1357</sup> qu'il reprend de Sohrevardî.

---

Or dans la version arabe, il n'est fait usage que du pronom (« hâ », elle). Celui-ci renvoie au début du traitement de la thématique qui est la « *nafs* » (« âme »), v. KUSPINAR, *The Illuminative Philosophy*, op. cit., v. p. 318 « لو كانت النفس ... ».

<sup>1355</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 77, n. 22.

<sup>1356</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 14, « [...] das Denken der Philosophie befremdlich »; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 29, « [...] la pensée propre à la philosophie reste quelque chose de profondément dépaysant »; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 13, « [...] philosophical thinking will always seem strange »; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 10, « [...] the thinking of philosophy remains strange [...] ».

<sup>1357</sup> Abdelwahab MEDDEB, *L'exil occidental*, Albin Michel, 2005, pp. 164.

### (i) Le « fond » sans-origine

Le « fond » (« sans-fond ») du « Qui-de-l'homme » est selon Sohrevardî « allogène » (« in-sensé » comme « sens-autre »). Ce n'est pas une « allégie », une clarté de l'Être, mais son contraire, c'est-à-dire son obscurité, un Néant. Si on a vu qu'il était lumière, c'est en fait celle tapie au sein d'une obscurité, d'où la doublure des ténèbres dans *Le livre de la sagesse orientale*. C'est l'éclair qui demeure dans l'obscurité d'un destin du Néant. On est loin d'une forme réputée achevée de l'Être. C'est le « mouvement » vers l'accomplissement comme éclair du Néant que naît un « Qui ». Celui-ci sera alors « immortel », c'est-à-dire irréductible. Le « Qui-de-l'homme » n'est pas une « essence », ni une « Lumière », ni une « allégie », mais **le Néant comme mouvement subjectal, et, en cela, le Néant en tant qu'un « déjà », c'est-à-dire en tant qu'une « lumière »**. Celle-ci demeure toujours dans la présence du Néant.

*Le Récit de l'Exil occidental*<sup>1358</sup> constitue une critique du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne. Selon Sohrevardî, la faute du récit de *Yaqzân* d'Avicenne est qu'il méconnaît l'expérience suprême du « Grand ébranlement » (« *Al-tamma Al-Kubra* »)<sup>1359</sup>, c'est-à-dire cette « ex-pér-ience » où il est question de l'intervention du Néant. Cette « ex-pér-ience » n'est qu'un « déjà » du Néant.

### (ii) L' « allogénité » du Soi

Il ne nous est pas permis de dire simplement que le « Soi » est un « non-lieu ». Il faudra peut-être être plus explicite suite à l'interrogation que Sohrevardî formule à travers les tortues qui s'interrogent sur des animaux apparemment amphibiens et à travers les fourmis qui s'interrogent sur la rosée dans son récit intitulé *La langue des fourmis*<sup>1360</sup>. L'interrogation de Sohrevardî est lancinante : les animaux amphibiens vivent-ils dans l'eau ou sur la terre, ou les deux ? Nous faudra-t-il plutôt répondre ici par « nulle part » ? Il nous importe de comprendre ce jeu de métaphores.

Il n'est pas question de dire, en guise de réponse, « non ici » mais « là-bas ». Peut-être une des approximations auxquelles nous sommes conviés c'est de dire tout autant « ici » que « là-bas », **et** en même « non-ici » et « non là-bas ». Une métaphysique de « localité » est ici mise à mal. C'est le fait même du Néant, qui ne peut se dire sur le plan de l'Être selon les modes de celui-ci, notamment selon ses modes géométriques.

---

<sup>1358</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 269 et s.; *Opera Mystica II*, v. p. 272 et s. (pagination arabe) pour la version arabe et persane ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 100 et s. ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 106 et s. (version arabe), v. p. 112 et s. (version persane); KALAJI, *Sohrevardi*, Damas, v. p. 85 et s.

<sup>1359</sup> *Coran* 79 : 34; *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 271.

<sup>1360</sup> *La langue des fourmis* : SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 413-414 ; *Opera Mystica III*, v. p. 294-296 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 76-77 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 77-78 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 13-15 pour la traduction anglaise ; KALAJI, *Sohrevardi*, Damas, op. cit., v. p. 105-107.

Il nous faudra entendre ici ce « **et** » comme articulant le sens du « déjà », comme articulant deux plans, celui de l'Être et celui du Néant. Le « **et** » *est* un « déjà ».

### (iii) L'inversion de toute pré-compréhension

Nous aurions pu, pour tenter d'exprimer le sens de l'allogénité chez Sohrevardî, recourir au terme heideggérien de « pré-compréhension » pour tenter d'y voir ici une présence par le fait du Néant. Toutefois, à la différence de Heidegger, toute précompréhension ne pourra être totale, car elle reste transie par l'infini et l'abîme. De même, elle doit s'ouvrir à l'in-finitude. Elle ne pourra pas exprimer que l'allogénité « *est* » ce Néant. L'allogénité est ce qui permet qu'une « pré-compréhension » soit rendue possible, car il nous faut bien le Néant pour qu'une « compréhension » advienne. **C'est en raison du fait du Néant qu'une pré-compréhension soit possible et non l'inverse.** Autrement dit, on ne pourra pas dire que nous « pré-comprenons » ou « comprenons » le Néant. « L'allogénité », qui doit s'entendre comme « tant ici que là-bas *et* en même temps non-ici et non là-bas », devient notre forme d'une habitation que ne se constitue pas, en même temps, comme une. Cette « ~~habitation~~ » constitue notre forme du « déjà ». **C'est le « déjà » qui permet l'existence d'un monde.** C'est en cela qu'il faut entendre « Néant » et non pas « Être ». C'est en cela que le Néant déloge, disloque et retourne nos modes de compréhension dans une « en-instance » où nous sommes un « déjà ». Ce mouvement est le style de Sohrevardî. Tel l'œuf et la poule, l'indécidabilité signifie une profusion du plan du Néant sur le plan de l'Être, sur un mode du « déjà ». C'est ce qui ne peut se dire qu'en « ni-ni-et-en même-temps-oui-oui ».

### (iv) Un « devoir-être »

À ce stade nous pouvons nous rappeler que chez Heidegger il existe un sens du « devoir-être », c'est-à-dire le sens où ce qui importe pour le *Dasein* c'est son être fondamentalement. Or, ce que nous voulons souligner dans notre expression de « ~~Soi~~-destinal », c'est qu'il est « déjà » un devoir-sujet – même pas un vouloir-sujet – même s'il se donne la mort à tout instant. Le devoir d'être lui « trans-vient » de l'immémorial, c'est-à-dire sur un *plan-du-déjà*. Il n'est pas sommé en cela à vouloir « devoir » davantage.

Insistons encore que ce sujet n'est pas « substantiel ». Comme nous l'avons signalé, le « *dhât* » (l'essence) chez Sohrevardî, doit se comprendre dans l'optique du « non-lieu ». Le « ~~Soi~~-destinal » signifie une tentative d'expression d'un lieu qui est aussi l'expression du Néant. Celui-ci est appelé à « devenir », et réside toujours dans l'appel du « devenir ». Corrigeons encore cette dernière phrase. **Celui-ci est « déjà » devenu dans un appel de l'immémorial.** Dans cet appel, il avait déjà découvert la posture et le sens (l'« in-sensé » comme « sens-autre ») qui *se goûte au singulier* de la singularité. Nous sommes de l'ordre de la singularité radicale qui n'est pas de l'ordre d'une « mienneté ». Il lui appartient un destin singulier face au Néant, car il est lui-même « déjà » un néant singulier. L'appel immémorial l'avait déjà sommé à se « post-contruire » et à se doter d'un substrat postérieur. Il demeure pour autant une expression du Néant, un sujet

« allogène », senti en ses guises<sup>1361</sup>, dans un mouvement du devenir<sup>1362</sup>, ou plutôt dans un mouvement qui était le « **devenu-d'un-devenir** ».

## B. UNE LECTURE PÉRIPATÉTICIENNE ?

Si le Néant déloge et disloque notre « logos », c'est ici le sens du « style » de Sohrevardî. Nous avons tenté de restituer ce mouvement par ce que nous avons essayé de rendre comme une lecture de la double triangulation.

Si nous avons tenté de dire le « sens » de la philosophie sohrevardienne, nous tenterons, et pour lui faire justice, de restituer cette philosophie dans la tension qu'il voulait marquer avec la philosophie péripatéticienne de son temps, restituant la bataille du Néant à la tyrannie du « logos » de l'Être. Ainsi, comme dans un changement radical du vocabulaire, nous lui restituons son langage avec cette réserve qu'il nous importe de le lire, maintenant, au regard de tout ce qui a été dit, selon des lunettes de la double triangulation. Si nous optons pour une telle approche c'est pour permettre une « décloison » de son vocabulaire vers un entendement hors époqual.

### 1° Les déplacements du langage

Le Ciel est « déjà » descendu en l'homme pour Sohrevardî – ou plutôt le Ciel s'y trouve. Corrigeons encore cette phrase. **Le Ciel, c'est le « déjà » de l'homme.** Tel est aussi le sens du *Récit de l'Archange Empourpré*<sup>1363</sup>. Il faudra donc chercher le Ciel sur un *plan-du-déjà* selon une optique de l'« en-instance ». On avait cru y voir, au départ, une « phénoménologie » du Néant. Tout le vocabulaire est en fait un lexique de l'« ex-périence » qui débusque un « déjà », – **une « en-instance » du « déjà »** –, qui restitue la bataille du Néant et de l'Être, **mais telle une bataille qui s'est « déjà » jouée.** La tension entre un Sohrevardî-péripatéticien et un Sohrevardî-illuminatif dénote une tension de la finitude en « l'in-finitude » – celle-ci comme un « déjà » qui se conjugue au futur –, révélant une plume qui puise son encre non de l'Être mais du

---

<sup>1361</sup> C'est ce qui donne chez Shayegan le point de départ de la « pensée récapitulative », Daryush SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494. Voir à ce sujet notre article : DOOKHY Riyad, « Culture contemporaine et déterritorialisation : la « mémoire récapitulative » de Daryush Shayegan », *Courier du GERI*, version électronique, 2014.

<sup>1362</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 17.

<sup>1363</sup> *Le Récit de l'Archange empourpré* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 193-220 ; *Opera Mystica III*, v. p. 225-239 ; THACKSTON, *Treatises*, Octagon Press, *op. cit.*, v. p. 35-43 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, *op. cit.*, v. p. 20-32 ; NAMDARYAN, *Aql Sorikh*, *op. cit.*, v. p. 67-75 ; SOHRAVARDÎ, *Nusûs 'ishraqiyat*, *op. cit.*, v. p. 95-108.

Néant. Toute « philosophie » ne pourra qu'être postérieure à cette « ex-pér-ience ». Celle-ci lui donne son vocabulaire, elle-même *promesse en tant qu'une promesse* de la venue du « Soi-destinal ».

(a) L'expression de l'Être et du Néant

Il ne s'agit pas ici de dire que tel mot est utilisé dans le vocabulaire péripatéticien pour tel sens par Sohrevardî. Or il faut restituer un « ni-ni » et un « en-même-temps-oui-oui ». Un mot peut tant vouloir dire une possible traduction d'un sens sohrevardien qu'il ne l'est en même temps pas. À tout moment, il existe la profusion du Néant dans la terminologie sohrevardienne à l'encontre d'un « logos » de l'Être.

Si on pourra dire que la « Forme », dans le langage sohrevardien, est l'expression de l'Être, c'est un « Oui-oui-et-en-même-temps-Non-Non ». Il comportera un tel sens qu'une impossibilité même à la « traduire » ainsi. Chaque vocabulaire doit rester dans son écho du « déjà » et dans sa portée du Néant, comme le « lieu » – et paradoxalement d'un « non-lieu » – du « déjà » d'une « en-instance ». Le « Non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »), s'il est l'expression du Néant, est soumis au même régime : tant « lieu » d'un « Non-lieu » que « non-lieu » même du « Non-lieu ». L'Intelligence Agente, Gabriel, l'Esprit-Saint, l'Esprit ou l'Ange, sont autant d'expressions, en cela, du « Qui-de-l'homme-irréductible-en-son-Qui? », mais qui en même temps, et « déjà » auront restitué l'« en-instance » du Néant dans l'Être. Le « Soleil » est bien entendu, cette Lumière primordiale, mais en même temps, n'est-il pas aussi l'expression d'un Néant irréductible, celui-là même qui est le « Qui-de-l'homme » ? C'est donc sous cette réserve, et uniquement sous celle-ci, que nous ouvrirons au jeu du vocabulaire sohrevardien.

(i) Le « Soleil » et son événement

La Forme, si elle doit se lire sous le prisme du « déjà », si elle révèle une irradiation de l'Ange, joue l'expression du « Qui ? » dans sa nudité qui soit inépuisable, tout comme une « interrogation » elle-même inépuisable. La Forme (l'Être) se révèle toujours déclinante, c'est-à-dire Éxilée, ou allogène, car elle est l'expression d'un Néant. On pourra dire, dans un langage paradoxal, un Néant qui s'est fourvoyé dans un « futur » que seul son passé en constitue une libération, mais un tel passé qui n'arrive que dans un « à-venir ». L'Être est un expatrié du monde des Ténèbres. Il est en cela « Formes » (guise d'être ou substrat) qui émanent de l'Ange<sup>1364</sup>, d'un « Qui » de l'« in-figurial », comme expression du Néant. Si le Soleil décline

---

<sup>1364</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 433, n. 93.

Nous pouvons dégager de ces lectures une nouvelle compréhension de l'angéologie. L'Ange, c'est l'être du Soi, qui émane d'un Premier Principe. Cet Ange, un serviteur parfait de Dieu, doit connaître un principe du Néant pour se réveiller. Mais en connaissant le Néant, et s'il y reste, il devient un principe du Mal. C'est ainsi que dans la symbolique musulmane, le Satan était d'abord un ange, mais qui rencontrant le Néant, devant l'appel du devenir, se présente comme une créature hybride ou flou, un « djinn », c'est-à-dire une créature de Feu. Celui-ci s'exprime d'abord par le principe du Mal. Le « djinn », toujours selon la symbolique musulmane, peut toutefois évoluer et devenir un Principe du Bien. Or le destin de l'Ange (qui est aussi l'homme en son noyau sans la matière) est appelé à réaliser dans sa puissance totale (la volonté humaine) à être l'égal d'un dieu,

dans la matière<sup>1365</sup>, il faut pour cela un « retour » pour retrouver – dans un « à-venir » – le sens de son « être ». Reformulons encore cette dernière phrase. Si le Soleil décline, c'est que le Néant s'est déjà décliné en nous. C'est alors un « retour » vers l'Orient<sup>1366</sup> qui s'indique. Pour relire cette phrase encore, c'est alors un « retour » qui s'est « déjà » opéré. Tout acte d'intellection d'ordre primordial aura déjà exprimé un retour, car n'est-il pas question alors d'une pensée comme « événement ». La référence à un « Soleil » permet d'expliquer comment la « Forme » peut décliner « dans la Mer boueuse » de la matière. L'expression du « *Dator Formarum* », c'est-à-dire l'Intelligence agente, tentera tant bien que mal d'exprimer l'advenu de la pensée expérimentante dans son infinité et son « in-finitude », c'est-à-dire dans la lumière qu'il projette sur l'« autopoïèse » du « sens » (lui-même « in-sensé » comme « sens-autre »).

## (ii) La « Forme »

Si le « Soleil » pourra constituer une métaphore de lumière suprême ou irréductible, son coucher ou « occident » permet alors un schéma cosmologique<sup>1367</sup>, et cela, un schéma du « déjà » qui s'opère dans l'« en-stance ». Il s'est avéré ainsi qu'il peut être lié à la « Forme », c'est-à-dire à l'Être. Le « Qui-de-l'homme » en se donnant comme étatisation, se réalise par là-même au détriment de lui-même qui décline. Le Soleil se fait ainsi « couchant », d'où alors le sens de l'Occident. C'est ainsi que le Soleil peut lui-même exprimer le Néant qui décline – car c'est de l'ordre du « déjà ». Seule une « ex-pér-ience » en relève la teneur, c'est-à-dire, dans un langage péripatéticien, celle qui s'opère quand l'« *intellect possibilis* » (« intellect en puissance », l'Ange ou l'« Intelligence Agente ») s'éveille par une autopoïèse du Néant. Mystique et angéologie expriment une

---

à être aux côtés de Dieu. C'est pourquoi l'Ange n'est pas vu comme supérieur à l'homme dans la symbolique musulmane, car l'Ange est une puissance appelé au devenir, à entrer dans le devenir par le Néant et à développer sa faculté d'une autonomie par la volonté. Chez le commentateur anonyme d'Avicenne, le « djinn », le « génie » (en leur sens positif) ou la « fée », est l'âme humaine qui s'est tournée vers le Bien ou le Vrai (*ibid.*, p. 392).

L'Ange demeure le véhicule de la communication divine, c'est-à-dire qu'il ne pourra avoir de communication qu'en vertu d'un principe angéologique en l'homme. Il en résulte que la distinction entre l'homme et l'Ange est ainsi estompée.

Les anges sont ainsi « terrestres » du moment où ils sont revêtus de la matière. Par opposition, il existe bien des anges qui demeurent dans leur statut d'ange (les âmes célestes) et qui ne choisissent pas de « devenir ». De même, le Néant donne naissance à un principe du Mal, d'où l'existence des démons, qui choisissent de rester en l'état de démon. Ainsi se dessine une cosmologie qui ne trouve sa vérité qu'en principe d'une « ex-pér-ience » de l'homme. La cosmologie, tout autant que l'angéologie, ne sont donc qu'une herméneutique anthropologique.

<sup>1365</sup> Ceci est mis en corrélation avec l'exclamation d'Abraham (Coran 6 : 76), « Je n'aime pas ceux qui déclinent (ou disparaissent) », Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 443, n. 133.

<sup>1366</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 433, n. 93 (v. notamment p. 434, suite de la note).

<sup>1367</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 432, n. 90.

même réalité<sup>1368</sup>, celle de l'événement de la pensée primordiale, c'est-à-dire ce que nous dénommons « **pensée expérimentante** » qui est le moteur de l'« ex-pér-ience ».

Le monde des étants est situé au couchant du Soleil dans une cosmologie, qui en fait, ne peut se situer sur une carte. C'est ainsi le monde des « Occidentaux », des « Étrangers », des « Exilés » (« *gharīb* », « *ghorabâ'* ») ou des « allogènes ». **Le plan du Néant ne signifie pas que l'Être se distingue et s'oppose au Néant, mais que le Néant non seulement exprime l'Être dans sa face cachée, mais aussi que le Néant est dans la forme d'un « exil » hors de lui-même tout en gardant son privilège. L'Être est une face cachée du Néant.** C'est ce « déjà » qui aura joué une cosmologie, un « déjà » qui ne peut signifier pour nous que l'« en-instance ». Il est alors question d'une « **phénoménologie** » de l'authenticité, très vite remplacée par une méthodologie de l'« en-instance », qui s'exprime selon des termes tels le « *Réveil* » de l'Éxil occidental de Sohrevardi<sup>1369</sup> pour exprimer l'événement du Néant. Si la pensée de Sohrevardi est articulée en « lieu » géographique (Orient, Occident, centre, etc.), c'est justement pour déjouer tout « lieu » et toute « temporalité » articulant le concept de « lieu ». **C'est aussi pour dire qu'il ne s'agit pas de chercher « dans » le ciel ce qui se joue dans l'humain, ni de chercher maintenant ce qui aura déjà joué.** L'« ex-pér-ience » vise un déploiement « *en-instantifique* »<sup>1370</sup>, comme un « déjà » qui se joue « maintenant » - et c'est pourquoi il nous faut encore ici bannir toute métaphysique du temps. **Cette « ex-pér-ience » ne s'atteint pas par un « je-pense », mais se réalise quand la « pensée expérimentante » atteint l'homme dans sa fulguration, dans sa puissance et son pouvoir destructeur.** C'est alors, de l'Orient à l'Occident, un trajet qui littéralement « mène nulle part »<sup>1371</sup> mais qui révèle le « Qui-de-l'homme » dans sa nudité.

### (iii) L' « âme »

Selon Corbin, l'« âme »<sup>1372</sup> est ce qui appréhende les connaissances universelles et qui produit les arts et les techniques<sup>1373</sup>. Dans ce cas-ci, l'âme se tient comme principe d'individuation et se tient d'un « là »<sup>1374</sup>.

---

<sup>1368</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 433, n. 92. Le péripatétisme d'Avicenne est traversé d'une tendance néoplatonicienne. Tout acte de connaissance devient « l'initium » d'une connaissance mystique.

<sup>1369</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 432, n. 86.

<sup>1370</sup> Le symbole musulman en fait état. L'hégire – le commencement du calendrier musulman – est la temporalité qui marque le déplacement du Soi vers la Cité, c'est-à-dire l'Occident (ici Médine). Par conséquent, il importe un retour vers l'Orient (la Mekke), le bétyle, symbole du « lieu » du Soi.

Cf. la mention de « al-Mohâjirûn », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 432, n. 88.

<sup>1371</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle édition, Traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER, Tel, Gallimard, 1962, pp. 461.

<sup>1372</sup> L'âme (*anima*), dit aussi « ravân » en persan, et « nafs » en arabe. Cf. le « nepesh » hébreu.

Sur « ravan », Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 350 et 408 § 9. Le « ravân » persan (pehlevi « ruvân ») se retrouve dans l'anthropologie mazdéenne, dans laquelle l'union avec le corps ne fait pas l'unité indépasseable de la personne humaine.

La délectation de l'« âme », pour Corbin, est la méditation gnosique<sup>1375</sup>. L'« âme » serait jetée dans une inauthenticité, car elle est préoccupée par des activités quotidiennes (« *mash-ghoul* »<sup>1376</sup>), par un « souci » de gouverner son corps<sup>1377</sup>. Trois puissances la perturberaient : la faculté irascible, la faculté concupiscible et la faculté imaginative (« *qûwa khasham, qûwa shahawât, quwa mutakhayyilah* »)<sup>1378</sup>. Or, on ne pourra souscrire à une telle lecture de l'« âme » s'agissant de Sohrawardî, notamment du Sohrawardî-futurial.

Sohrawardî emploie, à un certain moment au sein des triangles de la double triangulation, un langage théosophique ou théologique pour dire que le « Qui-de-l'homme » (qui est dit littéralement « âme-pensante » « *nafs nâtiqa* ») est, précisément, et dans un paradoxe permanent qu'il importe de situer et de comprendre, le « lieu » du « non-lieu ». **L'« âme », si tel est un mot qui ne s'efface pas, exprime la tension entre l'Imaginal et l'« in-figurial ».** C'est pourquoi on ne pourra jamais traduire « *nafs nâtiqa* » proprement par « âme », mais par un détour qui doit restituer le paradoxe comme fondement même de la philosophie de Sohrawardî, en l'occurrence, par notre traduction d'un « Qui-de-l'homme ».

Le « Qui-de-l'homme » est le gardien de l'impératif divin (la **promesse**, comme indiqué plus haut) et de l'Esprit<sup>1379</sup>, c'est-à-dire l'Esprit-Saint (pensée expérimentante). Si nous nous retrouvons ici en face à ce qui ressemble à une divinisation (« *robûbiya* »<sup>1380</sup>) de l'homme (« *jawhar ilâhi* »), le « Qui-de-l'homme » (« *nafs nâtiqa* ») ressort à la fois comme lumière divine et « impérativité »<sup>1381</sup>. L'impératif, c'est-à-dire un « déjà-

<sup>1373</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 350, § 1.

<sup>1374</sup> Âme et angéologie se rejoignent ainsi chez Corbin : Cf. « L'âme ne peut vraiment être chez elle que dans un monde qui a une âme, qui est animé de présences, qui sont conçues ici comme des Anges », CHEETHAM, *L'envers du monde*, *op. cit.*, v. p. 84.

<sup>1375</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 351, § 2.

<sup>1376</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 4, version persane, ligne 12;

<sup>1377</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 351, § 2.

<sup>1378</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 4, version persane.

<sup>1379</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 101; Coran 32 : 9 et 15 : 29.

<sup>1380</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 101.

<sup>1381</sup> « L'âme pensante est donc à la fois impératif divin et lumière divine, ce double aspect étant déterminé par le rattachement à la condition seigneuriale divine (robûbiya). C'est à cette même âme que le Prophète fait allusion dans ce propos : « Je passe la nuit chez mon Seigneur ; il me nourrit et m'abreuve » [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 101; *Opera Mystica III*, v. p. 128 (pagination arabe), ligne 2-3 (« *أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني* »); NAMDARYAN, *Aql Sorikh*, *op. cit.*, v. p. 148-149.

La nuit voudra exprimer le côté caché du «  $\text{Soi}$  », qui est, selon nous, dans la couleur du Néant dans son infinitude. L'homme est destiné à prendre en compte l'infinitude dans le sens même de sa finitude, d'où un événement comme « la pensée ».

impératif », un « Qui », mis sur ses gardes, déjà rendu « Qui ?! ». Ce sens a été exprimé par nombre de personnes telles les figures de l'Imam Ali, d'Abu Yazîd Bastâmî, de Hallaj<sup>1382</sup>, du Christ<sup>1383</sup>, de Moïse<sup>1384</sup> et du Prophète de l'islam<sup>1385</sup>. Le « Qui-de-l'homme » est immortel (« *bâqî* ») pour Sohrawardî<sup>1386</sup>, n'ayant aucun substrat, mais lui-même étant une essence substantive (« *jawhar* »)<sup>1387</sup>, car c'est un « déjà » du Néant, qui aura marqué le Néant dans son « in-finitude ». Les Intelligences archangéliques (c'est-à-dire les puissances de l'homme) sont aussi indestructibles<sup>1388</sup>. Le « Qui-de-l'homme » est destiné à l'inconnu d'amour<sup>1389</sup>, un aspect sur lequel on reviendra en traitant les « couleurs du Néant » plus loin.

---

<sup>1382</sup> « A son tour, c'est à cette âme que Hallâj faisait allusion en disant : « Mon essence ne s'est montrée ni dans un lieu ni dans les directions de l'espace. Et il a dit quand on le crucifiait : « Ce qui suffit à l'Unique c'est que l'Unique le fasse Un. Et c'est au retour de lame à son origine (bâz gasht = ma'âd) que Hallâj faisait allusion, lorsqu'il s'écriait : « Tuez-moi, ô mes amis! C'est dans mon meurtre qu'est ma vie [...] » [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 102.

<sup>1383</sup> « C'est encore à cette âme que le Christ faisait allusion, lorsqu'il a dit : « Devenez semblables à votre Père céleste » (Év. De Mathieu, 5/48). Et il a dit : « Mon Père et votre Père » (Év. de Jean, 20/17), faisant ainsi remonter la généalogie de l'âme jusqu'au monde sacrosaint. Il a dit encore : « Ne remonte au Ciel que celui qui en est descendu » (Év. de Jean, 3/13) », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 102.

<sup>1384</sup> « [...] rapporte l'histoire de Moïse, lorsque Pharaon lui demanda : Qu'en est-il advenu des générations anciennes ? » Moïse de répondre : « La connaissance en est auprès de mon Seigneur, consignée dans un Livre [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104.

<sup>1385</sup> « Et au sujet de notre Prophète, il est dit dans le Qorân : « Il s'approcha et demeura en suspens » (53/8), et « il était à la distance de deux arcs ou un peu plus près » (53/9). Or, si l'âme n'était pas elle-même séparée de la localisation dans l'espace, il serait inconcevable qu'elle pût se rapprocher de ce qui n'est pas localisé dans l'espace. [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 102.

<sup>1386</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, op. cit., v. p. 69 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 139 : « Son anéantissement est inconcevable, parce que la cause dont elle émane, qui est l'Intelligence agente, est elle-même à jamais perdurable ».

<sup>1387</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, op. cit., v. p. 69 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 139

<sup>1388</sup> *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, op. cit., v. p. 70 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 140.

<sup>1389</sup> C'est selon la tradition du Prophète de l'islam : « أَعَدُّتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ » (« أَدْنُ ») « J'ai préparé pour mes serviteurs les justes ce qu'aucun œil n'a vu, ce qu'aucune oreille n'a entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme », *Le Livre du Rayon de Lumière* : ZIAI, *Book of Radianc*e, op. cit., v. p. 72 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 141.

Relevons que l'impérativité est une « marche-vers », alors que Sohrevardî annule ici toute direction. Nous sommes donc dans une pensée qui tient le paradoxe comme fondement même de sa pensée. Ce qui est une promesse dans le futur doit se lire comme un « déjà ».

(b) Le « Principe » du Néant - le sens du « lieu »

La méthode que nous avons qualifiée d'« en-instance » demeure dans le langage époqual de Sohrevardî comme « connaissance authentique » (« *'ilm haqîqî* »). Toutefois, il faut entendre dans le mot « *'ilm* » (c'est-à-dire, « connaissance ») non pas une connaissance spéculative, mais une révélation du « *Soi* » de l'ordre d'une réalisation expérimentale. C'est de l'ordre d'une rencontre avec le Néant. C'est pourquoi Sohrevardî prend le soin de dire qu'il s'agit d'une connaissance « orientale ». C'est une conscience qui « se lève après la traversée des Ténèbres » (celles, entre autres, de « l'extrême Occident de l'inconscience et de la Matière pure) et qui ne peut intervenir qu'après « le bain dans la Source de Vie »<sup>1390</sup>. **La « Source de Vie » est le « Qui ? » dans l'expression de son interrogation la plus radicale, source même du Néant.** Elle est le « Qui ? » inépuisable et à jamais donnant la Vie à l'homme. L'événement (en tant qu'expression d'une connaissance vraie) s'oppose à une pure connaissance symbolique ou une « science métaphorique » (« *majâzî* »). Or, il est étrange que Sohrevardî lui-même condamne une connaissance symbolique alors qu'il soulignait son importance. S'il le condamne ainsi, c'est pour faire entendre l'« avant-symbole » dont nous avons fait état, là où la « Source de Vie » se situe, et que toute connaissance n'est possible que postérieurement à l'événement, à l'« ex-pér-ience » même.

(i) L'idée d'une connaissance authentique

Le pèlerin se lance vers la quête de l'Orient, au point où la Matière se sépare de la Forme, qui permet alors une « vision » du monde de l'Ange<sup>1391</sup>. Corbin en parle d'une « descente dans les enfers » et d'une « remontée »<sup>1392</sup>. Ne faut-il pas y voir une « pensée expérimentale » qui ré-instaure le Néant et qui joue son destinement comme « ex-pér-ience », et par là, connaissant un « ~~Événement du Soi~~ » ? Celui-ci ne dure que le temps d'un éclair<sup>1393</sup>, terme qu'on pourra comparer avec l'usage de l'éclair dans les *Beiträge*<sup>1394</sup>. Il faut l'entendre, pour Sohrevardî, comme hors temporalité.

---

<sup>1390</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 429, n. 80.

<sup>1391</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 431, n. 84.

<sup>1392</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 431, n. 84.

<sup>1393</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 375, XIII « éclair de lumière » et page 40 de la pagination persane, chapitre 13, ligne 14, « lam'at nûr » « لمعة نور ».

<sup>1394</sup> *Beiträge*, GA65, op. cit., v. p. 33 ; *De l'avenance*, FÉDIER, op. cit., v. p. 52 ; *Of the Event*, ROJCEWICZ and VALLEGA-NEU, op. cit., v. p. 28-29 ; *From Enowing*, Translated EMAD and MALY, op. cit., v. p. 24.

Ce qui est suggéré par Corbin et Avicenne, mais ce qu'ils ne poursuivent peut-être pas jusqu'au bout de son terme, c'est bien la nécessité d'y voir un « événement » du « Soi », ayant le Néant même comme méthode (et non, comme nous l'avons rappelé, en recourant à une méthode du Néant), ayant le Néant comme langage (et non ici, le langage du Néant).

## (ii) L'étantisation

Il n'en demeure pas moins vrai que nous pouvons retracer le « Néant » comme interrogation fondamentale chez Avicenne. En effet, le *commentateur anonyme* d'Avicenne explique, quant à lui, que le « Principe » de tout étant est le « Non-Être »<sup>1395</sup> (« *nisti ist* »), du « Non-Être absolu »<sup>1396</sup>. Entre, il y existe un pays inhabité, c'est-à-dire inhabité<sup>1397</sup> par l'étant. Autrement dit, il est question du « Néant ». Nous pouvons tenter de lire « ce pays inhabité » par nos **plans de réalités** dont nous avons fait état, c'est-à-dire l'Imaginal et l'« in-figurial ». L'étant advient en direction d'une « mer chaude et boueuse »<sup>1398</sup>, à l'extrémité de l'Occident. C'est à cette extrémité géographique que le « Soleil » se couche, où le néant se donne dans un « destinement »<sup>1399</sup>. **Nous pouvons traduire comme « lieu » chez Avicenne d'un cela qui donne et qui se retire, mais sans se retirer complètement, et ayant été donné, se donne ainsi comme « lieu ».**

---

<sup>1395</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 375, § 1. Le « non-être » traduit « *نیستی است* » (« *nisti ist* »), page 41 de la pagination persane, ligne 18, qui peut très bien se traduire par « non-être », « néant » ou « non-existence ».

Cf. *Dictionnaire persan-français*, Gilbert LAZARD, avec l'assistance de Mehdi GHAVAM-NEJAD, Rahnama Press, Téhéran, 2011, pp. XXXII + 482, v. p. 447b.

Le vocable « *nâ* » persan exprime la négation tout comme le « *ne* » français.

Certains classent le « *nâ* » persan en équation avec le « *im* » ou « *in* » français, *Dictionnaire persan-français, avec une table alphabétique*, par Adolphe BERGÉ, Maisonneuve & Cie., Paris, Leopold Voss, Leipzig, Williams & Norgate, London, 1868, pp. VIII + 674, v. p. 449. Ce dernier traduit « *nisti* » par « néant », *ibid.*, v. p. 478.

Adde : *Dictionnaire Français-persan*, par J. B. NICOLAS, Maisonneuve Frères & Ch. Leclerc, éditeurs, Paris, 1885-1887; Tome premier : A-K, 1885, pp. 790 ; Tome deuxième : L-Z, 1887, pp. 924, v. tome 2, p. 136, v° « néant ». Le persan reprend aussi le « *عدم* » arabe.

<sup>1396</sup> « *mithâl nistî mutlaq* », « *مثال نیستی مطلق* », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, page 42 de la pagination persane, ligne 4,

<sup>1397</sup> Sur le pays inhabité, Cf. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 375 et s.

<sup>1398</sup> L'expression fait allusion au verset coranique (18 : 84); CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 375, chapitre XIII, et § 1 des commentaires, et p. 432, n. 85.

<sup>1399</sup> Corbin n'utilise certes pas le vocabulaire du « destinement », mais plutôt de la « Forme », CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 375 et *passim*.

Cette substitution d'un vocabulaire phénoménologique à celle platonicienne nous est autorisée car le commentateur ne fait que gloser sur un texte symbolique.

L'étant est sous le Ciel de la Lune<sup>1400</sup>. Or dans le pays inhabité, ceux qui la cultivent « viennent de loin »<sup>1401</sup> et sont en guerre entre eux. L'étant se donne dans une structuration qui résulte d'une lutte. C'est l'expression du recouvrement du Néant par l'Être. Toutefois, ce que nous retenons, au-delà de la langue tant soit peu platonicienne du commentateur anonyme du *Récit de Hayy ibn Yaqzân*, c'est l'emphase constante que « la Ténèbre règne à demeure sur ce pays »<sup>1402</sup>, que le Néant est « cela » qui donne en permanence, mais aussi, en cela qu'il ne se retire pas complètement ou jamais.

### (iii) L'espace du « mystère » et du « manifesté »

Dans la noétique traditionnelle d'inspiration mystique, la Première Intelligence (« *'Aql auwal* ») est vue comme la première détermination (« *ta'ayyon auwal* ») se révélant de la Nuée. La Première Intelligence devient ainsi un intermédiaire entre le monde du Mystère (« *'alam al-ghayb* ») et le monde de la visibilité (« *'alam al-shahâdat* »). Ce « lieu » fut dit comme celui de l'Imaginal<sup>1403</sup>. L'approche corbinienne conçoit la « cosmographie mystique » d'un monde-imaginal comme des « Idées-Images », des « Figures d'apparition » (« *'alam mithâlî nûrânî* »). De même, les réalités essentielles de l'être (« *haqâ'iq al-wojûd* ») s'y seraient manifestées en « Images réelles ».

Ce que nous ne pouvons partager dans ce type d'interprétation, c'est que le Visible et l'Invisible sont ici réduits à un dualisme simple. Sans reproduire nos considérations sur l'Imaginal, soulevons seulement qu'il est un plan de réalité qui ne peut que se dire symboliquement, tout en donnant droit à la charge de l'« avant-symbole ». L'Imaginal n'est pas une reproduction de l'Image ou des Idées, mais une « en-stance » de la réalité se donnant vers l'Être. L'« in-figurial » se donne vers le Néant et dénote les contours irréductibles d'une individuation. Le visible et « l'invisible » s'y mêlent, où l'invisible devient visible et celui-ci transparent.

## 2° L'individuation

La méthode de lecture de la double triangulation nous incite à comprendre que c'est la pensée dans sa forme de « pensée expérientçante » qui permet un « réveil » (une « ex-pér-ience ») comme une violence d'un « contre-exil ». C'est alors une pensée de l'historigal, au sens corbinien, qui prend naissance. C'est la « pensée

---

<sup>1400</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 376, § 2.

<sup>1401</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 375, XIII.

<sup>1402</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 375, XIII et p. 376, § 2; Adde page 40 de la pagination persane, ligne 13, « والظلمة معتكفة على أديمه ».

<sup>1403</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 141.

expérientçante » qui tisse le lien entre l'Être et le Néant qui indique un déplacement géographique<sup>1404</sup>. Corbin exprime ce « retour » dans la nécessité de connaître la « Source de Vie ». Il est question, pour Corbin, d'une prise de « conscience » du « ministère angélique »<sup>1405</sup>. Pour celui-ci, l'*Anima*<sup>1406</sup> est « l'âme » qui aura conscience d'elle-même et qui entame le voyage vers l'Orient. En cela, il est question d'individuation.

---

<sup>1404</sup> Toute pensée est l'œuvre de l'Ange (c'est-à-dire de l'Esprit saint). Toutefois, dans le Ciel, cette pensée est matière pour les Formes subtile et incorruptible, car elle entre à l'existence en vertu du Néant. La pensée est le symbole d'une conscience autonome ; CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 434, n. 95.

<sup>1405</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 433, n. 93 (v. notamment p. 434, suite de la note) : « Et c'est pourquoi l'Ange 'Dator Formarum' en irradiant ces Formes sur les intelligences humaines, se rapproche de lui-même du 'Roi', de la Source de l'Orient ».

Cf. *ibid.*, p. 435, n. 100 : « [...] le Dator Formarum, en réalité, est Dieu » (*Adde, ibid.*, p. 378).

Or, pour la cohérence même de la symbolique mystique (au-delà des divergences d'interprétation) de tradition musulmane, nous pensons qu'il faut préciser davantage ces propos. Nous pouvons dire que le 'Dator Formarum' qui est aussi l'Esprit Saint, doit se comprendre comme le Premier Principe positif de la divinité, réuni en la puissance angélique mohammadienne (« *nūr muhammadiyya*»). C'est ce Premier Principe qui est à l'origine de la Révélation. Ce qui explique des propos apparemment contradictoires. Dieu est tant le Premier Principe, qu'au-delà de celui-ci, au-delà de l'être. Le Premier Principe n'est en fait qu'un principe positif.

Ce Premier Principe donne 10 chérubins. Il faut comprendre le nombre « 10 » dans la pensée d'une mathématique cosmologique et « guématrique », c'est-à-dire « 1 » + « 0 », un principe positif attaché à un au-delà de lui-même, mais aussi à un Néant. Ce dernier pose le principe du devenir, le principe de la temporalité. Il pose donc le principe du « lieu ». Dans certaines versions, l'Esprit est le deuxième chérubin.

Cf. l'anecdote mystique soufique : Alors que l'Ange Gabriel ramenait les versets du Ciel à Mahomet, un jour celui-ci lui dira : « Mais d'où donc tires-tu ces versets ? » Et Gabriel d'expliquer, « au septième Ciel, alors que je me place derrière une voile d'où sort une Voix qui me les dicte ». Mahomet ordonna à Gabriel qu'à la prochaine convocation pour l'écoute de la révélation qu'il lui ramènera, de soulever avec sa permission le voile pour voir ce qui se trouve par derrière. À la prochaine convocation, Gabriel souleva le voile pour voir l'auteur des paroles révélées. À sa grande surprise, il voit Mahomet lui-même (dictant ses paroles pour que lui, Gabriel, les ramène à Mahomet).

*Adde* : les premiers moteurs chez Aristote, et A. J. FESTUGIÈRE, *Revue philosophique*, janvier-mars 1949, pp. 66-71.

<sup>1406</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 448, n. 159 : « Cette conscience qu'Anima a de soi-même (ou plutôt qu'elle 'est' elle-même), est 'eo ipso' la condition et la possibilité pour elle de connaître le monde de l'Ange [...] et corrélativement l'aperception de la double présence angélique qui constitue alors son être ».

(a) La brisure de l'émanation

Sohravardî est-il un philosophe de l'émanation ? Si pour certains c'est le cas<sup>1407</sup>, pour autant, à lire attentivement Sohravardî, la « trans-venance » dissout toute lecture de l'émanation. Dans chaque individuation subsiste un « néantiser », tout comme un événement du Néant (le « Grand ébranlement », « *Al-tamma Al-Kubra* »)<sup>1408</sup>. Il est ici une philosophie de l'ordre d'un appel à sauter dans l'abîme du Néant.

Nous pourrions nous objecter : qu'en est-il de la Lumière des Lumières (« *Nûr al-Anwâr* ») qui lui ne connaît pas de ténèbres ? Or, ce qui est présenté comme « premier » chez Sohravardî est en fait le « dernier » qui, selon notre lecture de la double triangulation, doit renverser la « temporalité ». C'est le sens même du « Grand ébranlement » (« *Al-tamma Al-Kubra* »). Qu'est-ce que cela veut dire ? La « Lumière des Lumières » est le « Qui-de-l'homme » dans son ultime réalisation comme projet à atteindre. Sinon, tout l'arsenal de l'« ex-pér-ience » n'aura plus de sens. Ce à quoi nous invite Sohravardî, c'est de faire rencontre avec le Néant afin de donner droit à qui s'est « déjà » joué, de rendre l'ineffaçable (individuation) un accompli. Certes, il faut le lire sous la réserve que toute individuation ne se réalisera jamais en raison de son « in-finitude ». Mais c'est dans cette réalisation vers « l'inaccomplissement-d'un-accomplissement » de la « Lumière des Lumières » que l'« in-finitude » s'exprime au sein de la « finitude ». C'est en ce sens que le « Qui-de-l'homme » est un être non de la « finitude », mais de l'« in-finitude » : au sein même de la finitude se joue son dépassement et son contraire qui lui rend son propre. Cette conception pourra paraître paradoxale. Néanmoins, nous pouvons rapprocher ici nos considérations sur l'« instant », exprimé comme « in-finitude », qui ouvre la finitude du temps. Le « Qui-de-l'homme » est l'« in-finitude » qui ouvre la finitude.

La « Lumière des Lumières », au demeurant, constitue le symbole du « ~~dieu~~ » sohravardien, un dieu ressortant d'un « Qui-de-l'homme », un dieu qui s'est déjà noyé dans l'homme. Ce qui inverse l'émanation, c'est le sens du « divin », qui n'est pas selon un premier venu, mais selon un dernier venu, un dernier moment à viser – alors que tout se joue sur un *plan-du-déjà*. Tout se joue « es-pacialement ». Nous verrons également plus loin que l'Amour est la base, non pas d'une procession<sup>1409</sup>, mais d'une « trans-venance » de la couleur du Néant.

(i) L'individuation au moyen du « soleil levant »

L'individuation est un « non-lieu »<sup>1410</sup> qui cherche son « lieu » dans un passage de l'Unifique à l'Un. Il est cette promesse dans sa « pro-mission » déjà jetée, une promesse qui ne cesse de se promettre. Elle est

---

<sup>1407</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, op. cit. v. p. 28.

<sup>1408</sup> Coran 79 : 34; *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 271.

<sup>1409</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, op. cit. v. p. 32.

<sup>1410</sup> Cf. La citation qui est mise en exergue à l'Introduction : « Mon essence s'élucide *là où* il n'y a pas de *où* » ; *Le Livre du Verbe du Soufisme* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op.cit., v. p. 162 ; AL-SUHRWARDÎ, *Maqâmât Al-Sûfiya*, MAALOUF, op.cit., v. p. 38, « تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أُنُّ » ; SOHRAVARDÎ, *Nusûs 'ishrâqiyat*, op.cit., v. p. 61.

ouverte à la béance, à celle du « non-lieu ». La positivité de toute subjectivité demeure « trouée ». Cette béance indique le passage de l'advenu de l'« avant-symbole » sur un *plan-du-déjà*. Si nous ne pouvons pas dire avec Corbin que l'individuation accomplit « singulativim » chaque fois le mystère de la complétude du Soi<sup>1411</sup>, néanmoins il est question d'un « singulier radical » du Néant qui s'exprime comme individuation chez Sohrawardî.

Si Sohrawardî utilise le terme d'« egoïté » essentiel (« *I-ness* » ou « *thou-ness* » - « *man-nîy-tow* » ou « *tûtî-tow* »)<sup>1412</sup>, c'est pour exprimer ce « singulier radical » qui prend acte du Néant. Reformulons encore ici cette phrase. **Le singulier radical est le Néant advenu en tant que tel.** La connaissance (et conscience) du « **Soi** » émane d'elle-même<sup>1413</sup>, qui est l'expression même du « Qui-de-l'homme ». C'est en cela qu'il est possible qu'il soit question d'un « *thou-in-thou* », d'un « *Soi-du-Soi* »<sup>1414</sup>, qui emprunte une régression à l'infini – d'où le « Qui ? » à l'infini, ou le « **Soi** » comme expression du Néant, dans son « in-finitude ».

Dans *Le Récit de l'Exil occidental*, Sohrawardî dira que s'agissant de ce même récit, « c'est de moi qu'il s'agit », car « je suis passé par la catastrophe »<sup>1415</sup>, c'est-à-dire par l'« ex-pér-i-ence ». Nous avons non seulement ici la preuve de son « écriture » comme un « événement » du Néant, mais aussi une indication de le lire inversément. C'est dire que ce n'était « qu'au cours de ma lecture de ce récit, que l'événement s'était produit », où la lecture est la métaphore même de l'« en-instance », c'est-à-dire le « déjà » d'un « maintenant » qui se conjugue en « événement ».

<sup>1411</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, *op. cit.*, v. p. 33.

<sup>1412</sup> « [...] you may be cut off from any bodily or contingent perception but will remain cognizant of yourself and know 'yourself' without recourse to any phenomenal thing. Therefore, your 'essential self' or 'thou-ness' is not dependent on the body [...] You call yourself 'I', but you refer to all the parts of your body, each one of them, as 'it'. And whatever you call 'it' cannot be the speaker of the 'I' in you, because that which you regard as 'it' cannot be your 'I' at the same time. [...] », ZIAI, *Book of Radiance*, *op. cit.*, v. p. 24.

<sup>1413</sup> « Therefore your knowledge of yourself is not by the form. It can only be that your essence is self-subsistent, free from corporeality and always self-cognizant », ZIAI, *Book of Radiance*, *op. cit.*, v. p. 39.

<sup>1414</sup> « If you do know that the form of your thou-ness is equal to thou, then you would have known yourself with the form of your thou-ness so as to know that it is equal to your thou », ZIAI, *Book of Radiance*, *op. cit.*, v. p. 39. Cf. Le lexique de l'auteur qui traduit « *man-nîy tow* » par « *thou-in-thou* », *ibid.*, p. 93.

<sup>1415</sup> *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 279, § 44 « C'est de moi qu'il s'agit dans ce Récit, car je suis passé par la catastrophe. De l'espace supérieur je suis tombé dans l'abîme de l'Enfer, parmi des gens qui ne sont pas des croyants; je suis retenu prisonnier dans le pays d'Occident » ; *Opera Mystica II*, v. p. 296 (pagination arabe) pour la version arabe et pour la version persane, « فأنا في هذه القصة إذ تغير الحال عليّ وسقطت من الهواء في الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين. » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. , « I was in the midst of this tale when my condition changed and I fell from the air into a low place among a people who were not believers. I was a prisoner in the region of the occident » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 111 (version arabe), v. p. 121 (version persane); KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 91.

L'état de l'«Occident », c'est-à-dire l'état de l'exil du Néant, est notre condition commune. C'est la « singularité-au-singulier » de la condition de l'homme. C'est l'abîme de l'Enfer. Le Soleil se lève le soir, comme soleil se levant à l'Orient. C'est donc sur la « terre » de l'Orient que se situe le prophète-sohravardien, c'est-à-dire dans cet autre lieu qui est un « Orient » découplant l'« Occident » même, là où le « non-lieu » intervient dans le « lieu », là où l'ailleurs se fait « hic et nunc » et « sol », là où le « déjà » est aussi le « maintenant-dans-son-déjà ».

## (ii) L'intelligence agente

L'« Intelligence agente » (« *al-'Aql al-fa'âl* ») prend, par conséquent, une autre dimension dans la terminologie de Sohravardî. L'Esprit-Saint (« *Rûh al-Qods* »)<sup>1416</sup> est le Seigneur (le « Père »<sup>1417</sup>) de l'espèce humaine, le Donateur, c'est-à-dire ce à partir de quoi se tient le « Qui-de-l'homme » dans son « Qui ? ». C'est en raison du « Premier Être » – qui comme nous l'avons vu est le projet de l'« in-finitude », c'est-à-dire qu'il est en fait le « Dernier Être » – que la primauté sur l'existence est acquise sur la non-existence<sup>1418</sup>. L'Ange de la Connaissance est le même ici que l'Ange de la Révélation qui constitue ce mouvement de l'« instance » – de l'instant et de l'« en-instance » – qui permet l'« ex-pér-ience ». Sohravardî le désignera aussi comme « Sraosha », qui est le nom d'un Ange de l'Avesta<sup>1419</sup>. L'Intelligence agente est ce « Qui ? » qui devient alors le moteur au sein d'un « Qui-de-l'homme » dès lors que se lève l'Orient de l'âme (« *ishrâq* ») qui constitue par lui-même l'« événement » du « *Soi* ».

Dans *Le Livre des Tablettes*, l'Esprit-Saint exprime ce qui demeure en puissance de se réaliser en acte en chaque homme<sup>1420</sup>. Si Sohravardî souligne bien que l'Esprit-Saint est dit Intelligence Agente<sup>1421</sup>, il instaure ainsi un déplacement de sens qu'il importe de continuer dans le saut de la double triangulation. La doctrine de l'Esprit-Saint est exposée dans *Le bruissement des ailes de Gabriel*. On pourra dire que

---

<sup>1416</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 28, « روح القدس و من جملة الأنوار »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 52; *Opera Mystica III*, v. p. 96-97 (pagination persane).

Cette position soulèvera des difficultés. Dans l'ascension de Mahomet au Ciel, il laisse l'Ange Gabriel au « Lotus de la Fin » (« *sidrat-ul muntaha* »), pour aller à la rencontre de Dieu. Il en ressort que l'« essence » de Gabriel ne serait pas le Premier Principe, mais celui d'une deuxième « émanation ».

<sup>1417</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 28, « من جملة الأنوار »; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 52, « Elle est notre « Père », le Seigneur de la théurgie qui est l'espèce humaine (« *rabb al-tal-sim wa naw'i-nâ* »).

<sup>1418</sup> *Le Livre des Temples de la Lumière* : SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, *op. cit.* v. p. 29 ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 53.

<sup>1419</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 26-27, n. 17.

<sup>1420</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 106, Quatrième Tablette, chapitre VIII.

<sup>1421</sup> *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 106, Quatrième Tablette, chapitre VIII.

l'Intelligence agente est à l'origine même de la « conscience »<sup>1422</sup>, (c'est-à-dire à dire aussi, à l'origine de l'individuation) car c'est le « soleil » de l'intellect<sup>1423</sup>. C'est toute la tentative de dire comment un « Qui ? » « trans-vient » du Néant. L'évidence « phénoménologique » de l'Intelligence agente réside donc dans une pensée primordiale qui transporte le « Soi » hors de lui-même. C'est lui qui porte l'« empreinte »<sup>1424</sup> (la trace) de la présence, position qu'on analysera plus loin. C'est le moment de l'« en-instance ». **L'« en-instance » a été, et c'est ainsi qu'il nous soit possible « maintenant ».** Selon une parole prophétique, « le Premier que Dieu créa, c'est l'Intelligence »<sup>1425</sup>, c'est-à-dire la première marque du Néant est un « Qui ? », comme individuation. Il nous faut entendre le « premier » comme un « dernier », c'est-à-dire comme le but d'un cheminement sans orientation, sur un *plan-du-déjà* qui rend possible une « en-instance » au « maintenant ». C'est celui qui « doit » venir à la fin d'un cheminement sans fin. Le « sans-orientation » est l'« O-rientation » d'un soleil levant.

Si le « Qui-de-l'homme », pour Sohrevardî, porte l'écriture de la béance<sup>1426</sup>, l'Esprit-Saint exprime une épiphanie comme événement au sein de cette béance. Nous nous interrogerons plus loin sur la question de la « présence » du Néant. Relevons ici l'impossibilité de fixer un vocabulaire sohrevardien, qui doit rester « mouvant », tant en indiquant un sens qui doit s'arracher de son contexte. Sohrevardî désigne aussi cette intelligence sous le nom de « Bahman », qui est mentionné dans la cosmogonie zoroastrienne. C'est le premier archange procédant d'Ohrmazd<sup>1427</sup>. En d'autres termes, c'est le moment « instantifique » sur un *plan-du-déjà* d'un « Qui ? » qui n'a plus de passé mais celui d'un passé qui doit se conjuguer au futur (dans l'« infinitude » de l'instant). Il se présente comme immémorial et capable d'infinité dans un projet d'individuation qui se joue « maintenant » alors qu'il s'est déjà joué.

---

<sup>1422</sup> « Le médiateur de nos âmes (celui dont elles émanent) et en même temps leur perfecteur, celui qui les fait passer de la puissance à l'acte (quant à leurs connaissances), c'est celui que les philosophes aples Intelligence agente et que la théologie appelle l'Esprit-Saint », *Le Livre des Tablettes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 106.*

<sup>1423</sup> « Son rapport avec nos intellects est analogue au rapport du Soleil avec notre perception visuelle », *Le Livre des Tablettes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 106.*

<sup>1424</sup> *Le Livre des Tablettes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 106.*

<sup>1425</sup> *Le Symbole de foi des philosophes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 16 § 4 ; Opera Mystica II, v. p. 264 (pagination arabe), ligne 13-14 : « أول ما خلق الله تعالى العقل ».*

<sup>1426</sup> « [...] Qorân : « Lis au nom de ton Seigneur [...] » (96/14). Le Calame de Dieu n'est ni une pièce de bois ni un roseau, mais une Essence intellectuelle qui est Intelligence en acte. [...] Nos âmes sont des tablettes immatérielles (alwâh mojarrada), et l'Intelligence est le Calame qui marque nos âmes l'empreinte des sciences du Réel au sens vrai ('olum-e haqiqî) et des hautes connaissances théosophiques (ma'ârif-e rabbâni) », *Le Livre des Tablettes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 106.*

<sup>1427</sup> *Vide : les notes de Corbin, in Le Symbole de foi des philosophes : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 26, n. 11.*

### (iii) Le « non-lieu » et l'Un : l'individuation

La sentence de Hallâj exprime le jeu de l'individuation : « Ce qui suffit à l'Unique, c'est que l'unique le fasse Un ». C'est l'expression d'une individuation s'individuant<sup>1428</sup>, le « Qui-de-l'homme » en tant que lumière subsistante à soi. Celle-ci demeure tapie au sein du Néant tout en se manifestant ainsi à elle-même<sup>1429</sup>.

