

Que peut signifier l'Orient pour un oriental ? Un intermède persan

Anthony Morel

Laboratoire PHIER (Philosophies et Rationalités)

En ce sens l'extension du Dispositif veut dire l'extension de l'*Abendland* à la terre toute entière. C'est la terre elle-même qui est entrée dans le soir dont elle est désormais en tout et pour tout le domaine. L'Orient en ce sens, le *Morgenland*, a-t-il disparu de la surface de la Terre ? Ne demeure-t-il rien d'oriental, de matinal sur cette terre où nous nous tenons désormais dans un soir qui assombrit toute possibilité d'un autre matin, s'étendant sur le *Morgenland* lui-même ?¹

TELLE QUESTION peut, nous semble-t-il et de prime abord, être entendue ou reçue en deux sens au moins :

(1) *Soit* qu'on la rapporte au champ d'une géographie *empirique*, et c'est alors sur l'histoire de la cartographie, notamment arabe et perse, qu'il faudrait d'abord faire porter l'examen, en commençant, pourquoi pas, par focaliser l'attention sur la nomenclature, le lexique mobilisé par ces lointains géographes pour nommer ce que leur réserve l'Est et ses confins, sans négliger ce qu'il en va de l'orientation des cartes.

Dans cette direction, on ne saurait pas, certainement, faire l'économie d'une étude des récits de voyages, plus généralement des archives, et cela mènerait à laisser se déplier toute l'histoire des relations et connexions entre le *Moyen* et l'*Extrême-Orient*².

Poussant plus loin encore l'investigation, on rencontrera la question des cosmologies « savantes » qui sous-tendent, en en fournissant le cadre, de telles représentations de l'espace, et viennent, ce faisant, fonder le tracé des cartes, la constitution des atlas de ces terres qu'on arpente, de ces mers sur lesquelles on navigue.

Finalement, en viendra-t-on peut-être à s'interroger sur la signification pour ainsi dire vécue que prend l'espace, en tant qu'il est habité par des hommes : la chose s'achèverait ainsi en géographie phénoménologique ou en mésologie.

(2) *Soit* qu'on lui fasse faire fond sur l'*imaginaire*, c'est-à-dire sur l'irréel. C'est alors la manière dont a été imaginé, fantasmé même, l'*Extrême* par le *Moyen-Orient*, qu'il faudrait examiner, un peu de la même manière, mais comme décalée ou déplacée, qu'on a pu s'enquérir de la constitution d'imaginaires orientaux (ou d'Orients imaginaires) par les occidentaux – cet Orient qui, à chaque fois n'existe au fond pas, sinon dans les têtes, suspendu qu'il est, comme à un fil, au désir, à la convoitise même qui le nourrit et le gonfle.

Précisons que, pour être de l'ordre de l'irréel, du non-attestable empiriquement, tel imaginaire a bien entendu une efficace, des effets dans le monde, quelque chose, peut-être, de l'ordre d'un performatif.

Notons surtout que l'étude des récits de marins et de voyageurs ne sauraient, semble-t-il, là encore être négligée, précisément en ce qu'ils fournissent sa matière à la légende : ainsi, à les bien prendre et sans aller plus loin, des *Aventures de Sindbad le Marin*, dont on a pu se demander si elles ne constituaient pas une sorte de manuel de navigation à l'usage des marchands d'alors³.

C'est dire que ces deux ententes possibles de la question, non seulement ne sont nullement exclusives l'une de l'autre, car complémentaires, mais plus profondément s'entrelacent, se tressent, au point d'être ultimement inséparables.

Arrivé là, toute la difficulté est de décider si une telle dichotomie, de la fiction pure et du réel sans appel, une telle alternative – *ou bien* mythe *ou bien* histoire – épuise effectivement l'expérience des hommes.

