

PHILOSOPHIE PROPHÉTIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE EN ISLAM SHÎTE

Henry CORBIN (Paris)

Par la conjonction de ces deux termes, « philosophie prophétique » et « métaphysique de l'être », on tente de caractériser au mieux le sens de la méditation philosophique en Islam shî'ite. Plus précisément dit, notre propos vise la situation spirituelle de l'Iran où le shî'isme, fortement enraciné dès les origines, s'est librement épanoui depuis la Renaissance safavide, c'est-à-dire depuis bientôt cinq siècles. Longtemps, nos histoires de la philosophie ont considéré la philosophie islamique comme s'étant éteinte au XII^e siècle avec Averroës (ob. 1198) en Islam occidental. La pensée philosophique de l'Islam shî'ite minoritaire était restée autant dire *terra incognita*. Or, ce qui frappe l'attention du philosophe orientaliste, c'est l'essor et la perpétuation, en Islam shî'ite, d'une tradition philosophique représentée par toute une lignée de penseurs iraniens et persistant jusqu'à nos jours. Et la forme de leurs traités de métaphysique se caractérise par la place qui est faite à la prophétologie, parce que la prophétologie est établie dès les prémisses mêmes de la doctrine shî'ite. On ne peut faire mention ici que du shî'isme duodécimain ; la métaphysique et la prophétologie de l'Ismaélisme ont leurs traits propres, tout en ayant maints traits communs avec celles du shî'isme duodécimain. De l'ensemble des philosophes iraniens des cinq derniers siècles, il ne nous est même possible ici que de nous référer à l'œuvre d'une personnalité dominante, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1572-1640), qui a fait école jusqu'à nos jours. Les lignes qui suivent ne peuvent que jalonner allusivement certains points de repère ¹.

¹ Les problèmes évoqués ici sont traités plus en détail dans notre édition d'une œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, texte arabe, version persane, traduction française et annotations, *Bibliothèque Iranienne*, vol. 10, Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964. Cf. aussi notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, Collection *Idées*, Paris, Gallimard, 1964. Pour l'Ismaélisme, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, *Bibl. Iranienne*, vol. 9, Téhéran-Paris, 1961.

La métaphysique de l'être, chez Sadrâ Shîrâzî, se caractérise comme une révolution détrônant la vénérable métaphysique de l'essence dont le règne durait depuis des siècles, depuis al-Fârâbî, Avicenne, Sohrawardî. Bien qu'il ait eu des précurseurs chez les théosophes mystiques, cet acte révolutionnaire a, chez Sadrâ Shîrâzî, sa vertu propre, car il oriente les lignes de force de sa doctrine. Éliminée la préséance de la quiddité, la notion d'existence (*wojûd*), en son sens vrai, culmine en celle de présence (*hodûr*). Et cela, parce que le secret de l'acte d'être, de l'exister, n'est à chercher ni sous sa forme substantive (latin *ens*), ni sous sa forme infinitive (latin *esse*), mais sous sa forme impérative (arabe *KN*, latin *esto*, non pas *fiat*). Là même éclôt éternellement le Verbe qui est Esprit, et partant le phénomène du Livre saint révélé, posant tout le problème du rapport entre la Parole et le Livre, entre l'apparence de la lettre énoncée et la compréhension de son sens vrai qui est le sens spirituel. De là, tous les thèmes de la prophétologie et de l'imâmologie posés en propre par le shî'isme, tels que pour nos philosophes la philosophie est « chez elle » dans le shî'isme, où elle prend la forme éminente d'une « philosophie prophétique » (*hikmat nabawîya*) ou imâmique (*hikmat walawîya*). Finalement, la métaphysique de Sadrâ Shîrâzî culmine non pas tant en une philosophie de l'Esprit créateur, qu'en une métaphysique de l'Esprit-Saint qui est une philosophie de la Résurrection, se déployant aux différents niveaux des présences de l'être et de ses palingénésies.