En retour, et en raison de cette genèse, c'est bien le sujet individué qui est capable de conférer l'existence à « l'Absolu ». « Dieu » est un « espace » de l'homme, tout comme un « espacement », car le « Qui-de-l'homme » n'est pas Dieu, sinon – selon Sohrevardî – tous les individus auraient une même connaissance<sup>1430</sup>, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. De même, le « *Deus absconditus* », le Dieu des Dieux ne peut être emprisonné dans un corps en proie à la douleur, ni dans une forme d'étantisation. L'acte d'exister n'est pas l'acte matériel des corps<sup>1431</sup>. Exister, c'est un « déjà-rendu-unique », au sens où nous l'avons vu plus haut, par une singularité radicale. L'individuation (qui pose l'Un) se distingue du fait qu'en réalité elle se fonde sur « l'Unique » (le « non-lieu », le non-étant). Le « Qui-de-l'homme » est un paradoxe de l'Un et de l'Unique. C'est en ce sens qu'on pourra tenter de dire que le « non-lieu » n'est pas sans l'advenu du lieu. À certains moments, pour parler de ce paradoxe, Sohrevardî dira que le « Qui-de-l'homme » n'existe pas avant le corps<sup>1432</sup>, qui est une expression péripatéticienne avant son saut dans la double triangulation, pour tenter d'exprimer le sens même du « non-lieu ».

Le sujet humain, s'il poursuit le destin de l'individuation par le « lieu » (par un étant, par un corps), demeure dans le néant du « non-lieu ». L'Unique appelle le lieu de « l'Unificté ». L'« Unificté » est alors ce qui, paradoxalement, doit nous ouvrir sur le Néant, car elle résulte même du néant du « non-lieu ». Les mystiques soufis, comme le précise Sohrevardî lui-même, expliquent ce fait en cet aphorisme : « Celui qui est en compagnie de Dieu, est hors du lieu »<sup>1433</sup>, c'est-à-dire dans un pays de « non-lieu », un « *Bi-lâ-makân* » (arabe), un « *Nâ-kojâ-âbâd* » (persan)<sup>1434</sup>. Autrement dit, celui qui aura retrouvé les couleurs du Néant, qui

---

<sup>1428</sup> « L'Un se constitue comme Un, et c'est cela l'être. L'être se constitue chaque fois en constituant 'un' être. Manadam monadare, disait Leibniz », *Le Symbole de foi des philosophes : SOHREVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 13.*

Cf. § 7 du « *Le Symbole de foi des philosophes* » ; *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe), ligne 1 : « [...] « حسب [...] » الواحد افراد الواحد له »

<sup>1429</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière, op. cit. v. p. 27.*

<sup>1430</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière, op. cit. v. p. 25.*

<sup>1431</sup> *Le Symbole de foi des philosophes : SOHREVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 19.*

<sup>1432</sup> RAYAN, *Les Temples de la Lumière, op. cit. v. p. 26.*

<sup>1433</sup> « من كان مع الله كان بلا مكان », *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe), ligne 9 ; SOHREVARDÎ, *L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 19.*

<sup>1434</sup> *Le Symbole de foi des philosophes : SOHREVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 27, note 26.*

se tient en compagnie de son « propre » se retrouve dans la non-spatialité de l'ailleurs<sup>1435</sup>. L'« in-figural »<sup>1436</sup> signifie qu'on ne pourra jamais ramener ce « non-lieu » à une figure. Au même moment, il aura déjà joué sur toute figure. C'est l'« archi-non-phénomène » même, c'est-à-dire le Néant, qui aura, en cela, « déjà » joué.

#### (b) Le dieu pathétique - L'Un-ion de l'Absolu

Dans la pensée corbinienne, la première épiphane est invisible, celle où Dieu se montre à lui-même en son Ipséité. Cette épiphane est isolée de toute relation avec une existence manifestée<sup>1437</sup>. L'extase de l'union mystique (« *fanâ'* ») ne permet pas d'atteindre cette première épiphane<sup>1438</sup>. Dieu ne devient visible que sous des épiphanes, c'est-à-dire dans une deuxième ou troisième épiphane et ainsi de suite. Pour Corbin l'unité d'essence ne veut pas dire identité d'existence avec la totalité divine<sup>1439</sup>. L'union mystique (« *fanâ'* ») n'est pas pour Ibn 'Arabî l'abolissement de l'individualité qui se dissout dans un « universel »<sup>1440</sup>. Le « *fanâ'* » d'Ibn 'Arabî n'abolit pas la « haecceité-en-devenir » de la personne. Il n'est pas non plus une

---

Sohravardî cite également le verset coranique (Cor. 54/55) à propos des bienheureux qui demeureront « en un séjour de Vérité, auprès d'un roi puissant », pour dire le « lieu » de la béatitude. L'expression de « roi tout puissant » doit être compris comme celui qui rend possible les désirs ; *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe) ligne 4; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 19.

À cela, Sohravardî rajoute la parole prophétique : « Je passe la nuit chez mon Seigneur ; il me nourrit et m'abreuve », *Opera Mystica II*, v. p. 267 (pagination arabe) ligne 8 (« أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني ») ; SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 19.

<sup>1435</sup> Le sens d'un « monde » chez Heidegger nécessite le soutien d'une spatialité naissante.

<sup>1436</sup> « figure » est empruntée du bas latin « figura » qui signifie « forme, aspect », d'où aussi « représentation sculptée », « mode d'expression », « manière d'être », du radical « fingere » (modeler dans l'argile), qui donne également « feindre » en français.

« Figura » de « fingo », du grec « φινγγάνω » et « φινγειν », « φήγω », in Alois WALDE, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Zweite umgearbeitete Auflage, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Verlags Nr. 475, Heidelberg, 1910, pp. XXXI + 1044, v. p. 290 (pdf 320).

<sup>1437</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 146.

<sup>1438</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 147.

<sup>1439</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 148.

<sup>1440</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 150. Corbin le comprend « fanâ' » comme « le chiffre (ramz) symbolisant la disparition des formes advenantes d'instant en instant, et leur surexistence (baqâ') en la substance unique qui se pluralise en ses épiphanes ».

« fusion » indiscernable de l'homme et de Dieu<sup>1441</sup>. C'est, au contraire, en retrouvant une « haecceité-en-devenir », comme réalisation de sa virtualité immémoriale qui existait de toute éternité, que se produit l'Union<sup>1442</sup>.

(i) L'« Innigkeit » heideggérien

Rappelons que l'« Innigkeit » heideggérien pourrait se traduire comme le « cœur du recueillement ». Dans la mesure où deux choses s'unissent, les deux ne sont proprement eux que dans cette fusion, c'est-à-dire que chacun est proprement soi « pour et par l'autre », comme « exigeante fidélité à soi »<sup>1443</sup>. Le milieu est alors le « *das Zwischen* » (l'entre-deux, l'« inter » latin)<sup>1444</sup>. Ce n'est toutefois pas une fusion où toutes deux se perdent<sup>1445</sup>. L'intimité (« Innigkeit ») se déploie dans la « Dif-férence » (« *der Unter-Schied* »)<sup>1446</sup>. La douleur (« *der Schmerz* ») devient la jointure du « déchirement qui distingue et rassemble »<sup>1447</sup>. La douleur est

---

<sup>1441</sup> Cf. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.*, v. p. 45, où le théurge est le Sujet divin lui-même. Et plus loin, ascension hiératique et associé à l'exode physique.

<sup>1442</sup> Cf. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 150. De même voir la notion de l'autre monde dans l'union chez Corbin : « il convient de dire ici : [...] l'autre monde c'est déjà cela [...] l'autre monde ne cesse d'advenir en ce monde et à partir de ce monde », *ibid.*, v. p. 151.

<sup>1443</sup> HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 27, n. 7.

<sup>1444</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 22 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 27 ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 199.

<sup>1445</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 22 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 27, « L'intimité où monde et choses sont l'un pour l'autre n'est pas une fusion où tous deux se perdent. Il ne règne d'intimité que là où ce qui est à l'unisson, monde et chose, devient distinction pure et demeure distinct. Au milieu des deux, dans l'entre-deux où monde et chose différent, dans leur 'inter', règne le 'Dis-' de leur jonction » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 199.

<sup>1446</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 22 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 27, « À partir d'elle-même, la Dif-férence tient ouvert le milieu vers lequel et à travers lequel monde et choses sont réciproquement à l'unisson. L'intimité de la Dif-férence est l'unissant de la Διαφορά - ce qui porte à terme en ayant porté d'un bout à l'autre (*der durchtragende Austrag*) » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 199.

<sup>1447</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 24 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 30, « o » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 202, « Pain indeed tears asunder, it separates, yet so that at the same time it draws everything to itself, gathers it to itself. Its rending, as a separating that gather, is at the same time that drawing which, like the pen-drawing of a plan or sketch, draws and joins together what is held apart in separation ».

la « Dif-férence » même<sup>1448</sup>. Nous pouvons encore ici ramener ce trait de la pensée heideggérienne sous la rubrique de la thématique de l'espace au sein de sa pensée.

Notons la remarque de Heidegger sur l'« intimité »<sup>1449</sup> qui peut exister entre le monde et les choses<sup>1450</sup>. Que les choses puissent faire apparaître le monde ne signifie pas pour autant qu'elles disparaissent dans le monde. Précisément, l'intimité entre monde et chose ne peut se déployer que dans l'entre-deux, dans la 'Dif-férence' (« *Unter-Schied* »)<sup>1451</sup>. « L'intimité de la Dif-férence » (« *Die Innigkeit des Unter-Schiedes* »<sup>1452</sup>) est l'élément unificateur de la « diaphora » (« *Διαφορά* »)<sup>1453</sup>. La « Dif-férence » (« *Unter-Schied* ») n'est pas une représentation, une médiation, une relation ou une déduction<sup>1454</sup>. La « Dif-férence » (« *Unter-Schied* ») est, si nous le voyons comme « espace », peut se dire aussi comme « lieu » chez Heidegger qui, d'ailleurs, l'a nommé l'« entre-deux ». C'est le lieu de l'« appropriation »<sup>1455</sup> (l'« avenance »,

---

<sup>1448</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 24, « Der Schmerz ist der Unter-Schied selber » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 30, « o » ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, op. cit., v. p. 202, « Pain is the difference itself ».

<sup>1449</sup> « Innigkeit », qui est traduit par « tendresse intesne de l'intimité ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 27. Le traducteur nous rappelle que l'« Innigkeit » vise le cœur du recueillement dans la mesure où « l'un est d'autant plus lui-même qu'il est uniquement pour et par l'autre, dans l'exigeante fidélité à 'soi' ».

<sup>1450</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 22, « [...] walted der Schied » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 27, « [...] En tant qu'ainsi unis, ils sont intimement l'un pour l'autre[...] Le milieu pour ce qui est deux, la langue allemande la nomme 'das Zwischen' (l'entre-deux) [...] Au milieu des deux, dans l'entre-deux où monde et chose différent, dans leur 'inter', règne le 'Dis-' de leur jonction » ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, op. cit., v. p. 199, « For world and things do not subsist alongside one another. They penetrate each other. Thus the two traverse a middle. In it, they are at one. Thus at one they are intimate. The middle of the two is intimacy - in Latin, 'inter'. The corresponding German word is 'unter', the English 'inter-'. The intimacy of world and thing is not a fusion. Intimacy obtains only where the intimate - world and thing - divides itself cleanly and remains separated. In the midst of the two, in the between of world and thing, in their 'inter', division prevails : a 'difference' ».

<sup>1451</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 22, « [...] west im Unter-Schied » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 27 ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, op. cit., v. p. 199-200, « The intimacy of world and thing is present in the separation of the between; it is present in the difference ».

<sup>1452</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., v. p. 22 ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 27 ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, op. cit., v. p. 200, « The intimacy of the difference [...] ».

<sup>1453</sup> « *Διαφορά* », c'est-à-dire la « différence » ou la diversité.

<sup>1454</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit. ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 28 ; HEIDEGGER, *Poetry, Langage, Thought*, op. cit., v. p. 200.

<sup>1455</sup> L'appropriation, qui doit s'entendre dans sa forme verbale (« qui approprie »), ne consiste pas à « faire qu'une chose devienne la propriété », mais bien « amener quelque chose à 'être' ce qu'elle est » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, op. cit., v. p. 28 n 8.

« Ereignis »)<sup>1456</sup>. Elle est dimension<sup>1457</sup> ou « la » dimension<sup>1458</sup>. Cette conception heideggérienne de la « Dif-férence » nous permettra de comprendre ce que les mystiques nomment « fusion » avec le divin, c'est-à-dire un étant ensemble, tout en gardant une « dif-férence ». Pour autant, il faudra voir la « Dif-férence » (« *Unter-Schied* ») comme un espacement chez Heidegger, et non comme un « lieu ».

## (ii) L'Un-ion mystique

Dans *La langue des fourmis*, Sohrawardî évoque l'union (dite « *fanâ'* »)<sup>1459</sup> avec le divin<sup>1460</sup>, c'est-à-dire avec l'Absolu. Toutefois, l'union garde la différence d'un « je »<sup>1461</sup> au sens d'une individuation. L'Union

---

*Adde* : (*ibid.*), « [...] l'étymologie réelle de 'Ereignen' [...] ne vient pas en effet de 'er-eignen', mais de 'er-äugnen', qui signifie : mettre devant les yeux, rendre visible. Mais qu'est-ce, en fait, que 'rendre-visible' ? N'est-ce pas montrer 'en quoi' quelque chose apparaît comme ce qui est ? Proposer ici d'entendre 'eigen' (le propre) au lieu de 'aug' (l'œil) [...] n'est donc pas violence arbitraire, mais puissance de la pensée, exemple de son Jeu [...]. Le maître mot 'Ereignis' est traduit par le mot 'appropriement' (attesté en vieux français). Cette traduction aimerait pouvoir faire entendre l'ancien sens du verbe 'proprier' qui est : offrir ce qui est approprié ».

L'auteur rappelle bien que nous nous trouvons devant un des ces « intraduisibles qui portent la pensée à entreprendre toujours à nouveau sa tâche la plus propre ».

<sup>1456</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 22, « Der Unter-Schied für Welt und Ding 'ereignet' Dinge in das Gebärden von Welt, 'ereignet' Welt in das Gönnen von Dingen » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 28, « La Dif-férence, pour monde et chose, 'approprie' les choses à elles-mêmes, où elles se déploient en gestes du monde; elle 'approprie' le monde à lui-même, où il se déploie en faveur des choses » ; HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 200, « The difference for world and thing 'disclosingly appropriates' things into bearing a world; it 'disclosingly appropriates' world into the granting of things ».

<sup>1457</sup> HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, v. p. 23, « [...] Dimension » ; HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, v. p. 29.

<sup>1458</sup> Cf. la traduction : HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, *op. cit.*, v. p. 200, « The difference is 'the' dimension [...] ».

<sup>1459</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 424, « Tel est mon fanâ » ; *Opera Mystica III*, v. p. 300, ligne 14 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 80, « That is my annihilation » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 82 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 18, « Such is my annihilation » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, *op. cit.*, v. p. 111.

<sup>1460</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 424, « Et ces vers de Jonayd : 'De nocturnes éclairs brillent quand se montre (la *Sakina*) – Manifestée comme occultation, expérimentée comme union » ; *Opera Mystica III*, v. p. 299, ligne 15-16 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 79, « Flashes of light loom when they appear, and the hidden is revealed and tells of union » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 81 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 17, « The night flashes of light shine when they appear » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, *op. cit.*, v. p. 110.

<sup>1461</sup> Dans *La langue des fourmis*, on pourra trouver que le Kay Khosraw qui possédait le Graal (chapitre IV), le Génie (Jinn) (Chapitre V) ou le caméléon (chapitre VI), sont tous des récits mis en abîme pour dire l'Union qui signifie le

garde la « dif-férence » (« Un-ion »). C'est le moment où le Soi se dit « **Me** Voici ! »<sup>1462</sup>, parole alors ineffaçable de l'expression ultime d'une individualité, dans sa singularité radicale. Le « **Soi** » se lève à l'Orient, c'est-à-dire au « non-où » de son « être » qui devient ineffaçable en s'individuant avec l'Absolu dans une singularité.

L'Union signifie s'ouvrir à l'autopoïèse du Néant qui devient le propre d'un « **Soi**-destinal ». L'expérience de l'intuition visionnaire (« *kashf* ») chez Sohrawardî signifie l'expérience de l'être qui s'éclaircit lui-même. Dans la posture de l'« Un-ion », le « **Soi** » demeure en son « in-figurial », distinct. L'interjonction de Hallâj, (« **Je suis la Vérité** »), est de l'ordre d'un face-à-face et non de celui d'une extinction<sup>1463</sup>, où la

---

défroquement du soi dans l'Absolu. Or, il faut comprendre que l'infini joue de façon privative dans le fini, tout comme la mort joue dans l'existence du *Dasein* pour marquer la finitude chez Heidegger.

Sur le plan théologique, il existe certes une promesse de la rencontre avec Dieu. Mais la langue adoptée, le style de rationalité utilisée, l'approche philosophique en question, appellent à se défaire du « lieu » pour atteindre une subjectivité plus propre. C'est en laissant le Néant comme méthode du Néant, comme auto-poïèse de la pensée expérimentante, que la subjectivité s'expérimente et découvre son propre.

*La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 413-439 ; *Opera Mystica III*, v. p. 293-31 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 76-87 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 77-90 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 13-27 pour la traduction anglaise, et p. 2-12 (pagination persane) pour la version persane ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., v. p. 104-112.

<sup>1462</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 427, « Me voici, moi, je vois ! Je suis dans le monde où la vision est celle du témoin oculaire ; je jouis de la vision directe. Les voiles ont été levés ; les surfaces sur lesquelles le soleil se lève (le côté 'oriental' de toutes choses), je les perçois par une intuition visionnaire (*kashf*), sans même être éborgnée par un doute » ; *Opera Mystica III*, v. p. 303, ligne 11 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 82, « Look at me. I can see, I am in the observable, visible world. Obscurities have been removed, and I can comprehend bright surfaces by way of revelation without the obfuscation of doubt » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 85 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 21, « 'In imagining things we connect them with ourselves. All persons see in the day and behold, I am seeing. I am in the world of observation. To my eyes the veils are removed. In spite of my doubts I perceive brilliant surfaces by way of revelation » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., ne reproduit pas cette partie.

Cf. « Labaika! » (« لبَيْك ») et son rôle dans le pèlerinage, tel le pèlerinage de la Mecque. Le « Me Voici! » est de l'ordre d'un « Je serai! ».

<sup>1463</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 431, « Tu m'avais rapproché de toi, au point que j'ai cru que tu étais moi » ; *Opera Mystica III*, v. p. 309, ligne 13-14 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 86, « So close have I come that I imagine you are I » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 89, « حَتَّى تَوَهَّفْتُ مِمَّا دَنَوْتُ أَنْكَ أُنَى » ; SUHRAWARDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 26, « wherefrom I came near, verily, you are me » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas*, op. cit., ne reproduit pas cette partie.

Relevons la traduction fautive de Spies et de Khatak.

subjectivité s'exprime dans une version ultime de la singularité. Chez Sohrawardî<sup>1464</sup>, « la maison » et le maître de maison ne sont pas une même chose<sup>1465</sup>. L'annihilation qui donne la perte du sentiment d'ipséité est en fait un moment de retrait dans le Néant<sup>1466</sup>. Il a pour but de se fonder du Néant pour s'individuer, la fracture même au sein de l'« ex-pér-ience ». L'« Un-ion » chez Sohrawardî n'est pas un abîmement de l'être, mais un mode d'être qui reçoit la couleur du Néant comme sacré. C'est une expression qui peut se dire « divine »<sup>1467</sup> comme singularité ultime.

L'« Un-ion » signifie alors se colorer du Néant, prendre sur soi le Néant comme langage. C'est prendre le divin qu'on aura fait naître comme la dignité de l'homme. Nous verrons plus loin le rôle des couleurs du Néant.

---

<sup>1464</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 431, « Jamais la maison et le maître de maison ne deviennent une seule et même chose »; *Opera Mystica III*, v. p. 310, ligne 6-7 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 86, « Never, though, are the house and the householder one and the same ! »; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 90 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 26, « Never can the house and the landlord be one » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

<sup>1465</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 431-432, « Si on transporte la lampe hors de la maison surtout en plein soleil, il n'en reste rien, non point que la lampe et sa lumière soient anéanties, mais lorsque l'œil perçoit quelque chose d'immense, il perçoit comme négligeable la petite chose que l'on aura mise en face »; *Opera Mystica III*, v. p. 311 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 86, « Not that the light of the lamp no longer exists, but when the eye sees something great, something small appears insignificant by comparison »; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 90 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 27, « But when one sees a big thing he considers a small one contemptible in comparison with that » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

<sup>1466</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 456, « Il devient tel qu'il ne considère plus son moi propre, et que le sentiment de sa propre ipséité est aboli. C'est cela que l'on appelle l'« annihilation majeure » (fanâ-ye kobrâ) Lorsqu'il a non seulement oublié son propre moi, mais oublié même l'oubli de son moi, c'est ce que l'on appelle « annihilation dans l'annihilation » (fanâ dar fanâ). [...] Non, l'homme arriva à la perfection qu'au moment où son acte de connaître est absorbé, occulté, dans celui (l'objet) qu'il connaît [...] Et lorsqu'il émerge même hors des ruines de la condition humaine, cet état est celui que l'on appelle « effacement » [...] » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 94, « One reaches perfection only when cognition is lost in the object of cognition, for whoever delights in the act of cognition as well as in the object of cognition has, as it were, two objects » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 98 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 37, « He is 'alone' when in the 'Known' he gives up the thought of 'knowledge'. When the knowledge of humanity also disappears it is the state of Obliteration [...] » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 324, ligne 9 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorikh*, *op. cit.*, v. p. 130, v. ligne 11, « طمس » (« tams » c'est-à-dire oblitération).

<sup>1467</sup> *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 24, « Bienheureux celui qui se connaît soi-même (nafs, son âme) avant de mourir, et qui fait que son âme atteigne à ce degré qui est sa douceur dans le séjour de l'évanescence (dâr al-fanâ), et qui fera son allégresse dans le séjour de la pérennité (dâr al-baqâ').

Adde : *Opera Mystica II*, v. p. 271 (pagination arabe) ligne 13-14.

### (iii) La Mystique égologique

Il faut donc constater que la « mystique » a été mal comprise, et qu'il existe bien une mystique égologique. Dénouons une mauvaise compréhension de la mystique comme égicidaire<sup>1468</sup>. Tel est l'exemple de Hallaj qui en son aphorisme « *Je suis la Vérité* » n'est pas un « ego alithéa », un « je suis l'alpha et l'omega », mais une « Promesse » de la Vérité par la « Promesse » d'un « **Je** », comme expression ultime<sup>1469</sup>. On retrouve une même expression dans *L'Épître des Hautes Tours*. Sohrawardî fait dire à la Lune qui s'écrie : « **Je** suis le Soleil »<sup>1470</sup>, elle qui aura connu le « néant », de demeure en demeure, du néant à la néoméie et à la pleine lune. C'est quand la Lune rencontre le Soleil face-à-face que les rayons du Soleil se réfléchissent sur son être. Elle se fait Lumière après avoir été enténébrée. Hallaj fut pour Sohrawardî une Lune<sup>1471</sup>.

C'est ainsi que Sohrawardî peut faire parler des personnages du *Nâ-kojâ-âbâd* (du « Pays du non-où »), tel dans *Le bruissement des ailes de Gabriel*<sup>1472</sup>, des personnages de l'« in-figurial » comme des personnages qui sont irréductibles du Néant, et qui sont en cela « immortels ». Il n'est pas question d'une fusion au sens où il existe un défroquement du Soi.

---

<sup>1468</sup> Nous empruntons ce terme à Jacob ROGOZINSKI in son ouvrage *Le moi et la chair : introduction à l'égo-analyse*, Cerf, 2006, pp. 368.

<sup>1469</sup> Certes on peut lire in *La langue des fourmis : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 422*, « [...] au sujet du Prophète : 'Lorsque Dieu le recouvrit, il fit cesser pour lui l'ordre de l'intellect ; il retira de lui l'être (kawn) et le lieu (makân)' [...] à propos de l'amour en (mahabbat) en la station mystique de l'amitié divine (kholla) [...] Le grands mystique comptent dans l'ensemble des voiles la passion, le lieu, le corps » [...] al-Hallâj dit au sujet du Prophète : 'Il a cligné l'œil hors du Oû' » ; *Opera Mystica III*, v. p. 296 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 77, « [...] worte regarding our Prophet [...] 'When He garbed him, He caused the arrangement of reason to depart from him and also removed him from temporal and spatial existence' [...] on love in the stage of friendship that 'the vision appeared to him, and space and time were 'rolled up' for him' [...] The great masters have considered passion, time and space and the body to be among those things that obscure the intellect » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 79 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op. cit.*, v. p. 15, « 'When he puts it on, it removes the order of the 'aql from him and so the 'Kaun' and 'makân' is taken away from him' [...] » ; KALAJI, *Sohrawardi, Damas, op. cit., v. p. 108*.

<sup>1470</sup> *L'Épître des Hautes Tours : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 352, § 15 ; Opera Mystica III, v. p. 465 (pagination arabe), § 15*

<sup>1471</sup> *L'Épître des Hautes Tours : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 352, § 16 ; Opera Mystica III, v. p. 465 (pagination arabe), § 16*.

<sup>1472</sup> *Le bruissement des ailes de Gabriel : SOHRAVARDÎ, L'Archange empourpré, op. cit., v. p. 221-264 ; Opera Mystica III, v. p. 207-223 ; THACKSTON, Treatises, Octagon Press, op. cit., v. p. , 26-34» ; SUHRAWARDI, Treaties, Mazda Publishers, op. cit., v. p. 8-19 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh, op. cit., v. p. 57-65 ; KALAJI, Sohrawardi, Damas, v. p. 94-103*.*

C'est en ce sens aussi que les mystiques ont parlé de l'expérience intime (« *dhawq* »)<sup>1473</sup>, terme qui exprime un « goûter », mais qui doit exprimer le sentiment primordial du singulier dans sa singularité ultime, au moyen duquel « trans-viennent » les couleurs du Néant. Il faut y voir l'avènement d'un « Qui-de-l'homme » qui goûte les couleurs de son « avant-symbole ». Ce goûter survient après l'« ex-pér-ience », c'est-à-dire après un saisissement des couleurs des structures de son être (qui est aussi son néant). Pour Sohrawardî c'est l'expérience intime de la Sagesse, grecque ou non grecque<sup>1474</sup>.

---

<sup>1473</sup> Corbin trouvera une adéquation parfaite de « *dhawq* » (goûter, avec une connotation de dégustation, de plaisir de monde « physique » aussi bien que « non physique ») à « sapential » (adjectif dérivé de « sapientia », sagesse) mais qui a pour origine « sapere », c'est-à-dire savourer, goûter ou expérimenter ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 40.

<sup>1474</sup> SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, *op. cit.* v. p. 88, § 4 ; *Opera metaphysica II*, 1952, *op. cit.*, v. p. 10, § 4, ligne 12 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, *op. cit.*, v. p. 2 § 4, ligne 10.

Adde : CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 51.

## Conclusion du chapitre 2

Si nous avons donné droit à la terminologie de Sohrevardî, c'est pour tenter de restituer cette lecture de la double triangulation qui s'impose au sein même de son œuvre. En cela, Sohrevardî n'est ni émanatiste ni néoplatonicien. Il est illuminatif en ce sens où il explique le jeu du Néant dans son « déjà-advenu » par la pensée comme « pensée expérimentante » qui nous restitue une « in-finitude » au sein de notre « finitude ». Il tente aussi de décrire, en se servant d'une terminologie néoplatonicienne – seule possibilité philosophique de son temps –, d'exprimer le « Soi » comme transi de béance, c'est-à-dire d'exprimer un « hors-époqual ». Le Ciel est la progéniture de l'homme, et c'est en ce sens qu'il existe une « ex-pér-ience » sur un *plan-du-déjà*, car l'homme l'aura déjà enfanté. En l'enfantant, il est le témoin de l'existence du Ciel. Si le « dieu » est un « dieu » qu'engendre l'homme, l'« Un-ion » est l'expression ultime de la singularité d'une « intimité du Soi ». L'« Un-ion » est un tenir dans la « dif-férence », qui permet l'expression de cette singularité radicale. Le Néant s'est exprimé sur un *plan-du-déjà* un « devoir-sujet » comme l'expression d'un « Soi-destinal ». Le « Soi-destinal » habite un monde en raison de son allogénéité, c'est-à-dire en raison d'être transi par le Néant.

La mystique est egologique et non égicide. Il y est question d'un « Soi » qui tient la promesse de son « Je », toujours à venir. Ce qui permettra de poursuivre dans le chapitre suivant, enfin, la question : comment habite-t-on ce monde et en vertu de quelle présence ?

## Chapitre 3- La restitution de la présence

Notre approche consiste à mettre en exergue la « présencialité » de la présence. Or, il faudra dire d'emblée que nous nous situons sur le plan du Néant et non sur le plan de l'Être. La question de la présence a été l'objet d'une déconstruction derridienne et de sa suite au cours du XXe siècle. Sans nécessairement entrer ici dans les tenants et les aboutissants de cette déconstruction, qu'il nous suffise de dire qu'elle se situe sur le plan de l'Être, comme une déconstruction de l'identité de soi à soi<sup>1475</sup>.

Ce qui nous distingue de ce courant, c'est que le « Soi » dont il est question ici est un « Soi » barré, un Soi lui-même dilué dans le Néant. Il n'est pas possesseur de la totalité pleine, et donc il n'est plus question d'une identité à lui-même car il est lui-même son dehors et son abîme qui s'abîme lui-même en « in-finitude ».

Nous nous tiendrons à la seule plénitude dont nous disposons, la seule présence qui nous « trans-vient », qui joue l'abîme et l'ailleurs : c'est celle, faut-il le répéter, de la plénitude et présence du Néant. Le dire ainsi est en lui-même paradoxal, car le Néant constitue tout le contraire de l'Être, c'est-à-dire tout le contraire de la plénitude ou de la présence. Or c'est de ce paradoxe qu'il nous importe maintenant de considérer. Nous examinerons le vocabulaire heideggérien qui est un vocabulaire de l'Être et non celui du Néant, même si en cela sa préoccupation du Néant n'en diminue pas moins, afin de pouvoir distinguer cette « présencialité » du Néant, tâche qu'il nous incombe de remplir. C'est ainsi que nous voulons restituer la « présence », fut-ce dans une « présencialité » qu'il importe de comprendre, et non dans une « présence » qu'il importe de circonscrire et relativiser.

---

<sup>1475</sup> Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443, v. p. 13 ; DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., passim.

## A. UN « SOI » QUI HABITE UN MONDE ?

En se posant la question de la « présence », il importe de savoir « Qui » est en présence de « quoi ». Si dès lors ce n'est plus le « Moi », ni un « Soi », mais un « ~~Soi~~ » barré, toute déconstruction de la pensée doit se faire sur ce dernier niveau et non au niveau du « Moi ». La question de la présence doit se dire dans ce cas *autrement*.

S'il est question d'un plan du Néant, le vocabulaire de Heidegger révèle plutôt la primauté de l'Être dans sa considération de la présence, bien qu'il intègre la question du Néant. En se posant la question de l'Être<sup>1476</sup>, Heidegger – et même si cette position variera à la fin de sa vie –, tiendra généralement que la compréhension des grecs reposait sur une primauté d'un certain mode de la temporalité, qui était celui du présent. L'étant (des choses) est compris en terme de leur « présence » dans le présent<sup>1477</sup>. Pour autant, l'être tout comme le temps « ne sont pas »<sup>1478</sup>. Nous tenterons de dire qu'il faut pouvoir penser un « interstice », entre le « Non-Être » (ce qui n'est pas) et l'Être (même au sens heideggérien). C'est celui du Néant, mais où le vocabulaire de l'« exister », s'il faut le conserver, doit s'entendre non pas sur le mode de la temporalité ekstatique (ex-ister), mais sur le mode de l'« es-pacialité ». C'est au sein de cette « *non-existence* » (le « non-lieu » du Néant) qu'« ex-iste » l'individuation dont nous avons fait état. Le verbe « être » est « déjà » déchu dans la considération que lui réserve Heidegger. Ce qui « est », l'est « déjà », même sans substance, même dans sa forme ekstatique. Que faire du « déjà » qui pro-vient (c'est-à-dire « trans-vient ») du Néant ?

---

<sup>1476</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 2, « [...] Anwesen. Aus Anwesen, Anwesenheit spricht Gegenwart » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 194, « Être, depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui, veut dire le même que 'anwesen' – approche de l'être; Dans ce mot d'Anwesen, παρουσία, parle le présent » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 2, « [...] presencing. Presencing, presence speaks of the present ».

Sur « Anwesen », v. HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 226 n. 1 : 'Anwesen' (de 'an-' dans un mouvement d'approche; et de 'wesen', déployer son être) traduit bien le latin 'prae-sentia', à condition d'entendre 'entia' verbalement comme 'wesen'. C'est en ce sens qu'il faut entendre le mot de présence. Le traducteur y appose « παρουσία » en grec. L'« Anwesen » doit être mis en vis-à-vis à l'« Abwesen » (ουσία – παρουσία - άπουσία).

Il faudra distinguer « die Anwesenheit » de « die Gegenwart ». « Gegenwart » chez Heidegger est ce « qui vient séjourner à notre rencontre ».

<sup>1477</sup> MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 10. « Introduction to What is Metaphysics ? », Pathmarks ; p. 285 ; GA9 :376.

<sup>1478</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 35 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 231 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 27.

## 1° Un vocabulaire heideggérien de la présence

Dans « Temps et être », Heidegger dira que l'Être (« *Sein* ») est la mise en présence (« *Anwesen* »). Certes la question de la présence est problématique, notamment s'il s'agit de savoir si Heidegger vise une même chose en parlant de « présence » ou de « mise en présence »<sup>1479</sup>. Si néanmoins on peut relever une tendance chez Heidegger à penser l'Être en termes de présence qui peut signifier être présent dans le présent, la question demeure comment la « présence » doit-elle être comprise<sup>1480</sup>. On pourra dire d'emblée que les termes de « présence » et de « mise en présence » projettent une certaine équivocité même s'ils sont liés<sup>1481</sup>. Dans *Être et temps* Heidegger rejette l'idée que l'Être est présent alors qu'il dira plus tard presque le contraire, que l'Être est en effet présent<sup>1482</sup>. C'est ici toute l'ambiguïté de parler de la présence au sujet de Heidegger. *Être et temps* tient à repenser le sens de l'Être contre le parti pris qui fut grec que l'Être est présence dans le présent. Nous examinerons quelques termes heideggériens de la « présence » afin de mettre en relief, par la suite, ce que Sohravardi nous permettra de développer dans son sillage. Nous avons tenté, à notre façon, de faire parler la langue de Heidegger alors « qu'il prétend laisser parler la langue »<sup>1483</sup>.

### (a) L'« *Anwesenheit* »

Pour Heidegger du *Sein und Zeit*, « Être » veut dire présence, c'est-à-dire « *Anwesenheit* »<sup>1484</sup>. Il nous faudra, par contre, souligner la distinction et le rapprochement entre « *Anwesen* »<sup>1485</sup> et « *Anwesenheit* »<sup>1486</sup> chez Heidegger.

---

<sup>1479</sup> Sous la plume de Heidegger on peut rencontrer une liste de termes qui renvoie à la « présence » : das Anwesen, die Anwesenheit, das Anwesende, das Präsenz, die Gegenwart. MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 10.

<sup>1480</sup> MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 11.

Cf. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 13-14.

<sup>1481</sup> MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 12 et 13.

<sup>1482</sup> MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 13.

<sup>1483</sup> Serge BOTET, *L'ontologie de la langue chez le dernier Heidegger*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, pp. 88, V. p. 13.

Cf. Botet, (*ibid.* p. 16), relève vingt-trois occurrences du verbe « *vorstellen* », littéralement « placer devant » chez Heidegger sous sa rubrique « positionnement spatial ».

<sup>1484</sup> Françoise DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », pp. 111-138, *Heidegger, le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410, v. p. 118.

<sup>1485</sup> Citons Didier Frank : « Mais si l'homme relève de l'être, l'être lui-même 'ne se déploie et ne dure qu'en concernant l'homme par l'appel qu'il lui adresse. Car c'est d'abord l'homme, ouvert à l'être, qui laisse celui-ci advenir comme présence (Anwesen). Une telle présence advenante à ... requiert l'ouvert d'une clairière et demeure ainsi, par cette réquisition même, remise en propre à l'essence de l'homme' », qui cite « Der Satz der Identität, in *Identität une Differenz*, G.A. Bd. 11, p. 39-

### (i) Temporalité de la présence

Le mot d'« *Anwesen* » (d'un verbe obsolète « *anwesen* », « être là, être présent à quelque événement ») était remplacé au XVII<sup>e</sup> siècle par « *Anwesenheit* ». Heidegger ravive l'emploi de l'ancien usage d'« *Anwesen* » au sens de ce qui se déploie dans la présence (« *presencing* », « *coming into presence* ») qui est plus explicite que son néologisme « *Anwesung* »<sup>1487</sup>. Notons ici le terme que nous avons retrouvé de l'ancien français, celui de « présencialité ».

Heidegger démontrera comment l'Être, en tant qu'être-en-présence (« *Anwesenheit* », « *presence* »)<sup>1488</sup>, est déterminé par le temps<sup>1489</sup>. « Être », veut aussi dire « *Anwesen* »<sup>1490</sup>. Ce terme se traduirait plutôt comme « déploiement-dans-la-présence » (« *presencing* »). L'Être laisse l'étant se

---

40) ; Didier FRANCK, « Le séjour du corps », pp. 39-89, in Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 54.

<sup>1486</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 12, « Allein die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit ist von der Gegenwart im Sinne des Jetzt so weitgehend verschieden, daß sich die Gegenwart als Anwesenheit ist von der Gegenwart [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 207, « Seulement, la présence au sens de l'être-déployé est de si loin distincte de la présence entendue au sens du maintenant que la présence (en tant que être-déployé-en-présence) ne se laisse en aucune façon déterminer à partir du présent comme maintenant » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 11, « However, the present in the sense of presence differs so vastly from the present in the sense of the now that the present as presence can in no way be determined in terms of the present as the now ».

Relevons le terme de « Jetzt », (maintenant) aux côtés de « *Anwesenheit* », et « *Gegenwart* ».

<sup>1487</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, op. cit., v. p. 173-174.

<sup>1488</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 11, « Aber Gegenwart besagt zugleich Anwesenheit. » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 206, « Mais présent veut tout aussi bien dire être-présent, se déployer en 'présence', παρουσία, *Anwesenheit* » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 11, « But the present speaks at the same time of presence ».

Cf. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 10 « [...] daß Sein als Anwesenheit [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 204, « [...] l'être, en tant que οὐσία (*Anwesenheit* – être-entré-en-présence), [...] » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 10 : « [...] Being as presence, as the present in a still undetermined sense [...] ».

<sup>1489</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 3, « Sein ist kein Ding, demnach nichts Zeitliches, wird indes gleichwohl als Anwesenheit durch Zeit bestimmt » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 195-196 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 3, « Being is not a thing, thus nothing temporal, and yet it is determined by time as presence ».

<sup>1490</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 5, « Sein, [...] Sein besagt Anwesen » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 198, « Être, par quoi tout étant est signé comme tel, être veut dire 'Anwesen' – approche de l'être, son déploiement dans la présence » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 5, « Being, by which all beings as such are marked, Being means presencing ».

Il faut en cela entendre « absence » (« *Abwesen* ») comme « se déployer en éloignement », de façon symétrique à l'« *Anwesen* », HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 226, n. 4.

déployer<sup>1491</sup> dans la présence. C'est en fait, « libérer du retrait » et « porter à l'Ouvert »<sup>1492</sup>. Le « donner » quant à lui reste obscur tout comme le « Cela qui donne »<sup>1493</sup>. À un moment on pourra dire, fût-ce au prix de quelques difficultés, qu'un transcendantal – comme un transcendantal spatial – se constitue à partir de la clarière du *Dasein*<sup>1494</sup>. C'est le lieu de la présence (*Anwesen*).

Heidegger explique que « *An-wesen* » est à l'origine une propriété rurale close sur elle-même. Le « an- » exprime le mouvement d'approche, ce que les grecs ont exprimé par « para » et « apo ». L'être surgit donc de l'occlusion et vient dans la proximité afin d'être aperçu. La présence se dit alors comme un événement<sup>1495</sup>, qui s'oppose au sens de la « présence » comme « présence constante ». « *Anwesenheit* » (la venue en présence) a ainsi le sens d'un événement, comme une sortie de l'occlusion alors que cette dernière demeure au sein de celle-là. Il faudra comprendre l'être comme une venue à la présence (*Anwesen*), qui doit se comprendre comme un donner<sup>1496</sup> et non à partir d'un fonder. C'est un événement qui est simultanément présence et absence, le retirer de l'être au profit de l'apparition des étants, sans pour autant saisir ce qui est à l'origine de ce donner.

---

<sup>1491</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 10, « Sein heißt : Anwesen, An-wesen-lassen : Anwesenheit. » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 205, « Être veut dire : avancée de l'être, se déployer en présence, laisser se déployer en présence, être-présent : παρουσία » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 10, « Being means : presencing, letting-be-present : presence ».

<sup>1492</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 5, « Anwesen lassen heißt : Entbergen, ins Offene bringen. » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 198 : « Laisser être le déploiement dans la présence veut dire : libérer du retrait, porter à l'Ouvert » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 5, « To let presence means : to unconceal, to bring to openness ».

<sup>1493</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 5 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 199 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 6.

<sup>1494</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 35, « 'transzendental' [...] sondern der aus der Lichtung des Daseins erblickte Entwurfbereich für die Bestimmung des Seins, d.h. des Anwesens als eines solchen » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 231, « 'transcendantal' [...]. Vu à partir de la clarière de l'être-le-là – le lieu où s'esquisse la détermination de l'être, c'est-à-dire de la présence comme telle » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 27, « 'transcendantal' [...] the realm of projection for the determination of Being, that is, presencing as such, caught sight of from the opening of human being (Dasein). ».

<sup>1495</sup> DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », op. cit., v. p. 121.

<sup>1496</sup> DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », op. cit., v. p. 123.

## (ii) Parousie

L'« *Anwesenheit* », qui dans la traduction française<sup>1497</sup> se dit comme « parousie » (« παρούσια ») insiste sur le perpétuel avoir-séjour qui regarde l'homme<sup>1498</sup>. Le mot de « *Gegenwart* »<sup>1499</sup>, insiste sur le fait de séjourner à notre rencontre<sup>1500</sup>. « *Anwesenheit* » est une catégorie, alors que « *Gegenwart* » est un existentiel<sup>1501</sup>. « *Anwesenheit* » s'applique à « *Vorhandensein* » (« *presence-at-hand* »), alors que « *Gegenwart* » s'applique au *Dasein*. Le terme de « *gegenwartig* », au sens actif, exprime le *Dasein* face à son monde<sup>1502</sup>.

La « *parousia* » grecque exprime l'idée d'être présent. Il faut y voir une vision des grecs dans laquelle ceux-ci n'auraient pas de mémoire ni d'organe de l'histoire (contrairement aux Egyptiens et à notre modernité). Ils auraient vécu dans un « pur Présent ». Le passé serait intemporel et inchangeant, polarisant et non périodique en sa structure. Ce serait la matière des mythes. Les colonnes doriques exprimeraient le « pur présent », tout comme le rituel de la crémation<sup>1503</sup>.

---

<sup>1497</sup> La traduction française in HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, est rendue par François Fédier. Toutefois, « toutes les traductions antérieurement parues ont fait l'objet d'une révision due aux soins de Jean Beaufret et Claude Roëls », Questions IV, v. p. 187, « Avertissement ». Et à la page 191, *ibid.*, « Une première publication du texte allemand, accompagnée d'une traduction en français due aux soins de François Fédier, a trouvé place dans le recueil d'hommage à Jean Beaufret [...] ».

La traduction anglaise de Joan Stambaugh nous pose certes quelques difficultés en employant pour « *Anwesenheit* » le mot de « *presence* ».

<sup>1498</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 12, « *Anwesenheit* besagt : das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 20, « παρούσια veut dire : le perpétuel avoir-séjour, dont la venue à lui regarde l'homme, quiétude qui l'atteint et qui lui est offerte » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 12, « *Presence* means : the constant abiding that approaches man, reaches him, is extended to him ».

<sup>1499</sup> « *Gegenwart* » de « *wart(en)* » atteindre (waiting) et de « *gegen* », vers (Cf. « *gear* »). Husserl avant forgé le terme de « *gegenwärtigen* » et « *Gegenwärtigung* » (rendre présent). Selon Husserl, toute connaissance vise l'« intuition », en rendant présent. Heidegger rejette cette position husserlienne pour insister sur, en son usage de « *gegenwärtigen* » un laisser venir à notre rencontre (« *begegnen* ») ce qui est présent (« *Anwesendes* ») dans un présent (« *Gegenwart* »).

<sup>1500</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 12, « Die Rede vom Anwesen [...] *Gegenwart* heißt : uns entgegen weilen, uns – den Menschen » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 208, « L'avancée du déploiement de l'être s'avance en venant à nous (ce venir-à-nous étant ce qui nous importe, ce qui nous regarde; présence (*Gegenwart*), cela veut dire : venir séjourner à notre rencontre (uns entgegenweilen – à nous les hommes » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 12, « To talk of presencing, however, requires that we perceive biding and abiding in lasting as lasting in present being. What is present concerns us, the present, that 'is' : what, lasting, comes toward us, us human beings ».

<sup>1501</sup> Michael INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishers, (1999) 2000, UK, pp. xvi +283, v. p. 175.

<sup>1502</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, *op. cit.*, v. p. 175.

<sup>1503</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, *op. cit.*, v. p. 174-175.

Pour Heidegger, « *parousia* » est « *Anwesenheit* »<sup>1504</sup>. Il fait appel à l'étymologie. L'« *ousia* » signifie « présence » (« *Anwesenheit* »), en association avec « *parousia* » (« para », par, à côté de)<sup>1505</sup>.

Si la philosophie commence dès lors qu'on cesse de se raconter des histoires, c'est-à-dire en renonçant à expliquer une chose par une autre, et se tenir à ce qui est présentement donné, l'ontologie antique aura compris l'être à partir du temps<sup>1506</sup>. Ce dernier fut compris comme un étant parmi d'autres. C'est ainsi le sens de la « *parousia* » ou « *ousia* », signifiant ce qui est constamment « présent ». Ce qui est demeuré caché tant à Platon qu'à Aristote, c'est le sens temporel de l'« *ousia* », comme cette « présence constante », qui permet alors de dire tant la « *parousia* » (présence) que l'« *apousia* » (l'absence). C'est en ce sens qu'il s'agit de transformer la question *directrice* de la philosophie. Au lieu de s'interroger sur « qu'est-ce que l'étant ? » il faudra se demander « quelle est l'essence du temps pour que l'être puisse se fonder en lui ? »<sup>1507</sup>. Relevons que la question directrice, pour nous, doit elle-même se dire en amont comme une recherche de « **directionnalité** » de nulle part.

### (iii) L'absence de « l'*Anwesenheit* »

Il n'en demeure pas moins que chez Heidegger, l'« *Anwesenheit* » comprend l'absence. Le terme qu'exprime « *Gegenwart* » ne peut en contenir<sup>1508</sup>. Pour les grecs, l'être d'un étant résiderait dans sa condition d'être présent dans un découvert, dans un découvremet (« *unconcealment* », « *alètheia* »)<sup>1509</sup>. C'est la seule façon de rencontrer les étants. Les grecs comprendraient l'Être selon une seule dimension du temps. C'est en ce sens que l'Être a été associé à l'« *Anwesenheit* », car ce dernier terme porte le sens de ce qui se découvre.

L'absence (« *Abwesen* »), par contre, pour Heidegger, est aussi une présence (« *Anwesen* »). L'absence vient à nous comme ce qui nous regarde<sup>1510</sup>, fût-il en tant que de ce qui a été (« *Gewesen* », l'«

---

<sup>1504</sup> Martin HEIDEGGER, *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Frankfurt am Main : Klostermann, 1976, pp. VIII + 418, v. p. 71.

<sup>1505</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, op. cit., v. p. 174.

<sup>1506</sup> DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », op. cit., v. p. 118.

<sup>1507</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, op. cit., v. pp. 5-8 § 2 ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, op. cit., v. pp. 28-32.

Adde : DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », op. cit., v. p. 120.

<sup>1508</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, op. cit., v. p. 175-176.

<sup>1509</sup> Alfred DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies and Movement, No 30, The Scarecrow Press, UK, 2000, pp. xxviii + 378, v. p. 181.

<sup>1510</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 13, « Abwesen [...] auch dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen unmittelbar an [...] Im Gewesen wird Anwesen gereicht » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 209, « [...] l'absence vient à nous comme ce qui nous regarde [...] Et cependant, même cela qui n'est plus présent se déploie immédiatement à notre rencontre dans son absence - en effet suivant le mode de l'avoir-été ent tant qu'être du passé, qui

avoir-été »)<sup>1511</sup>, ou de ce qui est « non-encore-présent », de ce qui provient d'un « venir-sur-nous de l'avenir »<sup>1512</sup>. Ce qui est « non-encore-présent » nous regarde toujours d'une certaine manière, et déploie de l'être<sup>1513</sup>.

La venue en présence peut signifier la venue de l'absence. L'absent vient à nous dans le mode d'une présence (passé, présent-par-son-absence même, futur). L'absent ne joue que dans la mesure où il « aura » donné et où il aura été signalé par son « manque » de présence. Toutefois, ce sur quoi nous voulons attirer l'attention, **l'absence ne serait pas « présence » selon une compréhension radicale, par le fait qu'il serait absent radicalement, en étant Néant.**

(b) L' « Il y a »

« L'Il y a » (« *es gibt* ») est une expression pour dire « *das Sein ist* » (« l'Être est »)<sup>1514</sup>, car dire que l'Être « est », c'est risquer de le présenter comme un étant. Cette expression signifie aussi que l'Être n'est pas encore pensé<sup>1515</sup>.

L'Être est donation dans cet « Il y a »<sup>1516</sup>. En réalité, l'Être lui-même n'est pas<sup>1517</sup>. Dans l'expression « Il y a » (« *es gibt* ») il faut se rappeler que « *geben* » découle de la racine indo-européenne (« *ghabh-* »), tout

---

comme tel vient à nous comme ce qui nous regarde »; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 13, « [...] even that which is no longer present presences immediately in its absence [...] ».

<sup>1511</sup> HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 227, n. 8 : on doit entendre « *Gewesen* » comme « *Ge-wesen* ». Il faut y voir toutes les modalités de « *wesen* ».

<sup>1512</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 13, « *Das Abwesen [...] in Sinne des Auf-uns-Zukommens* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 210 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 13, « [...] in the sense of coming toward us ».

<sup>1513</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 13, « *In der Zukunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 210 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 13, « *In the future, in what comes toward us, presencing is offered* ».

<sup>1514</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 92 ; HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 334 § 165 ; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 255, § 165.

<sup>1515</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 93 ; « [...] *das Sein noch ungedacht ist [...]* », HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 335 § 166 ; « *Because being is still unthought [...]* », HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 255, § 166.

<sup>1516</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 5 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 199 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 6.

<sup>1517</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 5, « *Sein 'ist' nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 199 : « *L'être n' 'est' pas. De l'être Il y a, en tant que libération (hors*

comme le latin « *habere* ». Traduire par un « donner » ne saurait être approprié, car il faut entendre le latin « *habere* » avec le « *geben* ». C'est plus un « tenir » qu'un « posséder » qui postule un double abandon, de soi et de ce qui est mis en avant dans le tenir<sup>1518</sup>. Cette compréhension fut l'œuvre de l'hellénité (« *Griechentum* »)<sup>1519</sup>. L'histoire de l'Être, c'est la manière dont « Il y a » être<sup>1520</sup>. Au début de la pensée occidentale, l'Être est bien pensé, mais non l'« Il y a »<sup>1521</sup>. Or, l'« Il y a » est un donné qui ne donne que sa donation. En se donnant, il se retient et se soustrait. C'est un « destiner », qui donne « le destiné »<sup>1522</sup>, « une plénitude époquale de changement »<sup>1523</sup> qui se comprend selon une histoire de l'Être (« *Seinsgeschichte* »)<sup>1524</sup>.

(i) « *Gegenwart* »

Le mot de « *Gegenwart* » comprend, d'une part, un « maintenant » (« *jetzt* »), un « aujourd'hui », une époque contemporaine. Il comprend, d'autre part, un « pur maintenant » (« *Jetzt* ») qui a été le propre de la compréhension philosophique. Toutefois, ce terme de « *Gegenwart* » exprime aussi un « avant » du « maintenant ». C'est la condition qui rend possible le « maintenant ». Tout rendre présent est ce qui

---

du retrait) d'un déploiement en présence » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 6, « Being 'is' not. There is, It gives Being as the unconcealing of presencing ».

<sup>1518</sup> HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 226, n. 3.

<sup>1519</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 7 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 201 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 7.

<sup>1520</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 8 « [...] wie Es Sein gibt » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 202 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 8 : « What is history-like in the history of Being is obviously determined by the way in which Being takes place and by this alone. After what has just been explained, this means the way in which It gives Being ».

<sup>1521</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 8 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 202-203 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 8.

<sup>1522</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 8 « Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, [...] nennen wir das Schicken [...] das es gibt, das Geschickte » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 203 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 8 : « A giving which gives only its gift, but in the giving holds itself back and withdraws, such a giving we call sending. [...] Being – that which It gives – is what is sent. [...] ».

<sup>1523</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 10 « [...] mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entborgen » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 204 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 9 : « [...] epochal abundance of transmutations ».

<sup>1524</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 9, « Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein [...] » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 203, « Histoire de l'être veut dire destination de l'être – et dans ces destinations, aussi bien le destiner que le Il, qui destine, font halte, i.e; contiennent et retiennent leur propre manifestation » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 9, « The history of Being means destiny of Being in whose sendings both the sending and the It sends forth hold back with their self-manifestation ».

caractérise le *Dasein* comme être-au-monde. C'est pourquoi le *Dasein* peut, quand il s'adresse au monde, dire « maintenant »<sup>1525</sup>.

Chez Heidegger, ce n'est qu'en tant que mortel que l'homme peut « accueillir » le ciel<sup>1526</sup>. Serait-il immortel qu'il ne pourrait plus alors garder la terre. Mortel, le devient-on, dans l'écoute du ciel et de la terre. C'est en cela qu'un mortel peut « attendre » les divins, attendre leur advenue possible et leurs traces. L'attente est dans la méditation active de ce qui s'ouvre et se retire, en suivant les marques de l'« absence » (« *Abwesende* »).

## (ii) « Wesen »

Heidegger utilise « *wesen* » (« *coming to presence* ») en tant que verbe, même si c'est un usage rare<sup>1527</sup>. « *Wesen* » (« essence ») ne veut pas dire « *quidditas* », mais cela qui se maintient dans la présence (« *Gegenwart* »). L'essence d'une entité n'est pas seulement ce qu'elle « est », mais la façon dont elle poursuit son cheminement, la façon dont elle persiste dans le temps. « *Wesen* » ressemble ici au « *währen* », c'est-à-dire, persister dans le temps.

## (iii) « Präsenz »

Le terme de « *Präsenz* » (« *presentness* ») chez Heidegger recouvre tant l'« *Anwesenheit* » que la « *Gegenwart* ». « *Der Augenblick* », (le moment de la vision, le « coup-d'œil », « *eye-glance* ») est aussi la présence authentique. C'est le moment de la résolution dans laquelle le *Dasein* saisit les possibilités de la situation<sup>1528</sup>.

Notons que la « *Vorhandenheit* » (« *presence-at-hand* ») désigne l'étant qui se rencontre purement par la façon dont il se présente<sup>1529</sup>. C'est la position théorique, qui n'a aucun égard pour la totalité référentielle des affairments pratiques et personnels de la quotidienneté. Celle-ci est ce qui permet l'objectification des étants, qui se distingue du sujet. C'est ainsi que les étants apparaissent comme des objets pour la connaissance d'un sujet. La « *Zuhandenheit* » (« *readiness-to-hand* ») est une définition ontologico-catégoriale. C'est le mode d'être des utiles auxquels on fait rencontre dans la circonspection d'un *Dasein*<sup>1530</sup>.

