

LA NON-DUALITÉ
PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES,
SCIENTIFIQUES, SPIRITUELLES

Édité par
JEAN-MICHEL COUNET



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT
2021

TABLE DES MATIÈRES

Introduction (Jean-Michel COUNET)	1
La version « solipsiste » de l'Advaita-Vedānta d'après la <i>Vedānta-Siddhānta-Muktāvalī</i> , ou <i>Collier de perles des doctrines du Vedānta</i> , de Prakāśānanda (XVI ^e siècle) (Michel HULIN) . . .	21
La non-dualité comme résultat de l'analyse de la perception et du langage (Victoria LYSENKO)	27
La non-dualité dans le Yogācāra et le rDzogs-chen (Philippe CORNU)	35
Non-duality in Chan, Tantra and rDzogs-chen : an essay in the transversal enquiry of metaphysical paradigms (Dylan ESLER) . . .	51
L'esprit au-delà de la dualité. Évagre le Pontique et Vasubandhu (Fabien MULLER)	75
L'ontologie corrélatrice d'Ibn 'Arabi : métaphysique de l'être et de ses relations (Gregory VANDAMME)	89
La non-dualité chez Henry Corbin (Daniel PROULX)	103
Retrait de l'Un et manifestation de l'Être. De la Dêité à Dieu selon Maître Eckhart (Hervé PASQUA)	125
Unité du réel et non altérité de Dieu chez Nicolas de Cues (Jean-Michel COUNET)	149
Fichte : Moi et non-Moi entre « réel » et genèse de la liberté (Marc MAESSCHALCK)	159
La Non-Dualité dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : dualité de la conscience connaissante et unité métaphysique du vouloir-vivre (Manoé REYNAERTS)	181
Pour en finir avec la Fin de l'Histoire (Alexis FILIPUCCI)	205

Physique et non-dualité (Bertrand HESPEL)	217
L'émergence, un outil pour penser la non-dualité ? (Olivier SARTENAER)	265
La coïncidence des opposés dans les arts contemporains. Vers une spiritualité non-duelle (Philippe FILLIOT)	293
Comment transmettre l'expérience non-duelle aujourd'hui ? (José LE ROY)	315
L'Advaita de Śaṅkara et la métaphysique comparée : le point de vue néothomiste des missionnaires jésuites de Belgique (Christophe VIELLE).	339

L'ONTOLOGIE CORRÉLATIVE D'IBN 'ARABĪ : MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE ET DE SES RELATIONS

Gregory VANDAMME
(Université Catholique de Louvain)

1. Introduction¹

La métaphysique d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240)² est devenue célèbre jusqu'aujourd'hui sous l'appellation d'« unité de l'être » (*waḥdat al-wujūd*)³, bien qu'il n'ait jamais utilisé lui-même cette formulation, élaborée par ceux qui réclameront son héritage⁴, et devenue le centre de polémiques célèbres dans l'histoire de la pensée islamique⁵. Cette doctrine

¹ Je tiens à exprimer toute ma gratitude aux Pr. Cécile Bonmariage et Pr. Raphaël Gély pour leur généreuse relecture de ce texte et leurs précieux commentaires.

² Pour un aperçu biographique et doctrinal succinct mais très riche, cf. ADDAS, C., *Ibn Arabī et le voyage sans retour* (Sagesses, 114), Paris, Points, 1996. Une excellente introduction est également proposée par CHITTICK, W.C., *Ibn 'Arabi: heir to the prophets* (Makers of the Muslim world), Oxford, Oneworld, 2005. Ces deux auteurs ont également réalisé ce qui reste de loin la meilleure biographie scientifique à ce jour (ADDAS, C., *Ibn 'Arabi, ou la quête du soufre rouge* (Bibliothèque des Sciences Humaines), Paris, Gallimard, 1989) et les meilleures synthèses doctrinales (CHITTICK, W.C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New-York Press, 1989 ; et *The self-disclosure of God: principles of Ibn al-'Arabi's cosmology* (SUNY series in Islam), Albany, State University of New-York Press, 1998). On signalera aussi l'excellente synthèse de MORRIS, J.W., *The Reflective Heart. Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*, Louisville, Fons Vitae, 2005.