Si l'on s'en remet à Henry Corbin, la réponse est clairement et radicalement *non*. Et c'est ce *non* – c'est-à-dire, somme toute, nous allons y venir, l'*imaginal* (nous n'avons pas dit *imaginaire*), précisément en ce qu'il vient déranger, dérégler ledit partage moderne de l'expérience humaine – que nous souhaitons brièvement examiner.

Henry Corbin : ce seul nom évoque l'Iran, disons la pensée en terre Shî'ite – et pour cause : il fut l'inventeur, en Occident, de ce continent philosophique jusqu'à lui négligé, et comme perdu. Et c'est dire – c'est bien le sens d'un tel patronage – qu'il sera exclusivement et avant tout question, dans ce qui va suivre, de philosophie iranienne.

Telle réduction inaugurale de l'Orient (géographique) à la Perse, – réduction implicite, non-thématisée dans les lignes qui précèdent, mais déjà opératoire – telle manière de déterminer la question ne va bien évidemment nullement de soi. Elle restera pourtant, dans l'espace de ces lignes, arbitraire et immotivée.

Mundus Imaginalis. Reprenons. C'est qu'Henry Corbin, en tirant des limbes de l'Histoire de la Pensée le continent philosophique iranien, a par là-même (c'est au fond tout un) exhumé tout un monde, monde qu'il baptisera *mundus imaginalis*, monde imaginal, telle expression venant traduire, sous sa plume, l'arabe : *âlam al-mithâl*.

En quoi est-ce un *monde* ? Et si c'est bien un monde, où le situer ? Et pourquoi le qualifier d'*imaginal* ?

Pour répondre, un détour par la cosmologie « métaphysique » – dont le site même s'avère être un carrefour : le point de rencontre entre *néo-platonisme*, *révélation coranique*, voire, avec Sohrawardî, *angélogologie zoroastrienne* – qui sous-tend les philosophies visionnaires en terre Shî'ite est nécessaire.

Très schématiquement dit, le *cosmos* s'y trouve verticalement disposé et étagé selon une multitude de degrés. On distingue : le monde sensible [*Molk*], ainsi que le monde des Intelligences [*Jabarût*] et, venant s'intercaler entre les deux, le monde de l'âme [*Malakût*]. Ce dernier est lui-même doté d'une topographie propre et n'est nullement indifférencié ni amorphe. Il enveloppe justement le *monde imaginal*.

Ajoutons que le couple *Zâhir/Bâtin*⁴ (apparent/caché ; exotérique/ésotérique) est constitutif d'un tel univers : chacun des étages que nous disions – étage faisant à chaque fois un monde – étant symboliquement articulé avec ceux qui l'entourent immédiatement : ainsi du monde de l'âme, lequel se donne comme le *Bâtin*, le secret, du sensible et le *Zâhir*, l'enveloppe, de l'intelligible, et symbolisant donc, en sa position médiane, d'entre-deux [*Barzakh*], doublement.

Par quoi se découvre d'ailleurs que la pratique du *Ta wil*, de l'exégèse spirituelle⁵ – celle-ci ayant à ramener les symboles aux situations qui les ont vu et fait naître, et pouvant s'exercer tant sur un texte que sur un paysage, paysage prenant alors par elle valeur cosmique – est fondée dans la structure, dans l'architecture même de l'être.

Bien-sûr le *Malakût*, quand bien même des philosophes visionnaires en ont établi la cartographie rigoureuse, ne saurait lui-même voir son site inscrit sur un quelconque atlas de géographie positive⁶.

D'où, pour désigner le monde imaginal, la belle expression persane *Nâ-Kojâ-âbâd*, forgée par Sohrevardî et qui se laisse littéralement traduire par *pays du non-où*, autrement dit : contrée physiquement inassignable, empiriquement insituable, puisque excédant le sensible qu'en vérité seule elle situe.

Pour autant, ce monde intermédiaire, constitué d'une matière subtile et comme allégée, ne saurait pas non plus être identifié ni réduit à une simple *utopie*⁷, c'est-à-dire à de l'irréel, de l'imaginaire. C'est précisément pour lever la méprise, conjurer tout malentendu et marquer la différence des registres, que Corbin s'est décidé pour le terme *imaginal*⁸.

