



L'être et le miroir

Houria Abdelouahed

► To cite this version:

Houria Abdelouahed. L'être et le miroir. Basarab Nicolescu. Le Tiers caché dans les différents domaines de connaissance, Le Bois d'Orion, pp.177, 2016, 978-2909201641. hal-01446393

HAL Id: hal-01446393

<https://hal.science/hal-01446393>

Submitted on 25 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Houria Abdelouahed

L'être et le miroir

«De grâce, ne me parlez plus de Dieu ou de son *farj* (sexe ou parties parties génitales)! Parlez-moi de n'importe quoi, mais d'autres choses.»

Cette phrase insolite citée par Ibn Khaldûn dans sa *Muqaddima*¹ montre l'impasse des *Mutakallimûn*² au sujet du corps divin.

Si certains versets coraniques prônent le *tanzîh mahz*, la transcendance absolue, d'autres versets suggèrent l'anthropomorphisme (« Il voit », « Il entend »...)

Le débat autour du corps divin soulevés par ces versets dits *mutashâbihât* (ambigus) engendra deux écoles : les *Mu'tazilites*, défenseurs acharnés de la transcendance absolue, pour lesquels le '*aql*, la raison, fut le critère le plus valable, voire le lieu propre de la connaissance religieuse, et les *Ash'arites* qui prênaient l'immanence, mais *bilâ kayf* (sans comment).

Dans cette région du monde où l'islam était nouveau-né, l'enjeu fut religieux et politique. Il fallait, d'un côté, résoudre les problèmes cruciaux de la nouvelle religion, de l'autre et par la même occasion, répondre aux diverses attaques de la polémique chrétienne ou mazdéenne ou juive. Et si dans le christianisme, le corps christique se trouve au centre du débat, au sein de l'islam, c'est le corps de Dieu qui fera couler beaucoup d'encre.

Comment le divin peut-il être anthropomorphe ? Celui qui est « impensable comme non étant » (selon l'expression de M. Heidegger) peut-il s'affubler d'un corps? Comment assigner Dieu, l'Invisible par excellence d'un corps alors que le corps est ce qui rend visible ? De la pensée hellénistique (je renvoie aux textes de J.-P. Vernant sur le sur-corps divin), à Ibn Tufayl (m. en 581/1185, compatriote d'Ibn Rushd, Averroës des latinistes) à Merleau-Ponty, « on est immergé dans le visible par son corps visible »³.

Le code corporel permet-il de penser la question de l'Autre ? Cette question se posera de façon cruciale lorsque les littéralistes, prenant les versets dans leur sens le plus obvie, feront

1 Ibn Khaldoun, *Al-Muqaddima*, Dâr al-Kitâb al-lubnânî, Beyrouth, 1982, p. 875. Trad. Vincent Monteil, *Discours sur l'Histoire Universelle*, éd. Sindbad, Beyrouth, 1967-68, p. 997.

2 *'Ilm al-kalâm* est une dialectique rationnelle pure opérant sur des concepts théologiques. Deux groupes s'y distinguent : Mu'tazilites et Ash'arites.

3 M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, 1964, Folio, p. 17-18

leur entrée sur la scène théologico-religieuse. Le « Dieu (qui) créa l'homme à son image », devient un Dieu qui est fait à l'image de l'homme, qui a une chevelure, des côtés... un Dieu anthropomorphe, humain, trop humain. D'où le « ne me parlez plus de Dieu... »

Pour les apologistes de la théologie négative ou de la pensée apophatique, grammaire et exégèse devinrent sciences instrumentales indispensables voire incontournables. Les arguments scripturaires vont puiser dans les écoles de grammaire et d'exégèse.

Si le débat prend un ton grave et si la polémique est imparable au sein de *'ilm al-kalâm*, c'est qu'elle porte sur une question fondamentale pour le discours religieux et théologique, à savoir celle de l'altérité.