Les comparaisons avec le cours de la métaphysique en Occident seraient requises ; elles sont encore à peine esquissées. Elles posent, par excellence, des problèmes de langage, toutes les questions concernant le vocabulaire de l'être en grec et en latin d'une part, en arabe et en persan d'autre part. On sait comment le terme *existere* est venu doubler le terme *esse* ; comment, en français, le besoin s'est fait sentir d'un verbe *exister* venant renforcer le verbe *être*, pour autant que celui-ci, ayant perdu sa fonction existentielle, s'est trouvé réduit à celle du verbe copulatif dans le jugement logique. Mais le verbe *ex-sistere*, référant à l'origine d'où émerge le *sistere*, semble entaché de l'impureté même du monde sensible et créaturel. C'est pourquoi la métaphysique refusa traditionnellement de prendre en considération cet *exister*, quitte à devoir en affronter, toujours de nouveau, la revendication. Si l'on décèle, en français par exemple, dans l'évolution du mot « essence », comme le besoin de dissocier l'essence d'un être du fait qu'il existe, cela comporte *eo ipso* une dissociation fondamentale de la pensée et de l'être.

Or, c'est cela même que ne peuvent accepter les philosophes de la tradition que représente Sadrâ Shîrâzî (il y aurait à évoquer ici ce que notre philosophe entend par existence mentale, *wojûd dhihni*, au terme d'une analyse découvrant comme purement conceptuelle la différenciation entre quiddité et existence). Les mots dont on se sert en arabe pour désigner l'acte d'être, l'exister (*wojûd*, latin *esse*) et l'étant (*mawjûd*,

latin *ens*), ne pouvaient, sémantiquement, donner lieu aux mêmes vicissitudes de vocabulaire. On ne se sert jamais du verbe *wjd* pour exprimer la copule du jugement logique. Aussi bien le sémitique n'a-t-il pas besoin d'exprimer le verbe *être* copulatif. En revanche, il arrive que la proposition nominale cache un autre piège. Pour signifier que « l'être est », on pourra dire *al-wojûd mawjûd*, mais alors cela peut être compris comme signifiant que l'être est de l'étant, que l'existence est un existant. Plus d'un logicien a été pris au piège, et il est intéressant de constater, sur ce point entre autres, comment le bilinguisme des philosophes iraniens, écrivant et pensant aussi bien en persan qu'en arabe classique, leur permet de déjouer ce piège avec aisance. L'énoncé persan (indo-européen) donne *hastî hast* (= *esse est*), ce qui n'est ni substantifier l'être en un étant, ni donner l'être à lui-même en prédicat, puisque c'est simplement énoncer l'acte même de l'être qui est, ou l'être qui est en acte d'être. On relève ici cet exemple comme illustrant tout ce que l'on pourrait encore apprendre, quant au mode d'articulation des concepts, de la vaste littérature essentiellement théologique, philosophique et théosophique, constituant toute une littérature iranienne de langue arabe, langue que l'on peut caractériser comme *lingua arabica mente persica*.

L'amphibologie que l'on décèle dans l'évolution du mot français « essence », est aussi bien évitée. Pour désigner *ce que* un être est, nos philosophes se servent, en arabe, du terme *mâhiyat* ; c'est la *quiddité* de nos Scolastiques latins, ce que l'on répond à la question *quid* (arabe *mâ*), quand elle est posée à propos d'un être ou d'une chose (en persan on a le terme *tchê-tchîzi*, lequel est un abstrait formé sur l'équivalent littéral du latin *quid res*). Là où le latin *essentia* traduit correctement le grec *οὐσία* (dont Platon se sert pour désigner l'Idée et Aristote pour désigner la substance) nos philosophes se servent du terme arabe *haqîqat*, lequel terme n'est pas formé de la racine *wjd* à la façon dont le latin *essentia* dérive du verbe *esse*. Le terme marque, par excellence, le refus de dissocier la pensée et l'être ; il désigne la Réalité qui est vraie, la Vérité qui est réelle, la Vraie Réalité ; ce peut être donc aussi l'essence en sa réalité archétypique, l'Idée, voire la gnose, le sens vrai, caché (*haqîqat* est associé à l'idée de *kashf*, dévoilement, mise à découvert d'un secret), de même que le *Haqq* c'est le vrai qui est l'être, l'être qui est vrai, vrai-être et être-vrai (finalement l'Être divin par rapport à *khalq*, la créature). Certes, il est toujours d'un extrême intérêt de se reporter aux traductions du grec en arabe, que ce fût par l'intermédiaire du syriaque ou non. Mais une telle enquête ne se suffit pas à elle-même. Car bien des termes courants en théosophie mystique ne figurent pas dans ces traductions ; en outre, quels que soient les termes grecs que certains termes arabes ont servi à traduire, ces derniers ont ensuite vécu de leur vie propre pendant des siècles ; nos philosophes les plus éminents n'avaient jamais lu une page de grec.