Car tel inter-monde, bien loin que d'être fiction ou fantaisie, a sa réalité propre, de plein droit, et même son autonomie : il subsiste indépendamment de l'effort de celui qui s'y hausse, et c'est en lui seul, en cet espace intérieur à l'esprit, que les visions des mystiques se déroulent, que la prophétie vient faire le plein de sens et de vérité.

Une faculté, l'imagination⁹, ainsi réhabilitée puisque dotée d'une valeur noétique propre (aux côtés de la perception sensible et de l'intuition intellectuelle), étant déterminée comme Imagination active ou créatrice, lui est dédiée et en retour l'assure.

À ce stade, la question est de savoir ce qu'il en va, dans un tel cadre, rapidement esquissé, de l'Orient, de déterminer la signification qu'il est susceptible de recevoir.

Ishrâq. Ceci, au moins, se laisse aisément deviner : l'Orient ne saura pas, ou plus, se laisser définir comme Est [*Sharq*], c'est-à-dire comme simple point cardinal servant à se repérer sur cette terre qu'on parcourt avec notre corps de chair et d'os, où l'on erre ; il ne saura pas, ou plus, se laisser réduire à la toute relative *droite* de nos cartes modernes¹⁰, lesquelles, on le sait, sont orientées plein nord.

Plutôt, il prendra valeur polaire, étant signifié par là que c'est un *Nord* absolu, vertical qu'il constituera désormais. D'où ceci de frappant, qu'a pu relever Corbin : « *se diriger à droite, c'est aller vers le haut, vers l'Orient* »¹¹.

Là encore, nous serons schématiques. Pour bien faire, il faudrait en effet distinguer *Orient majeur*, *Orient mineur*, et, venant s'intercaler entre les deux, *Orient moyen* – sur quoi nous ne nous étendrons pas¹² –, déployer toute la richesse et le détail des symboles, et préciser le lexique, la nomenclature de ces topographies visionnaires.

Nous nous bornerons à ceci : c'est un tout autre matin, tout autre que celui qui fait le compte de nos jours humains trop humains,

terrestres trop terrestres, de nos « aujourd'hui et demain comme hier »¹³, qui s'y lève.

Cette aube se dit en arabe : *Ishrâq*. Littéralement, donc, c'est le lever du jour. Mais c'est alors, sous la plume de Sohrevardî – *shaykh al-Ishrâq* – le lever à elle-même de l'âme que le terme vient dénoter, aurore ou illumination spirituelle, si l'on veut, soit une connaissance (*'ilm ishrâqî*), *cognitio matutina*, dira Corbin, c'est-à-dire, finalement, la sagesse illuminative-orientale (*Hikmat al-Ishrâq*), et dont, précisément, Sohrevardî aura été le résurrecteur.

Quelle orientation délivre-t-elle ? Et de quelle quête ? En raccourcissant un peu : elle fait signe vers le monde imaginal lui-même, en indique la direction – de même qu'il y a bien longtemps, mais en un tout autre sens certainement, à moins d'un *Ta wil*, les Filles du Soleil, au vieux Parménide¹⁴ qui nous est si jeune, avaient pointé l'Est, « dans la très ancienne jeunesse du jour »¹⁵.

Tout autant oriente-t-il, ce pôle, les récits visionnaires, tant ceux de Sohrevardî que d'Avicenne, les gestes mystiques donc, autant que les épopées héroïques¹⁶ saisies en leur *Bâtin* – par exemple le *Shah-Nâmeh* –, anime-t-il la quête orientale, laquelle ne saurait se frayer un chemin que dans le monde imaginal : d'où le *Ta wil* qui constitue comme tels ces récits mystiques et qu'en retour, de la part du lecteur, ils appellent.