Mais avec l'arrivée de la philosophie islamique (al-Kindi, Fârâbî, Ibn Sînâ...), le débat prendra une autre tournure à travers la question de l'Un, le premier *Nous*...

Jeune contemporain d'Averroès, et arrivant au moment où la philosophie arabe est à son apogée, Ibn Arabi (natif de l'Andalousie, m.1240) ne va pas s'inscrire dans le débat philosophique, mais renouera avec la question du *tanzîh* (transcendance) et du *tashbîh* (ressemblance).

« Gloire à celui qui a transcendé la transcendance par la ressemblance et la ressemblance par la transcendance », écrit-il tout au début de ses *Futûhât*. « Si tu affirmes la transcendance, tu conditionnes ta conception de Dieu, et si tu affirmes son immanence, tu le délimites »⁴. Transcendant la logique de la non contradiction où Dieu est identique et non identique à lui-même, prônant une pensée aporétique, il parlera d'un Dieu qui ne se limite pas à une forme, mais qui s'épiphänise à chaque instant en une forme nouvelle.

À l'encontre du Texte coranique qui stipule : « Il est l'Un (*Wahid*) », Ibn Arabi écrit : « *Huwa al-wâhid al-kathîr* ». Il est l'Un-multiple. L'un en son essence, multiples par ses noms. Nous ne le connaissons que grâce à ses noms qui sont infinis, inépuisables, illimités.

Et c'est en lien avec la question de l'Un et du multiple qu'Ibn Arabi introduit le miroir.

4 *Fus.*, I., p. 70.

On connaît l'importance du miroir dans la tradition hellénistique. Plusieurs mythes sont en lien avec le miroir. Le mythe de Narcisse, le mythe de Persée et le mythe de Dionysos. C'est ce dernier qui nous intéresse dans le cadre de ce travail.

Rappelons que les néoplatoniciens ont utilisé le motif du miroir de Dionysos pour traduire sur le plan cosmologique le passage de l'Un au multiple. C'est sans doute au miroir de Dionysos que Plotin pensait en spéculant sur la descente des âmes humaines dans la génération, ainsi que ses développements sur la matière comme miroir. « Il n'est pas absurde d'imaginer que Plotin a en tête un miroir, sinon brisé, du moins pourvu de facettes »⁵.

Plotin hérite de la conception aristotélicienne sur la constitution de l'univers à partir d'une « hiérarchie des formes dynamiques, s'élevant des corps élémentaires aux âmes végétales, puis animales, jusqu'aux intelligences qui meuvent les sphères »⁶. Il va montrer que la cosmologie stoïcienne ne trouve son fondement que dans une réflexion ontologique qui, à travers une procession, cette hiérarchie aristotélicienne, remonte aux premiers principes de l'idéalisme platonicien.

Pour Plotin, S'il y a des êtres après le Premier, il est nécessaire ou bien qu'ils viennent immédiatement de lui, ou qu'ils s'y ramènent par des intermédiaires et qu'ils aient le second ou le troisième rang. L'Un n'est pas engendré, n'est pas corporel, n'a pas de semblable. Est-il l'Intelligence ? Non, l'Intelligence ne saurait être séparée de l'intelligible. Qu'est-il donc ? Il n'est pas une multiplicité afin d'être le principe de la multiplicité, car le générateur est toujours plus simple que l'être engendré. »⁷ On remonte donc à une unité antérieure. Tout être se ramène à l'unité qui lui est antérieure jusqu'à ce que d'unité en unité, on arrive à l'Un absolu qui ne se ramène plus à une autre. En tête du cortège, l'Un.

Mais, comment de l'Un une multiplicité quelconque, une dyade ou un nombre viennent-

5 J. Pépin, « Plotin et le miroir de Dionysos », *Revue internationale de philosophie*, n° 92, 1970, p. 320.

6 J. Moreau, « Plotin et la tradition hellénique », in *Revue internationale de philosophie*, n° 92, 1970, p. 174.

7 *Ennéades*, III, 8, 9, 40-45.

ils à exister ?