³ Pour une synthèse de la place d'Ibn 'Arabī dans la philosophie en Islam, cf. CHITTICK, W.C., *Ibn 'Arabi*, dans NASR, S.H., et LEAMAN, O., (éd.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge History of World Philosophies, London / New York, Routledge, 2007, pp. 497-509. À propos de l'élaboration du concept de "*Waḥdat al-wujūd*", cf. CHITTICK, W.C., *Rūmī and Waḥdat Al-Wujūd*, dans HOVANNISIAN, R., BANANI, R.A. et SABAG, G. (eds.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 70-111.

⁴ À propos de l'école de pensée élaborée par les disciples d'Ibn 'Arabī, cf. CHITTICK, W.C., *The School of Ibn 'Arabi*, dans *History of Islamic Philosophy*, op. cit., pp. 510-523.

⁵ Pour une synthèse de ces polémiques, cf. KNYSH, A., *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*, Albany, State University of New York Press, 1999 ; et CHODKIEWICZ, M., *Le procès posthume d'Ibn 'Arabi*, dans DE JONG, F. et RADTKE, B. (éd.), *Islamic mysticism contested: thirteen centuries of*

ontologique mal définie a souvent été qualifiée de « monisme », voire de « panthéisme », tant par ses opposants historiques que par les chercheurs récents, souvent sans faire droit à la complexité et à l'originalité de l'écriture de celui qui fut qualifié par ses partisans de « *Shaykh al-akbar* » (« plus grand des maîtres »)⁶. En effet, la lecture attentive de ses œuvres⁷ révèle une approche nuancée de l'ontologie, articulée autour des multiples relations et interconnexions entre Dieu et Sa Création – autrement dit, entre l'être et les modes d'existence –, qui résiste mal aux reformulations – et *a fortiori* aux traductions – s'éloignant trop de cette écriture particulière.

Cette difficulté provient avant tout du fait que la formulation de son ontologie « n'est rien d'autre qu'une reconstruction théorique ou rationnelle d'une vision métaphysique originale qui est conçue comme intuition de la réalité »⁸. Ibn 'Arabī fonde en effet sa métaphysique sur une expérience fondamentale, qu'il nomme « dévoilement » (*kashf*) ou « réalisation » (*taḥqīq*), censée extraire de la dualité sujet / objet, pour accueillir un état d'être qualifié de « perplexité » (*ḥayra*), seul à même d'appréhender pleinement la *coincidentia oppositorum* entre unité de l'être et multiplicité des modes d'existence. On comprend dès lors que cette intuition première de l'être doive nécessairement être formulée de manière ambivalente. Ibn 'Arabī y parvient notamment en utilisant la polysémie du terme « *wujūd* » (dont la racine *w-j-d* renvoie à la fois au fait de « trouver », de « faire l'expérience » et d'« exister »), et qui désigne sous sa plume tour à tour l'être unique, l'existence partagée, et ce qui est trouvé par l'expérience⁹. Ce que d'aucuns nomment la *waḥdat al-wujūd* renvoie donc tout autant à « l'unité de l'être » qu'à « l'unité du trouvé ».

Le projet spéculatif du Shaykh s'articule autour de cette appréhension indifférenciée de l'être qui résorbe l'articulation entre subjectivité et objectivité : « Il n'est pas divisé par quelque chose qui n'est pas Lui (...)

controversies and polemics (Islamic history and civilization : Studies and texts, 29), Leiden, Brill, 1999, pp. 93-123.

⁶ Cf. RUSTOM, M., *Is Ibn Al-'Arabī's Ontology Pantheistic?*, dans *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), pp. 53-67.