---

<sup>1525</sup> INWOOD, *A Heidegger Dictionary*, *op. cit.*, v. p. 175-176 ; HEIDEGGER, *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, 21, *op. cit.*, v. p. 401.

<sup>1526</sup> DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *op. cit.*, v. p. 325.

<sup>1527</sup> DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 72.

<sup>1528</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 338 § 68(a) ; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 399 § 68 (a) ; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 387 § 68 (a).

<sup>1529</sup> DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 182.

<sup>1530</sup> DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, *op. cit.*, v. p. 188.

Pour Heidegger, la délibération liée à la discernation (ou la réflexion circonspecte, « *umsichtigen Überlegung* », « *circumspective deliberation* ») constitue déjà une « mise en présence » (« *Gegenwärtigung* », « *making present* »). La présentification (ou « re-présentation », « *Vergegenwärtigung* », « *envisaging* ») n'est qu'un mode d'être de celle-ci<sup>1531</sup>. Le terme de « *Gegenwärtigung* » détient bien un sens existentiel. L'apprésentation<sup>1532</sup> s'explique elle-même<sup>1533</sup>.

---

<sup>1531</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 359 § 69 (b) : « Das Näherbringen der Umwelt in der umsichtigen Überlegung hat den existenzialen Sinn einer *Gegenwärtigung*. Denn die *Vergegenwärtigung* ist nur ein Modus dieser. »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 69 (b) : « Le rapprochement du monde ambiant dans la réflexion circonspecte a la sens existentiel d'une 'présentification'. Car la re-présentation n'est qu'un mode de celle-ci; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 421-422 § 69 (b) : « Rapprocher du monde ambiant, comme le fait la délibération liée à la discernation, a le sens existentiel d'une 'mise en présence'. Car la 'présentification' n'est qu'un mode de celle-ci; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 410 § 69 (b) « Bringing the environment closer in circumspective deliberation has the existential meaning of a 'making present'; for 'envisaging' is only a mode of this ».

Comme le rappelle Macquarrie et Robinson, le substantif « *Vergegenwärtigung* » (« *envisaging* ») s'écrit avec le premier syllable en italique pour souligner son lien avec le verbe « *Gegenwärtigen* » (« *making present* ») qui se veut d'utilisation phénoménologique (*ibid.*).

Notons la confusion que peuvent engendrer les traductions de Martineau et Vezin, respectivement comme suivant :

Umwelt : monde ambiant; monde ambiant;

Überlegung : réflexion ; délibération;

Umsicht : circonspection; discernation;

der umsichtigen Überlegung : la réflexion circonspecte; la délibération liée à la discernation;

Gegenwärtigung : présentification ; mise en présence;

Vergegenwärtigung : re-présentation ; présentification.

<sup>1532</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 406-407 § 79 : « Im »dann« spricht sich das Besorgen gewärtigend aus, behaltend im »damals« und gegenwärtigend im »jetzt«. [...] als gewärtigendes Gegenwärtigen aus [...] Zwar zeitigt es sich immer in der Einheit mit Gewärtigung und Behalten, [...] »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 79 : « La préoccupation s'exprime dans le « alors » (futur) comme s'attendant, dans le « alors » (passé) comme conservant, dans le « maintenant » comme présentifiant. [...] comme présentifier qui s'attend [...] Sans doute il se temporalise toujours en unité avec le s'attendre et le conserver, [...] »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 173 § 79 : « [...] comme apprésentation qui attend [...] Sans doute se tempore-t-elle toujours en s'unissant à l'attente et à la rétention [...] »; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 459 § 79 « [...] making present which awaits [...] Of course it always temporalizes itself in a unity with awaiting and retaining, [...] ».

<sup>1533</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, *op. cit.*, v. p. 408 § 79 : « Das gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen legt sich aus »; *Être et Temps*, MARTINEAU, 1984-1985, *op. cit.*, non-paginé, v. § 79 : « Le présentifier s'attendant-conservant s'explique »; *Être et Temps*, VEZIN, 1986, *op. cit.*, v. p. 47400 § 79; *Being and Time*, MACQUARRIE & ROBINSON, 1962, *op. cit.*, v. p. 460 § 79 « The making-present which awaits and retains, interprets itself ».

De cette liste sémantique heideggerienne, qui prend en compte tant le Heidegger du *Sein und Zeit*, qu'un dernier Heidegger, l'« Il y a » n'est pas l'« Il n'y a pas », non en tant que « Non-Être », mais en tant que Néant. Autrement dit, le Néant, – à distinguer du Rien – dans le vocabulaire utilisé, est évacué, même s'il est question d'une provenance de l'Être du Néant, même si celui-ci est le « celui qui donne ». Si le vocabulaire est ce qui nous permet de penser la chose, comment alors penser radicalement le Néant qui se donne dans la présence ? C'est en ce sens que nous poursuivrons notre interrogation.

## 2° Le « sens » de la présence

Chez Heidegger, il faut alors distinguer, premièrement la « présence » (comme un objet qui est présent devant moi, l'« *Anwesenheit* »), deuxièmement, ce qui est à l'origine même de toute présence (l'entrée en présence, car tout ne se donne pas dans le présent, « *das Anwesende* »). L'entrée en présence (« *das Anwesende* ») est un autre nom pour l'Être<sup>1534</sup> (ou l'*Estre*). La présence devient, sans tautologie, « profusion » de présence<sup>1535</sup>. La phénoménologie signifie originairement cette ouverture vers la phénoménalité profuse de l'étant.

Dans la mesure où le phénomène est la chose elle-même, il est aussi ce qui épuise son sens à entrer en présence<sup>1536</sup>. Il est ainsi *pure et simple venue en présence*, pure et simple éclosion. Il est question d'un déploiement sans fond. Il existe une **directionnalité** insondable. C'est celle de laquelle provient l'étant. Cette directionnalité n'est possible qu'en vertu de l'**imagination transcendantale** qui demeure en retrait afin de pouvoir accueillir l'être de l'étant phénoménal. Il faudra y voir, par là-même, que la directionnalité heideggerienne s'appuie sur une problématique de l'espace non résolu. Le *Dasein* ou *Da-sein* sont fondamentalement des êtres de présence, en accueillant tout en se laissant réappropriés par cette profusion de présence, cette porrection d'Être. La présence se dit alors en « lieu », en « là », en « espace » qui laisse

---

<sup>1534</sup> Julian YOUNG, *Heidegger's later philosophy*, Cambridge University Press, 2001, pp. 148, v. p. 10 et s. « In the small 'b' sense, being is, as Heidegger puts it, 'presence' [...] or sometimes 'presencing'. Presence (*Anwesenheit*) is contrasted with 'what presences [*das Anwesende*]' [...]. Since the essence of a being [*das Seiende*] is that it is something present, noticeable, capable of being of 'concern' [...] to us, 'what presences' is just another name for beings. While beings are 'ontic', being, ie presence, as, not a being but rather, in a yet-to-be-explored sense, the underlying 'ground' of beings [...], is 'ontological' ».

Adde : MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 13 : « If this distinction between these two senses of 'presence' - presence as that which is present 'as' present and presence as the happening of such presentness - is accepted, then much of Heidegger's thinking can be seen as [...] to recover the necessary belonging-together of the former sense with the latter ».

<sup>1535</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 37 : « Ce point essentiel a été peu remarqué [...] alors qu'il est récurrent à partir du milieu des années trente. Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, par exemple, Heidegger parle de « l'épanouissement dur de l'étant (*des eigenwüchsig aufgehenden Seienden*) (in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1996, p. 66 - Holzwege, GA5, p. 47) ».

<sup>1536</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 40.

comprendre un « espacement », en une récupération ou réappropriement du lieu (habiter, bâtir). **Heidegger, tout en détruisant la présence des scolastiques, se révèle, en réalité, en penseur de la présence, en la restituant et en la réintégrant sur le plan de l'Être. Toute la structure de la présence chez Heidegger est adossée à l'espace, ou à l'espacement, du moins au spatial. L'espace est le grand impensé<sup>1537</sup> de Heidegger.** Toute notre démarche a été de dire que la présence sur le plan de l'Être n'est qu'une **herméneutique** comme « originarité seconde ». Il faut interroger la présence comme un « déjà » de façon plus radicale, c'est-à-dire sur un *plan-du-déjà*, dans sa destruction radicale – d'où l'expression que nous nous sommes aventurés à employer, « la grammatologie du Néant ». Même si Heidegger introduit une différence entre « présence » et « venue en présence », l'impensé demeure une possibilité de « présence » sur le plan de l'Être dans un « présent » du dire, dans un « présent » même de la présence. Le « déjà » aura perdu toute valeur d'antériorité. Le « déjà » est ramené au présent, tout comme le futur.

#### (a) Une articulation temporelle

La présence est chez Heidegger une problématique unitaire du temps. Toute approche de l'Être (« *Anwesen* ») n'est pas nécessairement présence (« *Gegenwart* »)<sup>1538</sup>, une porrection<sup>1539</sup> d'être (« *Reichen von*

---

<sup>1537</sup> Derrida, citant Heidegger (*Qu'appelle-t-on penser ?*) au sujet de l'« im-pensé » : « Plus une pensée est originelle, dit Heidegger, plus riche devient son Im-pensé. L'Impensé est le dont (*Geschenk*) le plus haut que puisse faire une pensée » ; Jacques DERRIDA, *Heidegger et la question de l'esprit et autres essais*, Collection essais, Champs, Flammarion, 1990, pp. 224.

*Ibid.*, sur la piété de la pensée chez Heidegger (p. 21).

L'Im-pensée, en faisant don, comme seule et unique pensée pour chaque grand penseur, ne masque-t-il pas en même temps, dans cette compréhension de la « donation » ce qui se donne ? Cette intelligibilité de l'Im-pensé n'exprime-t-il pas plutôt ce qui reste au fond, et qui n'est, au final, pas pensé.

*Vide* : « Non pas, justement, à l'abri d'une question, ni d'une pensée de l'impensé qui revint encore à la détermination heideggérienne de l'im-pensé (une seule et unique pensée pour chaque grand penseur, et donc un im-pensé lui assui simple et qui n'est un-gedacht que dans la mesure où, de façon négative, il est un-gedacht, donc une pensée encore, comme le marquent l'intonation, l'accentuation, le soulignement, ces modes de l'éviter ou de l'inéviter dont je parlais tout à l'heure) », *ibid.*, p. 21.

<sup>1538</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, v. p. 14, « [...] Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart, eine seltsame Sache. » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 210, « toute approche de l'être (toute prae-sence) n'est pas nécessairement présence. Étrange ». ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 13, « Not every presencing is necessarily the present. A curious matter. ».

<sup>1539</sup> Dans la traduction de Fédier, ce terme (du verbe 'porriger', tendre, présenter) de l'ancien français entend traduire le verbe 'reichen' (de 'rec' qui est de la même racine que le latin 'reg-', comme dans 'Rex' qui est celui dont le pouvoir 'tend et s'étend'. Il faut entendre dans 'reichen', « la portée d'un geste où quelque chose est procuré », HEIDEGGER, *Question III et IV*, *op. cit.*, v. p. 227, n 7.

Joan Stambaugh traduit par « giving of presence », HEIDEGGER, *On Time and Being*, *op. cit.*, v. p. 13.

*Anwesen* », « *giving of presence* »)<sup>1540</sup> qui joue dans le présent (« *Gegenwart* »), dans l'avoir-été (« *Gewesen* ») et dans l'avenir (« *Zukunft* »), en leur attribuant leur unité propre. L'unité c'est le « temps » (« *Zeit* », « *time* »)<sup>1541</sup>, l'« espace libre du temps » (« *Zeit-Raum* », « *time-space* »)<sup>1542</sup>. L'espace libre du temps nomme l'Ouvert et permet l'espacement de l'espace. L'espace c'est le « donner » (« *geben* »)<sup>1543</sup>. Le temps connaît une quatrième dimension, qui est en fait première, c'est la porrection qui détermine et accorde tout<sup>1544</sup>.

### (i) L'unité du temps

L'unité du temps repose sur la « proximité approchante », (« *Nahheit* », « *nearing nearness* », « *nearhood* »)<sup>1545</sup>. Le donner (« *das Geben* ») qui donne le temps véritable est la « porrection éclaircissante-hébergeante » (« *das lichtend-verbergende Reichen* », « *an extending which opens and conceals* »)<sup>1546</sup>, d'un « site pro-spatial » (« *vor-räumliche Ortschaft* », « *the prespatial region* »)<sup>1547</sup>. L'homme ne peut être homme que par

---

<sup>1540</sup> « *Reichen* », « signifie littéralement tendre, présenter au sens de donner en un mouvement d'extension en avant et qui renvoie à l'idée d'un pouvoir étendu, d'un règne ou d'une directionalité du temps (*reichen* est de même racine que le latin *reg* qui a donné *rex* et *dirigere*) » ; DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op. cit., v. p. 116.

<sup>1541</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 14 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 211, « toute approche de l'être (toute *prae-s-ence*) n'est pas nécessairement présence. Étrange ». ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 14.

<sup>1542</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 14 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 211 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 14.

<sup>1543</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 15, « *Erst dieses Offene [...] d.h. geben* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 211, « *Seul cet Ouvert [...] accorde à l'espace [...] tout son espacement possible [...] seulement ainsi elle peut accorder place à l'espace, i.e. le donner.* » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 14, « *This openness exclusively and primarily provides the space in which space [...] can unfold. The self-extending, the opening up, of future, past and present is itself prespatial; only thus can it make room, that is, provide space.* ».

<sup>1544</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 16, « *Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. [...] d.h. da salles bestimmende Reichen [...] eigene Anwesen [...]* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 213, « [...] i.e. la porrection qui détermine et accorde tout. Elle apporte dans le survenir, dans l'avoir-été, dans le présent, l'avancée d'être qui chaque fois leur est propre, elle les tient - faisant éclaircie - les uns hors des autres, [...] ». ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 15, « [...] *taht is the giving that determines all. In future, in past, in the present, that giving brings about to each its own presencing [...]* ».

<sup>1545</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 16 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 213 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 15.

<sup>1546</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 16 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 213 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 16.

<sup>1547</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 16 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 213 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 16.

la triple porrection, « ek-sis-tant » la proximité qui détermine la porrection<sup>1548</sup>. Or la quadri-dimensionalité de la porrection est bien le « Il » qui donne<sup>1549</sup>. L'Être, comme parousie, et le temps comme région de l'Ouvert<sup>1550</sup>, c'est l'*Ereignis*. En se donnant, en faisant advenir à soi, ce qui advient se déproprie de soi-même. C'est ainsi qu'à l'*Ereignis* est lié le dépropriement (« *die Enteignis* »). C'est dans cette façon qu'il sauvegarde ce qui est propre<sup>1551</sup>.

Une entité peut se présenter dès lors qu'il y a un « espace » (« *Lichtung* », « *clearing* ») dans lequel se présenter. Ceci présuppose l'absence de l'estre. Le jeu entre la présence des entités et l'absence de l'*Estre* est ce qu'Heidegger appelle l'avenance (« *Ereignis* », « *appropriation* »). La vérité de l'Être (« *die Wahrheit des Seins* », « *the truth of being* ») est le découvrément des entités. L'essence de la vérité est dans le jeu entre recouvrement (« *Verborgenheit* », « *concealment* ») et découvrément (« *Entborgenheit* » « *revelment* »)<sup>1552</sup>.

Il s'agit, pour nous, de mettre l'emphase sur la nécessité de penser l'espace depuis l'*Ereignis* en tant que monde où l'être s'évanouit. Il faut penser à l'encontre de l'« ustensile » du *Sein und Zeit*. Il s'agit alors de l'effacement de la différence entre un intra-mondain spatial et la mondanité qui en constitue l'être. Penser l'espace à partir de l'*Ereignis* signifie habiter comme séjour auprès des choses qui préserve le quadrat<sup>1553</sup>.

## **(ii) L'habitation comme essence de l'homme**

L'articulation temporelle de Heidegger s'appuie sur une problématique de l'espace et sur des ouvertures non poursuivies de l'espacement et de l'orientation. Ainsi, pour lui, l'essence de l'homme se trouve dans l'habitation, comme être-au-monde, comme être ekstatique. Or pour nous, l'habitation suppose

---

<sup>1548</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 17 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 214-215 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 16.

<sup>1549</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 18 ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 215 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 17.

<sup>1550</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 20, « [...] nennen wir : *das Ereignis* » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 218 ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 19, « [...] we shall call : *Ereignis* ».

<sup>1551</sup> HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, op. cit., v. p. 23, « Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum » ; HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 223, « Pensé à partir du faire advenir à soi, cela veut dire : il se déproprie, au sens qu'on a dit, de soi-même. À l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement. Par ce dernier, l'*Ereignis* ne se délaisse ni ne s'abandonne lui-même, mais au contraire sauvegarde ce qui lui est propre » ; HEIDEGGER, *On Time and Being*, op. cit., v. p. 23, « By this expropriation, Appropriation does not abandon itself – rather it preserves what is its own ».

<sup>1552</sup> DENKER, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, op. cit., v. p. 181-182.

<sup>1553</sup> Didier FRANCK, « Le séjour du corps », pp. 39-89, in Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89, v. p. 60.

un « lieu », et l'essence heideggérienne serait-elle alors une métaphysique du lieu ? Vu sous cet angle, on pourra s'autoriser à la qualifier ainsi. Certes, Heidegger dira que ce n'est qu'à partir de l'essence de l'Être que nous pourrions un jour penser ce qu'est une « maison » et ce qu'est « habiter »<sup>1554</sup>. La problématique du « lieu » ne se dissout toutefois pas selon le vocabulaire de la structure de la présence chez Heidegger.

« Bâtir » (« *bauen* ») est déjà un habiter<sup>1555</sup>. Si « habiter » signifie la manière d'être de l'homme sur terre, nous avons perdu le sens de l'habitation comme étant l'Être (« *Sein* ») de l'homme<sup>1556</sup>, comme le trait fondamental de la condition humaine. Or habiter c'est être dans le Quadriparti<sup>1557</sup>, c'est-à-dire la terre et le ciel, les divins et les mortels comme unité originelle<sup>1558</sup>. Il y a ainsi une recherche d'une certaine « orientation » sous-jacente dans la pensée de Heidegger. « Habiter » doit s'entendre « en-dehors » du temps ekstatique.

### (b) Interroger autrement la présence heideggérienne

Dans quelle mesure l'*Anwesenheit*, la parousie ou le « *Gegenwärtigung* » posent, au moment même de leur appréhension, une pleine présentation d'elle-même, même si l'avoir-été et l'à-venir joue ici pleinement ? La présence quand elle se tient en tant que parousie, est-elle pleine, ou du moins, promet-elle sa plénitude, son déploiement complet et total, une **candidité** de sa présence ? Tel semblerait être le cas chez Heidegger, d'où la permission de sa part en vue de faire une synthèse entre « là » et présence, même si « présence » doit se lire comme « venue-en-présence » et même s'il faut faire état des recouvrements, des contre-recouvrements et des dévoilements de la vérité<sup>1559</sup>. Cette vérité se promet finalement non entamée. Le Néant aura finalement

---

<sup>1554</sup> *Lettre sur l'humanisme*, HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 120-121; « [...] »Haus« und »wohnen« [...] », HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., v. p. 358 § 189; HEIDEGGER, *Pathmarks*, op. cit., v. p. 272, § 189.

<sup>1555</sup> *Bâtir habiter penser*, HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., v. p. 171 ; HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., v. p. 148; « [...] to build is already to dwell », HEIDEGGER, *Basic Writings*, op. cit., v. p. 324.

<sup>1556</sup> *Bâtir habiter penser*, HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., v. p. 174 ; « das Wohnen wird nicht als das Sein des Menschen erfahren [...] als der Grundzug des Menschseins gedacht », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., v. p. 149-150; « [...] dwelling is not experienced as man's Being [...] as the basic character of human being », HEIDEGGER, *Basic Writings*, op. cit., v. p. 326.

<sup>1557</sup> *Bâtir habiter penser*, HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., v. p. 177 ; « [...] das Geviert [...] », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., v. p. 152; « [...] the fourfold [...] », HEIDEGGER, *Basic Writings*, op. cit., v. p. 328.

<sup>1558</sup> *Bâtir habiter penser*, HEIDEGGER, *Essais et conférences*, op. cit., v. p. 176 ; « [...] die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins », HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., v. p. 151 ; « [...] primal oneness of the four - earth and sky, divinities and mortals [...] », HEIDEGGER, *Basic Writings*, op. cit., v. p. 327.

<sup>1559</sup> Cf. le traitement de Heidegger in « L'origine de l'œuvre d'art », Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle édition, Traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER, Tel, Gallimard, 1962, pp. 461 ; « The origin of the

abdiqué son pouvoir néantisant. Le Néant ne fut qu'une étape, un moment dans la temporalité de l'Être. Or notre questionnement est précisément ici. Notre cheminement nous indiquera que le Néant perdure, et qu'il ne s'abdicera jamais de l'Être. Pour nous, le plan du Néant se maintient même dans l'Être. Il nous faudra le dire autrement. Pour nous, il s'agira de se placer non pas sur le plan de l'Être mais sur celui du Néant, pour voir que l'Être n'est que l'expression du Néant – non pas que le Néant « donne » ou « se donne », qu'il est « présent », qu'il se tient ou se retire dans l'Être, mais que l'Être ne pourra jamais se dire sans un « avant-parole », un « avant-dire », un « avant-de-l'avant » même qui soit celui du Néant. En langage heideggérien, il faudra y voir un « originaire » avant même l'« originaire ». **Autrement dit, le « non-lieu » rôde même dans la pleine venue en présence, comme une « avant-temporalité ». Il faudra le dire autrement. Le « non-lieu » prime par l'« es-pacialité ».** Dès lors que le Néant « perdure », nous ne pouvons plus alors être au sein d'un ordre temporel (même si « perdurer » et « entrer en présence » sont des vocabulaires de l'ordre d'une intelligibilité temporelle). De même, la question de la présence se trouve modifiée. **L'« ek-sister » heideggérien doit prendre en compte la béance au sein même de cette « ek-sistence », qui la renvoie comme des moments seconds, suite à une chute de l'ordre de l'« es-pacialité ».**

### (i) Ordre de questionnements

Dans les *Beiträge*, il s'agit pour Heidegger de faire état de la « Phusis » comme présence constante, et s'oppose au « jeu » d'une venue en présence en sa profusion et du retrait auquel elle puise. Évoquons Joël Balazut qui examine cette ambiguïté chez Heidegger<sup>1560</sup>. Néanmoins, l'« Être » (« *Seyn* ») devient pure « avancée d'absence » renvoyant vers ce qui s'apparente comme une transcendance divine<sup>1561</sup>.

L'homme, c'est-à-dire ici le « *Da-sein* », s'ouvre à cette plénitude de présence insondable. C'était également le sens des tragédies grecques, en ce sens que l'homme est pris et impliqué par cette profusion de la Nature. Rejoindre celle-ci, pour les grecs, n'est possible que dans la mort<sup>1562</sup>. La tragédie est anticipation de la mort comme ouverture à l'Être. Le *Dasein* s'y confond comme une part de sa face cachée. L'homme est en

---

work of Art », *Off the Beaten Track*, edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002.

<sup>1560</sup> « Ainsi que Kostas Axelos l'a vu, à sa manière, la pensée de Heidegger est bel et bien une pensée 'clivée' qui n'assume pas l'ontologie de la présence vers laquelle elle est cependant conduite. C'est pourquoi Heidegger affirme parfois qu'il faut dépasser les Grecs, penser d'une manière qui ne sera « plus du tout grecque » (Martin Heidegger, *Les Séminaires du Thor*, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 302), alors même qu'il ne cesse, 'au contraire, de répéter dans d'autres textes qu'il s'agit seulement de s'approprier ce que les Grecs ont vu le temps d'un « éclair », ce qu'il ont bel et bien nommé, mais sans l'avoir suffisamment pensée et qui est donc demeuré en partie (mais en partie seulement) impensé chez eux (M Heidegger, *Logos*, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1976, p. 277. Cf. aussi, *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, in *L'Herne, Martin Heidegger*, 1983, p. 90) » ; BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 16-17.

<sup>1561</sup> HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, § 132 et § 256.

<sup>1562</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 13.

proie à une expérience de l'excès de présence (« *thaumazein* »)<sup>1563</sup>, aux puissances « chthoniennes » de l'être. Seule la poésie nous sauve de l'ère de la technique.

Pour nous, Heidegger aura bien pressenti une nécessité radicale d'« arraisonner » autrement la pensée : au lieu d'un **plan de l'Être**, ne faut-il pas plutôt basculer sur un **plan du Néant** ?

Se positionnant sur le plan de l'Être, nous avons vu que le « là » ne peut être complet et total. À suivre Heidegger, nonobstant ce constat, et si chacun est notre « là », chacun « est » le « là » qui lui ouvre l'Être, et dans la mesure où celui-ci est ouvert, il est « là », y aura-t-il évacuation de tout Néant ? Si c'est le cas, le monde serait figé et immobile. Des phénomènes, comme l'imaginaire et l'à-venir se présentant maintenant, ne pourraient plus se produire. Il faudra bien admettre que le Néant rode toujours. **Il s'agit de voir la radicalité, le pas de plus, qu'il nous importe de faire, de ce Néant. C'est la rupture dans la trame de l'« ek-sistence » par l'« es-pacialité ».**

Le *Dasein* d'Être et temps poserait, en réalité, un « là » ontique et non ontologique, car le « là » (qui est temporel) suppose un « lieu » ontique qui passe pour être ontologique. Il n'est plus question d'un « existentiel » qui déconstruit le « là ». Que ce « là » en lui-même ouvre un « immémorial » et un « futurial », que ce « là » connaît lui-même une « béance » et un « reste », n'est pas de l'ordre d'une préoccupation opérante chez Heidegger. Néanmoins, ce « là » ne pourra être plein dès lors qu'on admet la béance comme nous l'avons indiqué. Si le « *Zeit-Raum* » est l'unité du temps et sa temporalisation ekstatische tout aussi bien que l'espace et son espacement<sup>1564</sup>, ne cache-t-il pas une métaphysique insoupçonnée ?

Selon les *Beiträge*, toutefois, ne faut-il pas voir que l'estre laisse entrevoir un refus, un possible non réalisé. Nous sommes à la frontière de l'Être et ce qui pourrait constituer un au-delà de l'Être. Ce qui a fait dire à certains que la mise en présence repose sur un fond inintelligible qui est le support même de l'intelligible<sup>1565</sup>. Notre position se dit dans cette obstination heideggérienne aux prises avec la radicalité du Néant. Celle-ci doit se dire, selon nous, dans la « trans-venance » de l'« es-pacialité ».

## (ii) L'interrogation sur la structure de la présence

L'homme est celui à qui s'adresse la venue en présence<sup>1566</sup>. Ce présent est aussi ce qui doit venir, ce qui nous attend à notre rencontre, le « pré-sent » (« *Gegen-wart* »). Il n'est pas compris sous ce terme ce qui est donné dans le maintenant momentané, mais ce qui attend (« *wartet* ») à notre rencontre (« *entgegen* »). Ce

---

<sup>1563</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 14.

<sup>1564</sup> HEIDEGGER, *Question III et IV*, op. cit., v. p. 227, n 9.

<sup>1565</sup> MALPAS, *Heidegger's Topology*, op. cit., v. p. 11.

<sup>1566</sup> DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., v. p. 115.

n'est pas la dimension du futur, mais un présent ayant cette dimension, comme exigence de ce qui vient à nous et à laquelle nous répondons<sup>1567</sup>.

Il nous faudra y voir une structure spatiale de la présence et non temporelle. Même sur le plan de la temporalité, pour que le *Dasein* puisse « ex-ister » dans une temporalité ekstatique, ne lui est-il pas nécessaire un déplacement du lieu même de sa « mienneté » ? La temporalité ekstatique signifie avant tout un déplacement permanent de « lieu » qui indique l'existence hors temporalité, ou concomitant à la temporalité, du « non-lieu ». C'est le « non-lieu » qui permet la possibilité même de la temporalité ekstatique. Le « non-lieu » est plus en amont que la « *Zeitlichkeit* » heideggérienne.

Il s'agit, pour nous, de s'interroger de ce que *fut* « déjà » pour qu'il y ait « entrée en présence », même au sens d'une absence, d'un retrait, d'un recouvrement, fut-ce un tel recouvrement qui demeure dans l'être, dans la présence. **Il s'agit d'une « présence qui fut », dans un passé irrécupérable, mais qui se dit présence au présent.**

### (iii) Derrida et « présence »

La « métaphysique de la présence », comme histoire de la philosophie occidentale, vise à établir un fondement essentiel pour la réalité. La « réalité », au sens courant, est ce que Derrida<sup>1568</sup> appelle « présence »<sup>1569</sup>. La philosophie occidentale aura cherché à poser une « présence » pure et totale comme valeur suprême, comme échelle de coefficient de réalité. La présence spatiale nous permet d'entendre et de toucher. La présence temporelle comprend tant le '*hic et nunc*', qu'un passé absent (par exemple l'Eden), tout comme un futur (par exemple, une parousie d'un être divin). Ce qui est réel et important c'est le présent, ou l'accès au présent, qui devient méthodologie. C'est ainsi que la philosophie occidentale a développé des concepts binaires qui s'opposent, un premier comme véhiculant la présence, un deuxième la niant. Le « transcendantal » contiendrait une plus haute co-efficient de « présence » que l'empirique, tout comme l'« idéal » sur le « sensible », ainsi que l'âme sur le corps. Or, pour Derrida, la fondation de la présence est instable<sup>1570</sup>. Tout est fait de différence, d'espace et de délai. L'impression d'une fondation stable est en réalité une série de différences. Il n'y a rien de pur qui soit simplement « là ». Heidegger échapperait-il à la clôture ?

*De la grammatologie*<sup>1571</sup> s'interroge sur l'opposition entre la parole et l'écriture, sur la « présence » en tant que « logocentrisme », qui donne la priorité à la parole sur l'écriture<sup>1572</sup>. La parole indiquerait la

---

<sup>1567</sup> DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., v. p. 115-116.

<sup>1568</sup> DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit.

<sup>1569</sup> Arthur BRADLEY, *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh Philosophical Guides, Edinburgh University Press, (2008) 2010, pp. 166, v. p. 6.

<sup>1570</sup> BRADLEY, *Derrida's Of Grammatology*, op. cit., v. p. 7.

<sup>1571</sup> Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Collection Critique, Les Éditions de Minuit, France, 1967, pp. 428.

présence d'un sujet parlant. L'écriture serait une corruption de la « pureté » de l'écriture. Derrida s'évertuera à démontrer que de telles frontières ne sont pas en vérité possibles, que la contamination aura déjà eu lieu. Toutefois, sans nécessairement entrer davantage dans le positionnement de Derrida, disons ici que pour celui-ci, la présence a toujours été une recherche de « présence à soi » dans l'histoire occidentale<sup>1573</sup>.

Notre incise se situe à l'inverse de celle de Derrida. Il ne s'agit pas de faire état d'abord de « présence », mais du Néant. Pour nous, l'Être *est* lui-même Néant, et toute question de « présence » s'approche par le biais du Néant et non par le biais de l'Être.

## B. COULEUR DU NÉANT - LE NÉANT TRANSI DE « PATHOS »

Le Néant est transi de « *pathos* ». Disons-le autrement. Le Néant est pathétique. On pourra aussi dire que c'est la rencontre du Néant comme « ens-tase » de « lieu » en « non-lieu » – comme un « lieu » qui s'abîme, comme un plan de l'immanence qui aura déjà perdu de son « immanence » – qui nous permettra d'exprimer le pathétique du Néant. Il n'est pas surprenant que pour Corbin, c'est l'Imaginal qui permet de faire rencontre avec l'Amour. Pour lui, le monde de l'Imaginal se donne comme schème de « lieu ». C'est en amont le « lieu » même de l'Imagination, lieu du « *futurum amoris* », qui devient « lieu » d'un « *futurum resurrectionis* »<sup>1574</sup>.

À cela, rappelons que pour nous, l'« in-figurial » ressort du « non-lieu ». C'est le « lieu » du Néant. Celui-ci s'intelligé (c'est-à-dire « trans-vient ») non pas par « spéculation » ou par « pensée », mais par

---

<sup>1572</sup> Cf. la notion d'écriture, ou plutôt, de l'« écrivain » (qui n'est pas l'Écrivain – qui supposerait dans ce dernier cas une subjectivité). Dans la traduction anglaise 'De la grammatologie', par Spivak, l'écriture est rendue comme « writ-ing ». En anglais, le « writ » détient une connotation juridique (comme convocation d'instance, de ce qui s'écrit en droit, comme un « Ainsi fut écrit »). On pourra parler, à cet égard, d'une « écrit-ure »; v. généralement Jacques DERRIDA, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty SPIVAK, John Hopkins University Press, USA, 1997, pp. 456.

<sup>1573</sup> « L'hypothèse de la clôture confère aussi à cette démarche sa radicalité : l'agir dépourvu « d'arché » n'est pensable qu'au moment où la problématique de l'« être » - héritée du champ clos de la métaphysique mais soumise, sur le seuil de celui-ci, à une transmutation - émerge des ontologies et les congédie. Si, à l'époque de la postmodernité (pour faire bref : depuis Nietzsche), la question de la présence ne semble plus pouvoir s'articuler en philosophie première, et si la stratégie du concept de « présence », chez Heidegger, anéantit (quoi qu'en dise Jacques Derrida) la recherche d'une possession pleine de soi par soi, c'est dans la constellation époquale du vingtième siècle que s'épuisera l'antique procession et légitimation de la 'praxis' à partir de la 'theoria' », SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, op. cit., v. p. 13.

<sup>1574</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 118.

Dans le langage de Corbin, l'expérience de l'amour mystique devient aussi conjonction (« *σύμποινα* », conspiration) avec l'amour physique comme énergie imaginative. On pourra évoquer de ce fait la présence d'un schème.

« pensée expérientante » en s'élevant en événement d'un « ~~Soi~~ » de l'ordre de l'« intel-estre ». Or si l'« intel-estre » est un « sentir-déjà-pensé-immémorialement », c'est aussi un « sentir-déjà-senti-immémorialement ». Autrement dit, il est de l'ordre du « pathétique », un sentir en même temps qu'une intelligibilité. Le Néant dans son expression d'un « Qui-de-l'homme » est d'abord le « pathétique » d'une singularité radicale.

Nous exprimons par « couleur du Néant » ce qui est « déjà » de l'ordre pathétique. Reformulons ici cette dernière proposition. Il n'est pas question du Néant comme couleur (« *pathos* »). **Plutôt, c'est la couleur (le pathétique) qui est Néant.**

### **1° Le « *pathos* » du Néant**

Le « « sentir-penser-ex-pér-iançant » est « ex-pér-ience » d'un « néant-pathétique ». L'immémorial « trans-vient » – c'est-à-dire ce qui est déjà trans-venu – comme « **néant coloré** ». L'Amour ou la Nostalgie en sont des exemples. C'est un immémorial qui nous touche bien qu'il nous aura déjà précédé. Afin de les saisir, il faudra faire intervenir un *plan-du-déjà*. **Les émotions primordiales « trans-viennent » du Néant comme la « trans-venance » même de celui-ci. C'est ce qui explique la place de l'Eros, de l'Amour, du Bien et du Mal dans la vie des hommes.**

On ne pourra pas dire que « nous » ressentons des émotions. C'est le déplacement du « ~~Soi-destinal~~ » en son « ex-pér-ience » qui permet de donner naissance à ce que nous appelons une « émotivité primordiale », mais qui est en réalité le jeu du Néant en nous. C'est aussi la « matière » de l'individuation, le mouvement même qui s'amorce sur le plan d'un « déjà » vers un « « ~~Soi-destinal~~ » qui exprime alors une singularité radicale.

Rappelons brièvement que si le *Dasein*, chez Heidegger, est constitué par la *Zeitlichkeit*, toute mienneté est un reflux à partir d'une « op-position » face à l'horizon de l'étant<sup>1575</sup>. C'est de cela qu'il sera autorisé de parler d'une « auto-affection », comme forme de la subjectivité, qui est aussi la forme du temps. Nous voyons ici comment Heidegger fait du « temps » une couleur.

#### (a) Le sujet pathétique corbinien

Pour Corbin, la « Nostalgie » exprime la tristesse du Dieu non révélé s'angoissant dans son inconnance<sup>1576</sup>. Toutefois, le « Dieu révélé » ne peut être que l'Originé primordial, l'Archange Très-Proche, le « *Prôtoktistos* », l'Archange-Logos. Il en résulte une tristesse et une nostalgie, aspirant à connaître par delà le révélé. C'est le « Dieu révélé » qui aspire à connaître le dieu qu'il révèle. En même temps, cette

---

<sup>1575</sup> BALAZUT, Heidegger, *Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 35.

<sup>1576</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 88.

tristesse et nostalgie révèlent le « *Theos agnostos* », qui lui aspire à être connu par elles et en elles, exprimant une passion inassouvie d'être connu. À l'opposé du principe inconnaissable, il nous faut faire état d'un « Dieu révélé », un « Νοῦς » qui pense et œuvre et qui sera le support des attributs divins<sup>1577</sup>. Corbin attribue le sens du pathétique à ce Principe révélé. Le Dieu révélé pour l'homme, aspirant à se retrouver soi-même par-delà son être révélé, ne peut être qu'une méditation instruite par l'homme et pour l'homme<sup>1578</sup>. C'est alors un Dieu qui aspire à être l'objet de la connaissance des humains. Ces derniers deviennent « le dépositaire de la connaissance divine »<sup>1579</sup>.

### (i) Sympathie des essences

Corbin oppose au monde des causes et des effets une structure d'amour comme « sympathie des essences »<sup>1580</sup>. Pour Corbin, la sympathie est l'unique condition, moyen et mode de perception, qui ouvre une nouvelle dimension qu'il nomme « invisible ». C'est ici peut-être une des explications les plus probantes de la « *mundus imaginabilis* », du monde Imaginal comme le conçoit Corbin. Il n'en demeure pas moins vrai que Corbin ne vise pas un attribut ou une Essence considérée en soi. S'opposant à cette compréhension, il évoque « une passion transitive » qui est de l'ordre d'une relation. Cette relation est elle-même de l'ordre d'un fait, celle de l'homme et de son Dieu dans une « *sympathesis* »<sup>1581</sup>.

Relevons davantage que la position corbinienne est fondée sur un double mouvement. Chez Dieu, d'abord, qui lui connaît une passion pour l'homme (le dieu pathétique). La passion divine par et pour l'homme marque le côté de l'anthropopathie qui implique un anthropotropisme, c'est-à-dire la conversion de l'être divin vers l'homme. En retour, chez l'homme, lui-aussi connaît une passion pour dieu (l'homme sympathique). L'homme n'atteint dieu que par tropisme d'abord. L'anthropotropisme entraîne une sympathie chez l'homme qui lui permet une théopathie et théotropisme qui ne peuvent être sentis et vécus que chez l'homme<sup>1582</sup>. Ainsi, se dessinent deux étapes, un dieu inconnaissable (« *theos agnostos* ») et un dieu révélé (« *deus revelatus* »)<sup>1583</sup>.

---

<sup>1577</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 86.

<sup>1578</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 87.

<sup>1579</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 88.

Cf. *ibid.* : Corbin cite la célèbre parole prophétique inlassablement méditée : « j'étais un Trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles » et « ... nous traduisons «afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance ».

<sup>1580</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 82.

<sup>1581</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 85.

<sup>1582</sup> Cette affection est déchirée par un « tropos », par une transcendance pathétique (qui donne à voir peut-être un Dieu pathétique, un mode du figurial).

Rûmî désigne par « *ham-damî* »<sup>1584</sup> ce que Corbin traduit littéralement par « *σύμπνοια* » (« *conflatio* »), la « sympathie » de l'invisible et du visible, du spirituel et du sensible. Seule cette

---

Pour Corbin, *ibid.*, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 85, dans la compréhension d'un Dieu pathétique, il existe bien la notion d'un Dieu que les événements humains et les sentiments de l'homme atteignent et affectent. Ce Dieu réagit toujours de façon très personnelle. Il existe un « *πάθος* » divin dans tous les sens de ce mot (affection, émotion, passion), comme « catégorie sui generis ». En ce sens, il est possible de parler, pour Corbin, d'une sorte de donnée expérimentale qui permet de parler d'un pathos divin. Celui-ci en tant que passion divine par et pour l'homme (une « anthropopathie » divine), est à l'origine de la « conversion » de l'être divin vers l'homme (son « anthropotropisme »). Dans le monde de l'expérience, l'homme éprouve un état complémentaire (comme sym-pathétique). C'est cet état qui révèle le pathos divin. Il en résulte une théophathie et un théotropisme. « Ce qui veut dire que l'homme n'atteint pas directement une question qui lui serait posée du dehors (ce serait spéculation pure) : il l'atteint dans la réponse, et cette réponse c'est son être même avec son mode d'être absolument propre, tel qu'il le veut et l'assume ».

Le « tropos » devient mouvement d'une « conversion ». Ce mouvement n'est pas celui de l'homme vers Dieu (théotropisme) - qui serait un mouvement en deuxième lieu. Au contraire c'est un mouvement de Dieu vers l'homme. C'est l'initiative divine (anthropotropisme consacrant la théonomie, souveraineté divine). Pour nous, c'est bien l'Appel de la transcendance, ou dit autrement, l'impossible plénitude de la transcendance, qui rend un Appel possible.

Relevons ici l'origine de « tropos ». Chez Beekes, p. 1511, c'est bien « *τροπαλία, τρόπος, τρόποςμ =τρέπω* », qu'il rend à la page 1503 comme « *τρέπω* » to turn, change (lat. trepit, "vertit", Sanskrit (ep.) "trapate" "feels ashamed, becomes timide"; *Etymological Dictionary of Greek*, Robert BEEKES, with the assistance of Lucien van BEEK, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, edited by Alexander LUBOTSKY, Volume 10/1 + 10/2, Leiden, Boston, Brill, The Netherlands, 2010, x2 volumes; Volume 1, pp. xlviii +885 (α-λ); Volume 2, pp. 886-1808 (μ-ω).

Chez Chatraine, p. 1092 (\* nouvelle édition) celui-ci note : « *τρέπω* » m tourné par les dieux : on peut rapprocher le sanskrit « trápate », avoir honte, être embarrassé. On pourrait mieux penser à une bas « trek »; *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Pierre CHANTRAINE, achevé par Jean TAILLARDAT, Oliver MASSON, et Jean-Louis PERPILLOU, avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque (1-10), rassemblées par Alain BLANC, Charles de LAMBERTERIE et Jean-Louis PERPILLOU, nouvelle édition, librairie Klincksieck, série linguistique 20, Paris, (1968 1ère édition) 2009, pp. xiv + 1436.

<sup>1583</sup> C'est ainsi le lien entre la passion et la prière, « la prière comme le pathos de leur sympathia » (CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, v. p. 82), la « sympathie comme condition et mode de perception ». La sympathie devient une communauté d'essence : dans l'héliotrope comme dans le soleil, au fond tout deux participent d'une même essence. Quand la fleur perçoit cette essence, c'est qu'elle est investie d'une fonction hiérophanique (p. 83). On pourra parler également d'une fonction théophanique.

<sup>1584</sup> Il semblerait que la traduction littérale de Corbin est justifiée. v. le *Dictionnaire persan-français*, par le Baron Jean Jacques Pierre Desmaisons (Rome, Typographie Polyglotte, 1908 - 1914 - Volume I (أ - ل), 1908, pp. 972 ; Volume II, (ل - ق), 1910, pp. 1019 ; Volume III (ك - م), 1913, pp. 904 ; Volume IV, (ن - ي) 1914, pp. 389) qui donne les définitions suivantes : hêm-dil, « *همدل* », (1) unanime, d'accord, de la même opinion, ami, (2) unanimement ; hêm-dili, « *همدلی* », unanimité, accord, sympathie ; hêm-dêm, « *همدم* » (1) qui respire en même temps qu'un autre ; (2) qui a la respiration aussi longue qu'un autre, (3) coupe à vin, B., (4) ami intime, compagnon, F. ; hêm-dêmî, « *همدمی* », amitié intime, accord.

Pour autant, il est plutôt question d'un accord et non d'une adéquation totale.

« conspiration » permet alors une certaine compréhension spirituelle par l'imagination active, qui pour Corbin est un organe de perception « théophanique »<sup>1585</sup>. Relevons la destruction des frontières entre le visible et l'invisible, qui se joue sur le plan de l'Imaginal corbinien. Si Corbin a été un auteur dualiste dans un premier temps, celui du « *zâhir* » (l'exotérique) et du « *bâtîn* » (l'ésotérique), l'Imaginal chez lui est le monde qui met fin à cette vision étanche.

### (ii) Mise en perspective de la position corbinienne

Il nous faudra pour autant remettre ces positions corbiniennes, qui sont néanmoins fondamentales, en perspectives. Si pour nous Corbin se situe sur le plan de l'Être – même quand il évoque le jeu de l'invisible dans le visible, le jeu du « *zâhir* » (l'exotérique) au sein du « *bâtîn* » (l'ésotérique) –, il nous faudra faire état du fait que la « mystique » est marquée par un inassouvissement permanent, une impossibilité même de la plénitude. C'est pour dire qu'il faut céder la place au Néant, ou y reconnaître également son jeu.

### (iii) Le pathétique comme nodalité de l'individuation

Le mystère, comme nous l'avons vu antérieurement, n'est pas « révélabile ». En ce sens, le « mystère », contrairement au « secret » « trans-vient » dans l'« en-instance ». La « trans-venance » exprime un toujours à-venir<sup>1586</sup> qui aura « déjà » joué (expression paradoxale qui ne doit pas se comprendre temporellement mais « es-pacialement » comme l'abîmement toujours récurrent de l'abîme, comme nous l'avons tenté de l'exprimer plus haut). C'est alors la « trans-venance » d'un Dieu non-révélé (un Dieu tapi dans son Néant) qui colore le Néant de ses couleurs. Autrement dit, **le Néant « trans-vient » comme un « dieu » qui laisse présente sa non-révélation.**

À cela, il nous faudra dire que le pathétique constitue la « nodalité » de l'individuation, le nœud du Néant qui exprime notre « Être » (expression certes paradoxale ici). Il n'y a pas pour nous « sym-pathie » – contrairement à la vision de Corbin –, mais « présencialité » de notre Être dans l'expression colorée du Néant. En raison du jeu du Néant, il ne pourra être question de plénitude. Il ne pourra jamais y avoir une « sympathie » adéquate<sup>1587</sup>. Pour employer temporairement le vocabulaire corbinien, il faudra y voir que la « sympathie » a été déjouée de tout temps. Elle n'est que l'expression de la « nodalité » de notre Être. Il faut

---

<sup>1585</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 110.

Adde, *ibid.* : « et c'est la conjonction de Beauté et de Compatissance qui est le secret de la Création, - puisque si la « sympathie » divine est créatrice, c'est parce que l'Être divin désire révéler sa Beauté, et si la Beauté est rédemptrice, c'est qu'elle manifeste cette Compatissance créatrice ».

<sup>1586</sup> Notons des formules comme le « cor inquietum », le « cœur sans repos » d'Augustin dans sa phrase « Mon cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi ». Voir par exemple MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, op. cit., v. p. 18.

<sup>1587</sup> Nous ne pourrions dire comme le fait Corbin qu'une « anthropopathie divine et théopathie humaine étant en réciprocité constante, l'unio mystica n'est pas en opposition, mais doit être interprétée comme unio sympathetica », CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 86.

déplacer la perspective. C'est sur le plan du Néant qu'il faut y voir une expression de la nodalité de notre « Être » comme Néant. Il s'agit d'un « Qui-de-l'homme », lui-même l'expression d'un Néant coloré<sup>1588</sup>.

(a) Le « dieu » pathétique

Deux compréhensions fondamentales se sont développées dans l'histoire de la philosophie. D'abord, le « Principe » ou « Premier Principe » est considéré comme au-delà de l'Être, au-delà de toute connaissance. Il est exprimé comme un « deus absconditus », tout le « οὐκ ὄν θεός » de Basilide, également qualifié d'ineffable. C'est un Principe au-delà de l'être qui « est » mais dont on ne pourra nullement saisir l'être ou l'existence, bien que ces termes nous trahissent ici dans notre tentative de le comprendre. Il est question d'un Dieu imprédicable, un Abîme du Silence suressentiel<sup>1589</sup>. À cela, il nous faut opposer une deuxième compréhension, où le Premier Principe est le Premier étant manifesté, une première effectuation de l'Être, le « dieu » lui-même dont il est question.

(i) L'intervention du pathétique comme mode de compréhension

Selon l'interprétation que donne Corbin à une lecture d'Ibn 'Arabî, Dieu se révèle pathétique. C'est dans la passion que son fidèle éprouve de lui, dans cette « théopathie » qu'il se révèle à soi-même. Ce mouvement se fait chaque fois, un « seul avec le seul » qui annonce ainsi le thème de l'unique et de l'unicité. Ce rapport est inversé en ce sens que la seule connaissance que ce fidèle entretient de son Seigneur déterminera ce que ce Seigneur lui-même aura de son fidèle<sup>1590</sup>. Il faudra inclure dans cette vision de Corbin la place de la sympathie du fidèle, en tant que connaissance aussi bien que pathos, sur lequel Corbin semble laisser planer un flou conceptuel. Ici Dieu n'est possible que selon l'affectivité primordiale que l'humain lui porte, laissant ainsi Dieu comme au-delà de l'Être. Tel serait la position d'Ibn 'Arabî.

Pour Corbin, le Dieu-manifesté, ou ce Dieu révélant est tant « soi-même et autre que soi-même ». Il est limité dans sa manifestation, mais non limité par lui-même. L'imagination active (« *hadrat al-khayâl* », la « Présence » ou « Dignité » imaginative, l'Imaginatrice), est le lieu où se résout cette confrontation (« *coincidentia oppositorum* » « *jam'bay na'l-naqîdan* »). L'univers est à la fois Lui et non Lui (« *howa lâ howa* »). C'est alors la « **perception mystique** » (« *dhawq* »), qui perçoit les formes épiphoniques (« *mazâhir* ») et qui comprend qu'elles sont autres que le Créateur et pourtant Lui. Pour Corbin, c'est ainsi recroiser la

---

<sup>1588</sup> Cf. Hallâj : « Me voici, me voici ! Ô mon secret, et ma confiance ! Me voici, me voici ! Ô mon but, et mon sens ! Je T'appelle, ... non, c'est Toi qui m'appelles à Toi ! Comment t'aurais-je invoqué 'C'est Toi' (Cor. 1 :4), si Tu ne m'avais susurré 'c'est Moi' ? ... Certes je l'entrevois, et mon cœur le connaît, mais rien ne saurait l'exprimer que mes clins d'œil », Louis MASSIGNON, *Le Diwân d'Al-Hallâj*, op. cit., v. p. 14.

<sup>1589</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 86.

<sup>1590</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 75.

descente divine vers la créature et de l'ascension de la créature vers le divin<sup>1591</sup>. Ce n'est pas la « Dif-férence » heideggerienne comme évoquée plus haut, mais une telle « Dif-férence » ou l'autre est soi, et le soi l'autre, tout en n'étant ni l'un ni l'autre. C'est regarder une photo toujours en flou déplacé. C'est un « ni-ni-et-en-même-temps-oui-oui ».

## (ii) Le « dieu » sohravardien

Le dieu sohravardien ne peut être un principe abstrait, une croyance en un être absolu. Il est dans le néant du « ~~Soi-destinal~~ ». « ~~Dieu~~ », qu'il faudra rendre avec un trait barré, est seulement un point de départ<sup>1592</sup>. Le point d'arrivée est le « non-lieu ». On pourra y voir que le « ~~dieu~~ » sohravardien est avant l'heure une « non-onto-théologie »<sup>1593</sup>. Dans un premier langage du Sohravardî-péripatéticien, il dira que l'Être Nécessaire n'agit pas par volonté<sup>1594</sup>, car ceci impliquerait qu'il n'y aurait pas cette « volonté » avant l'acte de vouloir. C'est déjà une destruction de l'idée de Dieu scolastique. Serions-nous pour autant devant un « Premier Principe » sur un plan de l'Être ?

Tel pourrait être la conclusion si Sohravardî ne nous parlait pas du « non-lieu », qui exige de nous le saut de la double triangulation. L'intellect, au sens sohravardien, permettra de comprendre l'Être Nécessaire, qui est « Amour » ou « Aimé »<sup>1595</sup> à la différence toutefois qu'il n'est que description sur un plan de l'Être. Sohravardî nous demande de comprendre le plan du Néant. Tout « ~~dieu~~ » est alors le « déjà » d'un

---

<sup>1591</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 140. Corbin utilise bien le mot de « lieu » ici : « Rencontre dont le « lieu » ... est le plan y correspondant en propre à l'Imagination active à la façon d'un pont jeter entre deux rivages ». Corbin évoque aussi des « heccités éternelles ». Ces derniers termes soulèveraient un nombre de difficultés. Si la Création est récurrente, comment peut-on alors avoir des essences fixes ou éternelles ? Corbin ne résout pas la question.

<sup>1592</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 458, « Son point de départ c'est Dieu, sont point d'arrivée, c'est le sans-limite » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 95, « Its beginning is God, and its end is infinite » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 100 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, op. cit., v. p. 38, « Its beginning is God and as regards the end it has no end » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 326, lignes 5-6 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 131, lignes 6-7, « أوله الله وآخره لا نهاية », « أوله الله وآخره لا نهاية ».

<sup>1593</sup> « [...] the Necessary Being is neither a thing extended spatially, nor a body, nor [a] bodily [attribute]. It is therefore not possible that a soul or body be obtained from the Necessary Being, and thus which is obtained from it is a noncorporeal substance absolved of material extensions from every perspective; whatever is such we call 'intellect' », ZIAI, *Book of Radiance*, op. cit., v. p. 43-44.

Le terme de l'être nécessaire est « wâjib al-wojôb » (« واجب الوجود »).

<sup>1594</sup> « It is not possible that the Necessary Being create things by will ».

<sup>1595</sup> ZIAI, *Book of Radiance*, op. cit., v. p. 52 : « معشوق » (« معشوق »).

« Qui-de-l'homme », qui joue dans son « mystère » même du « QUI »<sup>1596</sup>, comme mystère permanent. « Dieu » est un terme non complet et à jamais saisissable. Tout comme la présence, il se donne davantage en se donnant par le Néant, en cela, paradoxalement, qu'il est déjà « trans-venu ».

Contrairement à ce que laisserait croire une lecture de *La Sagesse orientale*, dans *Le Récit de l'Exil occidental*, Sohrevardî indique clairement que le « dieu » à qui il se réfère est au-delà de la manifestation, c'est-à-dire en terme péripatéticien, au-delà du Premier Principe<sup>1597</sup>, si ce dernier terme doit être compris au sens d'une éstantification sur le plan de l'Être. Mais ce « dieu », qui n'est autre que le « divin », ne répond à aucun « lieu », à aucun « où ». Le « Qui-de-l'homme », comme déjà l'expression d'un « dieu », du Néant, est « hors de tout lieu »<sup>1598</sup>. Le plan du Néant signifie un plan des pensées en puissance<sup>1599</sup> (que nous traduirons par « pensée expérientçante »), c'est-à-dire le plan de la révélation par l'« ex-pér-ience ». Le « Malakût » (c'est-à-dire un monde centré par son excentrement) s'ouvre alors au néant infini, au « Mystère irrévélé » (le *ghayb*)<sup>1600</sup>, et à jamais révélabile.

Le « Qui-de-l'homme » porte un abîme divin en lui telle une « Dif-férence » où l'autre est soi, et le soi l'autre, tout en n'étant ni l'un ni l'autre. C'est encore l'image d'une photo toujours en flou déplacé, c'est-à-dire un « ni-ni-et-en-même-temps-oui-oui ». C'est le « mouvement » du « non-lieu », le « non-lieu » en lui-même. **Le « ni-ni-et-en-même-temps-oui-oui » est l'Esprit-Saint, c'est-à-dire Hermès, l'« in-figure » de**

---

<sup>1596</sup> Cf. *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 352, § 16 ; *Opera Mystica III*, v. p. 465 (pagination arabe), § 16. Sohrevardî dira que « [...] c'est l'Être Divin qui parle par la langue de ses Amis ». Mais qui est cet « Être Divin » qui arrive à parler ainsi ? Par un tournant imprévu, c'est l'Ami lui-même, qui est la seule présence possible, paradoxalement, de l'Être Divin, lui qui n'est plus connaissable.