C'est parce qu'il voit en se tournant vers lui-même. Cette vision est l'Intelligence⁸. À son tour, L'Intelligence engendre. Elle s'épanche comme l'Un et produit une image d'elle-même. C'est l'âme⁹. L'âme sera ainsi créée. Au lieu d'un Démon, une série de contemplations et une procession.

Le philosophe alexandrin a exercé une grande influence sur la pensée arabo-musulmane. Fârâbî, nommé le Magister *secundus*, fut le premier philosophe arabe à parler de l'émanation de la première Intelligence à partir du premier Être. Chacune des Intelligences hiérarchiques, engendrant chaque fois la triade d'une nouvelle Intelligence, d'une nouvelle âme et d'un nouveau ciel, jusqu'à la dixième Intelligence. Processus qui sera largement adopté par Ibn Sîna, Avicenne pour les latinistes.

Ibn Arabi s'accorde avec Plotin pour dire que la contemplation est une production, que c'est grâce au miroir que la multiplicité vit le jour. Néanmoins, chez Ibn Arabi, il n'y a pas de procession. l'Un n'est pas simple, mais multiple, *al-Wâhid al-kathîr*¹⁰ (dans une lecture hérétique du texte coranique), la procession n'a pas de place dans son système de pensée et la multiplicité n'est pas celle de l'Intelligence et de l'intelligible, mais celle des noms.

Les noms sont nés grâce à une vision dans le miroir lorsque Dieu voulut se voir¹¹, écrit Ibn Arabi dans les *Fusûs*.

Si Ibn Arabi adopte cette maxime de Ghazâlî, « Il est caché par ce qui le manifeste »¹², il précise que ce sont les noms qui forment des voiles. Les noms Le voilent et Le dévoilent. Ils sont les formes épiphaniques dans lesquelles Il se manifeste. Dieu portant ces voiles reste le Dieu épiphanique par excellence. Une épiphanie masquée. Comment ne pas penser à Dionysos cet « insaisissable protéiforme » qui porte un masque qui « le découvre mais le

8 *Ennéades*, V, 1, 7, 5-6.

9 *Ennéades*, V, 4, 1, 25-30.

10 Ibn Arabi, *Fut.*, II, p. 380 ; *Fut.*, III, p. 451 ; *Fut.*, IV, p. 55.

11 *Fus.*, I, p. 48-49 ; trad., *La sagesse des prophètes*, p. 21-22.

12 Ghazâlî, *Le livre de l'amour*, p. 126-127.

dérobe »¹³ ?

D'un Dieu qui « apparaît dans ses paroles, mais vous ne le voyez pas » (Ja'far as-Sâdiq), on arrive à des noms qui jouent le rôle d'un masque dionysiaque. Si l'on ajoute cette phrase qu'Ibn Arabi emprunte à Sa'îd al-Kharrâz définissant Dieu comme le Dieu paradoxal par excellence, qui ignore les contraires¹⁴, on peut dire qu'Ibn Arabi a mis le doigt sur la nature dionysiaque du langage.

Je rappelais tout à l'heure que les théologiens puisaient dans la grammaire et l'exégèse. Ibn Arabi, contrairement aux grammairiens qui vont mettre l'accent sur le nom par rapport à sa fonction grammaticale et à sa signification (on peut citer Ibn as-Sarrâj, élève d'al-Mubarrad (m. en 285) et de Farâbî qui utilisa les divisions de la logique dans son ouvrage « *Kitâb al-usûl, Le livre des principes* »), désignera la souveraineté du nom et ce moment mythique de nomination première, « moment préfixal de la langue » (H. Maldiney).

Et afin de définir la souveraineté du nom, il recourt au mythe. À juste titre car la conception mythique du langage précède la conception philosophique. « La mythologie est inévitable. Elle est une nécessité inhérente au langage » (Max Müller).