⁷ YAHIA, O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī : étude critique*, 2 t., Damas, Institut français de Damas, 1964, renseigne 846 œuvres au total, mais dont certaines sont des doublons et d'autres de fausses attributions. On estime aujourd'hui l'œuvre originale à environ 300 titres.

⁸ IZUTSU, T., *Unité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, Les deux océans, 2011, p. 52.

⁹ Ibn 'Arabī définit par ailleurs le terme *wujūd* "comme : "L'expérience (*wijdān*) du Réel dans l'extase (*wajd*)", IBN AL-'ARABĪ, *Iṣṭilāḥāt al-sūfīyya*, éd. ṢALĀH ḤAMDĀN, A., Le Caire, Maktaba Madbouli, 1999, p. 7.

il est celui qui voit (*al-shāhid*) et celui qui est vu (*al-mashhūd*) »¹⁰. La formulation de son ontologie veille donc à conserver cette ambivalence afin de ne pas objectiver l'être en trahissant par là ce qu'il est. Comme le résume très bien Izutsu :

« Dès l'instant où l'“existence” est saisie en tant qu'objet, elle cesse d'être elle-même. L'“existence” dans son indétermination originelle ne peut jamais être tenue pour objet. Elle ne peut être réalisée qu'en tant que sujet de toute connaissance »¹¹.

Ainsi, l'intuition de l'être est avant tout pour Ibn 'Arabī une expérience d'unification, celle de l'effacement de la dualité sujet / objet dans la présence ambivalente de l'être. Sa pensée et son écriture se déploient dès lors dans un mouvement constant, qui orbite autour de ce noyau d'expérience primordiale pour en révéler toutes les implications :

« The ontological core itself of Ibn 'Arabī's entire philosophizing is surprisingly simple and solidly immovable; it is the different angles from which he considers it that constantly move and change, revealing at every step a new aspect of the core. Every new angle discloses some unexpected aspect of it. As he goes on changing his perspective, his philosophy becomes molded into a definite form. This process itself is, in short, his philosophy »¹².

Parce qu'elle vise à formuler une intuition de l'être dégagée de la différenciation entre subjectivité et objectivité, et qu'elle se fonde sur la polysémie du terme « *wujūd* » lui-même, l'ontologie développée par Ibn 'Arabī est radicalement inséparable de son épistémologie. Comme le remarque justement Chittick : « “Being” is in no way divorced from consciousness, from a fully aware finding, perception, and knowledge of the ontological situation »¹³. Autrement dit, l'être-sujet et l'être-objet ne renvoient qu'à un seul être : « In the Shaykh's view, existence and knowledge are two names for the same reality ; it is impossible to discuss one without the other »¹⁴. Un poème d'Ibn 'Arabī, où il fait s'exprimer

¹⁰ IBN AL-'ARABĪ, *Al-futūḥāt al-makkiyya*, 4 vol., Beyrouth, Dar al-Fikr, s. d. [dorénavant indiqué “*Fut.*, vol., p.”], ici : *Fut.*, II, 484.

¹¹ IZUTSU, T., *Unité de l'existence*, p. 61. Izutsu choisit de traduire “*wujūd*” par “existence”. Le terme “être” me semble plus approprié car il est moins connoté et comporte notamment le sens “d'acte d'être” qui est sans doute plus proche de la polysémie originelle du terme “*wujūd*”.

¹² IZUTSU, T., *Sufism and Taoism: A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1984, p. 183.

¹³ CHITTICK, W.C., *The Sufi Path of Knowledge*, p. 6.

¹⁴ *Ibid.*, p. 91.

l'être à propos de lui-même, laisse apparaître cette corrélation entre être et connaissance :

« Je suis l'être (*wujūd*) par mon essence.
L'être m'est dû, sans restriction,
Tout comme ma Science est, en réalité, absolue »¹⁵.