<sup>1597</sup> « Il est au-dessus de l'au-dessus. Il est Lumière de la Lumière et au-dessus de la Lumière, de toute éternité et pour toute éternité », *Le Récit de l'Exil occidental* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 279, § 43.

*Adde* : *Opera Mystica II*, v. p. 296 (pagination arabe) pour la version arabe et persane, « و هو فوق فوق النور ونور النور وفوق » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 107, « He is above above, the light of light, above light ever and eternally. It is he who manifested to every thing [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 110 (version arabe) et p. 121 (version persane), « بالاء بالاست » - « bâlâ » persan signifiant « au-dessus » ou « sommet », c'est-à-dire l'« Au-dessus de l'au-dessus » ou le « sommet des sommets » (ce dernier vocable ne restituant pas le sens d'un au-delà de l'être; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, v. p. 91.

<sup>1598</sup> Un shaykh d'entre les soufis aura dit : « Le soufi est avec Dieu, hors de tout lieu » Et le même a dit : « Le soufi est à la fois en ce monde et hors de ce monde [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 102.

<sup>1599</sup> « Les âmes humaines ont leur racines dans le *Malakût*, [...]. Celles-ci, les *Animae caelestes*, connaissent les conséquences inhérentes à leurs mouvements ; elles savent ce qui fut et ce qui sera, comme le dit ce verset : [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 103.

<sup>1600</sup> « Un autre verset le répète encore : « Mons Seigneur connaît le Mystère irrévélé (le *ghayb*) [...] », *Le Livre des Tablettes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 104. Il faut se rappeler que le « Seigneur » c'est bien la béance ouverte en soi.

**l'herméneutique. Il suppose alors l'herméneutique, et ce n'est qu'en ce sens que celle-ci pourra prendre sa place. C'est la nodalité, comme « nœud délié », comme Verbe, comme Nom de Dieu.**

**Nodalité = nœud délié = Esprit-Saint = « Qui-de-l'homme » = Verbe = Nom.**

### **(iii) Un « dieu » en retrait**

Il s'avère que le « ~~dieu~~ » sohravardien est de l'ordre du « non-lieu » et non pas du Premier Principe. Le « ~~dieu~~ » sohravardien est dans un retrait total. Ce qui peut être connu, c'est le « Premier Principe », c'est-à-dire la faculté auto-poétique exprimé dans le langage médiéval de l'Intellect Agent, comme l'Ange Gabriel, l'Ange de la Révélation. C'est l'Ange de la transparence de l'Être à lui-même, l'Ange qui révèle à chacun son être, son individuation. C'est un premier acte de positivation qui appelle l'Unique, c'est-à-dire qui fait de chaque être un Unique dans le double sens, d'un singulier et d'un celui qui rassemble le retrait divin en lui, comme « non-lieu », comme néant. Si un « dieu » est possible, c'est dans le miroir d'un être dit « ~~Soi~~ », d'un Être d'une singularité unique, c'est-à-dire un « Qui-de-l'homme ». C'est pourquoi il nous faut parler de « dieu » chez Sohravardî comme un « ~~dieu~~ » barré car ce « ~~dieu~~ » sohravardien n'a nul lieu « où » exister, tapi au sein d'un « Qui-de-l'homme » lui-même abîmé par son abîmement.

## **2° La trilogie pathétique sohravardienne**

Si le Néant est expression pathétique, quelles sont alors ses expressions primordiales pour Sohravardî ? Il en donnera trois : la Beauté, l'Amour et la Nostalgie.

### **(a) La trilogie du Néant**

La Nostalgie chez Sohravardî dans *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* est ce qui permet au Néant de faire incursion dans le positif. Elle permet le « non-lieu » comme « amour »<sup>1601</sup>. Or les trois abstractions sohravardiennes de « Beauté », d'« Amour » et de « Nostalgie » sont d'une même source<sup>1602</sup>, comme une trilogie pathétique du Néant. Il existe, comme nous l'avons vu, en ce sens une cosmologie du Néant chez

---

<sup>1601</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 302, « De par celle de ses propriétés qui se rattache à sa connaissance de l'antériorité de son non-être sur son être, fut manifesté la nostalgie, que l'on appelle en persan *Andûh* » ; *Opera Mystica III*, v. p. 269 (pagination arabe) « huzn », « حزن » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 62 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 58, « sorrow » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 77, ligne 12.

<sup>1602</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 302 ; *Opera Mystica III*, v. p. 269 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 62 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 58, « husn » (Beauty, « حسن », « 'ishq » (Love, « عشق »), NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 77, ligne 10.

Sohravardî qui se donne au « Qui-de-l'homme » dans un sentir-pathétique, comme de l'ordre d'un « sentir primordial ».

### (i) La Nostalgie

Corbin, pour sa part, rappelle que la « tristesse » est dite « Soupir de Compassion » ou « soupir de Compatissance » (« *nafas rahmânî* »)<sup>1603</sup>. Il fait bien le lien entre le pathétique et la connaissance. Pour lui, la tristesse réalise ou appelle à la rencontre de la connaissance et du « *pathos* ». Le dieu inconnu est ici lié au dieu pathétique. La Création est révélation de l'Être Divin à lui-même, une théophanie (« *tajallî ilâhî* »). Il n'existe pas de « *creatio ex nihilo* »<sup>1604</sup>.

Il ne s'agit pas, comme nous l'avons indiqué, de voir la « nostalgie » ou la « tristesse » comme « retour » à une « Essence » de la pré-éternité. Il s'agit d'y voir l'éternité du « Qui-de-l'homme » comme déjà et en lui-même ce Néant qui s'exprime. Rappelons aussi que nous avons vu que tout originaire est ce qui vient après. Les composantes de la trilogie sohravardienne de « Beauté », d'« Amour » et de « Nostalgie » ne sont pas des Essences, mais des formes de « présencialité » de notre Être.

### (ii) La Beauté

Rappelons que pour les grecs, la beauté est, en son sens originel, « Ekphanestaton », qui signifie plénitude de la présence<sup>1605</sup>. Dans la mythologie sohravardienne, qui doit se lire sur un plan du « néant-pathétique », la « Beauté » se permet une intelligibilité d'elle-même comme « *Bien suprême* »<sup>1606</sup>.

---

<sup>1603</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 89.

Le double mouvement de la tristesse peut être constaté dans l'Incipit qui est la phrase coranique la plus répétée : « Au nom de Dieu, le clément (rahman), la Matrice de la Miséricorde (rahîm) ». Peut-on en parallèle tisser un lien entre « rahman » et « rahîm » : si « rahîm » fut le premier mouvement vers l'homme, « rahman » devient le mouvement de l'homme vers dieu. La déclinaison en « mîm » (qui dans la mystique représente souvent l'Homme) désignerait ce mouvement par dieu à l'homme et le « nûn » (qui dans la mystique évoquerait l'antécédance – nous dirons l'immémorial) celui du mouvement de l'homme vers Dieu. La formule de l'Incipit, du fait de sa posture répétitive, cache nécessairement un enjeu, dont il importe d'actualiser ou de réaliser. Ici la divinité se répète en trois fois. On pourra tenter d'y voir que l'éternité s'exprime à ce que le commencement est placé à la fin.

<sup>1604</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 138. Corbin est bien dans une pensée de l'« essence » quand il dit que la Tristesse est le « privilège » du créateur, devenant Être créateur, le secret de sa créativité et que la création surgit non du néant mais de son Être foncier, des puissances et virtualités latentes non révélées.

<sup>1605</sup> BALAZUT, *Heidegger, Une philosophie de la présence*, op. cit., v. p. 14.

<sup>1606</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 302; *Opera Mystica III*, v. p. 269 (pagination arabe); THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 62; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 59, « extremely good », « عظیم خوب »; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 78, igne 1.

L'« *Amour* » en ce sens ne pût se détacher de la « *Beauté* »<sup>1607</sup>. Dans la métaphore sohravardienne, c'est le sourire de la « *Beauté* » qui est la source d'un vertige de folie de la « *Nostalgie* ». C'est dans cette folie que prirent naissance le Ciel et la Terre. La source commune est le « non-lieu »<sup>1608</sup>. L'Intellect se dissout face à l'« *Amour* »<sup>1609</sup>. Or, la « *Beauté* » s'est logée dans le château-fort d'Adam (« *Shahrestân-e Adam* »)<sup>1610</sup>. Il « habite » tout proche de la « *Nostalgie* » et de l'« *Amour* », car « *Adam* » avait reçu en partage la terre, mais sa demeure était le Ciel. C'est ce qui a poussé « *Beauté* » à savoir pourquoi telle fut le cas. Telle est l'histoire qu'« *Amour* » aura racontée à Zolaykhâ (qui est la figure de la « *Beauté réunie à l'Amour* »)<sup>1611</sup>, la femme qui tomba amoureuse du prophète biblique et coranique, Joseph. Jacob, père de Joseph, qui est en compagnie de « *Nostalgie* » avait compris la réunion de « *Beauté* » et d'« *Amour* ». Les deux se « prosternèrent ». Selon la tradition, le divin est dit « Beau »<sup>1612</sup>.

---

<sup>1607</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 303 ; *Opera Mystica III*, v. p. 269 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 62 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 59 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 78.

<sup>1608</sup> Nostalgie s'enfuit vers la terre de Canaan à la rencontre de Jacob. L'Amour, lui, s'en va vers l'Égypte à la rencontre de Joseph et de Zolaykhâ.

*Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 305. Nostalgie de répondre [à Jacob] : « Je viens du climat (aqlîm) de *Nâ-kojâ-âbâd*, de la cité des purs êtres spirituels (*Shahr-e Pâkân*) » ; *Opera Mystica III*, v. p. 273 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 65, « Sorrow's way was not far, and he reached Canaan in one stage. [...] He was informed of Jacob of Canaan, [...]. Sorow replied, 'I comme from *Nâkujâ-âbâd* from the city of *Pâkân* » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 62 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 80, ligne 14.

<sup>1609</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 306. Cf. la Distique : « A quoi bon l'intellect ? Voici l'amour à la démarche gracieuse [...] » ; *Opera Mystica III*, v. p. 274 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 65 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 63, « What is reason now that love has strutted in ? What is patience now that the beloved has appeared ? » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 81, ligne 4.

*Adde* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 306-307 : « Amour de répondre : « Je viens du Temple. Je viens de la région qui est le pays de l'Esprit (*Rûh-âbâd*, le monde spirituel), par la voie escarpée de la Beauté. [...] Ma profession est de voyager. [...] Lorsque je suis chez les Arabes, on m'appelle 'Ishq'. Lorsque je viens chez les Persans, on m'appelle MIHR (Mithra). Dans les cieux, je suis réputé comme celui qui met en mouvement. Sur terre, je suis connu comme celui qui immobilise [...] ».

<sup>1610</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 311-312 ; *Opera Mystica III*, v. p. 281 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 70 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 68-69 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 85-86.

<sup>1611</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 313.

<sup>1612</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 313 : « Une tradition nous affirme : 'Dieu Très-Haut est beau, et il aime la beauté » ; *Opera Mystica III*, v. p. 284, ligne 13 (pagination arabe) ;

Si la Nostalgie est l'incursion du « non-lieu » dans le « lieu », la Beauté est la promesse toujours à venir (promesse qui ne se fait que « pro-mission »). L'Amour est « l'être » même du « Qui-de-l'homme », à cela qu'il faut comprendre le terme « être » sur un plan du Néant, comme l'irréductible même de l'« in-figurial ». Si Adam est de terre, son « être » (« Qui-de-l'homme ») est le Ciel (c'est-à-dire le « non-lieu »). La Belle Zolayhkâ est le « déjà » d'un amour passionné, c'est-à-dire le déjà d'une « ex-pér-ience » qui révèle la Beauté du « Soï », c'est-à-dire sa promesse d'être.

Le Néant comme méthode nous permet de comprendre que le « non-lieu » « trans-vient » comme affectivité. **L'affectivité de l'homme n'est pas un langage du Néant mais le Néant comme langage.** La Nostalgie est le « non-lieu » du Néant qui s'exprime pathétiquement. Ce sentiment cache un mystère qui ne s'épuisera jamais, résumé dans la « nostalgie » de son être, de son « QUI », un « Qui? » rempli de passion qu'il n'atteint jamais et qu'il ne connaît pas. C'est le non-savoir qui l'habite qui est source de nostalgie, comme promesse d'un savoir total. Ce désir de maintenir le « QUI », – qui aura déjà joué sur un *plan-du-déjà* – est un désir de perfection, c'est-à-dire désir de Beauté.

### (iii) Le Bien et l'Amour

Tous les êtres recherchent la « perfection », c'est-à-dire le « mystère » primordial qui se donne comme « non-savoir », qui nous « trans-vient » du « non-lieu ». En termes de mythologie sohravardienne, c'est la « Nostalgie » qui ouvre la voie à l'« Amour »<sup>1613</sup>. L'« Amour » comme « *ishq* » est « amour de passion »<sup>1614</sup>, un amour qui vise l'amour même comme « objet » - un abîmement de l'abîme. Il vise la connaissance du « Bien pur » (« *Khayr-e mahz* ») et la « Perfection absolue » (« *Kamâl-e motlaq* »)<sup>1615</sup>, sans

---

THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 71, « Go dis beautiful and loves beauty » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 70, « إن الله تعالى جميلٌ يحبُّ الجمال » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 86, ligne 22.

<sup>1613</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 313, « C'est lui; le messager Nostalgie, qui annonce l'arrivée du Salomon de l'amour et qui fait entendre cete proclamation : « Fourmis fourmis ! rentrez dans vos demeures, de peur que ne vous brisent Salomon et ses armées' (Qorân 27/18). Que les fourmis, qui sont les sens externes et les sens internes, [...] demeurent saines et sauvées sous l'assaut de l'armée de l'Amour, [...] ».

<sup>1614</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 314 : « Lorsque l'amour (mahabbat) atteint à son apogée, on l'appelle amour de passion (*ishq*). L'amour de passion est un amour qui surpasse l'amour [...] tout amour est connaissance » ; *Opera Mystica III*, v. p. 286 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 72, « When affection reaches its limit it is called Love. » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 71 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 87, ligne 19 et s.

<sup>1615</sup> Face à ceux-là, il existe le « Mal pur » (« *Sharr-e mahz* »), et la « Déficience absolue » (« *Naqse motlaq* »), *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 314, « C'est devant quoi l'âme humaine prend toujours la fuite avec horreur, et ce contre quoi elle éprouve une aversion absolue ».

pour autant qu'il y ait une « fin », une atteinte, une totalité<sup>1616</sup>. En vérité, c'est la maison hantée comme demeure sans lieu du « Qui-de-l'homme ». Celui-ci est hanté par un « QUI », un mystère à jamais épuisable. **L'homme est un non-savoir.** Le Néant comme méthode « le » laisse advenir, c'est-à-dire « trans-venir ». Ainsi, on pourra dire que le sacré est ce néant qui s'est donné dans une autopoïèse comme « *Amour* », « *Beauté* » et « *Joie* »<sup>1617</sup>, même si par le fait même du Néant, il est ambivalent<sup>1618</sup>. Sohrawardî dira que c'est par ce moyen qu'on accède à « l'encore inconnu par l'intermédiaire du déjà connu »<sup>1619</sup>.

Si le « Qui-de-l'homme » est transi par une béance du Néant, par le « non-lieu », c'est l'affectivité qui lui donne accès à ce « non-lieu ». Autrement dit, **c'est le « non-lieu » qui lui donne « accès » à**

---

<sup>1616</sup> En langage péripatéticien, on parlera de l'échelon l'amour et celui de l'amour de passion. Ce dernier est plus élevé. C'est ainsi qu'il fut dit que seuls les philosophes et les théosophes mystiques y ont accès.

*Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 315 ; *Opera Mystica III*, v. p. 287, ligne 2-3 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 72-73 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 72, « [...] he reaches there who has attained the limit of steadfast scholars and divine philosophers » « علمای راسخ و حکمای متألّه » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 88, ligne 7.

<sup>1617</sup> On pourra citer ici le récit du paon dans *La langue des fourmis*.

v. chapitre 8, *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 413-439 ; *Opera Mystica III*, v. p. 293-31 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 76-87 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 77-90 ; SUHRAWARDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, op. cit., v. p. 13-27 pour la traduction anglaise, et p. 2-12 (pagination persane) pour la version persane ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, op. cit., v. p. 104-112.

Le paon, oiseau mythique de Beauté en raison de son plumage, fut mis dans une peau qui couvrait sa beauté. Il est ensuite placé dans un corbeille, alors qu'il vivait jadis dans un jardin magnifique. Le paon oubliait son état d'antan, et se doutait si jamais il peut être autre chose que cette créature au sein de la corbeille. Pourtant, le paon aime les bons parfums des fleurs. Or le bon odorat est preuve de l'auto-poïèse du sacré du Néant en Beauté. Le bon parfum soufflait du Zéphir de l'Orient. Le paon vivait dans la nostalgie.

<sup>1618</sup> Sur l'ambivalence du sacré et du sacré en général : Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, folio, essais, Gallimard, 1965, (traduction de « Das Heilige und das Profane » 1957), Paris, pp. 185 ; Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Edition Gallimard, folio, essais, Paris, 1963, pp. 251 ; Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, Petite bibliothèque Payot, Payot, 2004, pp. 240 ; Hyam MACCOBY, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le langage de la culpabilité*, Collection passage, Cerf, 1999, pp. 255 ; Marcello MASSENZIO, *Sacré et identité ethnique*, Frontières et ordre du monde, Préface de Marc AUGÉ, traduit de l'italien (*Sacro e identità*), Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Cahiers de L'Homme, Nouvelle Série XXXV, Paris, 1996, pp. 183 ; Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, introduction de Claude LÉVI-STRAUSS, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, pp. 482. ; Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, préface de Jean LALLOT, Collection le sens commun, Les éditions de Minuit, 1969 ; Tome 1 : *Economie, parenté, société*, pp. 380 ; Tome 2 : *Pouvoir, droit, religion*, pp. 344 ; Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Payot, 1995, pp. 230.

<sup>1619</sup> *Le Vade-mecum des Fidèles d'amour* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 317-318 ; *Opera Mystica III*, v. p. 291 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 75, « [...] so that it may attain the unknown through the known » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 75 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 90, ligne 12-13.

l'« inaccessibilité » de son « QUI ». De même, la « réalité » du « non-réel » – du « non-lieu » – tient dans cette affectivité. La présence est alors cette expression du Néant qu'il « est » lui-même, mais une présence qu'il ne faut pas envisager dans une totalité, *mais présence qui, en se faisant néant, se donne davantage*. On exposera ce sens plus loin dans ce qu'aujourd'hui on tentera de comprendre par le terme de « présence » – dans le prolongement d'une lecture d'un Sohrevardî-futurial.

### (b) Sohrevardî et la présence

La conception corbinienne<sup>1620</sup> de la « présence » se veut présence primordiale, ou originaire. Pour autant, tel n'est pas le cas chez Sohrevardî. Parler de « non-lieu »<sup>1621</sup> ou du « Néant »<sup>1622</sup> ne tiendrait nullement si Sohrevardî est lu comme un péripatéticien<sup>1623</sup>. Il faut relever encore une fois le conflit entre le Sohrevardî-péripatéticien ou néoplatonicien et le Sohrevardî-illuminatif.

---

<sup>1620</sup> « 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 [...] 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 révélatrice, mais de telle sorte qu'en révélant le sens, c'est elle-même qui se révèle, elle-même qui est révélée. De nouveau la concomitance «passion-action», CORBIN, *L'Imâm caché, op. cit.*, v. p. 180.

Ce paragraphe est peut-être le plus problématique chez Corbin. Il parle d'abord du « sujet ». Cette interprétation est colorée d'une interprétation luthérienne car il dira plus loin : « Bref, le lien auquel nous rend attentifs la phénoménologie, c'est le lien indissoluble entre « modi intelligendi » et « modi essendi », entre modes de comprendre et modes d'être. Les modes de comprendre sont essentiellement en fonction des modes d'être », *ibid.*

C'est sur ce plan que la critique de la traduction du *Dasein* en « réalité humaine » se justifie.

<sup>1621</sup> « Furthermore, if all directions appeared the same to an observer, then there would be no real distinction among them, so the priority of directions in terms of 'above-ness' and 'below-ness' would not exist [...] Therefore, that which is the all-encompassing limit of all directions, beyond which no real thing can exist, cannot itself be divisible », ZIAI, *Book of Radiance, op. cit.*, v. p. 11.

<sup>1622</sup> « In general, 'void' is impossible, for should 'void' be conceivable, then that 'void' in which a body could fit would be greater than that which is lesser – namely, the body contained in it [...] The only possibility is that 'void' might be considered an immaterial body », *Le Livre du Rayon de Lumière : ZIAI, Book of Radiance, op. cit.*, v. p. 12-13. Le terme pour le néant est ici « khalâ' » (« خلاء »).

<sup>1623</sup> « The place of a body is where it is situated, and no other body can coexist with it in the same place, but a body may move from its situated place [...] A body cannot be in the same body at the same time [...] », *Le Livre du Rayon de Lumière : ZIAI, Book of Radiance, op. cit.*, v. p. 13.

*Adde* : « It is also impossible that two different universes be subsumed under two all-encompassing limits [...] It is also not possible that a single species of body have two [specific] places, ; [...] », *ibid.*, v. p. 16.

Si un « non-lieu » est au centre du « Qui » de l'individuation, comment se pose alors la question de la présence ? Or, il faut entendre d'abord que le « non-lieu » est présence<sup>1624</sup>. L'« ex-pér-ience » porte à l'infini à ce « qu'aucun œil n'aura vu, ce qu'aucune oreille n'aura entendu, ce qui ne s'est jamais monté au cœur d'aucun homme »<sup>1625</sup>. Le « non-lieu » est présence parce que c'est le lieu de l'individuation<sup>1626</sup>, c'est le « lieu » (paradoxalement) où « quelque chose » comme une effectivité de présencialité se joue. Il faut pour cela se placer sur un plan du Néant.

À l'inverse, se plaçant sur un plan de l'Être, le langage ou le « dire » ne sera que « prés-ance ». Ainsi dans *L'Épître sur l'état d'enfance*, le dire d'une révélation du ciel la fait disparaître<sup>1627</sup>, car il est impossible de porter au langage la présence<sup>1628</sup>. Néanmoins, le « Qui-de-l'homme » demeure habité par le néant de la présence<sup>1629</sup>, qu'il faut entendre comme « présence » elle-même. Celle-ci se situe sur un plan du Néant et non sur celui de l'Être<sup>1630</sup>.

---

<sup>1624</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 349 « 'O âme pacifiée ! retourne à ton Seigneur, agréante et agréée' (89/27-28). C'est qu'en effet le retour implique l'antériorité de la présence » ; *Opera Mystica III*, v. p. 462 (pagination arabe), ligne 10, « فالرجوع يقتضى سابقة الحضور ».

<sup>1625</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 350, § 6 ; *Opera Mystica III*, v. p. 463, (pagination arabe), ligne 15-16, « ما لا عين رأت ولا أذن سمعت , ولا خطر على قلب بشر ». C'est la reprise ici d'un Verbe du Prophète de l'islam.

<sup>1626</sup> *L'Épître des Hautes Tours* : SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 351, « [...] celui qui résout cette énigme, s'empare du trésor. Goût intime, ensuite ardent désir, ensuite amour passionné, ensuite annihilation, ensuite surexistence. Il n'y a point de cité au-delà de 'Abbadân, et 'Abbadân est sans limite » ; *Opera Mystica III*, v. p. 465 (pagination arabe), « ذوق, ثم شوق, ثم عشق, ثم وصل, ثم فناء, ثم بقاء. وليس وراء عبّادان قرية ... ».

L'annihilation comme moyen mystique n'est pas la fin de l'étape. L'annihilation signifie amour passionné et non defroquement du Soi. Le « *baqa'* » est l'habitation dans le « non-lieu ».

<sup>1627</sup> C'est ainsi que le narrateur, qui était parti à la recherche de la « Connaissance », perd le maître. C'est un Sage habillé de blanc et de noir (de l'Être et du Néant) qui explique pourquoi son maître qui l'enseignait avait disparu ; *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 393-394 ; *Opera Mystica III*, v. p. 254 (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 52 ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 44-45 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 92-93.

<sup>1628</sup> *Adde* : La danse mystique est une danse dans le « non-lieu ». Le « Qui-de-l'homme » est alors habité par le « non-lieu » ; *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 405, « Celui qui ne parle pas, c'est que toute sa personne est langage » ; *Opera Mystica III*, v. p. 263, lignes 4 et 5. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 58, « It cannot be said » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 53 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 98 où la phrase est omise entre ligne 19 et 20.

<sup>1629</sup> *L'Épître sur l'état d'enfance*: SOHRAVARDÏ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 405, « Celui qui ne parle pas, c'est que toute sa personne est langage » ; *Opera Mystica III*, v. p. 265, ligne 17 et s. (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises*

Les tortues dans *La langue des fourmis* posent bien la question : « Comment une Essence qui est localisée dans un lieu, pourrait-elle sortir du lieu ? Comment serait-elle soustraite aux directions spatiales ? »<sup>1631</sup>. Ce ne pourrait donc être une « présence » dès lors que le lieu méconnaît le « non-lieu ». Il faut y lire que la présence ne peut se poser sur un plan de l'Être, mais, comme nous l'avons rappelé, sur un plan du Néant. Elle est là où l'infini de la « pensée expérimentale » se « noue » d'une autopoïèse *ad infinitum*, qui dans son mécanisme même est *lui-même* présence. Ce n'est pas la « temporalité » (ou le temps ekstatique) qui la porte, mais l'« es-pacialité ».

### (i) De quelle plénitude ?

Pour Sohrawardî, le mystique amoureux n'atteint pas l'objet de son désir<sup>1632</sup>. On pourra peut-être dire, dans cette optique, qu'il n'existe qu'une promesse de plénitude. Du fait que nous sommes l'expression du Néant, la présence est tant cette absence, le manque ainsi que le mouvement. C'est en cela qu'il existe une

---

Octagon Press, v. p. 60, « [...] his whole body is a tongue »; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 56 ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., v. p. 100, ligne 15 et s.

Il faut comprendre ici le « celui qui ne parle pas » comme le celui qui est dans l'impossible d'un dire.

<sup>1630</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 422, « Quant à cette Essence qui se présente dans le champ de la perception visionnaire, c'est quelque chose de créé et qui a un commencement dans l'être » ; *Opera Mystica III*, v. p. 297, ligne 4, « gaw-har » (pagination arabe) ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 78, « All are in agreement that, until the veil is lifted, true observation cannot be obtained, and this observable 'essence' (dhât) is created and temporal » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 79 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 15, « All are agreed that so long as the veils are not removed observation cannot be acquired. This essence which comes into observation is created and produced » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, op. cit., v. p. 108, « النفس التي تتم لها المشاهدة إنما هي مخلوقة ومحدثة ».

<sup>1631</sup> *La langue des fourmis* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 422, « Le juge de répondre : 'Mais c'est précisément pour cela que je viens de vous faire tout au long dce récit !' Les tortues clamèrent toutes en chœur : « Nous te destituons, ô juge ! Tu es destitué' » ; *Opera Mystica III*, v. p. 297 ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 78, « All the turtles cried out, 'How can an essence that is spatial go out of space ? How can it be severed from the directions ?' 'It is for this very reason that I have told this story at such length,' said the judge. 'We turn you out !' cried the turtles. 'You are dismissed !' » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 79 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 15-16, « 'How can an essence relating to place go out of place and how can it break off from the [six] directions ?' The judge replied : 'I too related this story at this length for this very purpose'. The turtles cried out : 'We have dismissed you ; you are dismissed' » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas, op. cit., v. p. 108.

<sup>1632</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 460, « Un être au véhément désir (*moshtâq*) est nécessairement quelqu'un qui a trouvé quelque chose et qui en même temps ne l'a pas encore trouvé, [...] » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 97, « Therefore, every yearner has of necessity attained something and not attained something, [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 103 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, op. cit., v. p. 41 ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), op. cit., ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 329, ligne 9 (pagination arabe), « ... و عشق عبارة ... » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, op. cit., ne reproduit pas cette partie.

« individuation ». Celle-ci prend appui du manque et de l'absence du Néant. Au cas contraire, ce serait un monde figé et fixé qui ne pourrait évoluer, et dans lequel il ne pourrait pas y avoir d'« individuation ». La présence est donc pour Sohrawardî tant dans le Néant que nous sommes, que dans le mouvement où se lève l'Orient, notre « Qui ? » en permanence. **La plénitude est dans le mouvement d'individuation**, un mouvement sans fin qui comporte la promesse d'un « Je ». La plénitude est cet inaccompli qui est notre Être.

Si l'on participe au « non-lieu », la question se pose légitimement. Dans la « trans-venance », qu'est-ce qui oriente ? C'est là où la « trans-venance » est « trans-venance » d'elle-même, c'est aussi là où se joue le sens ultime d'un « Qui ». C'est le Néant dans sa néantité (comme on verra plus loin, **là où le Néant se refuse de se faire Néant**), tout comme la couleur du Néant qui orientent l'homme. Le « Qui » se lève à l'Orient, qui est lui-même un Orient sans Orient, un « abîme-abîmé ». C'est en cela le sens de l'ipséité (« *dhât* »)<sup>1633</sup> revêt le sens d'un mouvement du Néant qui demeure en surcroît de lui-même tout en laissant « trans-venir » l'individuation.

## (ii) L'expression du Néant comme présence

En posant ainsi l'homme, comme « trans-venance » à lui-même, la question de la présence s'en trouve forcément modifiée<sup>1634</sup>. Participant au Néant comme présence pleine, dans une relation d'un connu tout comme d'un inconnu, c'est un « ~~Soi trans-venu~~ » qui est seul capable de parler de présence et non un « Moi » ou un « Soi ». La présence, c'est justement se situer au sein de l'absence et au sein du manque, c'est-à-dire au sein du Néant, car nous sommes l'expression de ce Néant (de cette absence et de ce manque).

La présence est en même temps le « Qui-de-l'homme » que son dehors, c'est-à-dire d'un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » qui reste de l'ordre d'une individuation pure, mais sans jamais s'accomplir,

---

<sup>1633</sup> On peut tenter de dire que « l'anthropos devient ici un facteur cosmique » (RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, op. cit. v. p. 35), mais c'est éclipser le noyau fondamental de la pensée de Sohrawardî qui est le « non-lieu ».

Du reste, notre conception n'est pas à l'encontre de la mystique, car le « *Deus absconditus* » reste au-delà de tout dire, et peut-être au-delà de toute « trans-venance ». Néanmoins, en disant cela, l'on est déjà dans une théosophie qu'il ne nous appartient pas ici de considérer.

Évoquons tout d'abord la doctrine isma'ilite de l'Imâmat. Celle-ci considère que l'Imâm est une épiphanie subsistante de la plus grande épiphanie (le Paraclet, le Pôle, l'Esprit Saint, Notre Père, débordeur de nos âmes et Seigneur de la théurgie de notre espèce - RAYAN, *Les Temples de la Lumière*, op. cit., v. p. 29 et 35).

Cette doctrine et toutes celles qui lui sont proches, rencontrent la difficulté de comprendre le « non-lieu » sohrawardien, même se elle est évoquée dans *Le livre de la sagesse orientale* (p. SOHRAVARDÎ, *Sagesse orientale*, 1986, op. cit. v. p. 90 § 5 et s.; *Opera metaphysica II*, 1952, op. cit., v. p. 11-13 ; *Philosophy of Illumination*, 1999, op. cit., v. p. 3 § 5 et s.). Certes, comme le remarque Rayan (*ibid.* et lit. cit.), Ibn Taymiyah trouvera que Sohrawardî affirme que l'Imam est supérieur au Prophète de l'islam.

<sup>1634</sup> Cf. CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, op. cit. v. p. 29 où Corbin associe la philosophie de l'illumination à la réception des « fulgurations orientales », c'est-à-dire des Lumières archangéliques « se levant et illuminant » sur l'âme.

individuation au sens d'un jamais accompli. Ou plutôt, corrigeons encore cette dernière phrase. **Il est question d'une individuation au sens d'un accomplissement du Néant. L'individuation exprime une résistance de la présence, une survenance de présence au sein même du Néant comme Néant. L'individuation est donc présence comme résistance à l'effacement par le Néant.**

### (iii) Le mystère : du fondamental au nodal

Enfin, la philosophie de Sohrevardî est « nodulaire ». Il ne s'agit pas de chercher un « fondement » chez l'homme. Il s'agit de prendre acte des « nœuds » ou des « nodosités » que le Néant exprime et qui est la **Présence du Néant**. La présence se rencontre comme **nœuds** ou **nodosité**, comme **individuation**, car l'Être de cette présence est lui-même « nœuds » ou « nodosité » comme compréhension « nodale »<sup>1635</sup>. C'est le sens du « **mystère** » des mystiques, que seul le « **Soi-nodulé** » peut dénouer.

## 3° La présence du Néant

Pour un « **Soi** » barré, il n'est plus question de la **présence** comme présence à Soi. Si le « sujet » de la présence est un « Qui-de-l'homme » qui s'abîme dans un « Qui? », irréductiblement travaillé par le Néant, ce « **Soi** » comporte ceci de particulier qu'il est lui-même transi de Néant, étant lui-même **une expression de ce Néant**. C'est dans ce sens qu'il est fondamentalement un être de présence, quitte à dire dans un premier temps qu'il est la présence du Néant. Corrigeons ici cette phrase. **Il est, « en-tant-qu'Être », un « in-figurial » irréductible de la présence du Néant.**

S'inspirant de la pensée de Sohrevardî, et le lire désormais comme un Sohrevardî-futurial, c'est dans la droite ligne d'un « Qui-de-l'homme » en tant que l'expression d'une singularité radicale qu'il nous importe enfin de conclure sur la présence.

### (a) Le néant de l'Amour humain

Selon Corbin, et s'appuyant sur Mollâ Sadrâ (1571/1572-1635-1636 ou 1640-1641), la connaissance est en fonction de l'Amour (« *pathos* ») que nous portons<sup>1636</sup>. Voyons ici une coïncidence entre Intellect et passion que nous avons tenté de rendre par l'« intel-estre ». Ne faut-il pas y voir davantage que l'un et l'autre ne sont possibles qu'en vertu de l'autre. **C'est la rencontre des deux qui exprime le dépassement de toute phénoménologie vers une « en-instance »**. Cette rencontre ne peut être exprimée comme

---

<sup>1635</sup> « nodal », du latin « nodus » (nœud); nodosité, du latin « nodositas » (état de ce qui est noué); « nodule », diminutif de « nodus » (nœud), « nodulaire », chargé de nœuds; enfin « noduleux », « qui présente, contient des noduels », *Dictionnaire historique de la langue française* REY, 2006, *op. cit.*, v. tome 2, p. 2380 (a).

<sup>1636</sup> Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Collection Tel, Gallimard, Paris, Tome 1. Le shî'isme duodécimain, 1971, pp. 332, v. p. 37-38.

« phénoménologie », mais comme un dépassement qui aura déjà été (d'où l' « en-instance » comme lui-même impliquant un *plan-du-déjà*), alors que, paradoxalement, c'est une rencontre qui ne peut se dire qu'au présent dans sa « présencialité ». Foncièrement, nous sommes devant une rencontre qui doit être libérée de sa captivité au sein d'une « philosophie du temps », donc de toute phénoménologie ou d'un « phénomène » sur un plan de l'Être.

### (i) Le mouvement d'un tout-amour

Selon une compréhension péripatéticienne, Corbin a pu dire que chaque Âme existe selon la perfection qui lui est propre dans un désir qui le renvoie vers l'Ange dont elle émane. Ce serait un mouvement d'amour qui anime le Ciel<sup>1637</sup>. Corbin y verra la cause de la Manifestation (« *zohûr* ») et du Retour (« *awda* »)<sup>1638</sup>, c'est-à-dire le « rapatriement » de l'homme dans sa « patrie » réelle et la fin de l' « allogénité » de la condition humaine.

S'opposant à cette compréhension corbinienne, nous tenterons d'exprimer que le « sentir-pathétique » du « Qui-de-l'homme » se révèle, sur un *plan-du-déjà*, de l'ordre non pas d'un « Amour du Néant », mais d'un « Néant d'Amour » du fait que le Néant aura « déjà » traversé le « Qui-de-l'homme », coloré en soi, par un « sentir primordial ».

Dans ce que l'histoire aura nommé comme « l'amour mystique », c'est ce « sentir primordial » qui est convoqué. Corbin, quant à lui, souligne qu'il convient non seulement de se demander qui est l'Amant, mais qui est l'Aimé réel, entendant et instituant par là une dissolution du schéma classique de « l'amour mystique ». Corbin dira que l'Aimé est invisible, mais typifiée dans une figure visible (« *momaththal* »). Pour Corbin encore, ce qui est aimé, c'est quelque chose qui se montre en étant l'image mais qui n'existe pas en elle<sup>1639</sup>. C'est ainsi que l'Imaginal est révélateur chez Corbin.

Le « Néant d'Amour » est sur le *plan du Néant* ce que l'« Amour du Néant » est sur le *plan de l'Être*. Cette proposition implique que nous considérons la place du Mal, qu'on abordera après avoir fait un petit détour chez Sohrawardî.

### (ii) L'amour mystique sohrawardien

Le sens d'une « expérience intime », qu'évoque Sohrawardî<sup>1640</sup>, constitue le « nœud » de l'individuation. Nous pouvons le rendre par le « nodal » de la « nodalité émotive ». En ce sens, le « sentir-

---

<sup>1637</sup> CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Verdier, op. cit., v. p. 455 n. 165.

<sup>1638</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 112.

<sup>1639</sup> CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, op. cit., v. p. 117.

<sup>1640</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 460, « [...] il y a chez un homme un 'point de seigneurialité divine' (*rabbâniyat*) qui est le centre des secrets divins chez cet homme, et qui est le point d'attache de son amour pour Dieu. C'est amour est en rapport avec son expérience intime (*dhawq*) » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon

pathétique » est nodal, comme un événement qui nous précède et qui ne peut être compris que sur un *plan-du-déjà*. On pourra dire que le Néant est miséricorde chez Sohrawardî<sup>1641</sup>.

Chez Sohrawardî, « l'amour passionné » (l'amour divin) n'atteint jamais son désir<sup>1642</sup>. Notons qu'il ne peut y avoir de « fusion mystique »<sup>1643</sup>, parce que l'amour cherchera toujours à « aimer » de nouveau. C'est ici le sens d'une « promesse » à-venir, un abîmement qui ne promet que son abîme, qui lui même en retour ne promet qu'un abîmement en ce sens. Il ne peut y avoir une telle fusion car nous sommes sur un plan du Néant et non pas celui de l'Être. C'est, nous l'avons vu, le Néant lui-même qui se dévoile comme Amour. C'est lui le porteur de ce qu'on aura nommé « l'amour divin ». Le « divin » devient alors la puissance

---

Press, v. p. 97, « [...] but rather with the locus of divinity, which is the centre of God's mysteries in man. This affection has to do with intuitive experience (dhawq). Affection is for an essence (dhat) to delight in imagining the presence of another essence, in which speciality plays no part » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 102 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 41, « [...] rather there is a divine point which is the centre of the secrets of Truth, in man. And this affection is related to Dhawq. And affection is finding pleasure of one person in imagining the presence of another : and in this homogeneity is not a condition » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 329 (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

<sup>1641</sup> Cf. *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 453, « [...] et c'est la un des mots célèbres rapportés de notre Prophète : « Votre Seigneur a pour les jours de votre durée les souffles de sa miséricorde. Offrez-vous à eux » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 91, « Your Lord gives forth blasts of His mercy during the days of your time : will you not then turn to face them ? » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 95 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 33, « Verily, for your Lord there are blasts of His mercy in the days of your time, provided you expose yourselves thereunto » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 320, ligne 7-6 et s. (pagination arabe) ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, v. p. 128 ligne 5 et s, « انَّ لِرَبِّكُمْ فِي اَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَخَاتٍ رَحْمَتِهِ اَلَا قَتَعَرْتُمْ ضَوْا لَهَا ».

<sup>1642</sup> *L'incantation de la Simorgh* : SOHRAWARDÎ, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, v. p. 460, « L'amour passionné ('ishq) signifie un amour qui est sorti de ses limites. L'amour passionné présuppose que l'être qui en est l'objet n'a pas encore été atteint ; ni l'amour passionné ni l'ardent désir (*shawq*) ne subsistent parès cette atteinte. Un être au véhément désir (*moshtâq*) est nécessairement quelqu'un qui a trouvé quelque chose et qui en même temps ne l'a pas encore trouvé, car si de la beauté de l'objet de son amour passionné (*ma'shûq*) il avait tout découvert, il ne lui resterait plus de désir. [...] Tout être au véhément désir est donc un trouveur qui ne trouve pas (*yâbendeh-ye nâ-yâbendeh*). Le désir implique un manque, parce qu'il lui est nécessaire de ne pas trouver » ; THACKSTON, *Treatises* Octagon Press, v. p. 97, « Therefore, every yearner has of necessity attained something and not attained something, for if he had attained everything of the beloved's beauty he would have no further desire [...] » ; SUHRAWARDI, *Treaties*, Mazda Publishers, v. p. 103 ; SUHRAWERDI, *Three Treatises SPIES and KHATAK*, *op. cit.*, v. p. 41, « Love consists of an affection which has transgressed its limit [...] because if he has acquired all the beauty of the beloved, he will not remain behind [seeing] his face ; [...]. But yearning is defective, because it necessitates non-acquirement. » ; KALAJI, *Sohrawardi*, Damas), *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie ; *Opera Mystica III*, v. p. 329, ligne 9 (pagination arabe), « ... عشق عبارة » ; NAMDARYAN, *Aql Sorkh*, *op. cit.*, ne reproduit pas cette partie.

<sup>1643</sup> Cf. Corbin évoquant l'état d'union (*enôsis*) décrit par Plotin ; CORBIN, *En Islam iranien*, T.2, Sohrawardî, *op. cit.* v. p. 42-43.

du Néant tapi au sein d'un « Qui-de-l'homme ». On ne pourra pas parler, en ce sens, d'un Amour de Soi, sauf si le Soi est lui-même un « Soi » abîmé par le Néant dans un abîmement permanent. **Cet amour est lui-même l'expression de ce « Soi » abîmé par abîmement permanent. L'amour cache ainsi le « non-lieu ».**

On verra plus loin que Sohrevard nous laisse comprendre une « mé-éthique » de cette analytique du « Qui-de-l'homme », comme lecture-futuriale de la trilogie pathétique dont on a fait état plus haut. Une « lumière victoriale » (« *Xvarnah* ») est la « nodalité » sans-originale qui est à l'origine de la « trans-venance » d'un « Qui-de-l'homme ». L'homme ne pourra être qu'« éthique » (« méthique ») car habité par une couleur du Néant fondamental qui est le propre de l'humain.

### (iii) L'élaboration d'une « Méthique » : la destruction des Essences

Ne nous faudra-t-il pas, pour autant, nous interroger sur la place du Mal ? Notre méthode de l'« en-stance » nous permet de comprendre une « histoire », paradoxalement hors temporalité, qui aura joué sur un plan du Néant qui ré-actualise « *hic et nunc* » tant le Bien que le Mal, tant la lumière que les ténèbres dans notre monde. Les mystiques ou les religions sont peut-être, en cela, les gages d'un Bien suprême du Néant, peu importe leurs engagements ou doctrines. Corrigeons cette dernière proposition. **Les mystiques ou les religions sont peut-être les gages du Néant comme Bien suprême.** Si l'humanité porte une pensée du Bien, c'est le témoignage d'un Néant comme expression du Bien **qui aura déjà joué.** Pour autant, par le fait qu'il existe une « civilisation » de l'humain, le Bien eut dû être primordial, au-delà du Mal, un tel Bien qui eut joué immémorialement. **Par conséquent, il n'est plus question pour nous de considérer le Bien ou le Mal comme des essences. Il nous faudra les considérer sur le plan du Néant, comme un *plan-du-déjà*, comme une couleur du Néant de l'abîmement.** Notre méthode de considération du Bien et du Mal est, rappelons-le, celle du « Néant comme méthode », qui se donne dans l'« en-stance ».

### (iv) Le Néant comme Méthode : le Bien et le Mal

Nous tenterons de dire ici que la couleur du Néant nous permettra de chercher l'« orient-ation » des critères d'une « éthique ». Si le sacré, comme le conçoit Georges Bataille<sup>1644</sup> ou Jacob Rogozinski<sup>1645</sup>, peut

---

<sup>1644</sup> Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Collection Reprise, Les éditions de minuit, France, (1957) 2011, pp. 284.

Cf. *ibid.*, p. 37 : « J'exprime dans mon livre, une expérience, sans faire appel à quoi que ce soit de particulier, ayant essentiellement le souci de communiquer l'« expérience intérieure » - c'est-à-dire, à mes yeux, l'expérience religieuse - en dehors des religions définies » et plus loin, p. 49 : « La pensée symbolique, ou mythique, qu'à tort Lévy-Bruhl appela primitive, répond seule à une violence dont le principe même est de déborder la pensée rationnelle, que le travail implique. [...] un danger magique, susceptible d'agir à partir du cadavre par « contagion ».

Enfin, *ibid.*, p. 115 où le plaisir est mêlé au mystère. L'érotisme est associé au plaisir sexuel et à l'interdit. Derrière tout interdit, se cache un plaisir. C'est la façon dont l'interdit apparaît à l'homme.

<sup>1645</sup> Jacob ROGOZINSKI, *Ils m'ont haï sans raison, De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Collection Passages, Les éditions du Cerf, 2015, pp. 432.

être négatif ou positif, au demeurant, jouant par lui-même une ambivalence, il semble ne pas pouvoir nous donner les moyens d'une critériologie « éthique ». Il est peut-être sous-entendu ici que le Bien et le Mal sont considérés comme des « essences » sur le plan de l'Être.

Or le Néant, sur un *plan-du-déjà*, aura joué déjà ses « couleurs » qui ont permis la civilisation même de l'humanité, c'est-à-dire les couleurs qui expriment une primauté hiérarchique sur d'autres. En cela, l'Amour, comme fondement humain est une expression même de ce Néant, même si celui-ci cache des « passions » négatives. La question de la béance (du Néant) est à l'origine d'une « nostalgie », de l'Amour et du Bien<sup>1646</sup>, non comme « essence » mais comme mode de l'« en-instance », comme mode d'une promesse toujours à-venir, c'est-à-dire comme le mode de l'abîmement de l'abîme compris « es-pacialement ». **Dans cet abîmement de l'abîme, le Bien rode non pas en Essence, mais sur un *plan-du-déjà***, comme l'expression du Néant qui aura prévalu. Le Bien « trans-vient » du Néant comme la célébration de la bataille.

Se positionnant sur un plan du Néant, ne devons-nous pas, au lieu de parler d'une « éthique », d'en faire état d'une « méthique » (une « mé-éthique », ou une « éthique-du-Néant » ou du « Néant » comme éthique). Il nous faudra parler d'une « méthique » présente sur le plan du Néant<sup>1647</sup>. S'il y a bataille entre le Bien et le Mal sur un *plan-du-déjà*, comme expression même de ce Néant, ce n'est pas une « bataille » des Essences. Il faut y voir, sur le *plan-du-déjà* l'abîmement du miroir d'une promesse d'un Bien, comme le « sens » (l'« in-sensé » comme « sens-autre », comme une sorte de « *grammatologie du Néant* »). Le fait d'une « bataille » exprime « un-vouloir-primauté » du Bien qui se donne dans sa « poésis » sur le plan du Néant. Corrigeons cette dernière phrase. **Le Néant c'est cette bataille déjà célébrée en sa victoire (« *Xvarnah* », *Lumière de Gloire*).** C'est ce qui explique le « Qui-de-l'homme » comme vouloir un règne de lui-même, par ce qui est dit « Amour de Soi », donc nécessairement par un Amour (un abîmement qui laisse la promesse toujours à-venir d'un Bien, *qui aura déjà-été*). **C'est un abîmement qui se traduit par son individuation, donc par le « déjà » d'un Bien promis.** C'est ainsi, selon nous, que Sohrevardî parlera de « lumière victoriale » (« *Xvarnah* »), comme la promesse même de l'individuation du « Qui-de-l'homme ».

L'abîmement de l'abîme ne nous donne pas une critériologie en ce sens que celle-ci est une tablette des essences. S'il permet une « mé-éthique », c'est qu'elle est promesse d'une individuation, d'un à-venir, où une « poésis » du Bien ne peut être qu'un « déjà-été-comme-à-venir », tout comme celui du Mal. C'est le nodal de la « nodalité » du Néant, qui joue alors toute critériologie, qui fera souvent que le Bien emporte sur le Mal – **parce que nous aimons « déjà » le Bien au détriment du Mal : ce que nous sommes est le « sens » – l'« in-sensé » comme « sens-autre » – du Bien.** Notre individuation atteste d'un jeu qui a déjà été joué.

---

<sup>1646</sup> Cf. *Le Symbole de foi des philosophes* : SOHRAVARDÎ, *L'Archange empourpré*, op. cit., v. p. 21-22.

<sup>1647</sup> Même s'il faut voir chez Emmanuel Lévinas une approche d'une « structure éthique » qui est au-delà de l'Être, elle n'est pas pour autant, pour nous, sur le plan du Néant ; Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Collection Biblio Essai, Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinus Jijhoff, 1971, pp. 348 ; Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2004, pp. 288.

Toute « mé-éthique » tient dans cette promesse, promesse d'une bataille qui **aura déjà été**, celle du Bien sur le Mal, celle de cette célébration comme le résultat d'un « Qui-de-l'homme ». Il ne s'agit pas de dire qui « gagne », mais uniquement de faire état de la « Bataille », c'est-à-dire une volonté d'instaurer un règne, une nodalité qui rend l'« in-figure » d'un « Qui ? ». Le Néant nous aura déjà témoigné du « sens » du Bien et du « sens » du Mal. Ce sens c'est notre individuation elle-même.

(b) Le mode de la « présencialité »

Un « ~~Soi~~ » barré, raturé, inaccompli et à jamais inaccompli, est-il présent à lui-même ? Si nous sommes interrogés si on est vraiment « là », comme dans l'expression « être-là », de quelle présence pourra-t-on parler ? Comment est-ce que le Néant comme méthode nous permet-il un éclaircissement de notre problématique ?

(i) La promesse

Parler du « non-lieu » ne rend pas un « être-au-monde » le « lieu » d'un « là », mais la promesse d'une « pro-mission ». Si nous pouvons parler d'une structure de la pré-subjectivité, nous ne pouvons enfin que parler d'une promesse de la « post-subjectivité ».

Le Néant subjectal est lui-même un abîme affectionnel, l'« in-figure » du « Qui-de-l'homme », dans la forme d'un « avant-sujet ». De plus, c'est un non-savoir (qui est la forme de l'abîme) qui rencontre à tout moment et de façon *ad infinitum* un Néant qui devient la genèse de la « pensée expérimentante ». **Le non-savoir est la source de ses connaissances et de ses pensées.** Il n'en demeure pas moins vrai que la subjectivité ne s'accomplit jamais. **Or il nous faut poser ici ce « non-lieu » comme le seul « lieu » effectif (tout aussi bien affectif que connaissant), paradoxalement, de la présence.**

La présence n'est pas une Essence ou une expression sur le plan de l'Être d'une adéquation. Elle est le mode de la mise en abîme par l'abîmement, qui révèle alors un surcroît *de ce que le Néant n'est pas*. La présence révèle le Néant comme son contraire, une bataille qui aura déjà joué en nous.

Dans notre considération, tout en s'inspirant d'un Sohrevardí-futurial, un premier trait de la présence se situe dans l'affect irréductible<sup>1648</sup> d'un « Qui-de-l'homme » en son « non-lieu »<sup>1649</sup>. Celui-ci,

---

<sup>1648</sup> LACOSTE, *Présence et parousie*, op. cit., v. p. 11 : « L'objet s'objecte (le caillou), ou il attend (le stylo) que son heure vienne, l'heure de son utilité et de son utilisation. L'œuvre d'art, en revanche, et l'autre homme qui me fait face exigent d'être reconnus : ils nous apparaissent en appelant une réponse ». L'œuvre d'art et l'autre homme fait alors appel à l'expérience affective.

S'appuyant sur Heidegger, Lacoste dira que la présence n'advient pas sans l'expérience affective. La présence n'est pas perçue, elle est sentie et accueillie (*ibid.*, p. 13). Pour Lacoste, si la raison moderne peut constituer un objet, l'affectivité exerce également des procédures de constitution. L'affect est pouvoir d'expérience (*ibid.*, p. 20). Dans l'eucharistie, comme l'envisage Lacoste, le « ici » est le monde. Mais soudain le lieu signifie son contraire. Le monde signifie que le monde est sans Dieu. La

comme nous l'avons vu, est un « sentir-déjà-senti-immémorialement », un « intel-estre ». Le « Néant comme couleur » constitue autant de manifestations de la présence **qui révèle le Néant comme autre que le Néant**.

L'affect, en tant que Néant comme expression, constitue, de surcroît une présence pleine, non pas celle de l'affect, mais du Néant comme « Néant-autre », comme l'« in-sensé » en tant que « sens-autre ». Certes, il n'est pas question ici des « émotions » ou des « sentiments », mais d'une « disponibilité » foncière d'un affect qui sous-tend irréductiblement un « Qui-de-l'homme » non pas sur le plan de l'Être (Heidegger) mais sur le plan du Néant. C'est le « Qui-de-l'homme », même si en tant qu'individuation il n'est que promesse, dans sa forme affective, comme l'« in-sensé » en tant que « sens-autre », est plénière. **L'affectivité n'est que la forme plénière pour un être encore inaccompli et qui ne s'accomplira que dans une promesse d'un abîme sans fin. L'affectivité primordiale qui caractérise le « Qui-de-l'homme », comme un « intel-estre », par sa modalité – par sa nodalité -, constitue une présencialité de la présence : c'est celle de cette irréductibilité de cet « in-figurial », celle d'un Néant qui se dit « autrement-Néant ».**

La présence ne peut se dire que sur un *plan-du-déjà*. En ce sens, qu'il nous soit permis ici cette boutade philosophique qui aura connu un destin : on ne saurait dire que le « sujet » arrive trop tard, mais bien au contraire, le « ~~sujet~~ » y serait déjà et pourtant pas encore.

## (ii) L'absence

L'absence pour nous est le Néant qui se révèle tout autre que comme Néant (l'« autrement-Néant »). En cela, la présence est absence, c'est-à-dire « autrement-Néant ». C'est le Néant qui aura déjà refusé le jeu de sa « néantisation » pour permettre une « présence ». C'est dans le jeu de l'absentement que se dégage la présence, car c'est là où le Néant se refuse de se faire Néant.

La présence ne signifie donc pas que la chose ou ce qu'elle convoque est là, sous la main, dans le présent. Ce ne sont ici que des expressions d'une métaphysique de la présence. La présence est d'abord

---

présence fait intervenir Dieu et met entre parenthèse le monde. Retenons chez Lacoste cette tentative, déjà présente chez Heidegger, de rechercher la présence par la voie de l'affectivité.

Cf. *ibid.*, p. 19 : « Avec Dieu, toute interaction est impensable, sauf dans certaines hyperboles mystiques ».

<sup>1649</sup> Jean-Yves LACOSTE, *Présence et parousie*, Éditions Ad Solem, Genève, 2006, pp. 339, v. p. 11 et s. Lacoste fait état de la condamnation de Heidegger de la « métaphysique » comme équation de l'« on » et du « paron », de l'étant et de l'étant-présent.