Là où grammairiens spéculent sur le rapport du nom aux différentes parties de la phrase, là où les *Mutakallimûn* réfléchissent sur la signification, Ibn Arabi parle de la force du nom, son autorité et son rapport à la chose, ces noms qui sortent des plis de la nuit, de l'opacité du silence afin d'épouser la chose, signifiant ainsi l'existence d'un écart. Les noms copulent, rencontrent et témoignent d'une rencontre amoureuse et guerrière. Rencontre grâce à la force motrice d'Eros.

Ibn Arabi défait cette unité indissociable au profit de la tension d'avant l'alliance. Alliance dont De Saussure écrit : « Cet acte nous pouvons le concevoir, mais il n'a jamais été

13 M. Détienne, *Dionysos mis    mort*, Gallimard, 1977, p. 63.

14 « Il est le premier et le dernier, l'apparent et le caché » (Cor. 57:3).

constaté »¹⁵.

Ibn Arabi va à la source même du langage, à la naissance de la langue et divise cet acte qui se présente comme temporellement indivisible. Là, Ibn Arabi rencontre le *karab*, « la tristesse de la Dêité », dit H. Corbin. En fait, c'est la tristesse des noms séparés de leurs choses, les noms non manifestés dans « l'acte d'être », si nous faisons nôtre ce titre de Christian Jambet. Nous arrivons à cette conclusion qu'il s'agit non pas d'un dieu du monothéisme religieux, mais d'un « dieu de l'instant », selon l'expression de Cassirer¹⁶, porté par le souffle qui viendrait détendre le *karab* (la tristesse), en manifestant en acte, en conférant à l'être ce qui n'était que virtuel. Il apparaît ainsi « chaque jour, dans une forme nouvelle ». Le jour est l'équivalent du *nafas*, le souffle, écrit Ibn Arabi. Et le souffle est *munâsib li 'nsur al-hawâ'*, est l'équivalent de l'élément air. Le souffle comme historicité de mort et de vie.

Cette puissance (la sortie au monde de ce qui fut dans l'obscurité) est dû à la force motrice d'Eros. Non pas l'Éros du Banquet, fils de Penia qui apporte son manque constitutif, mais l'Éros primordial dans les cosmogonies orphiques. Plus ancien que le fils de Penia, il a surgi tout à coup et comme une lumière éclairant ce qui se trouvait caché dans l'obscurité originelle. Il a sorti ce que les entités portaient obscurément et confusément en elles. Si le jeune Éros, parce qu'il introduit à la dimension du manque, est principe d'union, l'Éros primordial est principe de manifestation.

Comment cet Eros primordial a sorti ce qui était caché dans l'obscurité originelle ? « Dieu voulut se voir ». Il s'est regardé et les virtualités non écloses sont venues au monde. Mais la multiplicité n'est pas d'ordre plotinien, elle n'est pas le fruit d'une procession. Elle s'est faite sur le champ, en une seule fois.

La spécificité de ce miroir, quelle est-elle ?

15 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1919, p. 105.

16 E. Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, 1953, p. 29-36.

« Les images apparaissent dès le regard jeté sur le miroir. Ton regard est équivalent à sa parole. "Lorsque nous voulons une chose, nous lui disons : 'sois !' (kun!)"¹⁷. C'est l'équivalent du regard et "elle est". Ce qui est l'équivalent de l'image »¹⁸. Regard comme équivalent d'une parole. Ce moment serait le moment fondant le modèle d'une scène de l'origine où le nommer va de pair avec « le désir langagier de l'image » (P. Fédida). Scène matricielle où la construction optique de la présence au monde est portée par le souffle qui dessine l'image.

Quelle est la singularité de ce miroir ? Quelle est la nature de ce regard ? Il est l'équivalent de la parole (*kun!*, sois !). Le miroir est *hadrat al-imkân* (la Présence des possibilités). Dieu s'y regarde. Quant à l'image, elle n'est autre que toi selon ta prédisposition ou ta capacité « soit ange, soit homme ou encore cheval », « fleur ou caillou », écrit Adonis dans *Al-Kitâb III (Le Livre III)*¹⁹. Et l'image n'est autre que le nom.