On comprend que le Shaykh ait recours à la forme poétique lorsqu'on constate combien la formulation de sa pensée se confronte perpétuellement aux limites du langage, foncièrement inapproprié, de par sa structuration, pour exprimer avec précision cette approche ontologique. En effet, l'être est toujours traité dans la grammaire comme s'il était un accident se rapportant à une substance, alors que pour respecter l'approche ontologique d'Ibn 'Arabī, l'existence devrait au contraire être l'unique sujet de toute proposition, et non l'un de ses prédicats, puisque toute chose n'est *in fine* pour lui qu'une épithète qualifiant l'être unique¹⁶.

Une autre particularité de sa métaphysique est qu'elle repose bien évidemment sur une perspective théologique. Autrement dit, pour Ibn 'Arabī, Dieu est Lui-même pur être, pure plénitude, pure conscience. « Il est la lumière inaltérée (*maḥḍ*) et l'être pur (*khālīṣ*) »¹⁷, et « Il n'y a [rien] dans l'être (*wujūd*) si ce n'est Dieu »¹⁸. Tout ce qui « est » à part Lui n'existe que par un reflet de la brillance de cet être unique, dont la variété des éclats dessine une ramification de relations entre les modes d'existence multiples et leur source unique. Autrement dit, l'être est unique et purement divin, et la Création est une manifestation de cet être dans une multiplicité de modes d'existence. Cet être divin ne se fait connaître dans son ambivalence qu'à travers le processus de Révélation, seul à même d'en exprimer toute l'irrésoluble tension sans chercher à la résoudre par l'objectivation de la raison :

« Sache que Dieu est l'Apparent (*al-zāhir*) que les yeux contemplant, et le Caché (*al-bāṭin*) que les intellects contemplant (...) Néanmoins, la contemplation n'implique pas de savoir qu'Il en est l'objet (*maṭlūb*), si ce n'est par une information [venant] de Dieu »¹⁹.

La métaphysique du Shaykh est en ce sens une perspective théologique ancrée au plus profond de la révélation coranique, à laquelle il puise abondamment afin d'appréhender et d'exprimer l'être tel qu'il est.

¹⁵ *Fut.*, I, 72.

¹⁶ IZUTSU, T., *Unicité de l'existence*, pp. 55-56.

¹⁷ *Fut.*, III, 266.

¹⁸ *Fut.*, III, 373. Cf. également CHITTICK, W.C., *The Sufi Path of Knowledge*, p. 7.

¹⁹ *Fut.*, III, 484.

En effet, si Ibn 'Arabī a parfois recours à la terminologie classique de la philosophie et de la théologie de son temps pour exprimer sa perspective métaphysique, son langage puise avant tout aux registres symboliques du Coran, du Hadith, et de la tradition soufie²⁰. Cette forme d'écriture particulière lui permet de garder l'expression de son ontologie des limites d'une formulation systématique qui ne parviendrait pas à rendre l'ambivalence qu'il tente de tenir, à savoir que tout ce qui se trouve dans l'être est à la fois « Lui non-Lui » (*huwa lā huwa*).

Il est donc nécessaire d'aborder ses énoncés métaphysiques en tenant compte à la fois de cette conception unitaire – et ambivalente – de l'être, et des particularités du langage qu'il emprunte pour l'exprimer. À ce titre, la notion de « relation » (*nisba*) (et de « corrélation » – *munāsaba*) se révèle indispensable pour déplier la complexité de son langage. Elle apparaît en filigrane dans toutes les formulations de son ontologie, car elle concerne précisément le point d'articulation entre l'être unique et la multiplicité des choses qui se trouvent à part lui.

Cette étude se propose précisément d'esquisser les bases d'une redéfinition des notions fondamentales de l'ontologie d'Ibn 'Arabī, à partir de la notion de « corrélation ». Nous aborderons les relations qui définissent l'articulation entre être et non-être, sur laquelle se fonde la multiplicité des existences, et le premier niveau de distinction qu'impliquent ces relations, entre ce que le Shaykh nomme « l'Essence » (*al-dhāt*), et « la Divinité » (*al-ulūhiyya*). Afin de définir les principales notions de sa métaphysique de l'être, cette étude devra être étendue ultérieurement à la manifestation (*tajallī*) des Noms divins, faisant passer l'être du niveau de « l'Un » (*aḥadiyya*) à celui de « l'Unité » (*wāḥidiyya*), ainsi qu'à l'articulation entre les « entités positives » (*a'yān thābita*)²¹ et les différents niveaux de relation.