Jean-Yves Lacoste s'était interrogé, en parlant de présence, si celle-ci consistait à rechercher un être-chose ou une objectivité? Or, précisément, pour obtenir un « contenu conceptuel précis », elle doit se distinguer de l'objectivité. Ce qui s'offre dans la présence s'offre en notre temps. Mais, la présence n'apparaît pas comme toute-présence eschatologique (comme n'étant pas parousie).

inséparable de l'absence<sup>1650</sup>. Peut-être nous faudra-t-il le dire autrement. C'est dans le jeu de l'absence<sup>1651</sup>, que la présence « trans-vient ». C'est en se faisant Néant, que le Néant « trans-vient » par surcroît de Néant – ou se refuse de se faire Néant. **La présence, c'est l' « autrement-Néant ».**

### (iii) L'« es-pacialité » de l'absence

**Pour un « Soi » barré, l'absence radicale est présence colorée.** L'absence radicale est l'abîmement de l'abîme. Celui-ci est un « déjà ». L'immémorialité, c'est-à-dire le « déjà » d'un « déjà » de l' « instant », est ce qui donne un surcroît de présence, le « confort » d'une existence. L'abîme y « trans-vient ». Autrement dit, c'est le « Qui-de-l'homme » dans son acte d'individuation comme un déjà individué. **Ce n'est pas un acte dans le présent. C'est la présence d'un « déjà », d'un autrement Néant. Cette présence est es-paciale.**

L'absence, comme fuite dans le Néant, comme abîmement de l'abîme, est ce qui permet l'« es-pacialité ». Elle rompt la temporalité, la met hors-jeu. Le « déjà » est non-temporellement. Autrement dit, pour employer le vocabulaire d'un Sohrevardi-futurial, l'« O-rient » (ou l' « O-riance »), l' « *Ishrâq* » est le Néant comme « autrement-Néant », comme la structuration du Néant d'une irréductibilité, celle d'une présence qui sera « déjà » « trans-venue », celle d'un « Qui-de-l'homme ». **Le plan-du-déjà indique un déjà-présent, « es-pacialement ». C'est dans le basculement du Néant comme « autrement-Néant » que se joue la question de la présence.**

---

<sup>1650</sup> En revenant sur l'exemple de Lacoste, sans pour autant partager ses positions, retenons qu'il tente de dégager la présence comme une manifestation d'une absence. Mais ce n'est pas une absence radicale, car elle appelle la présence, ou l'avènement de la présence. Le monde abriterait ainsi le proche, le lointain, la présence, l'absence, des phénomènes ; LACOSTE, *Présence et parousie*, op. cit., v. p. 24.

Quoi qu'il en soit, pour Lacoste, la présence n'est pas, finalement, « parousie » (*ibid.*, p. 15). Ce qui manque à la pensée de Lacoste, c'est comment le Néant joue dans cette présence. Deuxièmement, on pourra se demander chez Lacoste, « qui » serait ici le sujet de la « présence » ? Or ce sera peut-être un « Moi ». Sans évoquer davantage la pensée de Lacoste, que peut vouloir dire l'absence pour nous, sachant, bien entendu, qu'il ne s'agit pas d'un « Moi » pour nous, mais d'un « Soi » ?

<sup>1651</sup> Il y va de soi qu'on ne pourra pas comprendre l'absence au sens d'un « Rien ».

Cf. Patrick NERHOT, *La métaphysique de la présence de l'absence*, Mimesis, Anthropologie de la liberté, 2014, pp. 83, v. p. 16 : « La métaphysique de la présence de l'absence, pensée de l' « être » à partir d'une représentation de ce qui annonce par effacement, implique la personne du « même » par laquelle devient possible le connaître rationnel, c'est-à-dire une phénoménologie : ce qui « est » par ce qui « n'est pas ». Ceci est un premier point de méthode ».

### Conclusion du chapitre 3

Afin de parler de « présence », il faut se poser la question : « qui » est celui qui cherche cette présence ? S'il n'est plus question d'un « Moi » ou d'un « Soï », la question de la présence se trouve radicalement invertie. Dès lors qu'il est question d'un « Sei » barré, lui-même expression du Néant, la présence pourra se dire selon les termes de l'absence. L'absence en réalité devient présence.

En ce sens, le fait même de l'individuation est présence. Cette individuation est résistance face à l'effacement du Néant, par le destin qu'il se fixe comme promesse d'un « Sei-destinal ». La partie du Néant réalisant l'individuation est la matière de sa présence, car il faut y voir le Néant, tout comme l'immémorial ou le non-savoir en sa « réalité », c'est-à-dire sa présence. Ce Néant comme présence s'exprime aussi selon une forme d'affectivité, que nous avons dénommé les « couleurs du Néant ». Cette affectivité primordiale, irréductible, est, au sein de cette individuation, présence, là où le Néant se refuse de se faire Néant, là où le Néant est « autrement-Néant ».

La présence devient une problématique du « déjà » qui ne doit se lire que sur un *plan-du-déjà*. Ceci est paradoxal sur le plan de l'Être, mais non pas sur le plan du Néant. La présence substitue alors la temporalité pour l'« es-pacialité ». À l'opposé, toute la structure de la présence est bâtie sur un « déjà » là non pensé – d'un le sens où nous le développons ici – de l'espace, de l'espacement ou du spatial chez Heidegger. L'espace est l'impensé heideggérien.

En fin de compte, le « Qui-de-l'homme » est un être de présence dans le sens où il est le Néant comme expression. On pourra dire qu'il est en cela la présence de l'« autrement-Néant », la réalisation effective même du Néant qui se sera déjà refusé le jeu de sa néantisation. Il est le sens de l'« in-sensé » (le « in-» de l'abîmement, la fuite dans le Néant qui cache son sens) comme « sens-autre » (comme autrement-Néant).

## CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

La présence est une « métaphysique » dès lors qu'on se place sur un plan de l'Être et tient pour acquis l'adéquation de l'Être à lui-même. Elle n'est plus « métaphysique » mais « nodale », c'est-à-dire « présenciale », comme l'« autrement-Néant » dans l'« en-instance », d'un « Qui-de-l'homme », dès lors qu'on se place sur le plan du Néant. L'expression « métaphysique de la présence » ne peut s'arroger le droit de parler au nom de la « présence ».

Il importe dans ce cas de restituer notre compréhension de la présence qui fut oblitérée par le primat et l'hégémonie de l'Être. Cette hégémonie, à laquelle aura participé Heidegger, nous masque l'Être par l'Être même, en écartant le plan du Néant. Elle permet au Néant que selon ce que l'Être l'aura préalablement autorisé. S'il ne s'agit pas d'« oubli » ici, il est bien question d'une « surabondance », d'une commémoration, ou d'une « souvenance » (d'une « re-souvenance » comme « sur-souvenance ») de l'Être qui sature et voile. Cette « sur-souvenance » est elle-même épocale. À l'oubli on opposera donc la saturation ou la « sur-souvenance ». Or, en aucun cas peut-on se permettre de ne pas faire droit au Néant dans sa propre structuration. La « sur-souvenance » est en raison de l'impensé de l'espace, de l'espacement ou du spatial, qui aura accordé à la temporalité un originaire de l'Être. D'ailleurs, la structuration du Néant constitue l'expression de ce que nous sommes. Le « Qui-de-l'homme » est l'expression de la nodosité du Néant, nodosité comme nodalité, comme nœud, comme « autrement-Néant ». À chaque événement d'individuation – sur le plan du Néant – se joue alors une présence nodale. L'Être est un « nœud » du Néant.

Ce « nœud » ne se joue pas selon une intelligibilité temporelle, mais selon celle qui soit « es-paciale ». C'est l'abîmement d'un abîme qui donne la promesse d'un « à-venir » par un plus d'abîme sans fond, un « à-venir » en cela qui ne peut que se jouer dans un passé, sur un *plan-du-déjà*. C'est ainsi un plan du Néant, comme *plan-du-déjà*, comme plan irrécupérable et irréversible d'un point de vue temporel, mais lui-même un plan non temporel, qui déloge le temporel. Il fait qu'il y a de l'Être, car celui-ci ne peut être qu'infini. Le Néant déloge l'Être, et c'est dans ce délogement que le mouvement et l'infini s'y tiennent, ceux-ci travaillés par un ailleurs du Néant (un « autrement-Néant »). L'Être, par là-même, se révèle non pas sur un plan de la finitude, mais sur celui de l'« in-finitude » (une finitude qui est travaillée par l'infini), où le

**Néant ne sera jamais las d'une auto-poétique de l'infini. Enfin, c'est en cela que l'ombre de Sohrovardî plane sur nos débats contemporains, où sa figure, ayant délogé son « époqual » à lui, déloge toute idée d'« époqual », pour laisser « trans-venir » le Néant dans sa « trans-venance ».**



## CONCLUSION

Le *Dasein* ou le « Gardien de l'Être » sont des êtres éveillés. Ils ne sauront dormir. Nous pourrions faire état d'un fait plus grave. Le philosophe se croit, à son tour, éveillé, alors qu'il passe son temps, comme tout homme, à dormir. « Qui » dort ? « Où » dort-il ? Sur quel promontoire de la raison se trouve-t-il alors ? Dans son sommeil, il est baigné de présence : celle précisément du Néant, c'est-à-dire aussi de « non-lieu ». Si ce dernier comporte en lui une expression, un mouvement, c'est aussi la raison pour laquelle son rêve se dit, parfois au cours de son long et profond sommeil, symboliquement. Le symbole n'est pas un jeu de « sens », un déplacement de celui-ci qu'on pourra restituer autrement. Le symbole est un événement de l'Être, c'est-à-dire avant tout, celui du Néant. Pourquoi faut-il que le philosophe soit un être éveillé ? Pourquoi le philosophe fuit-il l'obscurité comme l'ombre de toute lumière ? Pourquoi n'est-il pas le somnambule qui hante l'obscurité pour en faire sa lumière ? Le somnambulisme est aussi le « propre » d'un être éveillé. Enfin, pourquoi l'obscurité n'est-elle pas, plutôt, sa lumière à lui, le *philosophe* ?

\*

\*

\*

Dire que nous sommes l'expression du Néant, c'est expliquer pourquoi un « être-au-monde » se voit être l'expression d'un « Qui ? » en permanence. C'est dire l'inépuisable d'un « Qui ? » comme tapi au fond de l'humanité même. Étrangement, et d'entrée de jeu, ce n'est nullement la question pourquoi « il y a de l'Être plutôt que Rien ». Trop étrange pour l'avoir mâté et annobli, pour l'avoir peut-être « oublié », le pourquoi d'un « Qui ? » passe pour la plupart du tant comme un « Qu'est-ce que ? », un « que ». Il nous faudra peut-être nous résoudre à nous confronter à l'irréversibilité de l'adventio et à l'irréductibilité de ce « Qui » : un « ~~Qui~~ », avec ou sans point d'interrogation, doit s'écrire irrévocablement de façon raturée, car il est lui-même tapi dans le Néant.

Pourquoi y aura-t-il de l'Être plutôt que Rien ? L'Être n'est-il pas toujours et à jamais l'expression du Néant ? C'est ainsi que le Néant se conserve dans l'Être, tout en « donnant » celui-ci. **Il se conserve et joue dans l'Être. Il n'est pas, en cela, en retrait.** Au contraire, cette **conservation** n'est jamais sous rature. Sans elle, l'Être serait immobile, fixé, figé, sans pensée qui adviendrait, sans un « Qui ? » qui jouerait le rôle d'un « gardien » de l'Être. Nous pourrions nous demander même si l'Être pourra advenir dans ces conditions. Plus qu'un gardien de l'Être, ne nous faudra-t-il plutôt pas se constituer et s'auto-proclamer le gardien du Néant, gardien de l'irréductibilité de celui-ci comme l'ineffaçable « ~~Qui ?~~ » ?

À cela, le Néant ne se « donne » pas au sens où l'entendrait une phénoménologie de la donation. Il s'est déjà donné. Seul l'« **en-instance** » est capable, comme posture ou méthode, d'y élever une prétention de présence. L'« en-instance » met en jeu un *plan-du-déjà* qui est paradoxalement hors temporalité, qui permet

de laisser le « déjà » advenir – d'où la « **trans-venance** ». Le Néant, en tant que « non-lieu », est un plan de l'immanence qui aura perdu de son « immanence ». C'est ce qui ouvre alors, non pas **un plan de l'Être**, mais un **plan du Néant**. C'est sur le plan du Néant, et non de l'Être, qu'il nous y appartient de faire état de présence. C'est ce plan de l'immanence, qui aura perdu son « immanence », qui s'indique comme « non-lieu », comme sommeil naturel en nous, qui porte la prétention de la présence. **La présence est un sommeil naturel**. C'est pourquoi la personne qui dort ne connaît aucune temporalité. Il ne connaît que d'« **es-pacialité** ».

\*

\*

\*

La destruction du phénomène tout comme la destruction d'un Soi/Moi/sujet transcendantal est l'aboutissement du programme, souhait et méthode de la phénoménologie. Il s'agit de déconstruire toute métaphysique, même insoupçonnée, même impensée. Il s'agit pour nous de contribuer à détruire l'« insoupçonné ». Celui-ci demande une vigilance quant à toute « métaphysique » du « temps » et de « l'espace ». Il s'agit d'une tentative de destruction sous-jacente à la destruction même de la « destruction », car celle-ci est tributaire de ces pôles qui sont précisément l'objet de sa destruction. La « phénoménologie » se révélerait ainsi comme un désir inavoué de faire advenir un programme : la sortie même de la phénoménologie par la phénoménologie. Elle n'a cessé ainsi de se violenter depuis sa « naissance ».

Il nous a fallu parler d'une historialité – au sens heideggérien – du Néant. La difficulté a été que le Néant se refuse d'être historial. Au demeurant, il pourra se dire « futurial » au sens où nous l'avons exposé. La futurialité est ainsi cette historialité qui rencontre le Néant, sachant que ladite historialité est elle-même tributaire dudit Néant. L'historial implique un futurial pour sa compréhension, celui-ci délogeant celui-là. Ce qui a surgi dans l'histoire ne s'efface pas mais exige un « futur », c'est-à-dire sa mise en « futurialité » du Néant. C'est la possibilité d'une histoire et d'un futur de la philosophie. C'est ce qui explique le « hors-époqual » et que des auteurs puissent échapper à l'historial, dont Sohravardî. Selon ces perspectives, l'hégémonie de l'Être chez Heidegger peut elle-même être considérée comme historiale. Une formule comme *Être et temps (Sein und Zeit)* appelle-t-elle ainsi sa futurialité : « *Néant et Es-pace* ». L'espace, l'espacement et le spatial furent le grand impensé époqual duquel nous souhaitons sortir. Le Néant, qui est réduit comme un « phénomène » de l'Être, ne peut s'adosser à un originaire temporel.

Il nous a fallu, en ce sens, « libérer » le Néant. Celui-ci s'est retrouvé, comme nous l'avons signalé, sous le dictat du « temporel » et de l'Être. Il n'est plus question d'un « oubli » de l'Être mais d'une « sur-ressouvenance » de celui-ci qui sature et masque toute visibilité du Néant. Dès lors qu'il sera question d'un « Qui-de-l'homme » comme expression du Néant, la constitution de la « temporalité » en « métaphysique »

devient évident. La libération consiste donc à défaire l'emprise de l'Être et du temps sur le Néant. Le prix exigé ne consiste pas à substituer la « spatialité » à la « temporalité », mais à laisser le Néant lui-même dicter « sa venue ». S'il n'est pas question de spatialité au sens courant, l'« es-pacialité » s'appuie sur le « non-lieu », afin d'expliquer un « trans-vènement », un « trans-venir », une intelligibilité du « spatial » qui ne soit pas, paradoxalement, « spatial ».

En libérant le Néant, il n'est plus question de chercher un « originaire », qui est un vocabulaire de l'Être et du temps. Si nous nous risquons de parler d'un « originaire second », c'est pour bien marquer la relativité de l'originaire comme temporel. Le Néant conserve ses droits et intervient toujours et à jamais dans l'Être. C'est la raison pour laquelle l'Être « continue » toujours d'« être ». Sans le Néant, l'Être serait fixé, immobile et rigide. Il n'y aurait pas création et pensée. Nous avons évoqué comment la pensée comme « pensée primordiale » atteint un « Qui-de-l'homme » du Néant, qui le constitue en un « intel-estre », comme une sorte de gardien du Néant.

### Le révocation d'une « Méthode du Néant » au profit du « Néant comme Méthode »

Le « déjà » est un irrécupérable. Il est hors-méthode. Il postule la fin de toute Méthode. Il est d'une incohérence foncière celle qui tente de faire du « déjà » – sans prendre la mesure de ce dernier, sans comprendre qu'on ne peut courir plus vite que le temps – une topologie ou histoire de l'Être, une méthodologie d'analyse existentielle, une « présence » récupérable dans la mission d'un gardien de l'Être, ou encore l'introduire dans la postulation d'un « là » qui le récupère en lui, en son espace plein, pour ne nommer que ces quelques aspects.

Toute méthode suppose un « but » à atteindre. Toute méthode suppose l'accès à une présence. Toute méthode (« *méta* », c'est-à-dire « par derrière », « vers ») contient un présupposé de « lieu » (« *hodos* », c'est-à-dire « route, voie », dont la racine indo-européenne «*sed*», « marcher ») et l'accès à ce « lieu ». Or un tel présupposé constitue un vice même de la « méthode ». Celle-ci n'est pas un « mot » ou un « concept » mais exprime le geste fondamental de la recherche humaine de dévoilement. Il nous importe, par conséquent, une méthode sans présupposition de temps mais aussi sans celle de l'espace ou de « lieu ». Notre souhait visait ainsi une méthode du « non-lieu », c'est-à-dire non pas appliquer une « méthode » au Néant (= **la méthode du Néant**) – et comme si la méthode serait extérieure à son objet –, mais laisser le Néant lui-même nous dicter sa méthode (= **le Néant comme Méthode**). Le Néant comme Méthode nous a permis de faire ressortir un **plan du Néant**.

C'est à partir du Néant que dérive toute méthode philosophique. Devrait-on s'étonner si la genèse du temps fut « temporelle » et celle de l'« espace » spatial ? Ce sont des tautologies qui ont marqué l'histoire de la philosophie. Le Néant est d'autant plus la seule voie vers laquelle s'orienter car c'est la seule présence que dispose l'humanité.

En effet, le Néant se révèle, nous l'avons maintes fois répété, comme l'immanence qui aura perdu son « immanence », comme un « déjà-perdu », un « toujours-avoir-été-perdu ». Néant, il s'y perd lui-même dans le Néant. Ce mouvement de perte n'est pas temporel ou spatial, mais « es-pacial ». Qu'il nous importe de souligner que le Néant n'est pas un objet ou une entité. Il n'est même pas l'opposé de l'Être (même s'il s'oppose dans notre intelligibilité commune à celui-ci), car ce dernier n'en est qu'une expression du premier. Si le Néant n'est pas le « Rien », c'est que le premier est « poésis » en permanence. Le Néant ne fait qu'appeler, en cela, au devenir et à l'advenir. Le « Néant comme Méthode » doit détruire ainsi la métaphysique du temps comme structuration même de la pensée, pour un devenir non aidé par une compréhension temporelle ou spatiale.

### Sohravardî

Sohravardî est un auteur qui est hors « époque » précisément parce qu'il s'est confronté au Néant en ayant le courage philosophique de parler du « non-lieu » (« *Nâ-kojâ-âbâd* »). C'est alors un contresens que de le rendre en un auteur de « l'Être », un traitement qu'il aura reçu tout au long de l'histoire.

Pour pouvoir le restituer et le lire, il nous faut voir l'articulation au sein même de son œuvre. À cet effet, nous avons parlé d'une « **double triangulation** » qui demande un saut au lecteur, une capacité de lire et de défaire sa lecture, afin de sauter dans le Néant. Si une phrase résonne comme marquée par le sceau du péripatétisme, il nous demande à la relire et à la défaire, car tout doit culminer vers le Néant. L'articulation de l'œuvre de Sohrovardî restitue l'événement même de l'« ex-pér-ience », l'événement du « ~~Soi~~ » face au Néant. Plutôt que de parler d'une lecture présenteielle, nous devons, *in fine*, parler d'une **lecture « événementielle »**, qui restitue dans sa lettre l'événement auquel il appelle.

L'essentiel de Sohrovardî réside dans son enseignement du « non-lieu » comme l'expression d'un « Qui-de-l'homme ». Le « ~~Qui-?~~ » qui interroge la présence n'est pas le « sujet » médiéval, moderne ou postmoderne. Il ne peut en aucun cas être péripatéticien, proposition qu'on ne cessera de répéter.

Dans un monde brisé et abîmé, sur le plan de l'Être, toute significativité primaire ne peut garantir sa clôture. Toute compréhension est un « déjà », mais un tel « déjà » qui s'abîme en permanence dans son « déjà ». Toute « présence » ne pourra pas alors se garantir méthodologiquement sauf peut-être au prix de cette brisure et de cet abîme. Ce n'est donc plus le « Moi », ni un « Soi », mais un « ~~Soi~~ » raturé qui peut prendre acte de cette brisure et de cet abîme. Ceux-ci les rendent irréductiblement comme un « Qui-de-l'homme » à jamais effaçable. Ce « Qui-de-l'homme » habite une déchirure et « en-dehors », alors même qu'il n'est plus question de « lieu » – c'est-à-dire d'un intérieur et d'un extérieur. **Il est « présent » comme abîme et solidaire au Néant. La question de la présence ne peut donc être, quant à elle, sous rature.**

L'Imaginal et l'« in-figurial » ne sont pas des « altéro-phanies » de ce « ~~Soi~~ » raturé, mais un plan du Néant qui se « situe » à la lisière de l'Être et du Néant, un plan de l'irréductibilité du « Qui-de-l'homme ».

L'Imaginal tend vers l'Être alors que l'« in-figurial » tend vers le Néant. L'« in-figurial » est l'« autrement-Néant ».

### Question d'histoire de la philosophie

À la mort d'Averroès (ob. 1198), mort d'une certaine tradition grecque en Orient qui sera reprise en Occident (l'averroïsme latin), deux courants majeurs prennent leur essor dans « l'histoire de la philosophie » qui sont peut-être encore méconnus : celui d'Ibn 'Arabî et celui de Sohrevardî. Tous deux tentent leur distance nette avec la philosophie grecque, pour penser soit un au-delà de celle-ci, soit un « propre » qui n'emprunte rien à l'hellénisme, même si, pour se « dire », un discours hellénique était parfois nécessaire. La question légitime qu'on leur adresse de nos jours consiste à savoir dans quelle mesure ils se sont opposés et ont dépassé le grec ainsi que celle de savoir dans quelle mesure ils ont témoigné d'une naissance d'une « pensée » de prime originalité. Le « non-lieu » de Sohrevardî nous invite à le voir comme un penseur qui, à un moment donné, n'emprunte rien au grec, pour inaugurer un unique commencement dans l'histoire de la pensée, en totale opposition avec la pensée grecque. Faire de Sohrevardî un péripatéticien est un non-sens de l'histoire philosophique.

Les expressions telles « philosophie occidentale » ou « philosophie orientale », comme tentative de résumer des traditions, sont, en raison de la métaphysique de « lieu », inscrites au sein de nos façons de penser. La pensée en « son essence » est annulation de la géographie et de l'espace. C'est pour cela qu'il importe de chercher un Occident ou un Orient qui ne se situe pas sur les cartes du monde. Ce qui fait que l'on parle de « philosophie occidentale » ou « orientale », ce n'est pas en raison d'un besoin de « catégorie » dans la discipline dite « philosophie ». C'est que la pensée s'est donnée comme « lieu », fut comprise et retenue ainsi, et qu'elle aura souffert de l'hégémonie de l'Être et du temps.

### Lieux de la présence

De la « présence », nous ne pouvons évoquer, avec nostalgie, « sur les rives de Babylone », que la destruction de notre soi-disant « demeure », qui n'était pas du passé, qui n'est ni du présent et ni du futur. Le « Qui-de-l'homme » comme un « sentir-déjà-pensé-immémorialement » qui doit être lu comme un « sentir-déjà-senti-immémorialement », tout comme les « couleurs du Néant », par leurs mouvements infinis, par le Néant qu'ils expriment et par leurs irréductibilités, sont des « lieux » de présence qui sont, paradoxalement, sans « lieux ». Ils sont eux-mêmes présence en articulant le Néant, sans médiation. Sans « lieux », ils sont également sans « temporalité ». En ce sens, Heidegger, obnubilé par l'Être, tout en détruisant la présence des scolastiques, introduit une présence du « là », une présence de la compréhension, une présence de l'Être. À partir de ces perspectives, la pensée de Heidegger ne cesse de ré-instituer la

présence à sa façon. Regrettablement, cette présence n'était pas saisie chez Heidegger comme celle, non pas de l'Être, mais du Néant dans sa radicalité.

### L'originaire

L'originaire advient « après » ... C'est l' « originaire » qui est en retard et non pas le « sujet », ici un « Soï » raturé. Le « sujet » précède l'originaire – même si cette phrase est de l'ordre d'une expression temporelle. Toutefois, ce « sujet » est lui-même une « destination subjectale » à laquelle succède « l'originaire » sur le plan de l'Être. La problématique de la subjectivité doit donc être extirpée de la problématique du « temps ». Il importe de souligner cette réserve : tout originaire cache le présupposé de la temporalité.

Toutefois, qu'on se ferme les yeux, qu'on évacue toute pensée, qu'on se néantise soi-même, – et par là, qu'on se perd soi-même dans un « rien » – le néant nous habite pleinement et totalement, car nous pouvons effectuer ces gestes, sans pouvoir nous « effacer », sans pouvoir nous défaire de notre « irréductibilité ». Nous ne pourrons jamais nous défaire du Néant. Nous pouvons nous néantiser et ce geste n'est pas anodin. Il signifie que nous avons accès à la plus grande présence qui soit, la promesse et la réalisation d'une présence de nous-mêmes comme Néant. Sur ce plan encore, **on ne peut raturer – et à jamais – la présence.**

### Histoire de la vérité

Le signifiant de la mystique indique **la présence du Néant en l'homme**, comme **présence irréductible et « constitutive »**. En cela, l'histoire de la vérité est celle de « celui » qui est à « l'origine » de cette histoire. C'est l'histoire d'un « Qui-de-l'homme » saisi de son Néant.

Nous étions partis du signifiant de la mystique pour voir qu'il fallait plutôt faire état d'un plan du « déjà-es-patial » de la « mystique » qui nous habite. Nous devons ainsi corriger nos propos. La mystique n'est, en cela, ni un signifiant, ni un signifié. **Elle n'est pas non plus un concept, un objet, un état, ou même un « quasi-concept », mais plutôt une « intelligibilité-du-déjà », une « intelligibilité trans-venue » irréversiblement. C'est tant un « déjà-imaginal » qu'un « déjà-in-figurial », comme plan du « déjà » de l'être subjectifiant à partir du Néant.**

À cet effet, la « mystique » a été un vocable trompeur dans l'histoire. C'est ainsi que nous avons voulu nous défaire des idées reçues pour laisser la place au non-savoir, qui est aussi celui du mystique (et non de « la » mystique) afin qu'il nous guide, paradoxalement, par son « intelligibilité ». Il est communément dit des mystiques qu'ils visent le défroquement de leur être pour « fusionner » avec le divin. Or, comme on l'a vu, tel n'est pas le cas. Hallâj, au moment ultime de sa vie, lors de sa crucifixion, prononce un « Je » (« *ana-l*

*haqq* », littéralement, « *Je-la-Vérité* ») qui se traduit plus fidèlement comme « *La Vérité est une promesse de la trans-venue d'un 'Je'* », comme gardien de ce « je », comme gardien de l'Absolu, non de l'Être, mais du Néant, par lequel « je » suis un « ineffaçable ». Le « Je » ne se révèle pas comme une « abolition » de lui-même, mais comme la promesse d'un « face-à-face », comme présence du Néant. C'est bien la promesse d'un « Je » qui pourra contenir le « sens » d'une divinité quelconque. Le divin n'a droit qu'à partir de ce « Je ». Tel est le sens également de la philosophie d'Ibn 'Arabî et de Sohrawardî, même si leurs emphases diffèrent. Il est question d'un « face-à-face » car ce « Je » dans sa promesse s'ouvre à son « non-lieu », d'un « autrement-Néant ». Toutefois, le « Je » ne tient qu'à une promesse et rien de plus. **C'est à « l'homme » donc d'accoucher sa « divinité » et son « Soi ».**

La mystique peut donc constituer une tentative d'exprimer la béance, l'abîme ou le néant en l'homme. C'est bien ce « fait » du quotidien qui est à l'origine du sentiment « religieux ». C'est alors « ici » la genèse de toute religion. Plus généralement, ce n'est pas la religion qui donne naissance à la mystique mais l'inverse, car la béance est la raison de la « religion ». On pourra dire que toute religion est donc une « vérité » historique à partir d'une vision de l'individuation. **Toutes les religions puisent d'un même Néant. Tout messianisme religieux consiste en la rupture de l'historialité dans une futurialité de l'altérité radicale suite à une « ex-pér-ience » du Néant.** Il s'agit alors d'y voir un langage particulier pour chaque religion. Il y aura autant de religion qu'il y a eu autant de « visionnaires » du futurial dans l'histoire.

Il n'en demeure pas moins que la mystique est anti-religieuse au sens d'une religion instituée par une dogmatique. Il semblerait dès lors que toute philosophie de la religion doit faire une place à part et distincte à une « philosophie » de la mystique, comme interrogation du Néant, comme déconstruction radicale de la religion et de son mythe historique.

Les herméneutiques des deux pôles, celles de la « mystique » et celles de la « religion », ne recourent pas au même « sol », au même « lieu ». En faisant sienne le « non-lieu », la mystique se rend « in-intelligible ». C'est ce qui est traditionnellement exprimé comme le sens du « mystère ». Nous le disons provisoirement « in-intelligible », car elle tente d'échapper à tout présupposé temporel et à celui de l'Être, mais en même temps c'est la forme de l'« in- » dans l'« in-intelligible », c'est-à-dire ce à partir de quoi une religion se comprend, notamment à partir de cette béance de l'Absolu et de l'« in-finitude ».

On ne peut donc, sauf au prix d'une grande injustice, réduire la mystique comme une figure « religieuse ». La mystique est a-religieuse, mais aussi et surtout, anti-religieuse. Enfin, il ne pourra être question de « la » mystique même, mais du « mystique », qui appelle la figure d'un « ~~mystique~~ », comme un « être » transi de son « néant » qui est en même temps son « événement ». Il faudra ajouter qu'il se comprend comme « trans-vènement » ou « trans-évent ». Le secret d'un « ~~dieu~~ » – son « caché » qui refuse même toute révélation – aura été qu'il se divulgue. Le « mystère » signifie par conséquent qu'il ne se veut ni secret ni évidence. Il est lié au « mystère » du « sujet » même.

## Le « non-lieu »

S'il y a « urgence » (« *die Not* ») de penser l'être, cette même « urgence » joue pour penser le Néant. Le « non-lieu » est le Néant exprimé dans sa radicalité et dans son intelligibilité, dans son « autrement-Néant ». À cela, le Néant qui nous habite comme un « non-lieu » est aussi « réel » et « effectif » que l'Être.

Si la philosophie a été largement une métaphysique du temps de laquelle nous ne sommes pas encore sortis, et de laquelle nous ne pourrions sortir aussi facilement qu'on le souhaiterait, il nous faut prendre la mesure de la structuration de notre pensée comme articulée selon une intelligibilité du « temporel » (originaire, primaire, philosophie première etc.). Nous sommes toujours en cela dans une « logique ». Il faudra dire : **d'abord, « je » « ne » « suis » pas**. Je « n'arrive » même plus en retard. En fait, **je « suis » avant « moi-même »**. **Mais, c'est bien le fait de dire que je ne « suis » pas qui est la promesse et l'effectivité de mon existence**. Le « Soi-destinal » est le résultat d'un « trans-vènement ».

Le « non-lieu » permet alors la « déconstruction » du Soi de l'histoire par, non pas un Moi possesseur de son Logos, mais par un « **Soi** » où le Logos s'aliène, marquant la distance avec le Logos philosophique, à l'instar du geste sohravardien. Le « non-lieu » n'est jamais un signifié transcendantal car il n'est pas un « lieu » ni un « sens ». En vérité, le « **Soi** » qui déconstruit le « Moi » ou le « Soi » ne peut véritablement « déconstruire », mais « en-construire », par une méthode de l'« en-instance ».

## La mort de la faculté dite d'« imagination »

Si nous disposons de l'« imagination », c'est que le « non-lieu » existe. L'imagination n'est donc pas une « faculté », mais un « lieu » qui tient pour « origine » son « non-lieu ». Celui-ci fait office alors de « l'autre commencement », niant toute une histoire de la philosophie d'Aristote et son *De Anima* dans lequel il voit l'imagination comme une « faculté », et qui ferme à jamais l'histoire de l'« es-pacialité ». C'est pourquoi en rhétorique on parle toujours des « lieux » sans savoir que c'est un archi-symbole de « non-lieu » qui aura structuré le logos que celui-ci ne peut atteindre.

## La pensée primordiale

Si l'imagination est le « lieu » du « non-lieu », c'est que la pensée primordiale est une expression du Néant. C'est ainsi que « j'ai l'idée de l'infini » dans le fini, l'idée de l'infini en moi, comme l'aura dit Descartes. C'est parce que ma constitution fondamentale est « non-lieu » que je dispose d'une imagination, d'une pensée et d'une idée de l'Absolu ou de l'Infini. La « finitude » devient alors « in-finitude ».

Ce fait explique l'histoire même de la philosophie. En effet, si la pensée atteint l'homme comme « trans-vènement » de la part du Néant, le philosophe primitif ne peut penser qu'en cherchant l'Être. C'est ainsi qu'il y eut une primauté de la Raison, du positif et celle du phénomène. Pour que le « **Soi** » raturé

émerge dans son « a-logocité », ceci implique la lente apparition du « Néant » dans l'histoire de la philosophie.

Le questionnement sur l'Être s'était voulu être « la » question philosophique. Peut-être n'est-il en réalité que dans la forme d'une pensée qui s'appuie sur son historicité. Peut-être c'est ici où il faudra parler de clôture. Pour que ce questionnement soit « originaire », il faut que l'être même du questionneur puisse pénétrer son obscurité, qu'il puisse pénétrer le déplacement de son « là », qu'il puisse non pas « entendre », mais plutôt être saisi et percé, en d'autres mots, être abimé, par une béance inconnue qui a déjà joué dans son questionnement, une béance étant un « lieu » qui ne pourra jamais devenir « lieu ». Il faudra redessiner les grilles de la « clôture ».

### Ouverture

Enfin, le Néant comme Méthode ouvre des chantiers au sujet de l'épistémologie des sciences. Il ne s'agit plus de procéder du connu à l'inconnu, mais de laisser l'inconnu nous dicter et nous parler. Il incite alors à la genèse d'autres méthodes. Il invite à des nouveaux paradigmes d'intelligibilité d'un « non-espace », du moins vers une déconstruction essentiellement de la métaphysique du temps. La métaphysique de l'Être c'est qu'elle exprime l'espace par le temps. Il nous importe de laisser « trans-venir » « l'espace » – qu'on entendrait comme non-espace – de le laisser nous structurer dans une nouvelle intelligibilité sans le stigmate du « temps ». Il nous importe alors « l'orient-ation » comme promesse de chantier.

\*

\*

\*



# **BIBLIOGRAPHIE**

- 1. Sohrevardī**
- 2. Sources textuelles**
  - a. Henry Corbin (1903-1978)
  - b. Martin Heidegger (1889-1976)
- 3. Monographies**
- 4. Ouvrages collectifs**
- 5. Articles de doctrine**
- 6. Ouvrages de référence**
- 7. Bibliographie générale**
- 8. Références langues anciennes**

## **Indications bibliographiques**

Les **monographies**, les **contributions individuelles**, et les **articles de doctrines**, sont par ordre alphabétique des auteurs. Les **ouvrages collectifs** et les **ouvrages de références** sont nécessairement par ordres alphabétique des titres.

Les ouvrages collectifs sont généralement des travaux pluri-individuels (divers auteurs écrivant plusieurs textes assemblés en un ouvrage). Ceux-ci, s'ils portent sur une problématique définie, peuvent néanmoins ne pas porter sur un axe unique. À cela, il existe aussi la pratique selon laquelle divers auteurs écrivent un même texte<sup>1652</sup>. Dans ce cas-ci, l'ouvrage n'est pas considéré ici comme un **ouvrage collectif**, mais comme une **monographie**.

(\*) Les **chiffres arabes** sont ce que nous utilisons couramment (« 1, 2, 3, 4, 5 ... »). Les **chiffres hindous** – ou les chiffres qu'utilise le monde arabe – sont ceux qui sont utilisés dans des textes arabes (« ١, ٢, ٣, ٤, ٥ ») et avec une certaine modification graphique, dans des textes persans.

Nos références sont en **chiffres arabes** (qui sont aussi la graphie romane) bien que dans le texte il puisse bien s'agir des chiffres hindous. Dans certains textes bi-lingues, où une page d'une traduction (généralement la page de gauche d'un livre) figure en contraposition à une autre qui est en l'original (généralement la page de droite), mais desquelles pages portent le même numéro, nous les avons indiqués parfois comme suivant : la page de gauche avec l'ajout d'un « a » non nécessairement en 'exposant' (par exemple p. 6<sup>a</sup> comme p. 6a), et la page de droite par un « b » (par exemple p. 6b, 7b). Notons aussi les **chiffres persans** (« ١, ٢, ٣, ٤, ٥, ٦ ») dans des textes persans qui sont une variante de l'arabe. S'agissant des **chiffres hébreux**, qui utilisent les alphabets hébreux (« א, ב, ג, ד, ה »), les mêmes principes ici définis s'appliquent.

---

<sup>1652</sup> Philippe JESTAZ et Christophe JAMIN, *La doctrine*, Méthodes de Droit, Dalloz, 2004, pp. 314, v. p. 232.

# I. SOHRAVARDÎ (1155-1191)

## 1. Les Opera metaphysica

Henricus CORBIN, *Shihabaddin Yahya As-Suhrawardi, Opera metaphysica et mystica*, Edidit et prolegomenis instruxit, Volumen primum, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig, Bibliotheca Islamica 16a, Maarif Matbaasi, Istanbul, 1945, pp. LXXXI + 510

Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica II, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Suhrawardi*, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, pp. 103 + 350.

Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica III, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Suhrawardi, Œuvres en persan*, Éditées avec une introduction par Seyyed Hossein NASR, Prolegomènes, analyses et commentaires par Henry CORBIN, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1970, pp. 157 + 495.

*Opera metaphysica et mystica*, IV, éd. N. Habîbî, Téhéran, 2001 (contient le Kitâb al-Lamahât, édité par É. Maalouf, Beyrouth, Dâr an-Nahâr, 1969. (with an introduction by S. H. Nasr, Tehran). Najafquli (Najaf Quli Habîbî, Œuvres philosophiques et mystiques) (Najaf Guli, Gulî) Habibi with an introduction by Seyyed Hossein Nasr. Tehran : Institut d'Études et des Recherches, (1380) 2001.

## A. OPERA MAJORA - SOURCES PRIMAIRES

### (a) Sources primaires : Le livre de la sagesse orientale

#### (i) Le livre de la sagesse orientale in les « OPERA-MYSTICA »

Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica II, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Suhrawardi*, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, pp. 103 + 350.

#### (ii) Le livre de la sagesse orientale : traductions et éditions bilingues

Shihâboddîn Yahya SOHRAVARDÎ, *Le livre de la sagesse orientale*, Kitâb Hikmat Al-Ishrâq, Commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et Môlla Sadrâ Shîrâzî, Traduction et notes par Henry CORBIN,

établies et introduites par Christian JAMBET, Folio, Essais, Gallimard (précédemment paru aux Éditions Verdier), Paris, 1986, pp. 689.

*Suhrawardi, The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition of the Text of ‘Hikmat al-ishraq’ with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John WALBRIDGE & Hossein ZIAI, Islamic Translation Series, Brigham Young University Press, Provo, Utah, USA, 1999, pp. xliii + 163 x 2 + 165-220

Shihab Al-Din AL-SUHRAWARDI, *Philosophie der Erleuchtung, Hikmat Al-Ishraq* – Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Nicolai SINAI, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin, Allemagne, 2011, pp. 469.

## **(b) Sources primaires : La Trilogie**

### **(i) La Trilogie in les « OPERA-MYSTICA »**

Henricus CORBIN, *Sihabaddin Yahya As-Suhrawardi, Opera metaphysica et mystica*, Edidit et prolegomenis instruxit, Volumen primum, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig, Bibliotheca Islamica 16a, Maarif Matbaasi, Istanbul, 1945, pp. LXXXI + 510.

### **(ii) La Trilogie : autres éditions**

AL-SUHRAWARDI, *Kitab Al-Lamahat*, Edited with Introduction and Notes by Emile MAALOUF, Philosophical Texts and Studies III, Dar An-Nahar, Beirut, 1969, pp. xxx + 156.

Sheik Al-Ishrâq SOHRAWARDÎ al-Maqtûl, *Al-talwihât al-lawhiyat wa-l ‘ashriyat*, présenté et annoté par Mohammade ISBIR et Mohammad Amîn ABU-JAWHAR, Éditions Taakwen, Damas, Syrie, 1<sup>ère</sup> édition, 2005, pp. 153 (pagination arabe).

## B. OPERA MINORA - SOURCES PRIMAIRES

### (i) Sources primaires : Les *Opera Minora* in les LES « OPERA-MYSTICA »

Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica II, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi*, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952, pp. 103 + 350.

Henry CORBIN, *Opera metaphysica et mystica III, Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi, Œuvres en persan*, Éditées avec une introduction par Seyyed Hossein NASR, Prolégomènes, analyses et commentaires par Henry CORBIN, Bibliothèque iranienne, Institut Franco-iranien, Téhéran, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1970, pp. 157 + 495.

### (ii) Sources primaires – autres - (*Opera minora*) : Textes et/ou traductions en français

Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDÎ (Shaykh al-Ischrâq), *L'Archange empourpré, Quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry CORBIN, Collection Document spirituels 14, Fayard, 1976, pp. xxv + 549, Fayard, Paris, 1976, pp. xxv + 549.

Louis MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, réunis, classés annotés et publiés par L. Massignon, Collection des Textes inédits relatifs à la mystique musulmane, Tome Ier, Librairie orientaliste Paul Geunthner, 1929, pp. VII + 259.

Abdelwahab MEDDEB, *Récit de l'exil occidental par Sohrawardi*, traduit et commenté par Abdelwahab MEDDEB, calligraphies d'Hassan MASSOUDY, Les immémoriaux, Fata Morgana, 1993, pp. 45.

Mohammed Abu RAYAN, *Hayakil A-Nur (Les Temples de la Lumière) de Suhrawardi al-Maqtûl*, Introduction, édition critique et traduction, Thèse complémentaire présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1955-1956, pp. 145.

Jad HATEM, « Récit de l'Exil Occidental », pp. 122-137 in, *Suhrawardî et Gibran, Prophètes de la terre astrale*, Éditions Dar Albouraq, Beyrouth, Liban, (1423) 2003, pp. 140.

(iii) Source primaire – autres - (Opera minora) : Textes et/ou traductions en anglais

SOHRAVARDÎ, *Hayakil an-nûr*, Édition Saada, Million Book Project ; India, (1335) 1917, pp. 96

Shihabuddin SUHRAWERDI MAQTUL, *Three Treatises on Mysticism, with an account of his Life and Poetry*, edited and translated by Otto SPIES and S. K. KHATAK, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, pp. 52 + 121. (SUHRAWERDI, *Three Treatises* SPIES and KHATAK, *op.cit.*, v. p. 13-27 pour la traduction anglaise, et p. 2-12 (pagination persane) pour la version persane).

W. M. THACKSTON, Jr., *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*, The Octagon Press, London, 1982, pp. vii + 118.

Bilal KUSPINAR, *Isma'il Ankaravi on The Illuminative Philosophy, His Izahu'l-Hikem : its edition and analysis in comparison with Dawwani's Shawakil Al-Hur*, together with the translation of Suhrawardi's *Hayakil Al-Nur*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, ISTAC, Kuala Lumpur, Malaysia, 1996, pp. xvii + 438

Hossein ZIAI, *Sohravardi, The Book of Radiance, Partaw 'namah, a parallel English and Persian text*, edited and translated, with an introduction by Hossein ZIAI, Mazda Publishers, California, USA, 1998, pp. xx + 85 (x2) + 86-104.

Shihabuddin Yahya SUHRAWARDI, *The Philosophical Allegories and Mystical Treaties, A Parallel Persian-English Text*, Edited and Translated with an Introduction by Wheeler M. THACKSTON, Jr., Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions 2, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, USA, 1999, pp. xxxiii + 122 (x2) + 123-131.

Shihabuddin SUHRAWERDI, *Mu'nis Al-'Ushshaq, The Lovers' Friend*, edited by Otto SPIES, Bonner Orientalistische Studien, Heft 7, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1934, pp. ii + 23 + 67 (pagination persane).

Shihabuddin Yahaya al-SUHRAWARDÎ, *The Shape of Light, Hayakal al-Nur*, 2<sup>nd</sup> edition, Interpreted and Preface by Shaykh Tosun BAYRAK AL-JERRAHI AL-HALVETI, Afterword by Shaykh Muhammad SADIQ NAQSHBANDI ERZINJANI, Fons Vitae, Louisville, USA, 1998, pp. 121.



رسالة الأبراج للسهورودي، تحقيق وتقديم : 414 pp. Dar Byblion 2009, *L'Épître des Hautes Tours* - No 5  
السلسلة: الناشر: دار ومكتبة بيبليون، ترجمة، تحقيق: هنري كوربان، السهورودي، تأليف: شهاب الدين يحيى، المستشرق هنري كوربان  
مكتبة السهورودي شهيد الصوفية.

\* \* \*

**On retrouvera aussi une édition de la Trilogie** (*Le Livre des Elucidations, Le Livre des confrontations, Le Livre des carrefours et entretiens -Talwihât, Muqâwamât, Mutârahât*) **par une édition du Caire** (« Hayna Al'ama li-qusûr ath-aqâfa »), 2000.

المجلد الاول من شهاب الدين يحيى سهورودي مجموعة مصنغات شيخ اشراق مشتمل على الهيات كتاب التلويحات وكتاب المقاومات  
وكتاب المشارع والمطارحات، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، بتصحيح ومقدمة هنري كربين .

\* \* \*

**On pourra aussi signaler ici quelques autres éditions persanes :**

Suhrawardi, Shihab al-Din, *al-Tawihat al-Lawhiyya wa al-'Arshiyya*, ed. and intro. Najaf Quli Habibi, (aussi écrit comme Najafqulî HABÎBLÎ), Tehran: Mu'assasa-yi Pazhuhishi Hikmat va Falsafa-yi Iran, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, 2009 (1388), pp. 319.

Shirazi, Qutb al-Din, *Sharh-i Hikmat al-Ishraq*, (commentary on Suhrawardi's Philosophy of Illumination), ed. A. Nourani and M. Mohaghegh, University of Tehran/McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, Tehran, 2001.

Al-Shahrazuri, Shams al-Din, *Sharh hikmat al-Ishrâq*, (commentary on the Philosophy of Illumination), ed. H. Ziai, Institute for Cultural Studies and Research, (Critical edition of the thirteenth-century original; Arabic text only, but a useful short introduction in English), Tehran, 1993.

## C. SOURCES SECONDAIRES – Études Sur Sohrevardî

### (i) Thèses sur Sohrevardî

Khashayar AZMOUDEH, *Recherches sur la connaissance illuminative dans la pensée de Sohrevardî. Les sources de la doctrine de l'Ischrâq*, Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris, 07/EPHE/5015, 2007, pp. 343, Référence ANRT (Atelier National de Reproduction des Thèses) 67699 ; références Sudoc : 161988067.

Kiyanoosh SHAMLOU, *From mundus imaginalis to Nakoja-Abad : an inquiry into the imaginal world of soul through the visionary recitals of Shahabeddin Yahya Sohrevardi*, Thesis (Phd), Pacifica Graduate Institute, Carpinteria, California, 2007, pp. VII + 221.

### (ii) Commentaires sur les œuvres de Sohrevardî (sources primaires)

Mulla Jalaluddin Muhammad ibn Sa'duddin Asa'd al-Siddiqi AL-DAWWAUI, *Shawakil-al-Hur fi Sharh-l-Hayakil-al-Nur*, a commentary on Haykil-al-Nur written by Shaikh-al-Ischrâq Shihabuddin Abul Futuh Yahya ibn Habash ibn Amirak al Suhrawardi, critically edited with introduction and notes in Arabic and a foreword in English by Abdul HAQ and Muhammad Yousouf KOKAN, Maktaba Suhrawardi 5, Dar Byblion, Jabel, Liban, 2009, pp. xxvii + 220 + vi.

Sadr al-Din SHIRAZI, *Addenda on the Commentary on the Philosophy of Illumination, Part One on the Rules of Thought*, Critical Edition, Introduction, Glossary of Technical Terms and Index by Hossein ZIAI, Bilingual edition, Mazda Publishers Inc., Costa Mesa, California, USA, 2010, pp. viii + 14 + 564.

Ibn KAMMUNA, *Al-Tanqihat fi Sharh al-Talwihat, Refinement and Commentary on Suhrawardi's Intimations, A thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*, Critical Edition, with Introduction and Analysis by Hossein ZIAI and Ahmed ALWISHAH, Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series No 9, Mazda Publishers, Inc., Costa Mesa, California, 2003, pp. ix + 48 + 490.

### (iii) Monographies sur Sohrevardî

Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrevardî (Shayk-ol-Ischrâq)*, Préface de M. POURÉ-DAVOUD, Publications de la Société d'Iranologie No 3, Éditions du Courrier, Téhéran, 1946 (1325H), No. 3, pp. 56 + 64 (pagination persane).

Henry CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, et Christian JAMBET, *Le Guide Intérieur*, Collection Hermès, (texte de Corbin constituait en 1939, la seizième publication de la Société des Études Iraniennes sous le titre 'Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî), Fata Morgana, 2001, pp. 83.

Jad HATËM, *Suhrawardî et Gibran, Prophètes de la terre astrale*, Dar Al-Bouraq, Beyrouth, Liban, 2003, pp. 140.

Yahya Ibn Habaes eSihâb al-Dinai SUHRAWARDI, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, übersetzt und erläutert von Max HÖRTEN, Collection Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Niemeyer 38, Halle a. S., M. Niemeyer, 1912, pp. 84

Seyyed Hossein NASR, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardî-Ibn' Arabî*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, USA, 1964, pp. xiv + 186.

Mehdi Amin RAZAVI, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Sufi Series, Curzon Press, Surrey, Great Britain, 1997, pp. xxi + 182.

John WALBRIDGE, *The Wisdom of the Mystic East, Suhrawardi and Platonic Orientalism*, State University of New York, Albany, 2001, pp. xiii + 170.

John WALBRIDGE, *The Leaven of the Ancients, Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, State University of New York Press, Albany, New York, USA, 2000, pp. xviii + 305.

Hossein ZIAI, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*, Brown Judaic Studies 97, Scholars Press, Atlanta, Georgia, Brown University, USA, 1990, pp. 223.

#### **(iv) Ouvrages évoquant Sohravardî**

Abdelwahab MEDDEB, *L'exil occidental*, Albin Michel, 2005, pp. 164.

Claude MONTSERRAT-CALS, *Cette lumière*, préface de Françoise DASTUR, Encore marine, Rhône-Alpes, 2000, pp. 75.

Mehdi Ha'iri YAZDI, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York, 1992.

#### **(v) Articles sur Sohravardî**

(NB : Certains articles, ici signalés, ne sont plus disponibles ou ne sont pas accessibles).

Salah Salim ALI, « Ishrâqi Themes in the Theory and Prose of William Blake and William B. Yeats », *Hamdard Islamicus*, XVI, 3, pp. 37-61.

Mehdi AMINRAZAVI, « The Status of Suhrawardi Studies in the West », *Journal of Religious thought : A Quaterly of Shiraz University*, Volume 1 (nouvelle édition) No 1, Ser. 10, Spring 2004, pp. 3-17

Le Baron Carra DE VAUX, « La philosophie illuminative (Hikmet El-Ichraq), d'après Suhrawardi Meqtoul », *Journal Asiatique*, XIX, Vol. 19, Janvier-février, 1902, pp. 63-94 (pdf : 69-100)

Louis GARDET, « Quelques réflexions sur l'*Ishraq* de Suhrawardi et sa portée expérientielle », *Memorial Shihab Al-Din Al-Suhrawardi*, Cairo, 1974, pp. 87-101.

Louis GARDET, « A propos de l'*Ishraq* de Suhrawardi : valeurs spéculatives et expérience vécue », *Essays on Islamic Philosophy and Science*, 1975, pp. 112-117.

Edward JURJI : « The Ishrâqi Revial of al-Suhrawardi », *Journal of the American Oriental Society*, 1940, 60, v. p. 90-94.

Bilal KUSPINAR, « Mulla Sadra's Criticism of Ibn Sina and Al-Suhrawardi on the Problem of Knowledge », *Islami arastirmalar*, Ankra, 1991, 5, 1, v. p. 45-55.

Seyyed Hossein NASR, « Suhrawardi : The Master of Illumination, Gnostic and Martyr », *Journal of the Regional Cultural Institute*, Tehran, 1969,-2, pp. 209-225.

Helmut RITTER, « Philologika IX : Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften », *Der Islam*, vol. 24 (1937), pp. 270-286 et vol. 25 (1938), pp. 35-86 (« Schluss und Anhang »).

Macuch RUDOLF, « Greek and Oriental Sources of Avicenna's and Suhrawardi's Theosophies », *Graeco-Arabica*, 1983-1, pp. 11-34.

Sabline SCHMIDTKE, « The Doctrine of the Transmigration of the Soul According to Shihab al-Din Suhrawardi and His followers », *Studia Iranica*, Tome 28-1999, fascicule 2, pp. 237-254.

Hassan SEYYED ARAB, « Af-lâton bé riwâyat soh-rawardî » (Plato in Suhrawardi's thought), *Hekmat va Falsafeh, (Wisdom and Philosophy)*, Volume 5, No. 3, November 2009, pp 50-58.

John WALBRIDGE, « Suhrawardi, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stotic ? », *Journal of the history of Philosophy*, No 34, 1996, pp. 515-533.

#### **(vi) Ouvrages partiellement consacrés à Sohravardî**

(NB : Certains ouvrages, ici signalés, ne sont plus disponibles ou ne sont pas accessibles).

George ANAWATI, *Mémorial Shihab al-Din Suhrawardi à l'occasion du huitième centenaire de sa mort*, Le Caire, 1974, pp. 136-150.

Henry CORBIN, « Mystique et Humeur chez Sohrawardi, Shaykh al-*Ishrâq* », *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Paris, pp. 16-38.

Seyyed Hossein NASR, « The Persian Works of Shaykh al-*Ishrâq* Shihab al-Din Suhrawardi », in *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Curzon, Richmond, Surrey, UK, 1996, v. p. 154-159, pp. xv + 375.

Seyyed Hossein NASR, « Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul », pp. 372-397 in *History of Islamic Philosophy, With short accounts of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim Lands*, edited and introduced by M. M. SHARIF, Volume 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, 1963, pp. xi + 787.

Richard I. NETTON, « The Neoplatonic Substance of Suhrawardi's Philosophy of Illumination : Falsafa as Tasawwuf », *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, 1992, v. p. 247-260.

Richard NETTON, « The Neoplatonic Substance of Suhrawardi's Philosophy of Illumination : Falsafa as Tasawwuf », pp. 247-260 in *The legacy of Medieval Persian Sufism*, edited by Leonard LEWISOHN, Khaniqahi Nimatullahi Publications, London, New York, 1992, pp. 434.

Salavador Gomez NOGALES, « Suhrawardi et sa signification dans le domaine de la philosophie », in *Mélanges d'Islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, édité par Pierre SALMON, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. vi + 278, pp. 150-171.

Kazim TEHRANI, « The Role of the Sage in the Work of Suhrawardi », pp. 191-205 in *Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science*, 3rd Edition, edited by Parviz MOREWEDGE, Caravan Books, 1981, pp. 245.

Anthony TUFT, « Symbolism and Speculation in Suhrawardi's the Song of Gabriel Wing », pp. 207-221 in *Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science*, 3rd Edition, edited by Parviz MOREWEDGE, Caravan Books, 1981, pp. 245.

Hossein ZIAI, « A Study of al-Shuhrawardî's Illuminationist Political Doctrine », pp. 304-344 in *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, edited by Charles E. BUTTERWORTH, Harvard Middle Eastern Monographs, Book 27, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, USA, 1992, pp. 416.

Hossein ZIAI, « Beyond Philosophy : Suhrawardî's Illuminationist Path to Wisdom », in *Myth and Philosophy*, edited by Frank E. REYNOLDS and David TRACY, New York, State University of New York Press, 1990, pp. 382, v. chapter 8, pp. 215-243.