C'est en outre un tel Orient qui oriente la Miniature persane et surtout lui dispense cette aube qui à chaque fois est sienne, cette lumière matinale, aurorale, lequel *photisme* – *photisme* pourrait-on oser à la limite – en fait toute la splendeur, par quoi la lourdeur sensible, tirée vers le bas, vers l'Occident c'est-à-dire vers la mort *sans plus*, s'allège et vire en couleurs pures¹⁷.

Enfin c'est un tel matin qui, pour Corbin, fait tant défaut à l'Occident (autant géographique que philosophique), le *Morgenland* risquant de n'être plus qu'un signe mort vide de sens, comme avalé ou assombri par ce crépuscule – crépuscule qu'est la pensée calculante n'ayant de cesse d'étendre son règne et de faire notre lot – qui n'en finit pas de tomber, et qui, sous la plume de Corbin, reçoit, après d'autres, le nom de *nihilisme*. C'est dire que pour notre penseur la désorientation en quoi, selon lui, l'Occident se perd et se dévaste c'est-à-dire dévaste la terre en son entier, n'est autre que l'oubli, ou pire, le refus de ce *mundus imaginalis*¹⁸.

Surtout et *in fine*, un tel *pays du non-où*, en tant qu'il est le pays de l'Imâm caché¹⁹, vient ultimement, dans le Shî'isme des Douze, donner son fondement à un messianisme, et permet de penser, de donner intelligiblement corps, au corps subtil qui sera celui de la Résurrection.

Reste donc à indiquer une connexion possible entre les fins dernières²⁰ et l'imaginal. Nous nous limiterons à évoquer une piste déjà bien dépliée.

C'est à Mollâ Sadrâ Shîrâzî qu'il faudrait s'en remettre. Tout l'enjeu aura été de déterminer comment l'Orient (imaginal) donne précisément son orientation au mouvement (de l'existence).

Car, on le sait, la novation inouïe de la métaphysique sadrienne, et dont on est peut-être loin d'avoir tiré toutes les implications, ni déployé toutes les possibilités de son libre usage, aura consisté *d'une part* à faire primer l'acte d'être sur la quiddité autant que sur la simple existence, *de l'autre* à penser un mouvement dont le sujet est la substance elle-même, soit un mouvement intra-substantiel [*al-harakat al-jawharîya*], affectant la substantialité en tant que telle, et en cela garant de l'intelligibilité des métamorphoses²¹.

Mais finissons-en ici, brutalement.

Une question, peut-être, alors qu'il est l'heure de conclure, demeure en suspens. Elle concerne celui qui parle, et elle demande : pourquoi, alors qu'il est censé occuper son temps aux recherches doctorales qui sont les siennes, c'est-à-dire à s'arracher les cheveux et se casser les dents sur le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, se perd-il ainsi aux lointains de l'Orient ?

Par-delà certaines tribulations personnelles qui n'intéressent pas, il faudra avouer – et cela ne saurait faire, au fond, que malentendu ou hérésie – ceci : que l'œuvre de Corbin, non pas tellement ce que l'on vient tant bien que mal de tenter d'en répéter et redire, paraphraser, paraît, à condition d'en faire très libre usage, un usage, à dire vrai, comme sécularisé ou dé-théologisé – d'où les scrupules et mauvaise conscience philosophique que nous nourrissons envers ce grand philosophe qu'est Corbin, car c'est lui faire là une bien grande violence – de fournir des concepts très opératoires pour penser ce qui, au lecteur du *Tractatus*, ne saurait que faire difficulté et résistance, soit la triade : *herméneutique de la vie humaine*, *messianisme du logique*, et *mystique du sensible* (ce dernier étant un *oxymoron*, et l'avant-dernier paraissant d'abord ne rien vouloir dire).