Une telle reformulation de l'ontologie du Shaykh al-akbar, faisant droit à la variété des points de vue qu'elle adopte, permettra de mieux saisir la façon avec laquelle ces corrélations déterminent le rapport entre l'être (*wujūd*) et les existants (*mawjūdāt*)²².

²⁰ Cf. les définitions souvent déconcertantes qu'il donne à des termes usuels du vocabulaire de la *falsafa* et du *kalām* dans ses *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, *op. cit.*, et notamment l'exemple donné ci-dessus à propos du terme "*wujūd*".

²¹ On pourrait le traduire également par "entités établies". Il s'agit des entités déterminées de chaque existant dans leur état non-manifesté. Autrement dit, les choses telles qu'elles sont dans la Science de Dieu.

²² Cette étude se base principalement sur l'*opus magnum* du Shaykh : les *Futūḥāt makkiyya* (IBN AL-'ARABĪ, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *op. cit.*). Pour une introduction substantielle à cette œuvre, cf. CHODKIEWICZ, M., *Une introduction à la lecture des Futūḥāt*

2. Être et non-être

L'être (*wujūd*) est l'unique absolu pour Ibn 'Arabī. Autrement dit, l'être est indétermination absolue, unité pure sans attributs. Du point de vue théologique, Dieu n'est en substance rien d'autre que cet être absolu : « Il est l'être pur et inaltéré (*al-wujūd al-khālīṣ al-mahḍ*) »²³. Le non-être (*'adam*), quant à lui, désigne la négation de l'être, autrement dit, ce qui n'« est » absolument pas lorsqu'on considère l'être absolu²⁴. Cette négation ne renvoie dès lors à rien d'autre qu'à l'être, ou plutôt elle est une relation de l'être à l'être. Elle est en cela autre que l'être, sans rien désigner rien à part l'être. La non-existence de la relation entre l'être et lui-même est ainsi la première qualification qui soit applicable à l'être, bien qu'elle ne renvoie à aucune existence à part l'être pris absolument.

« L'associé (*al-sharīk*) est pur non-être (*'adam mahḍ*), et l'être absolu (*al-wujūd al-muṭlaq*) n'admet pas le non-être. Dès lors, il n'y a pas de doute sur le fait que l'associé n'a rien avoir avec son associé (...) C'est pourquoi nous disons qu'il n'admet pas d'associé, parce qu'il n'y a pas d'associé »²⁵

Cette première relation entre l'être et sa négation fonctionne dès lors, selon Ibn 'Arabī, comme un miroir capable de réfléchir l'indétermination radicale de son unité dans cette détermination primordiale, qui caractérise son absoluité²⁶. Autrement dit, cette détermination première de l'être n'a lieu que dans le reflet de la négation de son indétermination, sans altérer l'indétermination radicale de l'être. L'ensemble des déterminations subséquentes de l'être qui vont se déployer à partir de cette détermination primordiale, n'ont à leur tour aucune « existence » propre : « Les relations ne sont ni des entités (*a'yān*) ni des choses (*ashyā'*). Elles sont plutôt de l'ordre du non-être (*umūr 'adamī*) lorsqu'on observe leurs réalités »²⁷.

On comprend à nouveau ici, d'une autre façon, pourquoi l'ontologie et l'épistémologie sont irrémédiablement corrélées dans la pensée du Shaykh : du point de vue de l'être, rien n'existe à part lui, étant donné qu'il n'a de relations qu'à lui-même ; tandis que du point de vue de la multiplicité intelligible des relations, se trouvent une série de déterminations

Makkiyya, dans CHODKIEWICZ, M., (éd.), *Les illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations* (Bibliothèque de l'Islam. Textes), Paris, Sindbad, 1988, pp. 15-75.