Quant au terme *haqîqat*, nous le trouvons justement à la source du « phénomène du Livre saint », au cœur de la philosophie prophétique, dominée par la *Haqîqat mohammadîya*, la Réalité prophétique éternelle, archétypique. A grands traits rappelons ceci : la philosophie prophétique dont il s'agit, est une philosophie au centre de laquelle il y a le message prophétique et l'homme prophétique. Le prophète n'y désigne pas quelqu'un qui « prédit l'avenir », mais l'inspiré, le surhumain, délivrant un message divin que le commun des hommes serait impuissant à atteindre par soi-même. Une philosophie prophétique a son lieu propre au cœur d'une religion prophétique où Dieu communique avec les hommes par l'inspiration des prophètes, sans s'incarner ni mourir à un moment du temps historique. La hiéro-histoire y reste subordonnée à un encadrement angélique (les périodes nombrées) ; elle ignore le hiatus : comment l'histoire est-elle vraie ? Comment la vérité est-elle historique ? Mais il y a ceci : tout le monde en Islam admet que la révélation prophétique est close. Mohammad fut le Sceau de la prophétie. Le shî'isme le professe aussi, bien entendu, mais en précisant que ce qui est clos, c'est la prophétie législatrice. Cette clôture même ouvre un nouveau cycle, celui de la *walâyat* ou de l'*imâmat* (comme secret caché de la prophétie), cycle tout au long duquel reste ouverte la possibilité d'une inspiration (*ilhâm*) par laquelle Dieu communique avec ses « Amis secrets ». Cette continuation est assurée par les Imâms dont le nombre est limité à douze, ce qui implique que l'imâmat du douzième, à la fois présent au passé et au futur, soit une période d'occultation (*ghaybat*), celle de « l'Imâm caché aux sens, mais présent au cœur de ses fidèles ».

Prophétologie et imâmologie forment ainsi une bi-unité, et cette bi-unité est postulée par les deux aspects du phénomène du Livre saint : sa révélation, sa « descente » (*tanzîl*), et son herméneutique (*ta'wîl*) comme retour à sa source. Cette source est la Parole divine, et cette Parole, le Verbe divin, c'est précisément l'être sous sa forme impérative (*KN, esto*). L'être mis à l'impératif, ce n'est pas l'*opus* résultant d'un *operari*, le *factum* d'un *facere*, mais l'impérativité même de l'être. Cette impérativité constitue le '*âlam al-Amr* (*mundus imperativus*), pôle d'une totalité dont l'autre pôle est le '*âlam al-khalq* (monde créaturel). Le monde de l'impératif désigne les Verbes Parfaits (*Kalimât tammât*) : ce sont, avec les Intelligences chérubiniques (individualités intellectives de lumière pure, *howîyât 'aqlîya nûrîya*), les Quatorze entités de lumière primordiale constituant la *Haqîqat mohammadîya* (ayant pour épiphanie terrestre les « Quatorze Très-Purs » : Mohammad, Fâtima sa fille, les douze Imâms). La fonction de ces « Quatorze Très-Purs », dans l'ordre sotériologique (arc de la remontée), correspond à la fonction des Intelligences dans l'ordre de la cosmogénèse (arc de la descente).