On compte Ibn Arabi parmi les mystiques.

Mais, contrairement à Hallâj qui cria la douleur de l'absence (« Où te caches-Tu ? », Ibn Arabi bâtit un système philosophico-linguistique et philologique sur cette absence. Rejoignant E. Benveniste lorsqu'il écrit : « Pour eux (les Arabes), la première personne est al-mutakallim, 'celui qui parle' ; la seconde est al-mukhâtabu, 'celui à qui on s'adresse' ; mais le troisième est al-ghâ'ibu, "celui qui est absent". Dans ces dénominations se trouve impliquée une notion juste des rapports entre les personnes ; juste surtout en ce qu'elle révèle la disparité entre la troisième personne et les deux premières. Contrairement à ce que notre terminologie ferait croire, elles ne sont pas homogènes »²⁰. Ils ne sont pas homogènes car si la structure tient, dirait Ibn Arabi, c'est grâce à ce grand caché. Ce grand caché, ce tiers caché est le nom. Nom caché²¹. « Il y a un nom qu'on quitte et un nom vers lequel on arrive, et entre les deux, il existe un nom invisible, c'est le *huwa* (littéralement, il ou lui) qui circule entre les êtres, d'une telle subtilité que personne ne s'en aperçoit comme la ligne qui sépare l'ombre du soleil (*kal-khatti*

17 Le verset coranique dit : « Lorsqu'Il veut une chose, Il lui dit : sois ! Et la chose est ».

18 *Fut.*, IV, p. 316.

19 Adonis, *Al-Kitâb III (Le Livre III)*, trad. H. Abdelouahed, Seuil, 2015 (à paraître)

20 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 228.

21 « Ce n'est pas le troisième terme qui permet l'actualisation des énergies antagonistes. Etat résultant de la semi-actualisation des forces antagonistes. » Cf. Basarab Nicolescu, *Qu'est ce que la réalité ?*, p. 22.

al-fâsil bayna ad-dilli wal' sahmsi) »²². C'est ce tiers caché qui permet à la langue de tenir et de fonctionner.

Conclusion :

« Socrate n'est pas *chôra*, écrit Derrida, mais il lui ressemblerait beaucoup si elle était quelqu'un ou quelque chose »²³. Nous disons la même chose au sujet de celui qui écrit : « Mon cœur est réceptacle pour toutes les formes »²⁴.

Au-delà des rites, au-delà des religions et des dogme. Dans *Kitâb al-isrâ'*, *Le livre de l'ascension*, on l'interroge dans toutes les langues. Il répond avant d'arriver à ce centre le plus reculé du silence. Lui, qui doit la vie à une « parole soufflée », à une lettre qui fut le souffle de la vie, écrira toute sa vie sur la lettre, la puissance de la lettre et le bord, *al-harf*.

D'une actualité bouleversante, il restera au sein de la pensée arabe, celui qui, à travers le débat sur l'anthropomorphisme, réussira à désanthropomorphiser le langage et à désobjectiver le miroir. Il sortira le miroir de la thématique de l'eau au profit du souffle et son invisible verticalité.

Au contact d'autres thèses et d'autres pensées, Ibn Arabi cheminera librement afin de transmettre ce qui ne cesse de se réinventer.

Quant à sa mystique, on pourrait la concevoir de la façon suivante : non seulement il y a de l'indicible, mais il y a le non dit de l'indicible qu'aucun miroir ne parvient à capter ou à réfléchir.

22 Fut., II., p. 47.

23 J. Derrida, « Chôra », in *Poikilia. Etudes offertes à J.-P. Vernant*, Paris, éd. De l'EHESS, 1987, p. 281.

24 « Mon cœur est réceptacle de toutes les formes : une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, les Tables de la Thora, le Livre du Coran. » Ibn Arabi, *Turjumân al-ashwâq*, p. 43-44, trad. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, p. 109.