²³ *Fut.*, I, 420. Cf. également la citation précédente de *Fut.*, III, 266, en note 17.

²⁴ Lorsqu'il est considéré en rapport à l'absoluité de l'être, il est alors qualifié plus particulièrement de "non-être absolu" (*'adam muṭlaq*), cf. e.a. *Fut.*, I, 148 et II, 672.

²⁵ *Fut.*, III, 71.

²⁶ À propos de l'articulation entre le miroir du non-être et l'être, cf. *Fut.*, III, 47.

²⁷ *Fut.*, II, 516.

relatives à cet être unique. Parce que toutes ces déterminations se rapportent ultimement aux relations entre le pôle de l'être absolument indéterminé et celui de sa négation, leur qualité intelligible est leur seul degré d'existence : « Les relations ne sont pas des entités d'être (*a'yān wujūdiyya*), mais elles ne peuvent pas être qualifiées par le non-être absolu (*'adam muṭlaq*) puisqu'elles sont intelligibles (*ma'qūla*) »²⁸.

De cette manière, c'est à travers des relations non-existantes que l'être unique se détermine pour donner lieu aux modes d'être multiples, et ces relations ne tiennent leur existence que de l'être unique qui se détermine à travers elles :

« Il n'y a pas d'entité dans les relations mêmes (*lā 'ayn fī 'ayn al-nisab*)²⁹, car celles-ci n'ont pas d'entités, bien que leurs propriétés (*aḥkām*) définissent (*yaḥkamū*) l'être (*wujūd*). Elles n'ont pas d'entité et elles n'ont pas d'existence (*wujūd*) si ce n'est par leurs propriétés »³⁰.

L'être possède ainsi deux relations fondamentales : la première avec le miroir de sa négation, à partir de laquelle se déploie le réseau de relations qui fonde la multiplicité de l'existence apparente ; la seconde avec sa propre indétermination absolue, ou autrement dit, avec l'image que ce miroir non-existant renvoie de l'être lui-même. Dans le langage de la perspective théologique, et du rapport de Dieu au monde, cette double relation fonde la distinction essentielle entre les aspects manifesté (*ẓāhir*) et non-manifesté (*bāṭin*) de l'être divin :

« Dieu a rattaché le monde à Lui, et a rapporté à propos de Lui-même qu'Il possédait deux relations (*nisbatayn*) : une relation au monde à travers les Noms divins (*al-asmā' al-ilāhiyya*), qui établissent les entités (*a'yān*) du monde ; et la relation de son indépendance au monde. Par la relation de de son indépendance au monde, Il se connaît Lui-même, tandis que nous ne Le connaissons pas (...) et par la relation de son rattachement au monde (...) Il se connaît également Lui-même, et nous Le connaissons »³¹.

²⁸ *Fut.*, II, 684. La question de la réalité ou non des choses inexistantes a fait l'objet de nombreux débats dans la littérature du *kalām*, notamment à travers l'affirmation de certains Mu'tazilites : "ce qui est non-existant est une chose" (*al-ma'dūm shay'*). Cf. e. a. KLEIN-FRANKE, F., *The Non-Existent is a Thing*, dans *Le Muséon. Revue d'études orientales* (1994) 107, pp. 375-90; et BENEVICH, F., *The Reality of the Non-Existent Object of Thought. The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (eleventh-thirteenth centuries)*, dans *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, vol. 6, PASNAU, R., (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 34-58.

²⁹ Chittick le traduit par : "Relationships are non-entities within entities", *The Sufi Path of Knowledge*, p. 36, mais la lecture adoptée ici permet de maintenir ces relations hors de toute "essentialisation", ce qui me semble correspondre à ce qu'indique Ibn 'Arabī à ce propos.

³⁰ *Fut.*, III, 362.

³¹ *Fut.*, II, 533.