Descente et remontée : la Parole qui descend de Dieu, explique Mollâ Sadrâ, est Parole sous un aspect, et elle est Livre sous un autre aspect. La Parole est par rapport au Livre ce que l'Impératif (*KN*) est

par rapport à l'*ἐνέργεια* (*fi'l*, au sens grec du mot ; un sens où le verbe actif est appelé verbe « énergétique », le Livre est l'« énergie » de ce Verbe). Le Livre, c'est ce qu'apporte le Prophète (*tanzil*), et le sens vrai de ce Livre, c'est-à-dire son sens spirituel, sa *haqiqat*, c'est le Verbe. Philosophes et mystiques ont su que l'énonciation du Verbe divin en Verbe humain est essentiellement un paradoxe (cf. l'idée du *shath*)¹ ; toute *orthodoxie* oublieuse de cette *paradoxie* inhérente au verbe humain, ne saurait être ce qu'elle veut être. « Reconduire » le Livre à sa source (*ta'wil*), c'est la fonction de l'Imâmât (comme « ésotérique de la mission prophétique ») ; sous cet aspect, l'imâmologie du shî'isme est essentiellement l'*herméneutique* spirituelle du Livre. C'est pourquoi l'on dit couramment : le Qorân est l'Imâm muet, l'Imâm est le Qorân parlant. La Parole vivante a les cœurs pour demeure ; c'est une *Tabula secreta* (*Lawh mahfûz*) « que nul ne touche hormis les purs » (Qorân 56/78-79). Le Livre, ce sont les Tables écrites, ayant une dimension matérielle, que tout un chacun peut lire... sans comprendre. Pour le comprendre, il faut être présent aux trésoriers du Livre, lesquels en sont en même temps les trésors, c'est-à-dire son contenu caché, et ce sont les témoins.

Et c'est là justement que la philosophie prophétique de Mollâ Sadrâ Shîrâzî se noue étroitement à sa métaphysique de l'être. Celle-ci pose que le degré d'être, de l'exister, est en fonction du degré de la *présence*. Les intensifications de l'être introduisent mouvement et mobilité jusque dans la catégorie de la substance (*harakat jawhariya*, mouvement intrasubstantiel : chaque acte d'être, intensifiant ou dégradant la quiddité même). Et cette métaphysique de la Présence se déploie en une métaphysique du témoignage (*shahâdat*), dont le style est éminemment shî'ite. Techniquement, on ne peut dire que les choses (le ciel astronomique et la masse tellurique de la Terre, par exemple) sont « présentes » les unes aux autres. Présence ne s'entend que de l'existence humaine, car le degré de présence est en fonction du *tajrîd* (= *χωρισμός*), de l'ascèse par laquelle le philosophe spirituel se dégage et se sépare des conditions qui entraînent l'absence à soi-même et la mort. L'intensification de l'être comble graduellement le retard (*ta'akhkhor*) sur la Présence totale. Cela, parce que le degré de présence que détermine cette intensification de l'être, ne s'entend pas d'une présence de plus en plus « engagée » en ce monde-ci, mais d'une présence aux mondes au-delà de la mort. La métaphysique existentielle de Mollâ Sadrâ n'est pas un « existentialisme ». Cette présence aux mondes supérieurs se fortifie de son propre témoignage, car le témoin oculaire (*shâhid*) c'est celui qui est « présent à ». C'est pourquoi la métaphysique de la Présence culmine en une métaphysique du témoignage, dont les figures primordiales sont

¹ Cf. notre édition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e shathiyât*), l'introd. en français, *Bibl. Iranienne*, vol. 12, Téhéran-Paris, 1966.

les douze Imâms, médités au niveau de leur existence plérômatisée (le plérôme des « Quatorze Très-Purs » comme théophanie première). Ce sont les Témoins éternels, présents à Celui pour qui ils témoignent, lequel est présent par eux à ceux devant qui ils témoignent, — de même que ces derniers sont, par eux, présents à Celui pour qui témoignent ces témoins.