NOTES :

1 Cattin Emmanuel, « L'autre maison », *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 147.

2 Voir notamment : Grenet Frantz, « Les marchands sogdiens dans les mers du Sud à l'époque préislamique », *Cahiers d'Asie centrale*, N° 1-2 (« Inde-Asie centrale. Routes du commerce et des idées »), Tachkent – Aix-en-Provence, 1996, p. 65-85. En outre, pourquoi pas, la biographie de An Shigao dans : Cochini Christian, *50 grands maîtres du Bouddhisme chinois. Moines éminents du Mahayana*, Paris, Bayard, p. 45-47. Ainsi que : Tajadod Nahal, « Le rôle des Iraniens dans la diffusion du Bouddhisme, du Manichéisme et du Mazdéisme en Chine. », *Diogène*, Paris, PUF, 2002, vol. 4, n° 200, p. 73-82.

3 En ce sens, consulter la substantielle introduction donnée par Renée Khawan à sa traduction : *Les aventures de Sindbad le marin*, Paris, Phébus libretto, 1985.

4 Corbin Henry, *En Islam Iranien*. Tome I, chap. v, §2, *op. cit.*, p. 207. Voir également l'extraordinaire §2 du chapitre IV du même volume. Sur ce couple, constitutif de l'âme iranienne, on consultera, outre les travaux d'Henry Corbin, deux textes : de Smet Daniel, « Au-delà de l'apparent : les notions de *Zahir* et *Bâtin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovanensia Periodica*, vol. 25, 1994, p. 197-220 ; Amir-Moezzi Mohammad Ali, « Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le Shi'isme duodécimain », dans *L'esprit et la Nature, Actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996*, Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées, n° 5, 1997, p. 37-63.

5 On se reportera notamment à : Corbin Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, chap. I, §3, Lagrasse, Verdier, 1999 ; ainsi qu'à, du même auteur : « Herméneutique spirituelle comparée », *Eranos-Jahrbuch*, XXXII, 1964, Zurich, Rhein-Verlag, 1965, p. 71-176.

6 Quand bien-même certains géographes visionnaires auront pu tenter de symboliser dans le sensible le point de passage à ce « huitième climat ». Sur ce point, se reporter à : Corbin Henry, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, chap. 2, « La Terre mystique de Hürqalyâ », §2, Paris, Buchet-Chastel, 2^{nde} édition entièrement révisée, 1979, en particulier, p. 99-101. Notons également, qu'en vertu précisément de la structuration symbolique du cosmos, elle-même venant fonder l'opération du *Ta Wil*, le sensible (aussi bien l'aube solaire que l'Est) est susceptible de venir symboliser tant l'illumination spirituelle que la quête mystique orientale : ainsi de l'aurore décisive de Mollâ Sadrâ Shirâzi (se reporter à l'*Introduction* donnée par Corbin à sa traduction de : Mollâ Sadrâ Shirâzi, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 10) ou du voyage vers l'Orient (géographique) d'Ibn Arabî (se reporter à : Corbin Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Introduction, §1, Paris, Entrelacs, 2012, en particulier p.49-51).

7 Ce, quand bien même le persan *Nâ-Kojâ* se laisserait littéralement traduire par le grec *ou-topos*, lieu qui n'est nulle part (*utopia* ayant été forgée par Thomas More au début du XVI^{ème} siècle). Nous ne voulons bien-sûr pas signifier, en levant cette méprise, que l'utopie (imaginaire) n'a aucun effet dans le monde. En ce sens et à leur manière, Gilles Deleuze et Felix Guattari remarquent, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, 2005, p. 96, à propos de Samuel Butler : « Le mot employé par l'utopiste Samuel Butler, « Erewhon », ne renvoie pas seulement à « No-where », ou Nulle part, mais à « Now-here », ici-maintenant. »

8 De la même manière que, traducteur de Heidegger, le jeune Corbin s'était décidé pour le terme *historial* afin de rendre l'allemand *geschichtlich* et d'ainsi bien le distinguer d'*historisch*.