Hossein ZIAI, « Shihâb al-Dîn Suhrawardî : founder of the Illuminationist school », in *History of Islamic Philosophy (Routledge History of World Philosophies)*, New edition, edited by Seyyed Hossein NASR and Oliver LEAMAN, Routledge, London, 2001, pp. 1232, v. chapter 28, pp. 434-464.

**(vii) Nota Bene : Homonyme - L'ouvrage sur Abu Hafs Sohrawardî\* (969-970/1234-1235) (359-632h)**

(à distinguer de notre Sohrawardî ici)

Qamar-ul HUDA, *Striving for Divine Union, Spiritual exercises for Suhrawardî sûfis*, Routledge Sufi Series, Routledge-Curzon, Taylor and Francis Group, London and New York, 2003, pp. 240.

Abu Hafs SOHRAWARDI, °*Awarif Al-Ma°arif*, Najah °Awd Siyyam ABU SAHL, éditeur, Dar Elmokatam, Le Caire, Egypte, 2009, pp. 559.

## 2. SOURCES TEXTUELLES

### 2 (a) : HENRY CORBIN\* (1903-1978) – sources textuelles

#### A. Monographies d'Henry Corbin

(\* voir aussi les traductions des textes de Sohrawardî, d'Avicenne, d'Abu Ya'qub Sejestani et de Heidegger)

Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Collection 'Islam spirituel', Éditions Verdier, 1999, 466 + 88.

Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Tome I, Texte arabe, Ancienne version et commentaire en persan, Traduction française et Avant-propos, Collection du millénaire d'Avicenne, Commission des monuments nationaux, Teheran, 1952, pp. VIII + 60 + 88.

Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Tome II, Texte arabe, version et commentaire en persan attribués à Juzjani, Traduction française, notes et gloses, deuxième édition, Bibliothèque iranienne No5, Teheran, Paris, 1954, pp. 112 + 88.

Henry CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, Translated from the French by Willard R. TRASK, Bollingen Series LXVI, Bollingen Foundation, New York, 1960, pp. xiii + 278.

Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion Éditeur, Paris, 1958, pp. 286.

Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Collection « folio essais », Gallimard, Paris, (1964), 1986, pp. 546.

Henry CORBIN, *Temple et contemplation, essais sur l'islam iranien*, Collection Idées et Recherches, Collection dirigées par Yves Bonnefoy, Flammarion, Paris, 1980, pp. 447.

Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, Collection Tel, Gallimard, Paris.

Tome 1. *Le shî'isme duodécimain*, 1971, pp. 332.

Tome 2. *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, 1971, pp. 384.

Tome 3. *Les fidèles d'amour shî'isme et soufisme*, 1972, pp. 358.

- Tome 4. *L'école d'Ispahan, l'école shaykhié, le douzième imâm*, 1972, pp. 570.
- Henri CORBIN, *L'Imâm caché, mythes et religions*, Éditions de L'Herne, 2003, Paris, pp. 301.
- Henry CORBIN, *Philosophie Iranienne et Philosophie comparée*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1985, pp. 153.
- Henry CORBIN, *Philosophie Iranienne et Philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Iran, 1977, pp. 155.
- Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1981, pp. 417.
- Henry CORBIN, *Alchimie comme art hiératique*, Textes édités et présentés par Pierre LORY, Bibliothèque des mythes et des religions, Éditions de L'Herne, 1986, pp. 219.
- Henry CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Collection Le soleil dans le cœur, Éditions Présence, France, 1971, pp. 168.
- Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1979, pp. 303.
- Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Bibliothèque des mythes et des religions, L'Herne, Éditions de l'Herne, 1981, Paris, pp. 258.
- Henry CORBIN, *L'Iran et la philosophie*, Collection L'Espace intérieur, Librairie Antoine Fayard, 1990, pp. 268.
- Henry CORBIN, *De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne*, Accademia Nazionale dei Lincei, XII. Convegno « Volta », Roma, 1957, pp. 39.
- Henry CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, et Christian JAMBET, *Le Guide Intérieur*, Collection Hermès, (texte de Corbin constituait en 1939, la seizième publication de la Société des Études Iranienne sous le titre 'Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî), Fata Morgana, 2001, pp. 83.
- Henry CORBIN, *Trilogie ismaélienne, Le livre des sources, Cosmogonie et eschatologie, Symboles choisis de la roseraie du mystère*, (Al-Hosayn Ibn 'alî, Abû Ya'qûb Sejestani, Mahmûd Shabestari ), Présentation de Christian JAMBET, traductions de l'arabe et du persan, commentaires par Henry CORBIN, Éditions Verdier, 1994, pp. 480.
- Nâsir-e KHOSRAW, *Jâmi' al-Hikmatain*, Henry CORBIN en collaboration avec M. MO'IN, Bibliothèque Iranienne, vol. 3, Téhéran, 1953.

Henry CORBIN, *Face de Dieu, Face de l'homme : Herméneutique et soufisme*, préface de Gilbert DURAND, Entrelacs, 2008, pp. 382.

## **B. Articles et publications ponctuelles d'Henry Corbin.**

Henry CORBIN, « Imâmologie et philosophie », in *Le shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp. 312, v. p. 143-174.

Henry CORBIN, « L'Ismaélisme et le symbole de la Croix », *La Table Ronde*, décembre 1957, pp. 14.

Henry CORBIN, *Rapports*, Annuaire de l'École pratique des hautes études, de la Section des Sciences Religieuses, 1957-1958 à 1961-1962, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1955-1956*, Année 1954, Volume 67, Numéro 63, XII, pp. 60-65, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1956-1957*, Année 1955, Volume 68, Numéro 64, XIV, pp. 39-44, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1957-1958*, Année 1956, Volume 69, Numéro 65, XV, pp. 57-64, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1958-1959*, Année 1957, Volume 70, Numéro 66, XVI, pp. 83-87, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1959-1960*, Année 1958, Volume 71, Numéro 67, XVI, pp. 73-77, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1960-1961*, Année 1959, Volume 72, Numéro 68, XVI, pp. 99-104, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « L'École Shaykhie en théologie shî'ite », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1960-1961*, Année 1959, Volume 72, Numéro 68, pp. 3-59, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1961-1962*, Année 1960, Volume 73, Numéro 69, XVI, pp. 99-104, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1962-1963*, Année 1961, Volume 74, Numéro 70, XVI, pp. 69-74, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Nécrologie. Louis Massignon (1883-1962) », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1963-1964*, Année 1962, Volume 75, Numéro 71, pp. 30-39, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1963-1964*, Année 1962, Volume 75, Numéro 71, XVI, pp. 73-80, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1964-1965*, Année 1963, Volume 76, Numéro 72, XVII, pp. 85-92, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », École pratique des hautes études, Section des Sciences Religieuses, *Annuaire 1965-1966*, Année 1964, Volume 77, Numéro 73, XVIII, pp. 102-109, accessible sur le Portail Persée (Publications & Séries).

Henry CORBIN, « Le Temps cyclique dans la mazdéisme et dans l'ismaélisme », in *Eranos-Jahrbuch*, XX, Zürich, 1952.

Henry CORBIN, « Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyan », in *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, v. p. 74.

Henry CORBIN, « Mystique et Humeur chez Sohrawardi, Shaykh al-Ishrâq », *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Paris, pp. 16-38.

## **2 (b) : MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)**

### **Sein und Zeit, 1927 – GA2**

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel MARTINEAU, édité par Joël LECHAUX et Éric LEDRU, Paris, Authentica, 1985, pp. 323.

(cf. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduction par Emmanuel MARTINEAU (de Sein und Zeit de 1927), édition numérique hors commerce et non paginée, juillet 1984 à 3 février 1985).

Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Traduit de l'allemand par François VEZIN, d'après les travaux de Rudolf BOEHM, Alphonse de WAELEHENS, Jean LAUXEROIS et Claude ROËLS, Collection Bibliothèque de philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, NRF Éditions Gallimard, 1986 (réimpression 1992), pp. 591.

Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, Translated by John MACQUARRIE & Edward ROBINSON, Harper and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, pp. 589.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, ('Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung' Band VIII, 1927) Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, pp. XI + 437.

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. XIV + 583.

### **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936 – GA65**

Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. XVI + 513.

Martin HEIDEGGER, *Apports à la philosophie, De l'avenance*, Traduit de l'allemand par François FÉDIER, Collection NRF, Éditions Gallimard, 2013, pp. 617.

Martin HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Translated by Richard ROJCEWICZ and Daniela VALLEGA-NEU, Indiana University Press, USA, 2012, pp. xiii + 433.

Martin HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy (From Enowing)*, Translated by Parvis EMAD and Kenneth MALY, Indiana University Press, USA, 1999, pp. xiii + 369.

## **Einführung in die Metaphysik, 1935 - GA40**

Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe II. Abteilung : Vorlesungen 1925-1944, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. XI + 234.

Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, (titre original : Einführung in die Metaphysik) traduit de l'allemand et présenté par Gilbert KAHN, Éditions Gallimard, 1967, pp. 226.

Martin HEIDEGGER, *Introduction to Metaphysics*, New translation by Gregory FRIED and Richard POLT, Yale Nota Bene, Yale University Press, New Haven and London, USA, 2000, pp. xxx + 255.

## **Was heisst Denken ?, 1951-1952 - GA8**

Martin HEIDEGGER, *Was heisst Denken ?*, Gesamtausgabe I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 8, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (1954), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, pp. 271.

Martin HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Traduit par Aloys BECKER et Gérard GRANEL, 5ème édition Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, (1959) 2014, pp. 285.

Martin HEIDEGGER, *What is called thinking ?*, Translated by J. Glenn GRAY, a translation of 'Was Heisst Denken ?', Harper Perennial, New York (1976) 2004, pp. xvi +252.

## **Der Satz vom Grund, 1955-56, GA10**

Martin HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Band 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp. 192.

Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, traduit de l'allemand par André PRÉAU (de *Der Satz vom Grund*), préface de Jean BEAUFRET, Éditions Gallimard, 1962, pp. 271.

Martin HEIDEGGER, *The Principle of Reason*, Translated by Reginald LILLY, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, USA, 1991, pp. xxi + 148.

## **Ontologie : Hermeneutik der Faktizität, 1923, GA63**

Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 116.

Martin HEIDEGGER, *Ontologie, Herméneutique de la factivité*, Traduit de l'allemand par Alain BOUTOT, (titre original : *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*), Collection bibliothèque de philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, NRF, Éditions Gallimard, (1988) 1995, pp. 166.

Martin HEIDEGGER, *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Translated by John van BUREN, *Studies in Continental Thought*, Indiana University Press, USA, (1999) 2008, pp. 138.

### **Phänomenologie des religiösen Lebens (1920/21 ; 1922 ; 1918/19) – GA60**

Martin HEIDEGGER, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, II. Abteilung : Vorlesungen 1919-1944, Band 60, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1995, pp. XIII + 351.

Martin HEIDEGGER, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Traduit de l'allemand par Jean GREISCH, Texte établi par Matthias JUNG, Thomas REGEHLY, et Claudius STRUBE, Collection NRF, Bibliothèque de Philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, Éditions Gallimard, Paris, 2012, pp. 415.

Martin HEIDEGGER, *The Phenomenology of Religious Life*, Translated by Matthias FRITSCH and Jennifer Anna GOSETTI-FERENCZI, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 2004, pp. 266.

Martin HEIDEGGER, *The Phenomenology of Religious life*, Translated by Matthias FRITSCH and Jennifer Anna GOSETTI-FERENCZI, *Studies in Continental Thought*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004, pp. 269.

### **Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole), 1950-59, GA 12**

Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, (1959) 1985, pp. 200.

Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIER et François FÉDIER, (titre original : *Unterwegs zur Sprache*) Tel, Gallimard, 1976, pp. 260.

Martin HEIDEGGER, *On the Way to Language*, HarperOne (HaperCollins & Row, 1971), New York 1982, pp. 200.

Martin HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, Translations and Introduction by Albert HOFSTADTER, Harper Perennial, Modern Classics, (Harper & Row 1971), 2001, pp. xxv + 227.

## Questions I-II – GA9 + GA11

Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe. I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. X + 487.

Martin HEIDEGGER, *Question I et II*, Traduit de l'allemand par Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET, Walter BIEMEL, Lucien BRAUN, Henry CORBIN, François FÉDIER, Gérard GRANEL, Michel HAAR, Dominique JANICAUD, Roger MUNIER, André PRÉAU, Alphonse DE WAELEHENS, Avant-propos d'Henry CORBIN, Collection Tel, Gallimard, 1968, pp. 582.

Martin HEIDEGGER, *Pathmarks*, Edited by William McNEIL, Cambridge University Press, New York, (1998) 2009, pp. xiii + 385.

## Questions III-IV – GA13 + GA14

Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1976, pp. 92.

Martin HEIDEGGER, *Question III et IV*, Traduit de l'allemand par Jean BEAUFRET, François FÉDIER, Julien HERVIER, Jean LAUXEROIS, Roger MUNIER, André PRÉAU et Claude ROËLS, Collection Tel, Gallimard, 1966 et 1976, pp. 488.

Martin HEIDEGGER, *On Time and Being*, Translated by Joan STAMBAUGH, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, USA, UK, 1972, pp. xi + 84.

## Autres textes

Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 298.

Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André PRÉAU, et préface de Jean BEAUFRET, Tel, Gallimard, 1958, pp. XV + 349.

Martin HEIDEGGER, *Parménide*, traduit de l'allemand et annoté par Thomas PIEL, Collection Bibliothèque de philosophie, Œuvres de Martin Heidegger, NRF, Éditions Gallimard, (1982) 2011, pp. 282.

Martin HEIDEGGER, *Parmenides*, translated by André SCHUWER and Richard ROJCEWICZ, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1992, pp. xv + 170.

Martin HEIDEGGER, *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduit de l'allemand par Alain BOUTOT, (titre original : Einführung in die phänomenologische Forschung), Bibliothèque de philosophie, NRF, Gallimard, 2013, pp. 363 .

Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nouvelle édition, Traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER, Tel, Gallimard, 1962, pp. 461

*Off the Beaten Track*, edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002.

Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduit de l'allemand par Jean REBOUL et Jacques TAMINIAUX, Tel, Gallimard, 1971, pp. 250.

Martin HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Texte établi par Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, traduit de l'allemand par Jean-François COURTINE, NRF, Bibliothèque de philosophie, Éditions Gallimard, 1985, pp. 416.

Martin HEIDEGGER, *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Frankfurt am Main : Klostermann, 1976, pp. VIII + 418.

Martin HEIDEGGER, *Logic, The Question of Truth*, Translated by Thomas SHEEHAN, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, (2010), 2016, pp. 376.

Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Traduit de l'allemand avec avant-propos par Henry CORBIN, Collection Les Essais, Gallimard, Paris, 1938, pp. 254.

Martin HEIDEGGER, *De l'origine de l'œuvre d'art*, Version de 1931-32, texte allemand et traduction française par Nicolas RIALLAND, édition bilingue numérique, ([www.rialland.org/heidegger](http://www.rialland.org/heidegger)), pp. 61.

Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, (Titre original : *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Vittorio Klostermann Verlage, 2007), Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89.

### 3. MONOGRAPHIES

Claude ADDAS, *La Maison muhammadienne, Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Bibliothèques des Sciences humaines, Éditions Gallimard, 2015, pp. 177.

Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène RAIOLA, Collection L'ordre philosophique, Éditions du Seuil, 1997, pp. 213.

Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Translated by Daniel HELLER-ROAZEN, Stanford University Press, California, 1998, pp. 110.

Abu Yaarub AL MARZOUKI, *Le concept de causalité chez Gazali*, Les Editions Bouslama Tunis, 1978, pp. 224.

Omar ibn AL-FARIDH, *L'éloge du vin (al-khamriya)*, Poème mystique d'ibn Al Fâridh, Traduit de l'arabe avec introduction et notes d'Émile DERMENGHEM, (qui contient aussi le commentaire par Abdalghanî An NÂBOLOSÍ, traduits de l'arabe avec la collaboration de Abdelmalek FARAJ, et précédés d'une étude sur le 'soufisme' et 'la poésie mystique musulmane'), Éditions Véga, Paris, 2002, pp. 222.

Veronica AMADESSI, *Pour une nouvelle poésie de l'extase : Abdelwahab Meddeb et l'héritage des poètes arabes et persans de l'Antiquité et du Moyen Âge. Comparaisons et pistes de lecture intertextuelles*, Thèse de doctorat, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 2009, pp. 381.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET, *Qu'est-ce que le shî'isme*, Librairie Antoine Fayard, France, 2004, pp. 387.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, Sources scripturaire de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS Éditions, Paris, 2011, pp. 266.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le guide divin dans le shî'isme originel, Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Poche, Éditions Verdier, 2007, pp. 378.

Georges ANAWATI, *Etudes de Philosophie musulmane, Volume XV*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974, pp. 432.

Mohammed ARKOUN, *La pensée arabe*, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France (« Que sais-je ? » PUF 1975), Paris, 2012, pp. 132.

Farid al-Din ATTAR, *La Conférence des oiseaux*, adapté par Henri GOUGAUD et traduit par Manijeh NOURI, Points Sagesses, Points, 2014, pp. 296.

Farid Ud-Din 'ATTAR, *Le Cantique des Oiseaux*, traduit Leili ANVAR, Diane de Selliers, 2014, pp. 398.

Roberts AVENS, *New Gnosis : Heidegger, Hillman, and Angels*, Spring, North America, 2003, pp. 160.

Roberts AVENS, *Imagination is Reality : Western Nirvana in Jung*, Hillman, Barfield and Cassirer, Spring, North America, 2003, pp. 152.

AVICENNE, *Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, Traduction française du texte arabe et du commentaire persan, avec Introduction, Notes et Gloses par Henry CORBIN, Commission des monuments nationaux de l'Iran, Département d'iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Téhéran, 1953, xxv +112

*Traité Mystiques d'Aboû Ali al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*, texte arabe accompagné de l'explication en français, par M. A. F. MEHREN, Leyde, E. J. Brill, Copenhague 1889-1899 ; Ier Fascicule, 1889 (Huitième Congrès International des Orientalistes, Stockholm, Christiana 2-13 septembre 1889): L'allégorie mystique Hay Ben Yaqzân d'Avicenne (en partie traduite) («رسالة حى بن يقظان»); pp. 24 +22 (texte arabe) ; IIème Fascicule, 1891 : Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Isharat wa-t-Tanbihât («الانماط الثلاث الاخيرة من الإشارات والتنبيهات»); Sur la doctrine çoufique («النمط العاشر فى اسرار الايات»); le traité mystique at-Thair («رسالة الطير»); pp. 32 + 48 (texte arabe) ; IIIème Fascicule, 1894 : Traité sur l'amour («رسالة فى العشق»); Traité sur la nature de la prière («رسالة فى مهية الصلوة»); Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait («كتاب فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها»); Traité sur la délivrance de la crainte de la mort («رسالة فى دفع الغم من الموت»), pp. ix+ 34 + 57 (texte arabe) ; IVème Fascicule, 1899 : Traité sur le destin («رسالة القدر»), pp. iii + 12 + 25 (texte arabe).

IBN SINA (AVICENNE) («الشيخ الرئيس أبو على بن سينا»), *Kitaab As-siyaasa* («كتاب السياسة»), édité par Ali Mohammad Isbir («تقديم و ضبط وتعليق على محمد إسير»), Edition Bidayat («بدايات»), Syrie, 2007, pp. 95.

Souâd AYADA, *L'islam des théophanies, Une religion à l'épreuve de l'art*, CNRS Éditions, Paris, 2010, pp. 368.

Gaston BACHELARD, *L'Intuition de l'instant*, Collection Biblio essais, Le Livre de Poche, Stock, Paris, (1931) 1992, pp. 154.

Abdurrahman BADAWI, *Histoire de la philosophie en islam*, Tome II, Les Philosophes purs, Etudes de philosophe médiévale, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1972, pp 387-886.

Hervé BARREAU, *Aristote pour aujourd'hui et pour demain*, Collection Philosophia Perennis, Edition Dianoïa, 2008, pp. 223.

Tania BASQUE, *Étude sur la phénoménologie de Heidegger, l'être et le phénomène*, Collection Ouverture philosophique, L'harmattan, Paris, 2008, pp. 275.

Roger BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 214.

Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Collection Reprise, Les éditions de minuit, France, (1957) 2011, pp. 284.

Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Collection Tel, Gallimard, Paris, (1943) 1954, pp. 181.

Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Collection Tel, Gallimard, Paris, 1973, pp. 159.

Iysa A. BELLO, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy, Ijma' and Ta'wil in the conflict between Al-Ghazali and Ibn Rush*, E. J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, Brill the Netherlands, 1989, pp. viii + 177.

Geoffrey BENNINGTON, Jacques DERRIDA, *Derrida*, Éditions du Seuil, Paris, 2008, pp. 370.

Ali BENMAKHLOUF, *L'identité, une fable philosophique*, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 160.

Jocelyn BENOIST, *Concepts, Introduction à l'analyse*, Collection Passages, Les Éditions du Cerf, Paris, 2010, pp. 205.

Gérard BENSUSSAN, *Qu'est la philosophie juive ?*, Midrash, Essais, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, pp. 210.

Gérard BENSUSSAN, *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Collection Philosophies, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 127.

Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique : Temps historique et temps vécu*, Collection Problèmes et Controverses, Librairie philosophique J. Vrin, 2002, pp. 190.

Gérard BENSUSSAN, *Les Âges du monde se Schelling : Une traduction de l'absolu*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, 2015, pp. 248.

Emile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, préface de Jean LALLOT, Collection le sens commun, Les éditions de Minuit, 1969 ; Tome 1 : *Economie, parenté, société*, pp. 380 ; Tome 2 : *Pouvoir, droit, religion*, pp. 344.

Henri BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, Collection Quadrige, Grands Textes, édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Presses Universitaires de France, 2011, Paris, pp. XXXV + 101.

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, 12<sup>e</sup> édition, Frédéric WORMS, Arnaud FRANÇOIS, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, pp. 693.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 11<sup>e</sup> édition, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013, pp. 744.

Mamoussé DIAGNE, *Critique de la raison orale, Les pratiques discursives en Afrique noire*, préface de Bonaventure MVÉ-ONDO, Éditions Karthala, Celhto, Niamey, Ifan, Dakar, Karthala, Paris, 2005, pp. 600.

Abdenmour BIDAR, *L'islam face à la mort de Dieu, Actualité de Mohammed Iqbal*, François Bourin Éditeur, Paris, 2010, pp. 316.

William BLATTNER, *Heidegger's Being and Time*, Bloomsbury, Reader's Guide, London, New York, 2006, pp. 195.

Rajab BORSI, *Les Orient des lumières*, traduit de l'arabe par Henry CORBIN, Édition établie et introduite par Pierre LORY, Institut Français de Recherche en Iran, Verdier, 1996, pp.120.

Serge BOTET, *L'ontologie de la langue chez le dernier Heidegger*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2010, pp. 88, V. p. 13.

Chikh BOUAMRANE, Louis GARDET, *Panorama de la pensée islamique*, La Bibliothèque de l'ILsam, Editions Sindbad, Paris, 1984, pp. 368

Arthur BRADLEY, *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh Philosophical Guides, Edinburgh University Press, (2008) 2010 , pp. 166.

Stanislas BRETON, *Du principe, L'organisation contemporaine du pensable*, préface de Jean GREISCH, collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, (1971) 2011, pp. XVIII + 339.

Frederick BROADIE, *An approach to Descartes' 'Meditations'*, University of London, The Athlone Press, UK, 1970, pp. x + 230.

Norman BROWN, *Apocalypse and/or Metamorphosis*, University of California Press, USA, 1992, pp. 250

John van BUREN, *The Young Heidegger: Rumour of the Hidden King*, Studies in Continental Thought, Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp. 448.

Philippe CAPELLE, *Finitude et mystère*, Collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 235.

John D. CAPUTO, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, Ohio University Press, Ohio, 1978, pp. xvi + 292.

John D. CAPUTO, *Heidegger and Aquinas : an Essay on Overcoming Metaphysics*, Bronx, Fordham University Press, New York, 1982, pp. 308.

Maxence CARON, *Heidegger, Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Préface de Jean-François MARQUET, Collection La Nuit surveillée, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 1753.

Osmane CHAHINE, *L'Originalité créatrice de la philosophie musulmane*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, Paris, 1972, pp. 301.

Tom CHEETAM, *L'envers du monde, Henry Corbin et la mystique islamique*, Traduit de l'anglais par Hélène SENGLARD-FOREMAN, et édité avec la collaboration de Daniel PROULX, Éditions EntreLacs, Paris, 2014, pp. 222.

Tom CHEETHAM, *The World Turned Inside Out, Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, Woodstock, Connecticut, USA-Canada, 2003, pp. 209.

Tom CHEETHAM, *The World Turned Inside Out, Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Spring Journal Books, Woodstock, Connecticut, USA-Canada, 2003, pp. 209.

Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Les Âges du monde*, introduit, traduit et annoté par Patrick CERUTTI, Bibliothèque des Textes philosophiques, Vrin, 2013, pp. 240.

Michel CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Édition revue et augmentée, Collection Tel, Gallimard (1986) 2012, pp. 269.

Yannick COURTEL, *Essai sur le rien*, Avant-lire par Roger MUNIER, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, pp. 251.

Steven Galt CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning : paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, pp. 323.

Frank DARWICHE, *Heidegger : le divin et le Quadriparti*, Collection Chemins de Pensées, Les Éditions Ovidia, 2013, pp. 286.

Françoise DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Philosophies, (1990), 4<sup>ème</sup> édition 2011, pp. 127.

Charles DE BOVELLES, *Le livre du néant*, Introduction nouvelle traduction et notes par Pierre MAGNARD, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2014, pp. 148.

Saint Jean DE LA CROIX, *La nuit obscure*, Présentation de Jean-Pie LAPIERRE, Traduction du père Grégoire DE SAINT JOSEPH, Collection Points, Éditions du Seuil, 1984, pp. 219.

Marie DE LA TRINITÉ, *Le Petit Livre des Grâces*, Préface de Sœur Christiane SANSON, Éditions Arfuyen, Orbey, Paris, 2002, pp. 125.

Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet, (I) Naissance du sujet*, Collection Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2007, pp. 448.

Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet, (II) La Quête de l'identité*, Collection Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 514.

Jacqueline DE ROMILLY, *Pourquoi la Grèce ?* Éditions de Fallois, Paris, 1992, pp. 310.

Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Collection Quadrige, Grands Textes, Presses Universitaires de France, 4<sup>ème</sup> édition (1<sup>re</sup> édition 1963), Paris, 2011, pp. 121.

Gilles DELEUZE, *Nietzsche*, Collection Philosophes, Grands Textes, Presses Universitaires de France, 14<sup>ème</sup> édition (1<sup>re</sup> édition 1965), Paris, 2011, pp. 112.

Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Collection Quadrige, Grands Textes, Presses Universitaires de France, 4<sup>ème</sup> édition (1<sup>re</sup> édition 1963), Paris, 2011, pp. 110.

Jeanne DELHOMME, *La pensée interrogative*, Collection Épiméthée, Essais philosophiques, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, pp. 213.

Jacques DERRIDA, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Collection Points, Essais, Éditions du Seuil, Paris, 1996 et 2001, pp. 133.

Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Collection Critique, Les Éditions de Minuit, France, 1967, pp. 428.

Jacques DERRIDA, *Heidegger et la question de l'esprit et autres essais*, Collection essais, Champs, Flammarion, 1990, pp. 224.

Jacques DERRIDA, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty SPIVAK, John Hopkins University Press, USA, 1997, pp. 456.

Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, La Grande bibliothèque Payot, 1995, pp. 520.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques, Meditationes de prima philosophia*, Texte latin accompagné de la traduction du Duc DE LUYNES, *Méditations de philosophie première*, présentation et traduction de Michelle BEYSSADE, Librairie Général Française (LGF), Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1990, pp. 315.

Hichem DJAÏT, *La Grande Discorde*, Collection Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1989, pp. 541.

Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, 6<sup>ème</sup> édition, Collection Quadrige, Grands Textes, Presses Universitaires de France, (1964) 2012, pp. 133.

Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, 11<sup>e</sup> édition, Dunod, Paris, (1<sup>ère</sup> édition Bordas 1969) 1992, pp. 536.

Anne-Marie EDDÉ, *La principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Freiburger Islamstudien, Band XXI, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1999, pp. 727.

Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Nouvelle édition revue et augmentée, Collection Folio essais, Gallimard, 1989, pp. 182.

Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Préface de Georges DUMÉZIL, Bibliothèque Historique, Payot, Paris, 2004, pp. 395.

Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, folio, essais, Gallimard, 1965, (traduction de «Das Heilige und das Profane» 1957), Paris, pp. 185.

Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, Edition Gallimard, folio, essais, Paris, 1963, pp. 251.

Mathew EVANS-COCKLE, *La voie orientale du philosophe : phénoménologie de l'esprit et philosophie prophétique dans l'enseignement d'Henry Corbin*, sous la direction de Françoise MICHEAU, co-directeur Pierre LORY, mémoire de maîtrise, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, Paris, 2003-2004 (édition numérique non paginée).

H. FAKHOURY, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, M.A. McGill University, Montréal, 2013, pp. 132.

Michel FATTAL, *Plotin Face à Platon, suivi de Plotin chez Augustin et Farâbî*, Ouverture Philosophique, L'Harmattan, 2007, pp. 135.

Anthony FENEUIL, *Bergson, Mystique et philosophie*, Collection philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2011, pp. 182.

A.-J FESTUGIÈRE, *La sainteté, mythes et religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1942, pp. 125.

R. P. FESTUGIÈRE, O. P., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Collection d'Études Anciennes, Études Bibliques, Société d'Édition les Belles Lettres, Paris, 1981 ; Tome I : *L'astrologie et les sciences occultes*, avec un appendice sur l'Hermétisme Arabe par Louis MASSIGNON, pp. XIV + 441 ; Tome II : *Le Dieu cosmique*, pp. XVII + 610 ; Tome III et IV (volume unique): Tome III : *Les doctrines de l'âme*, suivi de JAMBLIQUE, *Traité de l'âme*, traduction et commentaire, Porphyre, *De l'animation de l'embryon*, pp. XIV + 314; Tome IV : *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, pp. 319.

Franck FISCHBACH, *La privation de monde, Temps, espace et capital*, Collection Problèmes et Controverses, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011, pp. 144.

Kurt FLASCH, *D'Averroès à Maître Eckhart, Les sources arabes de la mystique allemande*, Conférence Pierre Abélard, Vrin, Paris, 2008, pp. 218.

Cynthia FLEURY, *Métaphysique de l'imagination*, seconde édition, Collection Diasthème, Éditions d'écarts, 2001, Paris, 745.

Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, collection Tel, Gallimard, Paris, 1969, pp. 288.

Alfred FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, Tome 1 : Théorie des Idées et de l'Amour, Archives Karéline, Quatrième édition, Librairie Hachette, Paris, 1922, pp. 341.

Didier FRANCK, *Heidegger et le christianisme : l'explication silencieuse*, Collection Épiméthée, Paris, PUF, 2004, pp. 138.

Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Éditions de Minuit, 1986, pp. 132.

Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, Petite bibliothèque Payot, Payot, 2004, pp. 240.

Benoît FRYDMAN, *Le sens des lois, Histoire de l'interprétation et de la raison juridique*, Penser le Droit, Bruylant et LGDJ Bruxelles et Paris, 2005, pp. 696.

Philodème de GADARA, *Sur la musique*, Livre IV, Texte et traduction, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. CCXC + 90.

Louis GARDET, *La Mesure de notre Liberté, Les actes humains, le décret et la justice*, Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Imprimerie Bascone & Muscat, Tunis, 1946, pp. 101.

Pierre GARIN, *La théorie de l'idée suivant l'école Thomiste*, Volume 1, Desclée de Brouwer & Cie, Paris, 1932, pp. 620.

Léon GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rushd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Thèse de doctorat, Leroux, Paris, 1909.

Claude GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte, Essais de théologie interreligieuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, pp. 363.

Jean GERSON, *Sur la théologie mystique*, Textes introduits, traduits et annotés par Marc VIAL, Collection « Translatio », Philosophies Médiévales, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2008, pp. 235.

Étienne GILSON, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de St Thomas d'Aquin*, Etudes de Philosophie médiévale, Sixième édition revue, septième tirage, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, pp. 479.

Étienne GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, sixième édition, revue et corrigée, Les moralistes chrétiennes, Librairie Lecoffre, Paris, 1930, pp. 380.

Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, quatrième édition, Collection Études de philosophie médiévale, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969, pp. VIII + 364.

Daniel GIMARET, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Études musulmanes XXIV, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980, pp. 417.

Daniel GIMARET, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Patrimoines, Islam, Les éditions du Cerf, Paris, 1990, pp. 601.

Daniel GIMARET, *Dieu à l'image de l'homme, Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Collection Patrimoines Islam, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, pp. 336.

Pierre GIRE, *Penser l'expression religieuse*, Desclée de Brouwer, 2014, pp. 452.

A. M. GOICHON, *Le récit de Hayy Ibn Yaqzan*, commenté par des textes d'Avicenne, Avant-propos, traductions, explications et notes, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 254.

Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Collection Épiméthée, Presses Universitaires de France, 1994, pp. VI + 522.

Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison, L'invention de la philosophie de la religion*, collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, 2002, Paris ; Tome I, Héritages et héritiers du XIXe siècle, 2002, pp. 626 ; Tome II, Les approches phénoménologiques et analytiques, 2002, pp. 555 ; Tome III, Vers un paradigme herméneutique, 2004, pp. 1025.

Jean GREISCH, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir, Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Collection Passages, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 335.

Jean GREISCH, *Herméneutique et grammatologie*, Éditions du CNRS, Centre d'histoire des Sciences et des doctrines, 1977, pp. 233.

Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Philosophies, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, pp. 128.

Francis GUIBAL, *À-Dieu, De la philosophie à la théologie ?* Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 288.

Jean GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin et Cie, éditeurs, Paris, 1933, pp. XXIV + 397.

Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Collection Krisis, 2ème édition, Éditions Jérôme Million, Grenoble, (1990) 2002, pp. 254.

Hussein Mansour AL-HALLAJ, *Poèmes mystiques*, Calligraphie, traduction de l'arabe et présentation de Sami-Ali, (Sindbad 1985), Albin Michel, Paris, 1988, pp. 127.

Paul Collins HAYNER, *Reason and Existence, Schelling's Philosophy of History*, Leiden, E. J. Brill, The Netherlands, 1967, pp. x + 176.

Maurice-Ruben HAYOUM, *Petite histoire de la philosophie juive*, Ellipses, Paris, 2008, pp. 251.

Maurice-Ruben HAYOUN, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Agora, Éditions J-C Lattès, Pocket, Paris, 1994, pp. 540.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction et notes par Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE (Phänomenologie des Geistes), Gallimard, Paris, 1993, x2 tomes (Tome 1, pp. 802 ; Tome 2, pp. 809-1347 )

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Texte présenté, traduit et annoté par Bernaurd BOURGEOIS, Collection Bibliothèque des Textes Philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2006, pp. 701.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *System of Science, First Part, The Phenomenology of Spirit*, Bamberg und Würzburg, Joseph Anton Goebhardt, 1807, pp. 736.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Jubiläumsausgabe, In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von, Georg LASSON, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, pp. CXIX + 532.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *The Phenomenology of Mind*, Translated by J. B. BAILLIE, © 2001 Blackmask Online (<http://www.blackmask.com>), unpaginated.

James HILLMAN, *Archetypal Psychology*, Uniform Edition, Volume 1 (James Hillman Works), 3rd edition, Spring Publications, USA, 2004, pp. 224.

IBN ARABI, *La Sagesse des prophètes, Ibn 'Arabî*, (Fuṣuṣ Al-Hikam), Traduction et notes par Titus BURCKHARDT, Préface de Jean HERBERT, Collection Spiritualité vivantes, Albin Michel, Paris, (1974) 2008, pp. 242.

Mohiyuddin IBN ARABI, *Fusus Al Hikm by Ibn Arabi*, English Translation with Arabic Text, Collection OpenSource, Internet Archive, Undated, pp. 134.

IBN ARABÎ : [Édition en arabe] : *Fusus Al-Hikam d'Ibn Arabi*, avec annotations de Abu Ala Raffi, Docteur en philosophie de l'Université de Cambridge, Édition Dar Al-Kitab Al Arabi, Beyrouth, Liban, non datée, pp. 228.

IBN ARABÎ : [Édition en arabe] : *Fusus Al-Hikam d'Ibn Arabi*, édité et annoté par le Docteur Nawaf JARRAH, Dar Sader Publishers, Beyrouth, Liban (Beirut, Lebanon), 2005, pp. 158. (« فصوص الحكم للشَّيخ الأكبر العارف بالله العلامة محي الدين بن عربي، تحقيق وشرح الدكتور نواف الجراح، دار صادر، بيروت »)

IBN ARABÎ : [Édition en arabe] : Muhyiddin IBN °ARABI, *Rasa'il Ibn °Arabi*, (*Letters of Ibn °Arabi*), Muhammad °Abdul-Karim AL-NAMIRI, éditeur, 2<sup>ème</sup> édition, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, Beyrouth, Liban, 2010, pp. 424.

Sa'ad b. Mansur IBN KAMMUNA, *Examen de la critique des trois religions monothéistes*, Avant-propos et traduction par Simon BELLAHSEN, précédé de la Vie, l'œuvre et la pensée philosophique d'Ibn Kammuna, par Réza POURJAVADY et Sabine SCHMIDTKE, Collection « Sic et Non », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012, pp. 208.

IBN KHALDÛN, *La Voie et la Loi*, Traduit de l'arabe, présenté et annoté par René PÉREZ, Collection Babel Spiritualité, Actes Sud, France, 1991 (2010), pp. 308

Mohammed IQBAL, *La métaphysique en Perse*, traduit de l'anglais par Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, Seconde Édition, Sindbad, 1980, pp. 150.

Toshihiko IZUTSU, *Sufism and Taoism : A comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, 1984, pp. 493

Francis JACQUES, *La croyance, le savoir et la foi*, Collection Chaire Étienne Gilson, Presses Universitaires de France, 2005, pp. VII + 387.

Dan JAFFÉ, *Essai sur l'interprétation et la culture talmudiques, Femmes et familles dans le Talmud*, Paris, Cerf, 2013, Coll. « Patrimoines Judaïsme », pp. 257

Christian JAMBET, *Le Caché et l'Apparent*, Collection mythes et religions, Éditions de L'Herne, Paris, 2003, pp. 206.

Christian JAMBET, *Mort et résurrection en islam, L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Collection Spiritualités, Éditions Albin Michel, 2008, pp. 306.

Christian JAMBET, *L'acte d'être, La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Collection Espace Intérieur, Librairie Arthème Fayard, 2002, pp. 447.

Marc JIMENEZ, *Qu'est-ce que l'esthétique ?* Collection Essais, Folio, Éditions Gallimard, 1997, pp. 452.

Pierre JOHANNIS, S.J., *La pensée religieuse de l'Inde*, Préface d'Olivier LACOMBE, Traduction de Louis-Marcel GAUTHIER, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, Fascicule 14,

Secrétariat des Publications, Facultés Universitaires, Bruxelles, Éditions J. Vrin, Paris, Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1952, pp. 224.

Laila KHALIFA, *Ibn Arabî, L'initiation à la futuwwa, Illuminations, conquêtes tasawwuf et prophétie*, Héritage Spirituel, Les Éditions Albouraq, Paris, 2001, pp. 363.

Farhad KHOSROKHAVAR, *L'Instance du Sacré, Essai de fondation des sciences sociales*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, pp. 320.

Sören KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, Traduit du danois par Knud FERLOV et Jean-Jacques GATEAU, Collection Tel, Gallimard, Paris, (1935) 1990, pp. 501.

Catherine KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne, de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2016, pp. 176.

Jean-Yves LACOSTE, *Présence et parousie*, Éditions Ad Solem, Genève, 2006, pp. 339.

Jacques LANGHADE, *Du coran à la philosophie, la langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, préface de Jean JOLIVET, Institut Français de Damas, Syrie, 1994, pp. 438.

Jacques LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Collection Folio, Histoire, éditions Gallimard (1986) 1988, pp. 406.

Oliver LEAMAN, *Averroès and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. xii + 204.

Pierre LEGENDRE, *De la Société comme Texte, Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Librairie Arthème Fayard, France, 2001, pp. 259.

Hans LEISEGANG, *La Gnose*, traduction de Jean GOUILLARD, Bibliothèque Historique, Payot, Paris, pp. 264.

Christian LEPINTE, *Goethe et l'occultisme*, Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Paris, 1957, pp. 186.

Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Collection Biblio Essai, Le Livre de Poche, Kluwer Academic, Martinu Jijhoff, 1971, pp. 348.

Emmanuel LÉVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2004, pp. 288.

Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Quadrige Manuels, Presses Universitaires de France, Paris, (1993), 3<sup>ème</sup> tirage 2009, pp. xvi + 547.

Alain de LIBERA, *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Collection Sagesses, Points, Éditions du Seuil, 1994, pp. 484.

R. LORIAUX, S. J., *L'Être et la Forme selon Platon, Essai sur la dialectique platonicienne*, Collection Museum Lessianum, Section Philosophique No 39, Desclée de Brouwer, 1955, pp. 227.

Johannes B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin, Homme, Temps, Etre*, Traduit de l'allemand par Philibert SECRETAN (de Martin Heidegger und Thomas Von Aquin», 1975) , Presses Universitaires de France , 1988, pp. x + 232.

John Patrick LYNCH, *Aristotle's School, A study of a Greek educational institution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, pp. xiv + 247.

Hyam MACCOBY, *L'exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le langage de la culpabilité*, Collection passage, Cerf, 1999, pp. 255.

Salomon MAÏMON, *Commentaires de Maïmonide*, Collection Passages, Les Editions du Cerf, Paris, 1999, pp. 334.

Obadia et David MAÏMONIDE, *Deux traités de mystique juive, Le Traité du Puits, Le Guide du Détachement*, Collection « Les Dix Paroles », traduit du judéo-arabe et introduit par Paul FENTON, Éditions Verdier, 1987, pp. 334.

Jeff MALPAS, *Heidegger's Topology, Being, Place, World*, The MIT Press (Massachusetts Institute of Technology), Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007, pp. 413.

Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 190.

Jean-Luc MARION, *Givenness and Hermeneutics*, The Père Marquette Lecture in Theology, Translated by Jean-Pierre LAFOUGE, Marquette University Press, USA, 2013, pp. 77.

Jean-Luc MARION, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, 4<sup>e</sup> édition corrigée et augmentée, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, (1997) 2013, pp. 533.

Jean-Luc MARION, *Being Given, Toward a Phenomenology of Givenness*, translated by Jeffrey L. KOSKY, With a New Preface by the Author, Cultural Memory in the Present, Stanford University Press, Stanford, California, USA, 2002, pp. XV +385.

Jean-Luc MARION, *Le Phénomène érotique, Six méditations*, collection « biblio essais », Le Livre de Poche, Éditions Grasset & Fasquelle, 2003, pp. 369.

Marcello MASSENZIO, *Sacré et identité ethnique, Frontières et ordre du monde*, Préface de Marc AUGÉ, traduit de l'italien (*Sacro e identità*), Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Cahiers de L'Homme, Nouvelle Série XXXV, Paris, 1996, pp. 183.

Louis MASSIGNON, *Le Dîwân d'Al-Hallâj, Essai de reconstitution, édition et traduction*, Extrait du Journal Asiatique (Janvier-Mars 1931), Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Imprimerie Nationale, Paris, 1931, pp. 158.

Louis MASSIGNON, *Le Dîwân d'Al-Hallâj, Reconstitution et et traduction*, Maktabat Al-Hallâj No 1, Éditions Asmar, Paris, 2008, pp. 207.

Louis MASSIGNON, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*, étude d'histoire religieuse (nouvelle édition), Gallimard, Paris, 1975 ; Tome I : La vie de Hallâj, 1975, pp. 708 ; Tome II : La survie de Hallâj, 1975, pp. 519 ; Tome III : La doctrine de Hallâj, 1975, pp. 386 ; Tome IV : Bibliographie et Index, 1975, pp. 330.

Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, nouvelle édition revue et considérablement augmentée, Collection Études musulmanes, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1954, pp. 453

Jean-François MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin : le Quadriparti*, Collection Épiméthée, PUF, Paris, 2001, pp. 288.

Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, introduction de Claude LÉVI-STRAUSS, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, pp. 482.

S. J. MCGRATH, *The early Heidegger and Medieval Philosophy, Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, 2006, pp. 298.

Abdelwahab MEDDEB, *Instants soufis*, Préface de Christian JAMBET, Calligraphies de Hassan MASSOUDY, Albin Michel, 2015.

Steve MELANSON, *Jung et le mystique*, Préface de Michel CAZENAVE, Éditions Sully, France, 2009, pp. 183.

Françoise MICHEAU, *Les débuts de l'Islam*, Jalons pour une nouvelle histoire, Téraèdre, Paris, 2012, pp. 260.

Jürgen MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance, Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Traduit de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre THÉVENAZ, Les Éditions du Cerf et Mission Mame, 1970, pp. 420.

Alexandre MORET, *Mystères égyptiennes*, Avec cinquante-sept gravures dans le texte et seize planches hors texte, Nouvelle édition revue et corrigée, Librairie Armand Collin, Paris, 1923, pp. 326.

Alexandre MORET, *Rois et Dieux d'Égypte*, Avec vingt gravures dans le texte, seize planches en phototypie et une carte hors texte, Nouvelle édition, Librairie Armand Collin, Paris, 1922, pp. 320.

Stéphane MOSÈS, *Figures philosophiques de la modernité juive*, Préface de Philippe CAPELLE-DUMONT, Philosophie et Théologie, Les éditions du Cerf, Paris, 2011, pp. 151 ;

MOSÈS Stéphane, *Figures philosophiques de la modernité juive*, Six conférences Chaire Étienne-Gilson, Préface de Philippe CAPELLE-DUMONT, Collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011, p. 153.

Stéphane MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Collection Folio Essais, Gallimard, Paris, 2006, pp. 390.

Stéphane MOSÈS, *Système et révélation, La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel LÉVINAS, édition corrigée revue et augmentée, Verdier Poche, 2016, pp. 569.

Philippe MOULINET, *L'aventure occidentale à la lumière de l'expérience théophanique dans le soufisme selon Henry Corbin*, Thèse, sous la direction de Jacques MICHAUD, Montpellier I, 1999, x3 tomes, pp. 1491.

Thomas MORE, *L'Utopie*, commentaires de Marcelle BOTTIGELI, Préface de Claude MAZAURIC et traduction de Victor STOUVENEL, Librio Philosophie, J'ai lu, 2013, pp. 127.

Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Collection NRF Gallimard, 1962, pp. 191.

Ernest MÜLLER, *Histoire de la mystique juive*, Traduction de M.-M. DAVY, Bibliothèque historique, Payot, Paris, 1950, pp. 175.

Stephen MULHALL, *Heidegger and Being and Time*, second edition, Routledge, London and New York, (1996) 2005, pp. 220.

Salomon MUNK, *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982, pp. 461.

Jean-Luc NANCY, *La Déclosion (Deconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris, 2005, pp. 233.

Jean-Luc NANCY, *L'Adoration (Deconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, Paris, 2010, pp. 149.

Patrick NERHOT, *La métaphysique de la présence de l'absence*, Mimesis, France, 2014, pp. 83.

Michel NODÉ-LANGLOIS, *Petite introduction à la question de l'être, L'invention aristotélicienne de la métaphysique*, Questions disputées, Vetera novis augere, Pierre Téqui éditeur, Paris, 2008, pp. 135.

Hilmi Ziya OLKEN, *La pensée de l'islam*, traduction française par Gauthier DUBOIS, Max BILEN et l'auteur, Fakulteler Matbaasi, Istanbul, 1953, pp. 656.

Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Payot, 1995, pp. 230.

Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident : Distinction et unité*, Petite Bibliothèque Payot, Payot, 1996, pp. 268.

Anne-Marie PELLETIER, *D'âge en âge, Les Écritures, La Bible et l'herméneutique contemporaine*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2004, pp. 176.

Adriaan Th. PEPPERZAK, *Savoir et Sagesse*, Collection de métaphysique, Chaire Étienne Gilson, Presses Universitaires de France, 2011, pp. vi + 140.

Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Collection Philosophie de l'Esprit, Aubier, Éditions Mouton, 1958, pp. 522.

Jean-François PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006, pp. 257.

Silvano PETROSINO, *La Scène de l'humain, pensée grâce à Derrida et Lévinas*, Préface et traduction de Francis GUIBAL, Éditions du Cerf, Collection 'La nuit surveillée', Paris, 2012, pp. 248

Frank PIEROBON, *L'humanité tragique, Contribution à une phénoménologie de l'écriture*, Collection La nuit surveillée, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008, pp. 339.

Daniel PROULX, *Le parcours philosophique de Henry Corbin : Phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, Université de Sherbrooke, Mémoire de Maître ès arts en philosophie, présenté au département de philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines, Québec, Mai 2009, pp. 167.

Else RAHEL-FREUND, *Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence, An Analysis of The Star of Redemption*, Studies in Philosophy and Religion I, (originally published in German, First edition Leipzig, 1933), Translated into English from the German revised édition by Stephen L. WEINSTEIN and Robert ISRAEL. Edited by Paul R. MENDES-FLOHR, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1979, pp. 189.

Michel REEBER, *L'Islam*, Les essentiels Milan, Toulouse, France, 2013, pp. 82

Richard REGVALD, *Heidegger et le problème du néant*, Kluwer the language obiter dictum Science, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1987, pp. XIII + 201.

Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, première édition en 1852, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, 1866.

Charles RENOUVIER, *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, Éditeur Félix Alcan, Paris, 1903, pp. VIII + 537.

Marie-Dominique RICHARD, *L'enseignement oral de Platon, Une nouvelle interprétation du Platonisme*, Préface de Pierre HADOT, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986, pp. 413.

Paul RICŒUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Collection Essais, Points, Éditions du Seuil, 1986, pp. 456.

Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Collection Essais, Points, Éditions du Seuil, (1955) 1967 (impression de 2001), pp. 410.

Paul RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Collection Poche, Librairie J. Vrin, 2004, pp. 384.

Julien RIES, *Symbole mythe et rite, constantes du sacré*, Patrimoines, Histoire des religions, Les éditions du Cerf, Paris, 2012, pp. 696.

G. RODIER, *Aristote Traité de l'âme, Commentaire*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985, pp. xviii + 582.

Jacob ROGOZINSKI, *Le moi et la chair : introduction à l'égo-analyse*, Cerf, 2006, pp. 368.

Jacob ROGOZINSKI, *Ils m'ont haï sans raison, De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Collection Passages, Les éditions du Cerf, 2015, pp. 432.

Franz ROSENWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Mit einer Einführung von Bernhard CASPER, Herausgegeben von Albert RAFFELT, Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2002, pp. XVI + 472.

Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, Traduction de l'allemand (de *Der Stern der Erlösung*, 1976) par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL, entièrement revue et annotée par Jean-Louis SCHLEGEL, préface de Stéphane Mosès, les Éditions du Seuil, Paris, (1982) 2003, pp. 615.

Franz ROSENWEIG, *The Star of Redemption*, Translation by Barbara E. GALLI, Foreward by Michael OPPENHEIM, Introduction by Elliot R. WOLFSON, The University of Wisconsin Press, USA, 2005, pp. xx + 459.

Stéphane RUSPOLI, *Le traité de l'Esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz*, Étude préliminaire, traduction annotée suivies d'un Commentaire de son 'Lexique du Soufisme', Collection Islam, Patrimoines, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001, pp. 362.

Mullâ SADRÂ SHÎRAZÎ, *Le Verset de la Lumière, Commentaire*, texte arabe édité par Muhammad KHÂJAVÎ, traduction française, introduction et notes par Christian JAMBET, Collection Classiques en Poche, Bilingue, Les Belles Lettres, Paris, 2009, XLI + 139 + lxxxv.

Mollâ SADRÂ SHÎRÂZÎ, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, traduction par Henry CORBIN, Collection Islam Spirituel, Verdier, 1988, pp. 258.

Mulla SADRA, *The Elixir of the Gnostics*, A parallel English-Arabic Text translated, introduced, and annotated by William C. CHITTICK, Islamic Translation Series, Al-Kikma, Brigham Young University Press, Provo, Utah, USA, 2003, pp. xxxvii + 145.

Mulla SADRA, *The Book of Metaphysical Penetrations*, A parallel English-Arabic Text translated by Seyyed Hossein NASR, edited, introduced, and annotated by Ibrahim KALIN, Islamic Translation Series, Al-Kikma, Brigham Young University Press, Provo, Utah, USA, 2014, pp. xli + 120.

Djémil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, thèse pour le doctorat, Université de Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 1926, pp. 215.

Norbert M. SAMUELSON, *A User's Guide to Franz Rosenzweig Star of Redemption*, Curzon Press, UK, 1999, pp. xxvi + 386.

Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Collection Référence, Le Livre de poche, Hermann, 1995, pp. 125.

Jean-Paul SARTRE, *L'imagination*, 7<sup>ème</sup> édition, (1<sup>ère</sup> édition 1936), Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 2012, pp. 138.

Gershom SCHOLEM, *La kabbale, une introduction, origines, thèmes et biographies*, préface de Joseph DAN, Gallimard, folio, essais, Paris, 1998 (Keter Publishing House Ltd, 1974, Les Éditions du Cerf, 1998), pp. 703.

Gershom SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.-M. DAVY, Payot, Paris, 1950, pp. 432.

Joeri SCHRIJVERS, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts, Ashgate Publishing Ltd, UK, Ashgate Publishing Company, USA, 2012, pp. 205.

Reiner SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Diaphanes, (1982 Seuil) Bienne-Paris, 2013, pp. 443.

Youssef SEDDIK, *L'arrivant du soir*, Collection Essai, Éditions de l'Aube, France, 2007, pp. 181.

Abu Ya'qub SEJESTANI, *Le dévoilement des choses cachées, Recherches de philosophie ismaélienne*, Kash al-Mahjûb, Traduit du persan et introduit par Henry CORBIN, Collection « Islam spirituel », Éditions Verdier, 1988, pp. 139.

Paul SÉRANT, *René Guénon*, Collection 'Investigations', La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, Paris, 1953, pp. 187.

Daryush SHAYEGAN, *Hindouisme et soufisme, une lecture du « Confluent des Deux Océans »*, Collection La Pensée et le Sacré, Éditions Albin Michel, Paris, 1997, pp. 281.

Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin, La topographie spirituelle de l'islam iranien*, Éditions de la Différence, Paris, (1990), pp. 305.

Daryush SHAYEGAN, *La lumière vient de l'Occident, Le réenchantelement du monde et la pensée nomade*, nouvel avant-propos de l'auteur, Éditions de l'Aube, 2013, pp. 494.

Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin, Penseur de l'islam spirituel*, (Éditions de la Différence, 1990), Éditions Albin Michel, 2011, pp. 428.

Maria SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années trente*, sous la direction de R. BRAGUE, DEA, Histoire de la philosophie, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, Paris, 2002, pp. 106.

Leo STRAUSS, *Maïmonide*, Epiméthée, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 376.

Xavier TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2007, pp. 162.

Ernst TUGENDHAT, *L'homme égocentré et la mystique, Une étude anthropologique*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, France, (2003) 2010, pp. XIX + 162.

Dominique URVOY, *Averroès, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Grandes Biographies, Flammarion, 1998, pp. 253.

Daniela VALLEGA-NEU, *Heidegger's Contributions to Philosophy, An Introduction*, Indiana University Press, USA, 2003, pp. viii + 114.

G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, Édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques MARTY, Collection Scientifique, Payot, Paris, 1948, pp. 692.

Eva de VITRAY-MEYEROVITCH, *Mystique et poésie en Islam, Djalâl-ud-dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, 2<sup>e</sup> édition Desclée de Brouwer, 1972, pp. 314.

Isabel WEISS, *Gadamer, Une herméneutique philosophique*, bibliothèque des philosophies, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2009, pp. 216.

Sarah WOOD, *Derrida's Writing and Difference, A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, London, New York, 2009, pp. viii + 192.

Frédéric WORMS, *La philosophie en France au XXe siècle, Moments*, folio, essais, inédit, Editions Gallimard, Paris, 2009, pp. 643.

Julian YOUNG, *Heidegger's later philosophy*, Cambridge University Press, 2001, pp. 148.