L'imâmologie shî'ite conduit finalement Mollâ Sadrâ à une spiritualité axée sur l'idée de l'Imâm intérieur, dont la voie est celle que les philosophes désignent comme conjonction de l'âme avec l'Intelligence agente (*'Aql fa'âl*), identifiée avec l'Esprit-saint (*Rûh al-qods*). Mais précisément l'imâmologie met en lumière l'éventualité d'une double issue. L'Esprit-saint est-il immédiatement le Verbe à l'impératif (le *KN*, *esto*), ou bien est-il la plus sublime des créatures, primordialement éclosée de cet Impératif? Sadrâ Shîrâzî semble avoir oscillé entre l'une et l'autre conception. Et pour autant qu'il lui arrive de considérer l'Esprit-saint comme l'ensemble des Esprits-saints des êtres de lumière (les *Arwâh qâdisa*), formant ensemble comme une Personne unique, on pressent que le choix en faveur de la première conception décide de l'horizon sur lequel sera projetée finalement la métaphysique de l'Esprit.

L'alternative, qui s'appuie sur de nombreuses traditions des Imâms, est éminemment représentée dans le shî'isme par Shaykh Ahmad Ahsâ'î (ob. 1826) et son école¹. La notion de l'Impératif, de l'*Esto*, se dédouble alors en l'aspect de sa signification active, « énergétique » (*Amr fi'li*) et l'aspect passif, la *significatio passiva* de l'*Esto*, du *KN* (*Amr maf'ûli* : en simultanéité absolue, comme un *sim* ou un *fiam* répondant à *esto*, et qui est l'*ἐνεργεια* de cet *Esto*). Le premier aspect, le *faire-être*, reste comme tel à jamais au-delà de l'être (*hyperousion*), ne peut être contenu dans le déjà-être. On n'en peut parler que par *via negationis*, pas même comme « *Ens* » *Necessarium* (*Wâjib al-wojûd*). Le seul *'âlam al-Amr* dont nous puissions parler, est bien *'âlam al-Amr*, monde de l'Impératif, mais de l'Impératif en sa *significatio passiva*. C'est l'être primordialement mis à l'impératif par le *KN* qui l'impérative; c'est la *Haqîqat mohammadiya* comme plérôme des « Quatorze Très-Purs », auquel se rapportent en fait les termes de Premier Etre, Lumière des Lumières, c'est-à-dire Lumière dont dérive toute lumière. Tradition shî'ite duodécimaine et métaphysique ismaélienne convergent ici : ce qui se montre comme être, est d'ores et déjà du fait-être; ce qui le fait être, reste transcendant et caché comme l'énergétique de cette *ἐνεργεια*. Il en va comme pour le phénomène de l'incandescence. Car le Feu lui-même reste caché; on ne le perçoit pas. Ce qui est manifesté, c'est son action, son *ἐνεργεια*, de même que l'*esse* de l'*ens* (la *mawjûdiyyat al-mawjûd*) est la manifestation

¹ Pour plus de détails sur le point en question ici, cf. le premier ouvrage cité ci-dessus note 1. On trouvera la traduction de plusieurs textes de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de son école, dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.

de l'*Esto*. Dès lors aussi la conjonction avec l'Intelligence agente n'est plus l'ultime limite ; l'Intelligence est elle-même en marche vers la Lumière des Lumières (la *Haqîqat mohammadiya*), et celle-ci en marche vers sa source, en un « voyage chérubinique » aux horizons sans limite.

Evoquons, pour terminer, certaines observations profondes de Heidegger visant le passage du vocabulaire philosophique du monde grec au vocabulaire philosophique du monde romain et de la romanité. Dans ce passage, s'est établie l'identification entre *ἐνέργεια* et *actualitas*. L'identité peut faire illusion ; mais elle est symptomatique et lourde de conséquences¹. 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. En la philosophie prophétique du shî'isme, herméneutique de l'être et herméneutique du Livre saint se conjoignent, et aucune critique nominaliste ne peut rendre compte des lignes de force, des lignes structurales, suivies par l'herméneutique shî'ite du Livre saint. Corollairement, on se demandera si pour *comprendre* toute communauté humaine définie, on ne doit pas commencer par élucider son concept de l'être et son vocabulaire de l'être. Cette tâche ne peut être assumée que par le métaphysicien. Pourtant, il n'est pas tout à fait sûr que nos « sciences humaines » aient toujours conscience de cette primauté de la métaphysique.

¹ Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, 2. Band (*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*), notamment les pp. 404 ss., 410-420.