9 Sur l'imaginal, on consultera : Corbin Henry, « Prélude à la deuxième édition. Pour une charte de l'imaginal », *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979 ; ainsi que, du même auteur : « Mundus imaginialis ou l'imaginaire et l'imaginal », *Cahiers internationaux du symbolisme* 6, Bruxelles, 1964, p. 3-26 ; sans oublier : Jambet Christian, Première Partie « Logique de l'Imaginal », *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Seuil, 1983, en particulier, p. 35-99.

10 Il faudrait, pour être rigoureux, préciser et déplier tous les jeux et résonances qui s'instaurent entre la détermination spirituelle de l'Orient et sa définition géographique, surtout si l'on se souvient que c'est bien la sagesse des Anciens Perses (soit des Orientaux : *mashriqîyûn* ; *ahl al-Sharq*) que Sohrawardî se sera essayé à ressusciter. Sur ce point, on pourra consulter, d'Henry Corbin : *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome 2 : Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, « Tel », 1971, 2009, en particulier le §2 du chapitre II, p. 47-50 ; ainsi que les « Prolégomènes II » à son édition des *Œuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddîn Yahya Sohrawardî*, vol. 2, Paris-Téhéran, Bibliothèque Iranienne, 1952 ; sans négliger le *Post-Scriptum* à son *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 334-345.

11 Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire, op. cit.*, p. 196-197. Voir également, du même auteur, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, op. cit.*, chap. II, en particulier p. 98 et p. 114 ; ainsi que *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Siskeron, Éditions Présence, 1971 (en particulier et avant tout le premier chapitre, p. 11-22, lequel fournit des indications précieuses).

12 Sur ce point, voir notamment : Corbin Henry, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome 2 : Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, chap. II, §2, *op. cit.*, en particulier p. 58-61.

13 Nous empruntons cette formule à Martin Heidegger, plus précisément au §71 de *Sein und Zeit*.

14 « Cette orientation était déjà donnée aux mystes de l'orphisme. Elle se retrouve dans le poème de Parménide où, guidé par les filles du Soleil, le poète entreprend “ un voyage vers la lumière ”, un voyage vers l'Orient. » Corbin Henry, *Avicenne et le récit visionnaire, op. cit.*, p. 196.

15 Nous empruntons cette formule à Sophia de Mello Breyner Andresen, en l'occurrence à son poème « Le Minotaure » trad. fr. Chandeigne Michel, dans Chandeigne Michel, *Anthologie de la poésie portugaise contemporaine (1935-2000)*, Paris, Poésie Gallimard, 2003, p. 70.

16 Se reporter à : Corbin Henry, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », *Eranos-Jahrbuh*, XXXV, 1966, Zurich, Rhein-Verlag, 1967, p. 177-239.

17 En ce sens : Ishaghpour Youssef, *La miniature persane*, Lagrasse, Verdier, 2009, p. 17, p. 25, p. 61-62.

18 Voir notamment : Corbin Henry, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Téhéran, 1977 ; ainsi qu'à, du même auteur, « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981, 2003, p. 213-257.

19 Se reporter à : Corbin Henry, « Au “ pays ” de l'Imâm caché », *Eranos-Jahrbuh*, XXXII (« Vom Sinn der Utopie »), 1963, Zurich, Rhein-Verlag, 1964, p. 31-87.

20 Dans cette direction et pour une interprétation, un *Ta wil* de l'allusion à « la parousie de l'Imâm résurrecteur comme au jour où “ le Soleil se lève à l'Occident ” », voir : Corbin Henry, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 4*, livre VI, chap. III, §4, « Tel », 2014, Paris, Gallimard, 1972, p. 291-292.

21 De Mollâ Sadrâ Shîrâzî, on consultera : *Le livre des pénétrations métaphysiques*, traduit de l'arabe, annoté et introduit par Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988. Sur Mollâ Sadrâ, et de Henry Corbin, *En Islam iranien*, tome IV, livre V, chap. 2, Paris, Gallimard, 1972, 1991 « Tel », p. 54-123. Ainsi que l'ouvrage de Christian Jambet : *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, Fayard, 2002.