Marlène ZARADER, *Lire Être et Temps de Heidegger, Un commentaire de la première section*, Collection Bibliothèque d'Histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, 2012, pp. 430.

Mohammed Chaouki ZINE, *Ibn 'Arabî, Gnoséologie et manifestation de l'être*, Éditions El-Ikhtilef, Alger, 2010, pp. 478.

## 4. OUVRAGES COLLECTIFS

### 3a. Titres

*A History of Muslim Philosophy*, with a short account of other disciplines and the modern Renaissance in Muslim lands, edited and introduced by M. M. SHARIF, Volume One, Pakistan Philosophical Congress, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, 1963, pp. xi + 787.

*Anthologie du judaïsme : 3000 Ans de culture juive, Les fondements religieux et les symboles, Questions philosophiques et pensée juives, Littérature et identité, Un regard historique*, Francine CICUREL, Daniel AZUÉLOS, Georges Bensoussan, Gérard BENSUSSAN, Nathan Scolaire, 2007, pp. 463.

*Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Monseigneur A. Mansion, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1955, pp. xxx + 594.

*Dieu en tant que Dieu, La question philosophique*, ed. Philippe CAPELLE-DUMONT, Collection Philosophie et Théologie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, pp. 289.

*Entretiens avec le Monde. I. Philosophes*, Interdiction de Christian DELACAMPAGNE, Éditions de la découverte, Le Monde, Paris, 1984, pp. 241.

*Expérience philosophique et expérience mystique*, (éd.) Philippe CAPELLE, Philosophie et Théologie, Les éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 330.

*Heidegger, le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410.

*Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1969 ; Tome I : publié sous la direction de Brice PARAIN, 1969, pp. XV + 1728 ; Tome II : publié sous la direction d'Yvon BELAVAL, 1973, pp. XX + 1142 ; Tome III, volume 1 : publié sous la direction d'Yvon BELAVAL, Le XIXe siècle, Le XXe siècle, Collection folio essais, Éditions Galimard, Paris, 1974, pp. XVI + 630 ; Tome III, volume 2 : Le XXe siècle, La philosophie en Orient, publié sous la direction d'Yvon BELAVAL, Collection folio essais, Éditions Galimard, Paris, 1974, pp. 631-1387.

*L'Herne, Henry Corbin*, Les cahiers de l'Herne, sous la direction de Constantin TACOU, dirigé par Christian JAMBET, Éditions de l'Herne, Paris, 1981, pp. 360.

*La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas du Cues*, sous la direction de Marie-Anne VANNIER, Collection Patrimoines, Christianisme, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, pp. 211.

*La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, XIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965), Presses Universitaires de France, 1966, pp. 184.

*La gnose, une question philosophique, Pour une phénoménologie de l'invisible*, sous la direction de Natalie DEPRAZ et Jean-François MARQUET, Actes du Colloque « Phénoménologie, gnose, métaphysique », 1997, Paris IV-Sorbonne, Les Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 270.

*La naissance de la raison en Grèce*, sous la direction de Jean-François MATTÉI, Actes du congrès de Nice (Mai 1987), Presses Universitaires de France, 1990, pp. vii + 438.

*La Naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, éditeurs André LAKS, Ada NESCHKE, seconde édition revue et augmentée, cahiers de philologie, appareil critique, Presses Universitaires du Septentrion, France, 2008, pp. 340

*La Naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, éditeurs André LAKS, Ada NESCHKE, seconde édition revue et augmentée, cahiers de philologie, appareil critique, Presses Universitaires du Septentrion, France, 2008, pp. 340.

*Le Mystère*, avec la participation de : L. L. E. E. les cardinaux LECARO et FELTIN, MM. Henri AGEL, Roger ARNALDEZ, R. P. BEIRNAERT, R. P. CHENU, R. P. DUBARLE, MM. Pierre EMMANUEL, Henri EY, Robert FLACELIÈRE, Stanislas FUMET, André GEORGE, Paul GERMAIN, Étienne GILSON, Norbert GRELET, Jean GUITTON, Jean LACROIX, Olivier LACOMBE, R. P. LUCIEN, MM. Gabriel MARCEL, François MAURIAC, Ferdinand MATHIS, Paul RICCEUR, Carlos SANTAMARIA, Stéphane STRASSER, Semaine des Intellectuels Catholiques (18 au 25 novembre 1959), Éditions Pierre Horay, Paris 6<sup>e</sup>, 1960, pp. 286.

*Le mythe et le symbole, de la connaissance figurative de dieu*, Stanislas BRETON, Dominique DUBARLE, Jean GREISCH, François MARTY, Jacques-Raoul MARELLO, Xavier TILLIETTE, Jean TROUILLARD, Ephrem Dominique YON, Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, Éditions Deauchesne, Paris, 1977, pp. 249.

*Le Sacré, Études et Recherches*, Actes du colloque organisé par le centre international d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, Rome 4-9 janvier 1974, aux soins de Enrico CASTELLI, Aubier, Éditions Montagne, Paris, 1974, pp. 492.

*Le shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, pp. 312.

*L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings : Interprétations aux XIXème et XXème siècles / Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN Lore HÜHN et Philipp SCHWAB, Alber Karl, 2015, pp. 368.

*Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadrige, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

*Pensée grecque et sagesse d'Orient, Hommage à Michel Tardieu*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Daneil DUBOIS, Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, Collection Histoire et prosopographie, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, Volume 42, Brepols Publishers, Belgique, 2009, pp. 756.

*Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/ psychanalyse, Hommage à Alphonse DE WAELHENS (1911-1981)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis No 27, Bruxelles, 1982, pp. XVII + 724.

*Recherches d'Islamologie*, Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Tome 26, Editions Peeters, Louvain, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, Belgique, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, France, 1977, pp. xli + 404.

*Sens et interprétation, Pour une introduction à l'herméneutique*, editeurs, Christian Berner, Denis Thouard, Presses Universitaires du Septentrion, Opuscules 23, France, 2008, pp. 157.

*Shi'ism, The Formation of the Classical Islamic World No 33*, edited by Etan KOHLBERG, Ashgate Publishing Limited, Great Britain, Ashgate Publishing Company, USA, 2003, pp. xlix + 382.

*Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabî*, Actes du Colloque, Coordination Bakri ALADDIN, Collection Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2007, pp. 209 + 189.

*The Afterlife of the Platonic Soul, Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, edited by Maha ELKAISY-FRIEMUTH and John M. DILLON, Brill, Leiden, Boston, 2009, pp. vi + 236.

*The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan BARNES, Cambridge University Press, Cambridge, UK, (1995) 1996, pp. xxv + 404.

*The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by Kenneth SEESKIN, Cambridge University Press, USA, 2005, pp. xv + 406.

*The Political Aspects of Islamic Philosophy : Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, edited by Charles E. BUTTERWORTH, Harvard Middle Eastern Monographs, Book 27, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, USA, 1992, pp. 416.

### 3b. Contributions individuelles

Peter ADAMSON, Peter PORMANN, « Aristotle's 'Categories' and the Soul : An annotated translation of Al-Kindi's 'That There are separate substances' », in *The Afterlife of the Platonic Soul, Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, edited by Maha ELKAISY-FRIEMUTH and John M. DILLON, Brill, Leiden, Boston, 2009, pp. vi + 236, v. p. 95.

Pierre AMANDRY, « La divination en Grèce : état actuel de quelques problèmes », *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg, Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965), Presses Universitaires de France, 1966, pp. 184, v. p. 171-178.

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, « L'ascension céleste du prophète Muhammad : not bibliographique », in *Pensée grecque et sagesse d'Orient, Hommage à Michel Tardieu*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Daneil DUBOIS, Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, Collection Histoire et prosopographie, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, Volume 42, Brepols Publishers, Belgique, 2009, pp. 756, v. p. 47 à 61.

Roger ARNALDEZ, « Le coran et la mystique musulmane », p. 216 et s., in *Le Mystère*, Semaine des Intellectuels Catholiques (18 au 25 novembre 1959), Éditions Pierre Horay, Paris 6<sup>e</sup>, 1960, pp. 286.

Gérard BENSUSSAN, « Mythe et commencement – Heidegger, Schelling », pp. 323-342 in *Heidegger, le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410.

Christian BERNER, « Comprendre et communiquer Kant à l'horizon du paradigme herméneutique », in *La Naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, éditeurs André LAKS, Ada NESCHKE, seconde édition revue et augmentée, cahiers de philologie, appareil critique, Presses Universitaires du Septentrion, France, 2008, pp. 340, v. p. 27-41.

Luc BRISSON et Arnaud MACÉ, « Le monde et les corps », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadriga, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

Luc BRISSON, « Le continuum de la vie chez Platon : des dieux aux plantes », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadriga, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

Luc BRISSON et Arnaud MACÉ, « Le monde et les corps », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadrige, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270, v. p. 110.

Jean BRUN, « Qui est l'homme ? », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/ psychanalyse, Hommage à Alphonse DE WAELHENS (1911-1981)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis No 27, Bruxelles, 1982, pp. XVII + 724, v. p. 41-51.

Annick CHARLES-SAGET, « Présence (ΠΑΡΟΥΣΙΑ) chez Plotin », in *Pensée grecque et sagesse d'Orient, Hommage à Michel Tardieu*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Daneil DUBOIS, Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, Collection Histoire et prosopographie, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, Volume 42, Brepols Publishers, Belgique, 2009, pp. 756, v. p. 153-167.

Daniel COPPIETERS DE GIBSON, « Les Grecs et la question de l'homme – A propose d'une lecture de Sophocle par Heidegger », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/ psychanalyse, Hommage à Alphonse DE WAELHENS (1911-1981)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis No 27, Bruxelles, 1982, pp. XVII + 724, v. p. 53-69.

Françoise DASTUR, « Présent, présence et événement chez Heidegger », pp. 111-138, *Heidegger, le danger et la promesse*, sous la direction de Gérard BENSUSSAN et Joseph COHEN, Éditions Kimé, Paris, 2006, pp. 410.

Urbain DHONDT, « La vie politique comme relation asymétrique », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/ psychanalyse, Hommage à Alphonse DE WAELHENS (1911-1981)*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis No 27, Bruxelles, 1982, pp. XVII + 724, v. p. 249-261.

Franco FERRARI, « Platon et la théorie des principes » in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadrige, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

Didier FRANCK, « Le séjour du corps », pp. 39-89, in Martin HEIDEGGER, *Remarques sur art-sculptures-espace*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2007, pp. 89.

Francesco FRONTEROTTA, « Qu'est-ce qu'une Forme pour Platon ? Raisons et fonction de la théorie des intelligibles », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadrige, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

Francesco FRONTEROTTA, « La réalité de l'âme : principe de vie, source de mouvement, sujet de connaissance », in *Lire Platon*, sous la direction de Luc BRISSON et Francesco FRONTEROTTA, Quadrige, Manules, Presses Universitaires de France, 2006, pp. vi + 270.

Louis GARDET, « Notion et sens du sacré en Islam », in *Le Sacré, Études et Recherches*, Actes du colloque organisé par le centre international d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, Rome 4-9 janvier 1974, aux soins de Enrico CASTELLI, Aubier, Éditions Montagne, Paris, 1974, pp. 492, v. p. 317-331.

Jean GREISCH, « La philosophie de la religion devant le fait chrétien », constituant le chapitre premier, p. 243 et s. in *Introduction à l'étude de la théologie*, sous la direction de Joseph DORÉ, Manuel de théologie, le christianisme et la foi chrétienne, par André DARTIGUES, Jacques GAGEY, Jean GREISCH, Georges WIERUSZ KOWALSKI, Marcel NEUSCH, Émile POULAT, Julien RIES, Pierre VALLIN, Desclée, Paris, 1991, x3 tomes. Tome 1 : pp. 662 ; Tome 2 : pp. 651 ; Tome 3, pp. 476.

Henri LAUX, SJ, « Qu'est-ce que la mystique ? », pp. 77-90, in *Expérience philosophique et expérience mystique*, (éd.) Philippe CAPELLE, Philosophie et Théologie, Les éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 330.

Oliver LEAMAN, « Maïmonide, The Soul and the Classical Tradition », in *The Afterlife of the Platonic Soul, Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, edited by Maha ELKAISY-FRIEMUTH and John M. DILLON, Brill, Leiden, Boston, 2009, pp. vi + 236, v. p. 163 et s.

Marie-Vincent LEROY, « La 'Troisième Voie' de Saint Thomas et ses sources », in *Recherches d'Islamologie*, Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Tome 26, Editions Peeters, Louvain, Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, Belgique, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, France, 1977, pp. xli + 404, v. p. 171- 200.

Lorenzo MINIO-PALUELLO, « Le texte du De Anima d'Aristote : la tradition latine avant 1500 », pp. 217-243, in *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Monseigneur A. Mansion, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1955, pp. xxx + 594.

Jean-Marc NARBONNE, « Tradition, philosophie et expérience dans la mystique plotinienne », pp. 93-114, in *Expérience philosophique et expérience mystique*, (éd.) Philippe CAPELLE, Philosophie et Théologie, Les éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 330

Ada NESCHKE-HENTSCHE, « Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher », in *La Naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, éditeurs André LAKS, Ada NESCHKE, seconde édition revue et augmentée, cahiers de philologie, apparat critique, Presses Universitaires du Septentrion, France, 2008, pp. 340, v. p. 43-69.

Joseph STERN, « Maimonides' Epistemology », *The Cambridge Companion to Maimonides*, edited by Kenneth SEESKIN, Cambridge University Press, USA, 2005, v. p. 105-133.

## 5. ARTICLES DE DOCTRINE

Reza AKBARIAN, Amélie NEUVE-ÉGLISE, « Henry Corbin : from Heidegger to Mullâ Sadrâ – Hermeneutics and the Unique Quest of Being », *Hekmat va Falsafeh, Wisdom and Philosophy*, Vol. 4, No. 2, August 2008, pp. 5-30.

Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie [À propos du Récit de Hayy ibn Yaqzân de A. -M. Goichon] », *Cahiers de civilisation médiévale*, 6e année (n°22), Avril-juin 1963. pp. 159-173.

V. CASTON, « Aristotle's Two Intellects : A Modest Proposal », *Phronesis*, 44, 3, 1999, p. 199-227.

Joseph COHEN, Raphael ZAGURY-ORLY, « Heidegger et la question du lieu », *Les Temps Modernes*, 63e année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 4-9.

Gérard BENSUSSAN, « Le lieu et la contrée. Questions de proximité », *Les Temps Modernes*, 63e année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 202-218.

Frank DARWICHE, « Le Divin (Göttliche) au cœur du quadriparti (Geviert) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/3, Tome 134, pp. 309-332.

Françoise DASTUR, « Heidegger, Espace, lieu, habitation », *Les Temps Modernes*, 63e année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 140-157.

Alphonse DE WAELHENS, « Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 41e année, Deuxième série, No 59, 1938, pp. 469-470.

Natalie DEPRAZ, « Edmund Husserl, Adversus haereses mystikes ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, no. 2, 1994, p. 327-347.

Riyad DOOKHY, « Silvano PETROSINO, *La Scène de l'humain, pensée grâce à Derrida et Lévinas*, Préface et traduction de Francis GUIBAL, Éditions du Cerf, Paris, 2012 », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 338, no. 2013, p. 499-500.

Riyad DOOKHY, « Culture contemporaine et déterritorialisation : la « mémoire récapitulative » de Daryush Shayegan », *Courier du GERI*, version électronique, 2014.

Riyad DOOKHY, « Un messianisme historial ? L'historialité dans la pensée d'Henry Corbin », in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, No 37, 2015.

Riyad DOOKHY, « Pierre GIRE, Penser l'expression religieuse », *Revue des Sciences Religieuses*, No. 2, 89/4, 2015, pp. 551-552.

Éliane ESCOUBAS, « Parcours de la topologie dans l'œuvre de Heidegger », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 158-173.

A. J. FESTUGIÈRE, *Revue philosophique*, janvier-mars 1949, pp. 66-71.

Ève FEUILLEBOIS-PIÉRUNEK, « L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ », *Abstracta Iranica*, Volume 26, I, 2003, disponible en ligne.

Ève FEUILLEBOIS-PIERUNEK, « Le corps et le sacré en Orient musulman - La maîtrise du corps d'après les manuels de soufisme (Xe-XIVe siècles) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, novembre 2006, pp. 91-107.

Robert S. GALL, « Mysticism and Ontology : A Heideggerian critique of Caputo », *The southern Journal of Philosophy*, Volume 24, issue 4, pages 463-478, Winter 1986.

Huber GERHARD, « Pour une métaphysique de la présence », *Les études philosophiques*, 2008/4 n° 87, p. 451-461.

Étienne GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, années 1929-1930, pp. 5-149.

Bernard MABILLE, « Hegel, Heidegger et la question du néant », *Revue de Métaphysique et de morale*, 2006/4, no 52, pp. 437-456.

Paul MORAUX, « John Patrick LYNCH, Aristotle's School, A study of a Greek educational institution », *L'antiquité classique*, Tome 43, fasc. 1, 1974, v. p. 451-452.

Dominique PRADELLE, « Comment penser le propre de l'espace ? », *Les Temps Modernes*, 63<sup>e</sup> année, juillet-octobre 2008, No. 650, pp. 75-100.

Marie-Andrée RICARD, « La question de la donation chez Jean-Luc Marion », *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, no 1, 2001, p. 83-94.

« L'identità di Sams al-Din Sahrazuri filosofo ishrâqi : Un caso aperto ; Identity of Sams al-Din Sahrazuri, Ishrâqi philosopher : an open case-study », *Rivista degli studi orientali*, 1996, volume 69, no 1-2, pp. 219-227 (Serra, Pisa, Italie, 1997)

Jean ROHMER, « La théorie de l'abstraction dans l'École Franciscanex », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Troisième année, 1928, pp. 105-184.

## 6. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

### 6a. Références - philosophie

*Encyclopédie philosophique universelle (I), L'Univers philosophique*, volume dirigé par André JACOB, Préface de Paul RICŒUR *Encyclopédie philosophique universelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, pp. XXXII + 1997.

*Encyclopédie philosophique universelle (II), Les notions philosophiques*, Dictionnaire, *Encyclopédie philosophique universelle*, volumes dirigés par Sylvain AUROUX, publié sous la direction d'André JACOB, Presses Universitaires de France, 1990 ; Tome 1 : (Philosophie occidentale A-L), pp. xxxii + 1518; Tome 2 : (Philosophie occidentale : M-Z; pensées asiatiques, conceptualisation des sociétés traditionnelles, Tables analytiques), pp. 1519- 3297.

*Encyclopédie philosophique universelle (III), Les œuvres philosophiques*, Dictionnaire, *Encyclopédie philosophique universelle*, Volumes dirigés par Jean-François MATTÉI, publié sous la direction d'André JACOB, Presses Universitaires de France, 1992; Tome 1 : Philosophie occidentale : III<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.-1889, pp. 2190 ; Tome 2 : Philosophie occidentale : 1889-1990 ; Pensées asiatiques, Conceptualisation des sociétés traditionnelles, Répertoires, index, tables, pp. 4616.

*Dictionary of Philosophy and Psychology*, James Msrk BALDWIN, Peter Smith, Gloucester, USA, 1960.

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique CANTO-SPERBER, quatrième édition revue et augmentée, Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre, Quadrige, Dicos Poche, Paris, (1996) 2004 ; Tome 1, (A-K), pp. XXIX + 1036 ; Tome 2, (L-X), pp. 1059 + 2199 ;

*Dictionnaire de la langue philosophique*, Paul FOULQUIÉ, avec la collaboration de Raymond SAINT-JEAN, deuxième édition revue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, (1962) 1969, pp. XVI + 778.

*Dictionnaire de philosophie politique*, publié sous la direction de Philippe RAYNAUD, et Stéphane RIALS, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. XV + 776.

*Dictionnaire de Philosophie*, Christian GODIN, Fayard, Editions du Temps, Paris, 2004, pp. 1534.

*Dictionnaire des concepts philosophiques*, sous la direction de Michel BLAY, Larousse, In Extenso, CNRS Editions, Paris, 2006, pp. xv +880.

*Dictionnaire des concepts philosophiques*, sous la direction Michel BLAY, Larousse, In Extensio, CNRS Editions, France, 2006, pp. xv + 880.

*Dictionnaire des philosophes*, 3<sup>e</sup> édition, Nouvelle édition augmentée, Encyclopædia Universalis, Albin Michel, Paris, 2006, pp. 1786.

*Dictionnaire des philosophes*, deuxième édition revue et augmentée, directeur de la publication Denis HUISMAN, Presses Universitaires de France, Paris, (1984 1<sup>ère</sup> édition) 1993, x 2 tomes : tome 1, A-J, pp. xxviii + 1531 ; tome 2, K-Z, pp. 1532-3062.

*Encyclopedia Universalis*, DVD Rom, version 12, France, 2007.

*Encyclopédie de la philosophie*, auteurs collectifs, sous la direction de Jean MONTENOT, Encyclopédie d'aujourd'hui, La Pochothèque, Livre de Poche, 2002, pp. 1800.

*Grand Dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Michel BLAY, Larousse, CNRS éditions, Paris, (2003) 2005, pp. XIII + 1105.

*Le vocabulaire d'Averroès*, Ali BENMAKHLOUF, Ellipses, Paris, 2007, pp. 68.

*Le vocabulaire des philosophes*, ouvrage coordonné par Jean-Pierre ZARADER, Ellipses, Paris, 2002 ; Tome I : De l'Antiquité à la Renaissance, Préface de Jean-François BALAUDÉ, 2002, pp. 712 ; Tome II, Philosophie classique et moderne (XVII-XVIIIe siècle), Préface de Denis KAMBOUCHNER, 2002, pp. 826 ; Tome III, Philosophie moderne (XIXe siècle), préface de Bernard Bourgeois, 2002, pp. 702 ; Tome IV, Philosophie contemporaine (XXe siècle), préface de Frédéric Worms, 2002, pp. 1116 ; Tome V, Suppléments I, préface de Pierre Magnard, 2006, pp. 1099.

*Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ivan GOBRY, Ellipses, Paris, 2010, pp. 223.

*Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Amélie-Marie. GOICHON, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, pp. xiv +496.

*Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Louis-Marie MORFAUX et Jean LEFRANC, 50<sup>e</sup> mille, Nouvelle édition refondue, Nouveau tirage avec enrichissements, Armand Colin, Paris, (1980), 2007, 604.

*The Penguin Dictionary of Philosophy*, Thomas MAUTNER, Penguin Books, (Blackwell Publishers1996), 1997, pp. xviii + 641.

*The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward GRAIG, Routledge, London and New York, (2005) 2006, pp. xxxvi + 1077.

*Vocabulaire Européen des Philosophes*, Dictionnaire des intraduisibles, sous la direction de Barbara CASSIN, Éditions du Seuil, Dictionnaires Le Robert, Paris, 2004, pp. xxiv + 1533.

*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André LALANDE, revu par MM. les membres et correspondants de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observation, Presses Universitaires de France, 1926, 1996, pp. xxiv + 1323.

*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André LALANDE, revu par MM. les membres et correspondants de la société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observation, (1ère édition 1926), 2010, 3<sup>ème</sup> édition, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, pp. xxiv + 1323.

*Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique CANTO-SPERBER, quatrième édition revue et augmentée, Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre, Quadrige, Dicos Poche, Paris, (1996) 2004 ; Tome 1, (A-K), pp. XXIX + 1036 ; Tome 2, (L-X), pp. 1059 + 2199.

*Étude du lexique des stoïciens*, Djibril SAMB, Collection ouverture philosophique, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 143.

## **6b. Références – sciences humaines**

*Dictionnaire des racimes, de l'exclusion et des discriminations*, sous la direction d'Esther BENBASSA, avec la collaboration de Jean-Christophe ATTIAS, Stéphanie LAITHIER et Vincent VILMAIN, Larousse à présent, Paris, 2010, pp. 727.

*Dictionnaire de l'Inde contemporaine*, sous la direction de Frédéric LANDY, sous la coordination thématique de Samuel BERTHET, Frédéric LANDY, Isabelle MILBERT, Joël RUET, Gilles TARABOUT, Max-Jean ZINS, Armand Colin, Paris, 2010, pp. 566.

*Lexique de sociologie*, Yves ALPE, Alain BEITONE, Christine DOLLO, Jean-Renaud LAMBERT, Sandrine PARAYRE, 2<sup>ème</sup> édition, Dalloz, Paris, 2007, pp. 377.

*Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, E. LIPINSKI, directeur, Brepolis, 1992, pp. XXII + 502

*Dictionnaire des faits religieux*, sous la direction de Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, pp. XVI + 1340.

*Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul POUPARD, Collection Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, (1<sup>ère</sup> édition, 1984) 2007, x2 tomes ; tome I : pp. XVIII + 1098 ; tome II : pp. 1099-2218.

## 6c. Références - judaïsme

*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, publié sous la direction de Geoffrey WIGODER, éditeur de l'Encyclopaedia Judaica, adapté en français sous la direction de Sylvie Anne GOLDBERG, avec la collaboration de Véronique GILLET, Arnaud SÉRANOUR, et Gabriel Raphaël VEYRET, Éditions Robert Laffont, Paris 1996, pp. XIII + 1635.

*Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, sous la direction de Geoffrey WIGODER (Encyclopaedia Judaica), adapté en français de «The Encyclopaedia of Judaism» (1989) sous la direction de Sylvie Anne GOLDBERG, Esquisse de l'histoire du peuple juif, Les Editions du Cerf, Paris, 1993, pp. xvii + 1771.

*Encyclopaedia Judaica*, Encyclopaedia Judaica Jerusalem, Keter Publishing House Ltd, Jerusalem, Israël, 1971-1972.

Volume 1: Index, 1972, pp. 863;

Volume 2: A-Ang, 1971, pp. xi + 980 ;

Volume 3 : Anh-Az, 1971, pp. ix + 1020 ;

Volume 4 : B, 1971, pp. ix + 1556 ;

Volume 5 : C-Dh, 1971, pp. ix + 1606 ;

Volume 6 : Di-Fo, 1971, pp. ix + 1452 ;

Volume 7 : Fr-Ha, 1971, pp. ix + 1552 ;

Volume 8 : He-Ir, 1971, pp. ix + 1471;

Volume 9 : Is-Jer, 1971, pp. ix + 1594;

Volume 10 : Jes-Lei, 1971, pp. ix + 1596 ;

Volume 11 : Lek-Mil, 1971, pp. ix + 1590 ;

Volume 12 : Min-O, 1971, pp. ix + 1542 ;

Volume 13 : P-Rec, 1971, pp. ix + 1618 ;

Volume 14 : Red-Si, 1971, pp. ix + 1684 ;

Volume 15 : Sm-Un, 1971, pp. ix + 1690 ;

Volume 16 : Ur-Z, 1971, pp. ix + 1662 ;

+ Yearbooks : 1973, 1974, 1977-8, 1983-5, 1986-7, 1988-9, 1990-91 ;

+ Decennial Book : 1983-92.

Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA, *Dictionnaire des mondes juifs*, Larousse à présent, Edition Larousse, France, 2008, pp. 656.

*The Encyclopaedia of Judaism*, Second édition, edited by Jacob NEUSNER, Alan J. AVERY-PECK, and William Scott GREEN, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2005.

Volume I : A-The, pp. xlv + 808 ;

Volume II : F-K, pp. xi + 1533 ;

Volume III : L-RA, pp. xi + 2246 ;

Volume IV : Re-Etait, pp. xi + 2948.

## **6d. Références - christianisme**

Philippe-Marie MARGELIDON O.P., Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Bibliothèque de la revue thomiste, Éditions Parole et Silence, France, 2011, pp. XXIV + 591.

*Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*, par Bergier, Nouvelle édition, mise en rapport avec les progrès des sciences actuelles. Annotations et Articles par M PIERROT, publié par M L'abbé MIGNE, éditeur de la bibliothèque universelle du clergé, J-P Migne, Éditeur, 1850-1851.

Tome 1 (A-C), 1850, pagination en double colonnes pp. 1268

Tome 2 (D-I), 1850, pagination en double colonnes pp. 1492

Tome 3 (J-P), 1850, pagination en double colonnes pp. 1722

Tome 4 (Q-Z), 1851, pagination en double colonnes pp. 1172

*Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*, par Nicolas BERGIER, nouvelle édition mise en rapport avec les progrès des sciences actuelles, Annotations et articles, par Jean-Étienne PIERROT, publié par L'Abbé Jacques-Paul MIGNE, éditeur de la bibliothèque universelle du clergé, Aux ateliers catholiques, Paris, 1850-1851, x4 tomes.

Tome I, (A-CYR), 1850, pp. 1268;

Tome II, (DAG-IVE), 1850, pp. 1402;

Tome III, (JAC-PYT), 1850, pp. 1718

Tome IV, (QUA-ZWI), 1851, pp. 1172.

*Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, 3<sup>ème</sup> édition revue et augmentée par Olivier RIAUDEL et Jean-Yves LACOSTE, Quadriga, Presses Universitaires de France, Paris, (1998) 2007, pp. XXXIX + 1548.

*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de CABROL, LECLERCQ, et MARROU, 1907-1953.

*Tome I-II : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. dom Fernand CABROL, Abbé de Saint-Michel de Farnborough (Angleterre), avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris.

*Tome III-XII : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. dom Fernand CABROL, Abbé de Saint-Michel de Farnborough (Angleterre), et le R. P. dom Henri LECLERCQ, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris.

*Tome XIII-XIV-1 : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par le R. P. dom Fernand CABROL\*, Abbé de Saint-Michel de Farnborough (Angleterre), et le R. P. dom Henri LECLERCQ\*, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris.

*Tome XIV-2-XV : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, des RR. dom FFernand CABROL\*, dom Henri LECLERCQ\*, publié sous la direction d'Henri MARROU, professeur d'histoire ancienne du christianisme à la faculté des lettres de l'Université de Paris, Letouzey et Ané, Paris.

*Dictionnaire de la bible*, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les saintes écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, deuxième tirage, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1912-1922.

Tome premier, première partie, (A-Armoni), 1912, pp. LXIV + 1018 ;

Tome premier, deuxième partie, (Arnald-Bythner) 1912, pp. 1019-1984 ;

Tome deuxième, première partie, (C), 1912, pp. XII + 1193 ;

Tome deuxième, deuxième partie, (D-F), 1912, pp. 1195-2428 ;

Tome troisième, première partie, (G-I), 1912, pp. XI + 1052 ;

Tome troisième, deuxième partie, (J-K), 1912, pp. 1053-1916 ;

Tome quatrième, première partie, (L-Mezusa), 1912, pp. 1058 ;

Tome quatrième, deuxième partie, (Miamin-Pavot), 1912, pp. 1059-2240 ;

Tome cinquième, première partie, (Pe-Ruth), 1922, pp. 1282 ;

Tome cinquième, deuxième partie, (S-Etait), 1922, pp. 2550.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, de VILLER, CAVALLERA, GUIBERT, et autres, 1937-1995.

*Tome I : Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de Marcel VILLER, S. J., assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Gabriel Beauchesne et ses fils, Éditeurs à Paris, 1937.

*Tome II-III : Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la fondé par Marcel VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, S. J., et continué au nom de la Faculté de théologie d'Enghien (Belgique) sous la direction de Charles BAUMGARTNER, S. J., assisté de M. OLPHE-GALLIARD, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Beauchesne, Paris.

*Tome IV-VII-1: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la fondé par Marcel VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, S. J., et continué par André RAYEZ et Charles BAUMGARTNER, S. J., assisté de Michel OLPHE-GALLIARD, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Beauchesne, Paris.

*Tome VII-2-XIV: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la fondé par Marcel VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, S. J., et continué par André RAYEZ, A. DERVILLE, A. SOLIGNAC, S. J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Beauchesne, Paris.

*Tome XV: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la fondé par Marcel VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, André RAYEZ, et continué par A. DERVILLE, A. SOLIGNAC, de la Compagnie de Jésus, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Beauchesne, Paris.

Tome I : (AA-Byzance), 1937, pp. 1998 ;

Tome II: (Cabasilas-Cyrille de Scythopolis), 1953, pp. 2704 ;

Tome III : (Dabert-Duvergier de Hauranne), 1957, pp. 1884 ;

Tome IV-1 : (Eadmer-Escobar), 1960, pp. 2236 ;

Tome VI : (Gabriel-Godet des Marais), 1965, pp. 1354 ;

Tome V : (Faber-Fyot), 1964, pp. 1648 ;

Tome VII : (Haakman-Hypocrisie), 1969, pp. 1216 ;

Tome VII-2: (Ibanez-Indulgences), 1970, pp. 2386 ;

Tome VIII : (Jacob-Kyspenning), 1974, pp. 1806 ;

Tome IX : (Labadie-Lyonnet), 1976, pp. 1292 ;

Tome X : (Mabille-Mythe), 1980, pp. 2008 ;

Tome XI : (Nabinal-Ochino), 1981, pp. 1092 ;

Tome XII-1 : (Pacaud-Photius), 1984, pp. 1408 ;

Tome XII-2: (Piatti-Quodvultdeus), 1986, pp. 2942 ;

Tome XIII : (Raban Maur-Ryelandt), 1988, pp. 1208 ;

Tome XIV : (Sabbatini-System), 1990, pp. 1452 ;

Tome XV : (Taborin-Tyskiewicz), 1991, pp. 1388 ;

Tome XVI : (Ubalde d'Alençon-Zypaeus), 1994, pp. 1680 ;

+ Tables Générales, 1995, pp. 732 + Table des collaborateurs.

*Dictionnaire de théologie catholique*, de VACANT, MANGENOT, et AMANN, 1930-1972.

*Dictionnaire de théologie catholique*, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire,

Tome I-XV, commencé sous la direction de A. VACANT, Professeur au Grand séminaire de Nancy et de E. MANGENOT, Professeur à l'Institut catholique de Paris, continué sous celle de É. AMANN, Professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Troisième tirage, Librairie Letouzey et Ané, Paris-VI, 1927-1950 ;

Tome XVI, Tables générales, par Bernard LOTH et Albert MICHEL, avec le concours de plusieurs collaborateurs ;

Tome I-1, (AARON-ANGELUS), 1930, pp. 1282 ;

Tome I-2, (ANGLES-AZZONI), 1931, pp. 2664 ;

Tome II-1, (BAADER-BUZETTI), 1932, pp. 1270 ;

Tome II-2, (CABADOS-CISTERCIENS), 1932, pp. 2550 ;

Tome III-1, (CLARKE-CONSTANTINOPLE), 1938, pp. 1274 ;

Tome III-2, (CONSTANTINOPLE-CZEPANSKI), 1939, pp. 2584 ;

Tome IV-1, (DABILLON-DIMCERITES), 1939, pp. 1362 ;

Tome IV-2, (DINOUART-EMSER), 1939, pp. 2500 ;

Tome V-1, (ENCHANTEMENT-EUCHARISTIE), 1939, pp. 1210 ;

Tome V-2, (EUCHARISTIE-FIUME), 1939, pp. 2562 ;

Tome VI-1, (FLACIUS ILLYRICUS-GEZON), 1947, pp. 1342 ;

Tome VI-2, (GHEZZI-HIZLER), 1947, pp. 2514 ;

Tome VII-1, (HOBBS-IMMUNITÉS), 1927, pp. 1262 ;

Tome VII-2, (IMPANATION-IRVINGIENS), 1927, pp. 2570 ;

Tome VIII-1, (ISAAC-JEÛNE), 1947, pp. 1418 ;

Tome VIII-2, (JOACHIM DE FLORE-LATRIE), 1925, pp. 2686;

Tome IX-1, (LAUBRUSSEL-LYRE), 1926, pp. 1422 + Table analytique des Tomes 1-IX, pp. 144 ;

Tome IX-2, (MABILLON-MARLETTA), 1927, pp. 2486 ;

Tome X-1, (MARONITE-MESSE), 1928, pp. 1316 ;

Tome X-2, (MESSE-MYSTIQUE), 1929, pp. 2674 ;

Tome XI-1, (NAASSÉNIENS-ORDALIES), 1931, pp. 1151 ;

Tome XI-2, (ORDÉRIC VITAL-PAUL SAINT), 1932, pp. 2490 ;

Tome XII-1, (PAUL Ier- PHILOPALD), 1933, pp. 1458 ;

Tome XII-2, (PHILOSOPHIE – PRÉDESTINATION), 1935, pp. 3022 ;

Tome XIII-1, (PRÉEXISTENCE-PUY ARCHANGE DU), 1936, pp. 1428 ;

Tome XIII-2, (QUADRATUS-ROSMINI), 1937, pp. 2952 ;

Tome XIV-1, (ROSNY-SCHNEIDER), 1939, pp. 1520 ;

Tome XIV-2, (SCHOLARIOS-SZCZANIECKI), 1941, pp. 3170 + *Addendum*;

Tome XV-1, (TABARAUD-TRINCARELLA), 1946, pp. 1544 ;

Tome XV-2, (TRINITÉ-ZWINGLIANISME), 1950, pp. 3928 ;

Tome XVI-1, Tables générales, (AARON-HEFELE), 1951, pp. 2032 ;

Tome XVI-2, Tables générales, (HEFNER-MYTHE), 1967, pp. 2034-3282 ;

Tome XVI-3, Tables générales, (NAAMAN-ZWINGLIANISME), 1972, pp. 3282-4504.

Dictionnaire de théologie fondamentale, LATOURELLE et FISICHELLA, 1992.

*Dictionnaire de théologie fondamentale*, sous la direction de René LATOURELLE et de Rino FISICHELLA, édition française dirigée par René LATOURELLE, Éditions Bellarmin, Montréal, Édition du Cerf, Paris, 1992, pp. XL + 1535.

*Dictionnaire encyclopédique de la bible*, BOGAERT, DELCOR, JACOB, LIPINSKI, MARTIN-ACHARD, PONTHOT, 2002.

*Dictionnaire encyclopédique de la bible*, troisième édition revue et augmentée, publié sous la direction du centre informatique et bible, Abbaye de Maredsous, Pierre-Maurice BOGAERT, Matthias DELCOR, Edmond JACOB, Édouard LIPINSKI, Robert MARTIN-ACHARD, Joseph PONTHOT, responsables scientifiques, Brepolis, Belgique, 2002, pp. xxxvii + cartes + 1373.

*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Les choses, les Hommes, les Faits, les Doctrines, publié sous la direction d'Alexandre WESTPHAL, Pasteur, Docteur en théologie, Professeur honoraire de l'Université de Toulouse (Faculté de théologie protestante de Montauban), Tome premier (A-J), Éditions « Je Sers », Paris, pp. XXXI + 712, Tome second (L-Z), Imprimeries Réunies, Valence-sur-Rhône, 1935, pp. VIII + 847.

*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, sous la direction de Angelo DI BERARDINO, Adaptation française sous la direction de François VIAL, Les éditions du Cerf, Belgique, 1990.

Volume I, (A-I), pp. XXXII + 1279 ;

Volume II, (J-Z), pp. XXIV + 1281-2641.

*Dictionnaire géographique de la bible*, par A.-F BARBIER DU BOCAGE, professeur de géographie à la Faculté de lettres de Paris, de l'imprimerie de Chapellet, Paris, 1834, pp. 190.

*Dictionnaire historique des ordres religieux*, Agnès GERHARDS, préface de Jacques LE GOFF, Librairie Arthème Fayard, 1998, pp. 622.

Encyclopédie des sciences religieuses, LICHTENBERGER, 1877-1882.

*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, ancien professeur à la faculté de théologie de strasbourg, Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris.

*Tome I : Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, ancien professeur à la faculté de théologie de strasbourg, Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris.

*Tome II : Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, Doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris.

*Encyclopédie du protestantisme*, 2<sup>e</sup> édition revue, corrigée et augmentée, sous la direction de Pierre GISEL, directeur d'édition, et Lucie KAENNEL, secrétaire d'édition, Quadrige, Dicos Poche, Presses Universitaires de France, Paris, (1995) 2006, pp. XLIII + 1559.

*Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la direction de Peter EICHER, Adaptation française sous la direction de Bernard LAURET, 2<sup>e</sup> édition, revue et augmentée, Les Éditions du Cerf, Paris, (1988) 1996, pp. 1136.

*Nouveau vocabulaire biblique*, sous la direction de Jean-Pierre PREVOST, Marie-Andrée Colbeaux, Hugues COUSIN, Jean-Jacques LAVOIE, Pierre LÉTOURNEAU, Jean L'HOURL, André MYRE, Jean-Yves THÉRIAULT, Bayard, Paris, Médiaspaul, Montréal, 2004, pp. 495.

*Nouveau vocabulaire biblique*, sous la direction de Jean-Pierre PRÉVOST, Marie-Andrée COLBEAUX, Hugues COUSIN, Jean-Jacques LAVOIE, Pierre LÉTOURNEAU, Jean L'HOURL, André MYRE, Jean-Yves THÉRIAULT, Bayard, Médiaspaul, Paris, Montréal, 2004, pp. 480.

*Petit dictionnaire de droit canonique*, Jean WERCKMEISTER, Les éditions du cerf, Paris, 1993, pp. 235.

*Petit dictionnaire encyclopédique de la bible*, publié sous la direction du centre informatique et Bible, Maredsous, Brepolis, Belgique, 1992, pp. XVI + 949.

*Supplément au Dictionnaire de la bible*, PIROT, ROBERT, CAZELLES, FEUILLET, BRIEND et COTHENET, 1928-2005.

*Supplément au Dictionnaire de la bible*, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les saintes écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament et des notices sur les commentateurs anciens et modernes, Paris-VI, Librairie Letouzey et Ané ;

Tome I-II, supplément publié sous la direction de Louis PIROT, professeur d'exégèse aux Facultés catholiques de Lille, avec le concours de nombreux collaborateurs ;

Tome III-V, continué sous la direction d'André ROBERT, Professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris, avec le concours de nombreux collaborateurs ;

Tome VI, continué sous celle de Henri CAZELLES, Professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris ;

Tome VII-VIII, continué sous la direction de Henri CAZELLES et André FEUILLET, Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris ;

Tome IX-X, publication faisant partie du programme de recherche de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Centre d'Étude des religions du Livre, Laboratoire associé au C.N.R.S. ;

Tome XI-XIII, continué sous la direction de Jacques BRIEND et Édouard COTHENET, Professeurs d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris ;

*The Anchor Bible Dictionary*, David Noel FREEDMAN, first edition, editor-in-chief, Gary A. HERION, David F. GRAF, John David PLEINS, associate editors, Astrid B. BECK, managing editor, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1992.

Volume 1 : A-C, pp. lxxviii + 1232 ;

Volume 2 : D-F, pp. xxxv + 1100 ;

Volume 3 : H-J, pp. xxxii + 1135 ;

Volume 4 : K-N, pp. xxxv + 1162 ;

Volume 5 : O-Sh, pp. xxxiv + 1230 ;

Volume 6; Si-Etait, pp. xxxv + 1176.

*The Oxford Companion to the Bible*, edited by Bruce M. METZGER, Michael D. COOGAN, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. xxi + 873 + Maps + Index.

*Vocabulaire biblique*, publié sous la direction de Jean-Jacques Von ALLMEN, 2<sup>ème</sup> édition, Delachaux & Niestlé S.A. Neuchatel, Paris VII, édité en Suisse, (1<sup>ère</sup> édition, 1954) 1956, pp. 318.

*Vocabulaire de théologie biblique*, publié sous la direction de Xavier LÉON-DUFOUR et de †Jean DUPLACY, †Augustin GEORGE, Pierre GRELOT, Jacques GUILLET, Marc-François LACAN, huitième édition, Les éditions du Cerf, Paris, (1970) 1995, pp. xxxi + 1404.

Dictionnaire des antiquités chrétiennes, contenant le résumé de tout ce qu'il est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu'au moyen âge exclusivement, par M. L'Abbé MARTIGNY, Nouvelle édition, revue, modifiée, considérablement augmentée et enrichie de 675 gravures dans le texte, Librairie Hachette, Paris, 1877, pp. XXV + 830.

## 6e. Références - islam

*A Dictionary of Islam*, being a cyclopædia of the doctrines, rites, ceremonies, and customs, together with the technical and theological terms, of the muhammadan religion, by Thomas Patrick HUGHES, with numerous illustrations, Scribner, Welford & Co, New York, W. H. Allen & Co, London, 1885, pp. vii + 750.

*Atlas historique de l'Islam, An Historical Atlas of Islam*, Nouvelle édition, Second, Revised Edition, sous la direction de (edited by) Hugh KENNEDY, Leiden, Boston, Köln, Brill, Netherlands, Pays Bas, (1981) 2002, pp. SONT + 86.

*Dictionnaire de civilisation musulmane*, Yves THORAVAL, Référence Larousse, Larousse, Paris, 1995, pp. 332.

Dictionnaire des symboles musulmans, Rites, mystique et civilisation, Malek CHEBEL, Éditions Albin Michel, Paris, (1995) 2001, pp. 501.

*Dictionnaire du coran*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Éditions Robert Laffont, Paris, 2007, pp. XXXVI + 981.

*Dictionnaire historique de l'Islam*, Dominique et Janine SOURDEL, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. XII + 1010.

*Encyclopedia of l'Islam*, (édition anglaise en ligne), de l'*Encyclopédie de l'Islam*.

*Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, établie avec le concours des principaux orientalistes, sous le patronage de l'Union Académique internationale, Leiden, Brill, Pays-Bas, 1960-2005.

Tome I: par un comité de rédaction composé de H. A. R. GIBB, J. H. KRAMERS, É. LÉVI-PROVENÇAL, J. SCHACHT, B. LEWIS et Ch. PELLAT, G.-P. Maisonneuve, Paris, Leyde, E. J. Brill, 1960.

Tome II et III, par B. LEWIS, Ch. PELLAT et J. SCHACHT, G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, Leyde E. J. Brill, 1965, 1971 ;

Tome IV et V, par E. Van DONZEL, B. LEWIS et Ch. PELLAT et C. E. BOSWORTH, 1978, G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, Leiden, E. J. Brill, 1978, 1986 ;

Tome VI, par C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS et Ch. PELLAT ET W. P. HEINRICHS, G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, Leiden, E. J. Brill, 1991 ;

Tome VII, par C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS, et feu Ch. PELLAT, G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, Leiden-New York, E. J. Brill, 1993 ;

Tome VIII, par C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS, et G. LECOMTE, Leiden, E. J. Brill, 1995 ;

Tome IX, par C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS, et feu G. LECOMTE, Leiden, E. J. Brill, 1998 ;

Tome X et XI, par P. J. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL et W. P. HEINRICHS, Leiden, E. J. Brill, 2002, 2005 ;

Tome I, (A-B), 1960, pp. XX + 1399;

Tome II, (C-G), 1965, pp. XXI + 1173;

Tome III, (H-IRAM), 1971, pp. XVII + 1303;

Tome IV, (IRAN-KHA), 1978, pp. XIII + 1221;

Tome V, (KHE-MAHI), 1986, pp. XVIII + 1254;

Tome VI, (MAHK-MID), 1991, pp. XVI + 1037;

Tome VII, (MIF-NAZ), 1993, pp. XVI + 1060 ;

Tome VIII, (NED-SAM), 1995, pp. XVI + 1092 ;

Tome IX, (SAN-SZE), 1998, pp. XVI + 959 ;

Tome X, (T-U), 2002, pp. XVI + 1046 ;

Tome XI, (V-Z), 2005, pp. XIII + 621.

+ Supplément 1-6, et Index des Tomes

Index des Tomes (I-V), établi par H & J. D. PEARSON, publié par E. van DONZEL, E. J. Brill, G.-P. Maisonneuve & Larose S. A., Paris, 1989, pp. VI + 295

Index des Tomes (I-VIII), établi et publié par E. van DONZEL, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, pp. 412.

Petit dictionnaire de mythologie arabe et des croyances musulmanes, Edgard WEBER, éditions entente, Paris, 1996, pp. 382.

### Le Coran\*

\* La Vulgate répandue de nos jours relève du système de lecture d'Asim (m. 744), transmis par Hafis (m. 805), qui fut devenu l'édition du « roi Fu'ad » et qui fut diffusée à partir du 10 juillet 1924. Le Maghreb

reste fidèle au système de lecture de Warsh (m. 812). (Source : Michel REEBER, *L'Islam, Les essentiels*, Milan, Toulouse, France, 2013, pp. 82, v. p. 21).

**La Vulgate et ses diverses éditions :** *Les vulgates ont les mêmes paginations. Selon les maisons d'éditions, des commentaires, des annotations en marge ou des appendices peuvent également y figurer.*

Jacques BERQUE, *Le Coran*, Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique, Collection Spiritualité vivantes, (Éditions Sindbad, 1990) Albin Michel (1995), 2002, pp. 842.

Denise MASSON, *Le Coran*, préface par J. GROSJEAN, Introduction, traduction et notes par Denise MASSON, Collection Folio classique, Gallimard, 1967, x2 tomes (tome 1, pp. CXV + 355 + notes non paginées ; tome 2, pp. 355-772 + notes et index non paginés).

Youssef SEDDIK, *Le Coran, autre lecture, autre traduction*, traduit de l'arabe et commenté, Éditions de l'Aube, 2006, pp. 255.

André CHOURAQUI, *Le Coran, L'Appel*, traduction et présentation, Robert Laffont, Paris, 1990, pp. 1434

Malek CHEBEL, *Le Coran, Nouvelle traduction*, Fayard, 2009, pp. 744.

Muhammad HAMIDULLAH, *Le Saint Coran*, traduction intégrale et notes, avec la collaboration de Michel LÉTURMY, préface de Louis MASSIGNON, Hadj Mohamed Nouredine Ben Mahmoud Éditeur, 1989, pp. LXVII + 720.

Zeinab ABDELAZIZ, *Le Qur'an*, Traduction du sens de ses Versets, Université al-Azhar, Université Menounya, Egypte, 2009, pp. 774.

## **6f. Références - spiritualités (diverses) et mysticismes**

*Dictionnaire de la mystique*, édité par Peter DINZELBACHER, avec la collaboration de nombreux spécialistes, traduction et adaptation (Wörterbuch der Mystik, Alfred Kröner, Verlag Stuttgart, 1989), centre informatique de la Bible, Maredsous, Brepolis, Belgique, 1993, pp. XVIII + 786.

*Dictionnaire des mystiques et des écrivains spirituels*, par Joseph DUCARME, Robert Morel éditeur, France, 1968, pp. 655.

## **6g. Références – antiquités, grecques et romaines**

*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, d'après les textes et les monuments contenant l'explication des termes et en général à la vie publique et privée des anciens, Ouvrage rédigé par une société d'écrivains spéciaux, d'archéologues et de professeurs, sous la direction de MM. Ch. DAREMBERG et EDM. SAGLIO, avec plus de 6,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome I-II : sous la direction de MM. Ch. DAREMBERG et EDM. SAGLIO, avec plus de 6,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome III (première partie) : sous la direction de MM. Ch. DAREMBERG et EDM. SAGLIO, avec le concours de M. EDM. POTTIER, avec plus de 6,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome III (deuxième partie) : sous la direction de MM. Ch. DAREMBERG et EDM. SAGLIO et M. EDM. POTTIER, avec plus de 6,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome IV (première partie) : sous la direction de EDM. SAGLIO avec plus de 7,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome IV (deuxième partie) : sous la direction de EDM. SAGLIO avec le concours de M. EDMOND POTTIER, avec plus de 7,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Paris, Librairie Hachette et Cie.

Tome V : sous la direction de EDM. SAGLIO, continué par MM. EDMOND POTTIER et G. LAFAYE, avec plus de 7,000 figures d'après l'Antique, dessinées par P. SELLIER, Mlle J. EVRAUD, etc. Paris, Librairie Hachette et Cie.

*Dictionnaire général de biographie et d'histoire, de mythologie, de géographie ancienne et moderne comparée des antiquités et des institutions grecques, romaines, françaises et étrangères*, par MEME. Ch. DEZOBRY, et TH. BACHELET, et une société de littérateurs, de professeurs et de savants, Troisième édition revue, Éditions Dezobry, Paris, 1863.

Première partie, A-J, pp. 1466.

Deuxième partie, K-Z, pp. 1467-2992 + Tableau de la population des principales communes de la France (janvier 1862), pp. 11.

*Dictionnaire de l'Antiquité*, sous la direction de Jean LECLANT, ouvrage publié avec le concours du centre national du livre et de M. Jean Bonna, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, pp. XLVIII + 2357.

*A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, edited by William SMITH, Law Lord, William WAYTE, MA, G. E. MARINDIN, MA, Third édition, revised and enlarged, in two volumes, John Murray, Albemarle street, London, 1890-1891.

Volume I , 1890, pp. x + 1053 ;

Volume II, 1891, pp. v + 1072.

## **7. RÉFÉRENCES LANGUES ANCIENNES ET MÉDIÉVALES**

### **7a. Grec**

*Dictionnaire français-grec*, composé sur le plan des meilleurs dictionnaires français-latins et enrichi d'une table des noms irréguliers, d'une table très complète des verbes irréguliers ou difficiles et d'un vocabulaire des noms propres, Charles ALEXANDRE, Joseph PLANCHE, Charles Auguste DEFAUCONPRET, Hachette, Paris, 1885, pp. liv + 1014.

*Dictionnaire grec-français et français-grec*, Ch. D. BYZANTIUS, (Édition seconde), publié par André Coromélas, Skarlatos Dimitrios VYZANTIOS, Athènes, 1856, pp. viii + 14p. (notion grecque) ; dictionnaire grec-français pp. 520 ; dictionnaire français grec, pp. 422.

*Dictionnaire Grec-Français*, Anatole BAILLY, rédigé avec le concours de E. EGGER, édition revue par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Hachette, Paris, (1894) 2000, pp. xxxii + 2230.

*A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL, and Robert SCOTT, A new Edition, revised and augmented by Henry Stuart JONES, with the Assistance of Roderick MCKENZIE, Oxford, Clarendon Press, UK, (First published 1843), New Ninth Edition 1940, reprinted 1958, pp. xlviii + 2111.

*A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL, and Robert SCOTT, Revised and augmented by Henry Stuart JONES, with the Assistance of Roderick MCKENZIE, With a revised supplement, Oxford, Clarendon Press, UK, (First published 1843), New Ninth Edition 1940, New supplement Added 1996, pp. xlv + 2042 + (Revised supplement, pp. xxxi + 320).

*Le Jardin des racines grecques par LANCELOT*, Nouvelle édition, suivie d'un dictionnaire complet des mots français qui tirent leurs origines de la langue grecque, J. PLANCHE, et J-P LEUCHSENRING, Librairie classique d'Eugène Belin, Paris, 1846, pp. iv + 412.

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Pierre CHANTRAINE, nouvelle édition mise à jour, sous la direction de Alain BLANC, Charles de LAMBERTERIE, Jean-Louis PERPILLOU, Klincksieck, Paris, (1968 1<sup>ère</sup> édition) 1999, pp. xviii + 1447.

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Pierre CHANTRAINE, achevé par Jean TAILLARDAT, Oliver MASSON, et Jean-Louis PERPILLOU, avec, en supplément, les *Chroniques d'étymologie grecque (1-10)*, rassemblées par Alain BLANC, Charles de LAMBERTERIE et Jean-Louis PERPILLOU, nouvelle édition, librairie Klincksieck, série linguistique 20, Paris, (1968 1<sup>ère</sup> édition) 2009, pp. xiv + 1436.

*Etymological Dictionary of Greek*, Robert BEEKES, with the assistance of Lucien van BEEK, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, edited by Alexander LUBOTSKY, Volume 10/1 + 10/2, Leiden, Boston, Brill, The Netherlands, 2010, x2 volumes; Volume 1, pp. xlvi + 885 (α-λ); Volume 2, pp. 886-1808 (μ-ω).

*A Patristic Greek Lexicon*, edited by G W H LAMPE, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford UK (1961) 2001, pp. xlvii + 1568.

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Emile BOISACQ, 4<sup>ème</sup> édition, Augmentée d'un Index, Carl Winter, Universitätsverlage, Heidelberg, 1950, pp. xxxii + 1256.

*Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Pierre CHANTRAINE, 1<sup>ère</sup> édition, Éditions Klincksieck, Paris, 1968-1980, pp. xviii + 1368 (x4 tomes).

(tome 1 (1968), A – Δ, pdf1 ; tome 2 (1970), E-K, pdf320 ; tome 3 (1974), Λ-Π pdf623 ; tome 4(1) (1977), P – Y pdf980 ; tome 4(2) (1980), Φ – Ω, pdf1184). Index pdf 1327.

## **7b. Latin**

A. ERNOUT et A MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, quatrième édition, deuxième tirage augmenté de corrections nouvelles, Librairie C Klincksieck, Paris, (1<sup>ère</sup> édition 1932) 1967, pp. xviii + 827.

Alfred ERNOUT et Antoine MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, retraitage de la quatrième édition, augmentée d'additions et de corrections par Jacques ANDRÉ, Librairie C Klincksieck, Paris, (1<sup>ère</sup> édition 1932) 2001, pp. xviii + 833.

Domino DU CANGE, *Glossaire françois faisant suite au Glossarium Medicæ et Infimæ Latinitatis*, avec additions de mots anciens extraits des glossaires de la Curie de Sainte-Palaye, Roquefort, Raynouard,

Burguy, Diez, etc. et une notice sur Du Cange, Par L. FAVRE, Niort, Typographie de L. Favre, 1879, Tome 1 (A-H) 1879, pp. xx + 340 [toutefois le tome comprend la lettre A- F], Tome 2 (G-Z), 1879, pp. 343.

Domino DU CANGE, *Glossarium Mediæ et Infimæ Latinitatis*, editio nova aucta pluribus verbis aliorum scriptorum, à Léopold FAVRE, Tome 1 à 5, 8 et 10, Niort, L. Favre, Imprimeur-Éditeur, 1883-1887 ; Tome 6, 7 et 9, Nouveau Tirage, Librairie des Sciences et des Arts, Paris, Stockholm, 1938.

Tomus primus (A-B) , 1883, pp. lxxv + 802 ;

Tomus secundus (C), 1883, pp. 688 ;

Tomus tertius (D-F ), 1884, pp. 612 ;

Tomus quartus (G-K), 1885, pp. 491 ;

Tomus quintus (L-N), 1885, pp. 629 + (Tables ) xxviii ;

Tomus sextus (O-Q), 1938, pp. 619 ;

Tomus septimus (R-S), 1938, pp. 694 ;

Tomus octavus (T-Z), 1887, pp. 470 ;

Tomus nonus (Glossaire français A-Z), 1938, pp. xxxix + 400 ;

Tomus decimus, (Indices), 1887, pp. 174 + (Tables) xii.

Félix GAFFIOT, *Dictionnaire latin français*, Hachette, Paris 1934, pp. 1720.

Félix GAFFIOT, *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire Latin-Français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre FLOBERT, Hachette, Paris, 2000, pp. xli + 1766.

Paul REGNAUD, *Spécimen d'un dictionnaire étymologique du latin et du grec dans ses rapports avec le latin : d'après la méthode évolutionniste, Les mots à l'initiale G*, imprimerie F. Bertrand, Chalon-sur-Saône, France, 1904, pp. 32.

*Oxford Latin Dictionary*, edited by P. G. W. GLARE, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, UK, (1982), 2010, pp. xxiv + 2126.

Michiel de VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series (Volume 7), BRILL, Leiden, Netherlands, Boston, USA, 2008, pp. xiii + 825.

F. E. J. VALPY, (Rev.), *An Etymological dictionary of the Latin Language*, Baldwin and Co, Longman and Co, G. B. Whittaker, London, Fleet street, 1828, pp. viii + 550.

Edward Ross WHARTON, *Etyma Latina, An Etymological Lexicon of Classical Latin*, Jesus College, Oxford, UK, 1890, pp. xxxiv + 152.

Michel BRÉAL, Anatole BAILLY, *Dictionnaire étymologique latin, Leçons de mots*, Neuvième édition, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1918, pp. 465.

Ludwig Von DOEDERLEIN, *Handbuch der lateinischen, Etymologie*, Leipzig, 1841, pp. VIII + 224.

M. F. JACOB, *Lexique étymologique latin-français, précédé d'un tableau des suffixes et suivi d'un vocabulaire des noms propres*, Delalain Frères, Successeurs, Imprimerie et Librairie Classiques, Paris, 1883, pp. LXXXVII + 1276.

Alois WALDE, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, Zweite umgearbeitete Auflage*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Verlags Nr. 475, Heidelberg, 1910, pp. XXXI + 1044.

## **7c. Arabe**

*Abdel-nour, Dictionnaire arabe-français, (al-hadîr)*, Dâr lil-malâ'yîn, Beyrouth, Liban, (1983), 1986, pp. 1126.

Edward William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, Edinburgh, London, 1863-1893 (Librairie du Liban, Beyrouth, 1968), x 8 volumes.

Vol 1: (a-tha): (1863): pp. xxxiv + 366.

Vol 2: (ja-kha): (1865): pp. 367-837

Vol 3: (za-da) : (1867): pp. 838-1280

Vol 4: (sin-swa) : (1872): pp. 1281-1757

Vol 5: (dwa-3ain): (1874): pp. xl + 1758-2219

Vol 6: (ghain-fa): (1877) : pp. 2220-2475

Vol 7: (qaf-mim): (1885): pp. 2476-2749

Vol 8: (nun-ya): (1893): pp. 2750-2980 + supplement (qaf- ya) pp. 2981-3064

*La Lissan Al-Arab* («لسان العرب»), (litt. La Langue Arabe», Ibn Manzour, (ou Ibn Mandhur, «ابن منظور»), (Caire ?), première édition, 1290, x20 volumes.

Editeur moderne : édité par As-Shaykh Amir Ahmad Ibrahim Haider & Abdul Munim Ibrahim, publié par Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Liban, 2009, x15 volumes reliés (édition en couleurs), pp. 8872 (en moyenne de pp. 600 par volume).

La *Qamous Al Mohit* («القاموس المحيط») d'Al-Fairouz Abadi, Al Mourtada Az-Zoubaidi, XVIII s, Caire, 1760.

Editeur moderne : Al-Faroozabadi, Al-Qamus Al-Muheet, édité et commenté par Al-Cheikh Al-Nasir Horini, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, relié en 4 volumes, Liban, ???.

*Al-Mawrid, A Modern Arabic-English Dictionary*, 7th édition, Dar El-Ilm Lilmalayin, Beirut, Lebanon, 1995, pp. 1255.

*Lexicon Arabico-Latinum*, Georgii Wilhelmi FREYTAGII, praesertim ex djeuharii firuzabadiique et aliorum arabum operibus adhibitibus golii quoque et aliorum libris confectum, Halis Saxonum, 1833.

Tomus primus (alif-khâ), pp. 544 ;

Tomus secundus (dâl-swâd), pp. 538 ;

Tomus tertius (dwâd-qâf), pp. 524 ;

Tomus quartus (kâf-yâ), pp. 654 + index vocum tatarum.

*Dictionnaire français-arabe*, par le P. J.-B. BELOT S. J. 4<sup>ème</sup> édition revue et corrigée, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1913

Tome I, Première partie, (A-J), pp. X + 724 + supplément (A-J, pp. 23) ;

Tome II, Seconde partie, (K-Etait), pp. 725-1607 + supplément (L-T, pp. 1608-1609)

*The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Arthur JEFFERY, Oriental Institute, Baroda, Stephen Austin & Sons, Hertford, Great-Britain, 1938, pp. xv + 311.

Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc, par Albin de Biberstein KAZIMIRSKI, Maisonneuve et Cie, éditeurs, Paris, 1860.

Tome premier, (alif-swâd), pp. 1392 ;

Tome second, (dwâd-yâ), pp. 1638.

*A Dictionary of Modern Written Arabic*, by Hans WEHR, edited by J Milton COWAN, Third edition, Spoken Language Services, Inc., Ithaca, New York, (1961) 1976, pp. XVII + 1110.

Andras RAJKI, *Arabic Dictionary with etymologies*, version électronique 2.2.

## 7d. Hébreu

*A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, edited by Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, (+ supplement) (originally published *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Brill 1953-1985), Brill, Leiden, London, Köln, The Netherlands, 1998, pp. lxx +1140; (supplement, pp. xl +227).

*Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, including Biblical Chaldee*, William GESENIUS, translated from Latin, by Edward ROBINSON, Crocker and Brewster, Boston, Leavitt, Lord & Co, New York, 1836, pp. viii + 1092.

*The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Benjamin DAVIDSON, reprint of Samuel Bagster & Son Ltd London (1848), Hendrickson Publishers Inc. Edition, USA (1981), 1992, pp. 784.

*The Dictionary of Classical Hebrew*, David J. A. CLINES, Editor, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-2010.

Volume I, (א), 1993, pp. 475 ;

Volume II, (ב-ג), 1995, pp. 660 ;

Volume III, (ד-ה), 1996, pp. 424 ;

Volume IV, (ו-ז), 1998, pp.642 ;

Volume V, (ח-ט), 2001, pp. 957 ;

Volume VI, (י-יא), 2007, pp. 999;

Volume VII, (יב-יג), 2010, pp. 679.

*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, KOEHLER and BAUMGARTNER, 1994-2000.

*The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, by Ludwig KOEHLER and Walter BAUMGARTNER, subsequently revised by Walter BAUMGARTNER and Johann Jakob STAMM, with the assistance from Benedikt HARTMANN, Ze'ev ben-HAYYIM, Eduard Yechezkel KUTSCHER, Philippe REYMOND, Translated and edited under the supervision of M. E. J. RICHARDSON, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994-2000.

Volume I, (א-ב), 1994, pp. CV + 365 ;

Volume II, (ג-ד), 1995, pp. VIII + 367-906 ;

Volume III, (ה-ו), 1996, pp. VI + 907-1364 ;

Volume IV, (ז-ח), 1999, pp. VI + 1365-1803 ;

Volume V, Aramaic + supplementary Bibliography, 2000, pp. VIII + 1805-2094.

*Dictionnaire hébreu-français*, M. N. Ph. SANDER et M. I. TRENEL, comptoire du Livre du Keren Kasefer, réimpression anastatique de l'édition de 1859, Paris, 1965, pp. 811.

Theological Dictionary of the Old Testament, BOTTERWECK, 1999.

Volume I & II: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Translated by John T. WILLIS (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, (1970, 1971, 1972, 1974), revised edition 1977.

Volume III: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Translated by John T. WILLIS, Geoffrey W. BROMLEY and David E. GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band II, Lieferungen 1-4), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, (1970, 1971, 1972, 1974), revised edition 1978.

Volume IV-VI: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Translated by David E. GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band II, Lieferungen 4-9, Band III, Lieferungen 1-4; Lieferungen 5-9), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA.

Volume VII: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by David E. GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band IV, Lieferungen 1-5), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA.

Volume VIII: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by Douglas W. STOTT (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band IV, Lieferungen 5-9), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume IX: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by David GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band V, Lieferungen 1-5), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume X: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by Douglas W. STOTT (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band V, Lieferungen 6-10, 1986, Germany), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume XI: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by David GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VI, Lieferungen 1-6), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume XII: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by Douglas W. STOTT (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VI, Lieferungen 6-11, 1986, Germany), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume XIII: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by David GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VII, Lieferungen 1-6), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume XIV: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by Douglas W. STOTT (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VII, Lieferungen 6-11, 1986, Germany), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume XV: *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, and Heinz-Josef FABRY, Translated by David GREEN (Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VIII, Lieferungen 1-7), William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, USA, Cambridge, UK.

Volume I, (אב-בדח), ('abh-badh), 1977, pp. xxi + 479 ;

Volume II, (בדל-גלה), (bdl-galah), 1977, pp. xx + 488 ;

Volume III, (גלול'ם-הרט), (gillûlîm-haras), 1978, pp. xix + 463 ;

Volume IV, (זאב-חמצ), (ze'ebh-hms), 1980, pp. xviii + 493 ;

Volume V, (חמר-יהוה), (hmr-YHWH), 1986, pp. xx + 521 ;

Volume VI, (יתר-יבל), (yôbel-yatar I), 1990, pp. xx + 491 ;

Volume VII, (כ-ל'צ), (ke-\*lys), 1995, pp. xxiv + 552 ;

Volume VIII, (מר-לכד), (lakad-mor), 1997, pp. xxiii + 560 ;

Volume IX, (מרד-נשה), (marad-naqâ), 1998, pp. xxv + 563 ;

Volume X, (נקם-עזב), (naqam-'azab), 1999, pp. xxiii + 592 ;

Volume XI, (עזז-פנ'ם), ('zz-panîm), 2001, pp. xxiii + 615 ;

Volume XII, (פסח-ק'ום), (pasah-qûm), 2003, pp. xxiii + 612 ;

Volume XIII, (ק'ץ-רק'ע), (qôš-raqîa), 2004, pp. xxiii + 653 ;

Volume XIV, (רשץ-שכ'ן), (rasa-sakan), 2004, pp. xxiii + 702 ;

Volume XV, (שכר-תרש'ש), (sakar-tarsîs), 2006, pp. xxvi + 793.

Dictionnaire hébreu-français, SANDER et TRENEL, 1859.

*Dictionnaire hébreu-français*, M. N. Ph. SANDER et M. I. TRENEL, comptoire du Livre du Keren Kasefer, réimpression de l'édition de Paris, 1859, Genève, 2005, Paris, 1965, pp. VII + 811.

*Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, par Philippe RAYMOND, Société biblique française, Le Cerf, 1991, pp. 449.

## **7e. Persan**

*Dictionnaire persan-français*, par le Baron Jean Jacques Pierre Desmaisons, Rome, Typographie Polyglotte, 1908 - 1914.

Volume I (ا - د), 1908, pp. 972

Volume II, (و - ق), 1910, pp. 1019

Volume III (ك - م), 1913, pp. 904

Volume IV, (ن - ي) 1914, pp. 389

*Dictionnaire persan-français*, Gilbert LAZARD, avec l'assistance de Mehdi GHAVAM-NEJAD, Rahnama Press, Téhéran, 2011, pp. XXXII + 482.

*Dictionnaire Français-persan*, par J. B. NICOLAS, Maisonneuve Frères & Ch. Leclerc, éditeurs, Paris, 1885-1887.

Tome premier : A-K, 1885, pp. 790 ;

Tome deuxième : L-Z, 1887, pp. 924.

*Dictionnaire persan-français, avec une table alphabétique*, par Adolphe BERGÉ, Maisonneuve & Cie., Paris, Leopold Voss, Leipzig, Williams & Norgate, London, 1868, pp. VIII + 674.

Jean Jacques Pierre DESMAISONS, Baron, (1809-1873), *Dictionnaire persan-français*, Typographie polyglotte de la S.C de propagande,

Sorabshaw BYRAMJI, (Sohrabshah BEHRAMJI, Doctor), *English and Persian Dictionary*, Surat Irish Presbyterian Mission Press, Surat, India, 1882

Paul HORN, *Grundriss der Neupersischen Etymologie*, Verlag von Karl J. Trübner, Strassburg, 1893, pp. xvi + 386.

Ali NOURAI, *An Etymological Dictionary of Persian, English and other Indo-European Languages*, version électronique, pp. 823 + 21 (pagination persane).

Albin de Biberstein KAZIMIRSKI, *Vocabulaire français-persan*, Librairie C. Kincksieck, 1883, pp. 622

Francis Joseph STEINGASS, *A comprehensive Persian-English Dictionary*, Fifth impression, Routledge & Kegan Paul Limited, London, (1892) 1963, pp. viii + 1539.

Joseph BARRETTO, (Junior), *A Dictionary of the Persian and Arabic languages*, S. Greenway, India Gazette Press, Calcutta, India, 1804 ; volume 1, pp. 570 ; volume 2, pp. 921.

Ramdhun SEN, *A Dictionary in Persian and English with the pronunciation of persian words in the Roman Character*, second edition, Printed at the Baptist Mission Press, Calcutta, India, 1841, pp. 227.

David HOPKINS, *A Vocabulary, Persian, Arabic and English*, abridged from the quarto edition of Richardson's Dictionary as edited by Sir Charles WILKINS, Printed for F. and C. Rivington, etc. London, 1810, pp. viii + 643.

## **7f. Langue sémitique**

*The Assyrian Dictionary*, of the Oriental Institute of the University of Chicago, Editorial board, John A. BRINKMAN, Miguel CIVIL, Ignace J. GELB, A. Leo OPPENHEIM†, Erica REINER, Chicago, USA, and J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, Glückstadt, Germany, 1982.

*Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, by Jacob HOFTEIJZER and K. JONGELING, with appendices by R. C. STEINER, A. MOSAK MOSHAVI and B. PORTEN, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, The Netherlands, 1995.

Part one, (‘-L), pp. lxxi + 585 ;

Part two, (M-T), pp. 586-1266.

*A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Micheal SOKOLOFF, Bar Ilan University Press, (First published 1990, second printing 1992), Israel, 1992, pp. 823.

*A Dictionary of Samaritan Aramaic*, Abraham TAL, Handbook of Oriental Studies, The Near and Middle East, (Leiden, Boston, Köln), Brill, Netherlands, 2000, x2 volumes; volume 1, pp. (2) + 446; volume 2, pp. 447-967 + xlv.

*A Syriac Lexicon*, A translation from the Latin, Correction, Expansion and Updatde of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*, Michael SOKOLOFF, co-published by Eisenbrauns, Indiana, Gorgias Press, New Jersey, USA, 2009, pp. xlix + 1688.

*A Compendious Syriac Dictionary*, founded upon the *Thesaurus Syriacus*, by R. Payne SMITH, edited by J. Payne SMITH, (originally published by Clarendon Press Oxford, 1903) Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, USA, 1998, pp. 626.

*Dictionnaire syriaque-français*, (Syriac-English Dictionary, «فاموس سرياني عربي»), deuxième édition, par Louis COSTAZ, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1994, pp. xxiii + 421.

*Grammaire comparée des langues sémitiques, Éléments de phonétique, de morphologie et de syntaxe*, Jean-Claude HAELEWYCK, Éditions Safran, Langues et cultures anciennes, No 7, Bruxelles, Belgique, 2007, pp. 191.

## **7g. Ancien français, français moderne et étymologie**

*Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, Dictionnaire le Robert, 3<sup>ème</sup> édition, 1993, 2000, Paris, Tome 1, A-L, pp.xix + 1244 ; Tome 2, M-Z,pp. 1245-2556.

*Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain REY, (rédaction du texte) Marianne TOMI, Tristan HORDÉ, Chantal TANET, Alain REY, Dictionnaire le Robert, réimpression et mise à jour 2006, Paris, x 3 tomes : Tome 1, A-E, pp. xvi + 1381 ; Tome 2, F-Pr, pp.1383-2909, Tome 3, Pr-Z, pp. 2911-4304.

Gaston CAYROU, *Le français classique, Lexique de la langue du dix-septième siècle*, Didier, Éditeur, 1948, pp. xxviii + 884.

Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1880-1895, reprinted by Scientific periodicals establishment, Vaduz, Liechtenstein, Kraus Reprint Corporation, New York, (1961) 1965 (x8 tomes).

*Dictionnaire de l'Académie française*, huitième édition, Librairie Hachette, 1932.

Adolf TOBLER, Erhard LOMMATZSCH, *Tobler-Lommatzsch Altfranzösisches Wörterbuch*, Franz Steiner Verlage GMBH, Wiesbaden, 1969.

*Dictionnaire de l'Académie française*, 6<sup>ème</sup> édition, 1835, Institut de France, J P Meline, Libraire-Éditeur, Bruxelles, x 2 Tomes.

*Le dictionnaire de l'académie françoise dédié au Roy*, chez la Veuve de Jean Baptiste Coignard, Imprimeur du Roy, & de l'Académie françoise, et Jean Baptiste Coignard, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy et de l'Académie françoise, Paris, MDCLXXXIV (1694) Tome premier A-L , pp. 676 + Table sans pagination ; Tome second M-Z, pp. 671+ Table sans pagination.

Frédéric GODEFROY, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, (composé d'après le dépouillement de tous les plus importants documents manuscrits ou imprimés qui se trouvent dans les grandes bibliothèques de la France et de l'Europe et dans les principales archives départementales, municipales, hospitalières ou privées, Publié sous les auspices du ministère de l'instruction publique, F Vieweg, Libraire-éditeur, Paris, 1881-1902.

Tome premier, 1881, A-castaigneux, pp. 799 ;

Tome deuxième, 1883, Casteillon-dyvis, pp. 792 ;

Tome troisième, 1884, É-Fildron, pp. 783 ;

Tome quatrième, 1885, Filé-Listage, pp. 798 ;

Tome cinquième, 1888, Listé-Parsomme, pp. 811 ;

Tome sixième, 1889, Parsommer-remembrance, pp. 778 ;

Tome septième, 1892, Remembrant-traioir, pp. 792

Tome huitième, 1895, traire-zygaine, pp. 344+ 364 (errata) + Complément (A – carr) pp. 432

Tome neuvième : complément (Carrel-inaccostable), 1898, pp. 790.

Tome dixième : complément (inaccoutumé-Zoophyte), 1902, pp. 875

*Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, Glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV, par LA CURNE DE SAINTE-PALAYE, membre de l'Académie des inscriptions et de l'Académie Française, publié par les soins de L. FAVRE, avec le concours de M. PAJOT, Niort, L. Favre, éditeur du Glossarium de Du Cange, et H. Champion (Tome 1), 1875-1882.

1 - Tome premier (A-AO), 1875, pp. xv + 471 ;

- 2 – Tome second (AN-BE), pp. 475 ;
- 3 – Tome troisième (BID-CHIC), 1877, pp. 494 ;
- 4 – Tome quatrième (CH-CR), pp. 389 ;
- 5 - Tome cinquième (De cecy en avant – Eschouement), pp. 483 ;
- 6 - Tome sixième (esciement-guysterner), pp. 444 ;
- 7 – Tome septième (H-myt), pp. 460 ;
- 8 - Tome huitième (N-ququermesse), pp. 516 ;
- 9 - Tome neuvième (R-Syr), pp. 528 ;
- 10 - Tome dixième (Tabac -Z), pp. 374 + (Remarques 375-394) + (liste des principaux auteurs cites) 24 ;

Charles NODIER et Louis BARRÉ, *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et l'étymologie, Manuel encyclopédique*, Treizième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée, Chez Pierre-Joseph REY, Quai des Augustins, Firmin DIDOT Frères, rue Jacob, Paris, 1851, pp. XXXII + 756 + Complément pp. 242 (Dictionnaires des synonymes etc. –pdf 799 ; Traité de versification, etc. ; Vocabulaires de mythologie etc. et Abrégé de Grammaire en Tableau).

## **7i. Allemand et étymologie**

Friedrich KLUGE, *An etymological dictionary of the German language*, translated from the fourth German edition by John Francis DAVIS, George Bell and Sons, London, 1891, pp. xvi + 446.

Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Karl J. Trübner, Strassburg, 1899, pp. XXVI + 510.

*Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, unter der Leitung von Wolfgang PFEIFER, Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV), München, 1993, pp. XXVII + 1665.

Konrad DUDEN, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache, mit einem ausführlichen etymologischen Wörterverzeichnis*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1893, pp. VIII + 272.

## **7j. Anglais et étymologie**

*Middle English Dictionary*, Editor-in-Chief, Robert The LEWIS, The University of Michigan Press, Ann Harbour, (1975) 1988.

*Oxford English Dictionary*,(unabridged version), CD-Rom,version 3.1, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford University Press 2004, Oxford, New York, 2002, 2005; ISBN : 0-19-861016-5 (containing the complete text of the 20-volume Second Edition (1989), 2-volume Additions (Series 1993), the 1997-volume, and new entries yet unpublished.

# Table des Matières

SOMMAIRE .....	7
ABREVIATIONS .....	9
AVANT-PROPOS.....	11
 INTRODUCTION .....	 13
I. Pour en finir avec la notion d'expérience.....	17
(α) L'« ex-pér-ience » .....	19
(β) L'évidence .....	21
II. La querelle des mots .....	23
(α) Le Mystère .....	29
(β) Le Secret.....	31
(γ) Secret et initiation .....	32
(ε) « Je suis la Vérité » .....	34
III. Sohrevardî (1155-1191).....	36
(α) Philosophie médiévale ou réception contemporaine .....	41
(β) Le « futurial » - seul mode « philosophique » de « l'histoire » de la philosophie .....	42
(γ) Le devenir-historial.....	43
IV. La lecture présentielle corbinienne .....	44
(α) Lecture de " <i>l'originnaire</i> ".....	45
(β) Lire le futurial .....	46
(γ) Le futurial en jeu chez Sohrevardî .....	47
(δ) Penser le "pensé" .....	50
V. L'œuvre de Sohrevardî .....	51
(α) La biographie de Sohrevardî .....	54
(β) Sohrevardî au-delà de la pensée rationnelle.....	57
(γ) Les trois Sohrevardî .....	57
VI. Méthodologie.....	61
(α) Première partie .....	61
(β) Deuxième partie.....	62
(γ) Troisième partie .....	62
 <b>PREMIÈRE PARTIE : L'« INTEL-ESTRE » .....</b>	 <b>65</b>
CHAPITRE 1- LA DESOCCULTATION DU NEANT .....	69
A. <i>L'élaboration d'une phénoménologie du Néant</i> .....	69
1° L'apparente ambiguïté de la phénoménologie de Corbin .....	70
(a) La phénoménologie des ' <i>Ideens</i> ' .....	74
(i) La rupture méthodique.....	75
(ii) L'ésotérique et l'exotérique.....	76
(iii) Des intentionnalités différentes .....	77
(b) Le tournant herméneutique .....	78
(i) L'ontologisation de l'herméneutique .....	78
(ii) La facticité (ou factivité, « <i>Faktizität</i> »).....	80
(iii) La facticité dans la « <i>Seynsgeschichte</i> » – le destinal .....	82
2° L'herméneutique .....	83
(a) Le geste de l'inversion heideggérienne .....	83
(i) La question de l'Être .....	84
(ii) Le <i>Dasein</i> .....	85

(iii)	La mise en exergue d'une structure .....	86
(iv)	Le <i>Da-sein</i> des <i>Beiträge</i> .....	87
(b)	L' « abîme » entre facticité et existence .....	90
(i)	Introduire la brisure .....	90
(ii)	La transfiguration du souci .....	91
(iii)	Possibilité d'une herméneutique de la « facticité » ? .....	92
B.	<i>L'abîmé</i> .....	92
1°	Une « compréhension » lacunaire .....	93
(a)	La compréhension (« <i>Verstehen</i> ») .....	94
(i)	Un originaire du <i>Sein und Zeit</i> .....	95
(ii)	Une primauté .....	96
(iii)	Exister comme possibilité .....	98
(b)	Une totalité ? .....	99
(i)	La place du non-savoir .....	99
(ii)	Une compréhension totale ? .....	100
(iii)	Vers un « questionner » autre .....	102
2°	Le « <i>pathos</i> » .....	103
(a)	Un « <i>pathos</i> » toujours en manque .....	103
(i)	La cooriginarité de la « disposibilité » (ou « affection » « <i>Befindlichkeit</i> ») .....	104
(ii)	La tonalité .....	105
(iii)	La tonalité fondamentale (« <i>Grundstimmung</i> ») .....	106
(b)	L'interrogation du décalage .....	106
(i)	Le sentiment d'un excès .....	107
(ii)	Un « <i>pathos</i> » qui déloge .....	108
(iii)	La structure transcendantale brisée .....	110
(iv)	Les voies de la brisure .....	110
C.	<i>Prolégomènes à la Méthode du Néant</i> .....	111
	(vers le Néant comme Méthode) .....	111
1°	Une interrogation non-épuisée .....	112
(a)	L'irréductibilité .....	114
(i)	Le sens d'une contre-méthode de Marion .....	115
(ii)	Le tournant chez Marion .....	115
(iii)	La mise en question de la légitimité d'une irréductibilité .....	116
(b)	Un donné non immédiat .....	116
(i)	Le sens de l'immédiat .....	117
(ii)	La structure de la réponse .....	117
(iii)	Le dialogue de la compréhension .....	118
(c)	Les points de rupture de la totalité .....	120
(i)	La fissure dans la conception du monde .....	121
(ii)	La place de la déchéance .....	122
(iii)	Le « <i>Dasein</i> » n'est pas « là » .....	123
2°	L'immémorialité – reste, excès et non-irréductibilité du « là » .....	123
(a)	La facticité comme « immémoriale » .....	124
(i)	Le sens d'un immémorial factif .....	125
(ii)	La « projectabilité » du projet : l'immémorial .....	125
(iii)	L'immémorial et « <i>temporalität</i> » .....	127
(b)	L'historialité (« <i>Geschichtlichkeit</i> ») .....	127
(i)	L'ouverture historique .....	128
(ii)	De la mémoire à l'immémorial .....	134
(iii)	Un originaire sans origine .....	135
3°	Le Néant .....	136
(a)	La futuralité .....	137
(i)	L'expérience factive du futural .....	137
(ii)	Fissure du « là » du point de vue du « monde » .....	138

(iii) Le futural comme point de basculement.....	138
(b) Lexique du néant .....	139
(i) La béance.....	139
(ii) Le reste .....	141
α - Le sur-voilé.....	141
β - L'irrévélé et l'irrévélablé.....	142
(iii) Excès.....	142
Conclusion du chapitre 1 .....	144
CHAPITRE 2- LE NEANT COMME « METHODE » .....	147
A - La rature du phénomène.....	147
1° - La Méthode comme un moment second.....	148
(a) La fin de la méthode.....	148
(i) Le sentiment d'immanité.....	148
(ii) Un « déjà » de l'immanité .....	148
(iii) L' « orient-ation » par le Néant .....	149
(b) Une Méthode sans phénomène .....	149
(i) La monstration.....	149
(ii) Le tournant vers une problématique du « lieu » .....	150
(iii) Un phénomène barré .....	150
2° Laisser « trans-venir » la « trans-venance ».....	151
(a) Une temporalité du Néant - un déjà ?.....	151
(i) Temps et méthode.....	151
(ii) « Ce qui aura déjà joué » – le fondement d'une « non-Méthode ».....	151
(iii) Le « mythe de la monstration ».....	152
(b) La néantisation radicale.....	152
(i) La secondarité des méthodes .....	152
(ii) Les mythes du « donné » et de la « donation » .....	153
B - Le néant comme « <del>phénomène</del> » raturé .....	153
1° La « trans-venance » du « Qui » .....	153
(a) Un « <del>archi-phénomène</del> » barré auto-constitué.....	154
(i) La « trans-venance » d'un « sentir immémorial » .....	154
(ii) L'infini d'une promesse de présence .....	154
(b) L'infini d'une promesse .....	155
(i) La promesse de l'infini .....	155
(ii) Infini et Néant.....	155
(iii) La « trans-venance » du Néant.....	156
2° La problématique du « lieu » .....	156
(a) Renversement de la position du « lieu » .....	157
(i) Une présence de l'absence .....	157
(ii) L' « absence » comme « mouvement » .....	157
(iii) L'amorce d'un mouvement du Néant.....	157
(iv) L'amorce d'un « penser » qui advient. ....	158
(b) Le mouvement du Néant.....	159
(i) Renverser les postulats de la Méthode .....	159
(ii) Le Néant-parlant.....	160
(iii) Mouvement du « lieu » et « non-lieu » .....	160
(iv) L' « en-instance ».....	161
Illustration 1 : le sentiment érotique .....	162
Illustration 2 : la musique .....	162
L'obstacle de la méthode temporelle .....	163
(c) Mise au point de la « méthode ».....	164
(i) La compréhension non totale .....	164
(ii) La gnose corbinienne .....	164
(iii) La récusation de l'herméneutique.....	165

(iv) Le Néant en sa méthode ou la Méthode du Néant .....	167
Conclusion du chapitre 2 .....	169
CHAPITRE 3- .....	173
L'ARCHI-METHODE SOHRAVARDIENNE.....	173
A – La <i>futurialité</i> sohravardienne .....	175
1° Une méthodologie du Néant ?.....	175
(a) Une lecture en rupture .....	176
(i) Le futurial.....	176
(ii) La brèche théosophique .....	177
(iii) Une unique lecture authentique du symbolique.....	178
(b) La brèche recouverte.....	178
(i) Le symbole comme chiffre.....	179
(ii) Le dogme .....	179
(iii) Le symbole et le Néant .....	180
(c) La méthode de la double triangulation .....	180
(i) L'instauration du mouvement du déplacement - un premier triangle .....	181
(ii) Le deuxième triangle .....	181
(iii) Le saut .....	182
2° La brèche de l' « époqual ».....	182
(a) L'opposition entre le Sohravardî-péripatéticien et le Sohravardî-illuminatif .....	183
(i) Le contre-sens de la réduction péripatéticienne .....	183
(ii) La tension linguistique .....	184
(iii) La distinction de la méthode .....	185
(b) Le rejet de la discursivité spéculative .....	186
(i) La tension spectrale .....	186
(ii) Au-delà du dualisme.....	188
(iii) La figure du Sage .....	188
(c) Le mouvement de l'« intel-estre » - la figure du « Sage Parfait ».....	191
(i) Le mouvement de présencialité .....	192
(ii) Le dénouement « philosophie-mystique » en « intel-estre » .....	193
(iii) L'impératif de l'âme .....	193
B - La « <i>phénoménologie</i> » de la Lumière.....	195
1° La Lumière comme un « non-concept » .....	196
(a) Un néant au sein de la lumière.....	198
(i) Le renversement de l'originaire.....	199
(ii) Le sens du Néant comme Lumière.....	199
(iii) Un déjà-là .....	200
(b) La problématique des ténèbres.....	201
(i) La fin de tout dualisme .....	202
(ii) La dualité corbinienne .....	203
(iii) Le dénouement dans la lecture du Néant .....	203
2° Le Néant comme phénomène .....	204
(a) Le phénomène du « Qui-de-l'homme ».....	205
(i) Le mouvement d'un « Qui-de-l'homme ».....	205
(ii) Le voilement sohravardien .....	206
(iii) Le dévoilement du sens de la Lumière .....	207
(b) L'« orient-ation » du Néant .....	207
(i) Le « mystère » de la « Lumière » chez Corbin .....	208
(ii) Le renversement de l'Évident .....	208
(iii) L'« intel-estre ».....	209
Conclusion du chapitre 3 .....	210
Conclusion de la première partie.....	212

**DEUXIÈME PARTIE : LE « NON-LIEU » ..... 215**

CHAPITRE 1- L' « AVANT-SYMBOLE » .....	217
A. <i>L'impossible explication</i> .....	219
1° La métaphysique du discours .....	220
(a) L'interrogation d'un parler cooriginnaire .....	221
(i) Le discours chez Heidegger .....	221
(ii) Le mystère irréductible .....	223
(iii) La tension du symbole et du mythe .....	224
(b) La perte de sens .....	224
(i) L' « espacement » du Néant .....	225
(ii) Le figurial .....	226
(iii) Les incidences sur la présence .....	226
(iv) La Vérité « haqîqa » comme l'Inaccessible .....	227
2° L'archi-symbole ou le symbole infini .....	228
(a) Les dimensions de l'intelligibilité du néant .....	228
(i) L'allégorie .....	229
(ii) Le symbolique chez Durand .....	229
(iii) L'au-delà du signe .....	230
(b) Le chiffre corbinien .....	230
(i) Symbole et temporalité corbinienne .....	231
(ii) Le sens de la « symbolisation-avec » corbinienne .....	232
(iii) L'Imaginal présent dans le symbole .....	232
3° La « participation » symbolique .....	233
(a) Le symbole comme réalité inexprimable .....	233
(i) L'expression de l'inexprimable .....	234
(ii) Le mythe chez Corbin .....	234
(iii) L'interrogation sur la « participation » .....	236
(b) Vers une élaboration de l' « avant-symbole » .....	237
(i) L' « a-symbolique » .....	237
(ii) L'analytique du symbole .....	238
a - Première analytique du symbole - l'intelligibilité-du-déjà .....	238
α - Un premier mouvement du Néant – le « néant étranger » .....	238
β - Un deuxième mouvement du Néant – vers l'Être .....	238
b - Deuxième analytique – le Néant comme langage .....	239
c - Troisième analytique – l' « intimité du Soi » .....	239
(iii) Le « néant-symbolisant » .....	240
B. <i>La « pensée expérimentale »</i> .....	240
1° L'au-delà d'une expérience de la pensée .....	241
(a) Le parler du Néant .....	242
(i) La pensée native de Heidegger .....	242
(ii) L'ouvert chez Heidegger .....	243
(iii) Le parler de la parole (« <i>das Sprechen der Sprache</i> ») .....	244
(iv) Le « lieu » de la parole heideggérienne .....	245
(b) 'La pensée ne pense pas' .....	246
(i) Désappropriation .....	247
(ii) Le « hâl » .....	247
(iii) L' « im-pensée expérimentale » .....	247
(iv) L'intuition sohravardienne et « pensée expérimentale » .....	248
2° Le « <i>ta'wîl</i> » corbinien .....	248
(a) L' « organe » du symbolique corbinien .....	249
(i) Le rôle de l'imagination active .....	249
(ii) L' « organe » de l'herméneutique .....	249
(iii) L'impossibilité interprétative .....	250

(b) La compréhension de l'archi-symbole .....	251
(i) Le « <i>ta'wil</i> » gardien du symbole .....	252
(ii) Le symbole chez Sohrawardî.....	253
(iii) Le Symbole de foi des philosophes.....	253
Conclusion du chapitre 1 .....	256
CHAPITRE 2- LE NON-LIEU (« NA-KOJA »).....	259
A. Comprendre l'incompréhensible : le « non-lieu » .....	259
1° Le lieu.....	260
(a) Le concept de « lieu » chez Heidegger .....	260
(i) Le présupposé de « lieu » .....	261
(ii) Le <i>Dasein</i> :« lieu » (là) sous tension d'« espace » .....	262
(iii) « Site » et spatialité du <i>Dasein</i> .....	263
(iv) Les points de dissolution .....	264
(v) La directionnalité chez Heidegger.....	266
(b) Le retour d'une primauté de l'espacement sur la temporalité.....	268
(i) « <i>Lichtung</i> » .....	268
(ii) Le lieu percé par l'éclair .....	269
(iii) Présence des lieux, présence des dieux .....	270
(iv) « L'espace espace » : l'aporie du temps ekstatique .....	271
2° L'O-rient (ou l'O-riance) : « lieu » d'un « non-lieu » - et « non-lieu » d'un « lieu ».....	275
(a) La montagne de « Qâf » .....	275
(i) Franchir un « non-espace » .....	276
(ii) Les Récits visionnaires .....	276
(iii) La « métalangue » sohravardienne.....	277
(b) Cheminer vers le « non-lieu ».....	278
(i) Les limites de l'imagination et de l'intellect .....	278
(ii) La fin du sensible et de l'intelligible.....	278
(iii) L'expulsion d'une effectivité historicisée .....	279
B. Le « non-lieu » de Sohrawardî .....	281
(« <i>Nâ-kojâ-abâd</i> » - « <i>Bi-lâ-makân</i> »).....	281
1° Le « <i>Nâ-kojâ-âbâd</i> » .....	281
(a) L'espacement d'un non-espace.....	283
(i) Le « non-lieu » d'Avicenne.....	284
(ii) Antériorité non <i>a priori</i> .....	284
(iii) La direction du « non-lieu ».....	285
(iv) L'« espace » du « non-lieu » .....	286
(b) L'« Orient » .....	286
(i) L'Occident .....	287
(ii) Le tournant sohravardien – l'a-temporalité.....	288
(iii) Philosophie orientale.....	289
2° Un plan de réalité .....	290
(a) Le sens de l'Orient – <i>Ishrâq</i> .....	290
(i) Le « lieu » où l'on « entrevoit » .....	291
(ii) L'« orient-ation » .....	292
(b) Un « <i>Ereignis</i> » sohravardien ? - L'arbre de Tûbâ.....	292
(i) Un « <i>Sei</i> » .....	293
(ii) L'Être nécessaire et le « non-lieu » radical .....	294
2° Le « Qui-de-l'homme » .....	295
(a) L'ipséité sohravardien .....	297
(i) Un même et unique mouvement .....	297
(ii) Le « joyau » .....	298
(iii) Cosmologie expérimentale.....	299
(b) L'essence sans essence.....	300
(i) L'impossible réponse .....	301

(ii) L'impossible interrogation .....	301
(iii) Le « Qui » hors époqual .....	302
Conclusion du chapitre 2 .....	303
CHAPITRE 3 – LA POESIS DE L'« IN-FIGURIAL » .....	305
A. <i>De l'imagination à l'Imaginal</i> .....	305
1° Césure de l'Imaginal au travers de l'imagination active .....	306
(a) S'interroger sur « <i>l'Imago</i> » avicennienne .....	307
(i) L'imagination active .....	307
(ii) Organe de révélation avicennienne .....	309
(iii) Le lien du sensible et de l'intelligible .....	310
(iv) L'intellect .....	311
(b) L'« imago » sohravardienne .....	312
(i) L'invite à une distinction .....	313
(ii) L'inversion des moments avicenniens .....	313
(iii) Un plan antérieur du Néant .....	315
2° L'Imaginal et sa compréhension .....	317
(a) Comprendre l'Imaginal .....	317
(i) Un exemple accessible .....	317
(ii) Un plan de l'être .....	318
(iii) Une temporalité désobscurie .....	318
(iv) Tentative de formulation de l'Imaginal .....	318
(b) L'Imaginal de Corbin comme organe spirituel .....	319
(i) Le maintien du lieu théosophique de l'Imaginal .....	320
(ii) Le troisième monde objectif .....	321
(iii) Une faculté ? .....	322
(iv) Une genèse du monde .....	323
(c) L'Imaginal de Corbin comme la visibilité du Soi .....	323
(i) La « connaissance présenteielle » .....	324
(ii) L'adéquation de la « présence » à l'Imaginal .....	325
(iii) L'image du cosmos .....	325
B. <i>La relecture de l'Imaginal</i> .....	326
1° L'Imaginal comme « lieu » .....	327
(a) Le lieu d'une révélation .....	327
(i) Le pathos .....	327
(ii) L'ouverture de l'Imaginal sur le « non-lieu » .....	328
(iii) Le « lieu » abîmé .....	329
(b) Le « non-lieu » comme fondement de « lieu » .....	330
(i) L'inversion imagination et Imaginal .....	330
(ii) La précedence de l'Imaginal .....	330
(iv) La Figure de l'Imaginal .....	331
2° L'« in-figurial » .....	331
(a) L'introduction de l'« in-figurial » .....	331
(i) Le dédoublement du vocabulaire par un « non-lieu » .....	333
(ii) Une altérité au sein de l'« immanence » .....	333
(iii) « Figures » et « in-figures » .....	333
(b) Un « propre » du « Qui-de-l'homme » ? .....	334
(i) L'allogénéité ou l'expatriement .....	334
(ii) Le « dehors » sohravardien .....	335
(iii) Le sens de l'« ex-pér-ience » .....	336
Conclusion du chapitre 3 .....	339
<i>Conclusion de la deuxième partie</i> .....	340

**TROISIÈME PARTIE : « ES-PACIALITE » ..... 343**

CHAPITRE 1- LE NEANT HISTORIAL.....	345
A. « Es-pacialité » de l'« in-figural ».....	346
1° L' historicité horizontale (« <i>Geschichtlichkeit</i> »).....	346
(a) L' historicité du <i>Dasein</i> .....	346
(i) Temporalité heideggerienne.....	348
(ii) Le <i>Da-sein</i> des <i>Beiträge</i> .....	349
(iii) L' expérience par la « philosophie ».....	350
(b) Topologie de l' Être.....	352
(i) La métaphysique.....	352
(ii) Les économies historiques comme « lieux » de présence.....	353
(iii) La directionnalité du Temps.....	354
2° L' historicité corbinienne – temporalité verticale.....	355
(a) L' historicité verticale.....	355
(i) L' événement du Soi.....	356
(ii) La hiérophistoire.....	356
(iii) Le « <i>ta'wil</i> ».....	357
(b) Temporalité corbinienne.....	358
(i) La métahistoire.....	358
(ii) Les « faits » de la hiérophistoire.....	359
(iii) Herméneutique et hiérophistoire.....	360
B. L' advention du « présencial ».....	362
1° La prise en compte du Néant.....	362
(a) L' advention d' une « es-pacialité ».....	362
(i) Verticalité et horizontalité du futural.....	363
(ii) La destruction de l' historicité.....	363
(iii) Une « présencialité » d' inspiration sohravardienne.....	364
(b) L' « es-pacialité » de l' Éternité.....	365
(i) L' instant.....	365
(ii) La dissolution de la finitude.....	366
(iii) L' instant et l' individuation sohravardiens.....	366
(iv) L' « es-pacialité » du mythe.....	367
2° La temporalité comme originaire second.....	368
(a) L' « es-pacialité » de l' « orient-ation ».....	368
(i) La dimension « présencial ».....	368
(ii) L' « in-finitude » de l' Éternité.....	369
(iii) Le sens de « l' originaire second ».....	369
(b) La fin de la métaphysique de l' originaire.....	370
(i) L' origine en existant du <i>Sein und Zeit</i> .....	370
(ii) L' originaire comme « faisant rencontre » des <i>Beiträge</i> .....	371
Conclusion du chapitre 1.....	373
CHAPITRE 2 – L' « IN-FIGURE » D' UN « $\text{Sei}$ ».....	375
A. L' « événement » comme « es-pacialité ».....	376
1° L' avènement d' un « $\text{Sei}$ -destinal ».....	377
(a) L' « événement » d' un « Qui ».....	377
(i) « Sommes-nous ? ».....	378
(ii) Appropriation comme « rapprochement ».....	379
(iii) L' « événement » comme « es-pacialité ».....	380
(iv) Non « comme » un « déjà ».....	380
(b) La forme du Singulier suprême du Néant.....	381
(i) Le singulier irréductible.....	381
(ii) Le Singulier sohravardien (1) : le « Verbe ».....	382
(iii) Le Singulier sohravardien (2) : L' arbe du Tûbâ.....	384

2° Le « Qui-de-l'homme » sohravardien .....	384
(a) L'expression d'une béance .....	385
(i) La lecture du Soi avicennien de Corbin .....	385
(ii) Le « <i>Soi</i> » sohravardien .....	387
(iii) La « poësis » du Néant comme « trans-venance » subjectiale .....	387
(b) La « poësis » d'un « devenir-sujet » .....	389
(i) Ni « là », ni « là-bas » .....	389
(ii) Le Néant présent - corps .....	390
(iii) La « promesse » d'un sujet .....	391
(iv) Lecture de la double triangulation du « <i>Soi</i> » .....	393
(c) L'allogénéité .....	394
(i) Le « fond » sans-origine .....	395
(ii) L'« allogénéité » du Soi .....	395
(iii) L'inversion de toute pré-compréhension .....	396
(iv) Un « devoir-être » .....	396
<b>B. Une lecture péripatéticienne ? .....</b>	<b>397</b>
1° Les déplacements du langage .....	397
(a) L'expression de l'Être et du Néant .....	398
(i) Le « Soleil » et son événement .....	398
(ii) La « Forme » .....	399
(iii) L'« âme » .....	400
(b) Le « Principe » du Néant - le sens du « lieu » .....	403
(i) L'idée d'une connaissance authentique .....	403
(ii) L'étantisation .....	404
(iii) L'espace du « mystère » et du « manifesté » .....	405
2° L'individuation .....	405
(a) La brisure de l'émanation .....	407
(i) L'individuation au moyen du « soleil levant » .....	407
(ii) L'intelligence agente .....	409
(iii) Le « non-lieu » et l'Un : l'individuation .....	411
(b) Le dieu pathétique - L'Un-ion de l'Absolu .....	412
(i) L'« Innigkeit » heideggérien .....	413
(ii) L'Un-ion mystique .....	415
(iii) La Mystique égologique .....	418
Conclusion du chapitre 2 .....	420
<b>CHAPITRE 3- LA RESTITUTION DE LA PRESENCE .....</b>	<b>421</b>
<b>A. Un « <i>Soi</i> » qui habite un monde ? .....</b>	<b>422</b>
1° Un vocabulaire heideggérien de la présence .....	423
(a) L'« <i>Anwesenheit</i> » .....	423
(i) Temporalité de la présence .....	424
(ii) Parousie .....	426
(iii) L'absence de « l' <i>Anwesenheit</i> » .....	427
(b) L'« Il y a » .....	428
(i) « <i>Gegenwart</i> » .....	429
(ii) « <i>Wesen</i> » .....	430
(iii) « <i>Präsenz</i> » .....	430
2° Le « <i>sens</i> » de la présence .....	432
(a) Une articulation temporelle .....	433
(i) L'unité du temps .....	434
(ii) L'habitation comme essence de l'homme .....	435
(b) Interroger autrement la présence heideggérienne .....	436
(i) Ordre de questionnements .....	437
(ii) L'interrogation sur la structure de la présence .....	438
(iii) Derrida et « présence » .....	439

B. Couleur du Néant - Le Néant transi de « pathos ».....	440
1° Le « pathos » du Néant.....	441
(a) Le sujet pathétique corbinien.....	441
(i) Sympathie des essences.....	442
(ii) Mise en perspective de la position corbinienne.....	444
(iii) Le pathétique comme nodalité de l'individuation.....	444
(a) Le « dieu » pathétique.....	445
(i) L'intervention du pathétique comme mode de compréhension.....	445
(ii) Le « dieu » sohravardien.....	446
(iii) Un « dieu » en retrait.....	448
2° La trilogie pathétique sohravardienne.....	448
(a) La trilogie du Néant.....	448
(i) La Nostalgie.....	449
(ii) La Beauté.....	449
(iii) Le Bien et l'Amour.....	451
(b) Sohravardî et la présence.....	453
(i) De quelle plénitude ?.....	455
(ii) L'expression du Néant comme présence.....	456
(iii) Le mystère : du fondamental au nodal.....	457
3° La présence du Néant.....	457
(a) Le néant de l'Amour humain.....	457
(i) Le mouvement d'un tout-amour.....	458
(ii) L'amour mystique sohravardien.....	458
(iii) L'élaboration d'une « Méthique » : la destruction des Essences.....	460
(iv) Le Néant comme Méthode : le Bien et le Mal.....	460
(b) Le mode de la « présencialité ».....	462
(i) La promesse.....	462
(ii) L'absence.....	463
(iii) L'« es-pacialité » de l'absence.....	464
Conclusion du chapitre 3.....	465
Conclusion de la troisième partie.....	466
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>469</b>
Le révocation d'une « Méthode du Néant » au profit du « Néant comme Méthode ».....	471
Sohravardî.....	472
Question d'histoire de la philosophie.....	473
Lieux de la présence.....	473
L'originnaire.....	474
Histoire de la vérité.....	474
Le « non-lieu ».....	476
La mort de la faculté dite d'« imagination ».....	476
La pensée primordiale.....	476
Ouverture.....	477

1. SOHRAVARDĪ (1155-1191) .....	481
1. Les Opera metaphysica .....	481
A. OPERA MAJORA - SOURCES PRIMAIRES .....	481
(a) Sources primaires : Le livre de la sagesse orientale .....	481
(i) <i>Le livre de la sagesse orientale in les « OPERA-MYSTICA »</i> .....	481
(ii) <i>Le livre de la sagesse orientale : traductions et éditions bilingues</i> .....	481
(b) Sources primaires : <i>La Trilogie</i> .....	482
(i) <i>La Trilogie in les « OPERA-MYSTICA »</i> .....	482
(ii) <i>La Trilogie : autres éditions</i> .....	482
B. OPERA MINORA - SOURCES PRIMAIRES .....	483
(i) Sources primaires : Les <i>Opera Minora in les LES « OPERA-MYSTICA »</i> .....	483
(ii) Sources primaires – autres - (Opera minora) : Textes et/ou traductions en français .....	483
(iii) Source primaire – autres - (Opera minora) : Textes et/ou traductions en anglais .....	484
(iv) Sources primaires autres - (Opera minora) : textes en langue arabe .....	485
(v) Sources primaires autres - (Opera minora) : textes en langue persane .....	485
(vi) Autres indications bibliographiques sur Sohrawardī .....	485
C. SOURCES SECONDAIRES – Études Sur Sohrawardī .....	487
(i) Thèses sur Sohrawardī.....	487
(ii) Commentaires sur les œuvres de Sohrawardī (sources primaires) .....	487
(iii) Monographies sur Sohrawardī .....	487
(iv) Ouvrages évoquant Sohrawardī .....	488
(v) Articles sur Sohrawardī .....	488
(vi) Ouvrages partiellement consacrés à Sohrawardī .....	489
(vii) Nota Bene : Homonyme - L'ouvrage sur Abu Hafs Sohrawardī* (969-970/1234-1235) (359-632h)	
491	
2. SOURCES TEXTUELLES .....	492
2 (a) : HENRY CORBIN* (1903-1978) – sources textuelles .....	492
A. Monographies d'Henry Corbin .....	492
B. Articles et publications ponctuelles d'Henry Corbin .....	494
2 (b) : MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) .....	496
Sein und Zeit, 1927 – GA2 .....	496
Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936 – GA65.....	496
Einführung in die Metaphysik, 1935 - GA40.....	497
Was heisst Denken ?, 1951-1952 - GA8 .....	497
Der Satz vom Grund, 1955-56, GA10 .....	497
Ontologie : Hermeneutik der Faktizität, 1923, GA63 .....	497
Phänomenologie des religiösen Lebens (1920/21 ; 1922 ; 1918/19) – GA60 .....	498
Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole), 1950-59, GA 12 .....	498
Questions I-II – GA9 + GA11 .....	499
Questions III-IV – GA13 + GA14.....	499
Autres textes.....	499
3. MONOGRAPHIES.....	501
4. OUVRAGES COLLECTIFS.....	521
3a. Titres .....	521
3b. Contributions individuelles .....	524
5. ARTICLES DE DOCTRINE .....	527
6. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE .....	529
6a. Références - philosophie.....	529
6b. Références – sciences humaines.....	531
6c. Références - judaïsme .....	532

6d. Références - christianisme .....	533
6e. Références - islam .....	541
Le Coran* .....	542
6f. Références - spiritualités (diverses) et mysticismes .....	543
6g. Références – antiquités, grecques et romaines .....	544
<b>7. RÉFÉRENCES LANGUES ANCIENNES ET MÉDIÉVALES .....</b>	<b>545</b>
7a. Grec .....	545
7b. Latin .....	546
7c. Arabe .....	548
7d. Hébreu .....	550
7e. Persan .....	553
7f. Langue sémitique .....	554
7g. Ancien français, français moderne et étymologie .....	555
7i. Allemand et étymologie .....	557
7j. Anglais et étymologie .....	558
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>559</b>

# L'impossible rature de la présence ou la spatialité du néant.

## L'apport du "non-lieu" chez Sohrevardî.

### Résumé

Le *Dasein* ne pourra jamais « être » son « là ». Une telle remarque pourra surprendre. Toutefois, dès lors que la totalité ou la plénitude d'un « là » soient pensées, ce dernier se révèle transi de néant. Or, parler du néant implique une méthode propre, car c'est l'absence de tout « phénomène ». Devons-nous plutôt, et « déjà », constater la mort de la phénoménologie, son incapacité de « dire » ce qui est radicalement « sans » phénomène, même à entendre ce qu'elle nous aura enseigné ?

C'est alors une Méthode du Néant qui se « donne » – ou plutôt « qui se sera déjà donnée », maintenant, comme dans l'Histoire – comme reste irréductible, têtu et tenace. Ce Néant implique qu'il est tant sans « temporalité » que sans « spatialité ». Il nous importe, par conséquent, de pouvoir « penser » le « non-lieu » et d'entendre à nouveaux frais ce que l'histoire nous en informe, notamment dans la pensée de Sohrevardî. Le paradoxe est que cette histoire est peut-être elle-même hors histoire.

#### MOTS CLES :

1. Non-lieu
2. Temporalité
3. Spatialité
4. Phénoménologie
5. Sohrevardî
6. Néant
7. Corbin
8. Mystique

### Résumé en anglais

The *Dasein* cannot « be » its « be-ing-there ». Such a proposition may surprise us. However, where the totality of a « there » is considered, the latter reveals itself as kneaded by « nothingness ». Further, nothingness would imply its own method. Here, one is dealing with the absence of all phenomena. Should we, and « already », find in favour of the death of phenomenology, of its incapacity to « say » what is radically « without » phenomenon, even where we are to heed what this tradition has taught us ?

A Method of Nothingness, the kind which is sought here, seems to propose itself – or rather « has already proposed itself », as it is within History – as an irreducible, stubborn and tenacious one. Nothingness does imply the absence of « temporality » as well as « spatiality ». Consequently, we are driven to « think » the « no-where » and to heed afresh what history has taught us, namely the thought of Sohrevardî on the matter. The paradox is this may bring us outside history itself.