L'aspect manifesté de l'être apparaît dans les relations qui tissent la trame du monde, tandis que son aspect non-manifesté n'est connu que de lui-même. Mais, malgré qu'il soit pur être sans relations, cet aspect non-manifesté demeure la potentialité indéterminée de toutes les relations qui viennent à l'existence à travers son aspect manifesté. De cette manière, la non-existence des relations potentiellement contenues dans l'aspect non-manifesté de l'être n'est qu'une non-existence « relative » (*'adam idāfi*) à leur possibilité de manifestation, et ce qui ne se trouve pas dans l'existence manifestée se trouve dès lors tout de même compris dans la potentialité indéterminée de l'être, ou autrement dit, dans son aspect non-manifesté. L'être est donc absolu au sens où il possède à la fois un aspect manifesté et un aspect non-manifesté, et qu'aucun de ces deux aspects ne le limite.

Du point de vue modal, cet être unique et absolument indéterminé est le seul nécessaire par soi, puisque sa réalité est radicalement équivalente à l'existence elle-même. Les impossibles, c'est-à-dire les choses dont la définition requiert la non-existence, appartiennent quant à eux au non-être absolu (*'adam muṭlaq*), puisqu'elles ne sont que la négation qui se trouve dans la potentialité indéterminée de l'être. « Il est pure lumière, tandis que l'impossible est pure ombre »³². Tout ce qui se trouve en dehors de l'être pur – autrement dit, tout ce qui nous apparaît comme « à part Dieu » (*mā siwā Llāh*) à travers les relations –, sont des possibles, en tant que leur définition ne requiert ni l'existence ni la non-existence. Entre les deux pôles fondamentaux de l'être et de sa négation, les possibles sont donc les réalités dont les relations à l'existence et à la non-existence demeurent égales :

« S'ils étaient existant (*mawjūd*), non qualifiés par le non-être (*'adam*), ils seraient dès lors le Réel (*al-ḥaqq*) ; et s'ils étaient non-existant (*ma'dūm*), non qualifiés par l'être (*wujūd*), ils seraient des impossibles (*muḥāl*) »³³.

Cet état de potentialité demeure tant que l'être nécessaire par soi ne donne pas la prépondérance à l'un des deux aspects – manifesté ou non-manifesté – du possible. Le possible demeure donc dans un état intermédiaire, car sa relation à l'être est équivalente à sa relation au non-être.

« La signification de sa "potentialité" c'est le fait qu'il est – comme l'ensemble du monde – relié à l'être, de sorte qu'il l'admet, et au non-être, de sorte qu'il l'admet. Puisque les deux ordres (*amrān*) [de l'être et du

³² *Fut.*, III, 274.

³³ *Fut.*, III, 275.

non-être] lui conviennent de manière égale, du point de vue de son essence, sa relation à l'être n'est pas première par rapport à sa relation au non-être. Il dépend donc de l'être qui établit pour lui la prépondérance (*al-wujūd al-murajjih*) de l'une des deux caractéristiques sur l'autre »³⁴.

L'acte premier, par lequel l'être divin fait advenir à l'existence l'un des possibles en donnant la prépondérance à sa relation à lui, correspond à ce que la perspective théologique nomme « création ». L'être divin est ainsi – en quelque sorte – « créateur », en tant qu'il donne la prépondérance à l'aspect manifesté du possible, et cette capacité n'est donc rien d'autre pour Ibn 'Arabī que l'un des attributs divins : « Celui qui donne la prépondérance (*al-murajjih*) c'est Dieu »³⁵.

Tout ce qui se trouve dans l'existence – c'est-à-dire tout possible dont l'aspect manifesté a reçu la prépondérance de l'être – s'agence de manière relationnelle : ombre et lumière, silence et son, repos et mouvement, intérieur et extérieur, etc. Tout ce qui « existe » à part Dieu provient ainsi du mélange, dessiné par ces différentes relations, entre l'être divin et sa négation. C'est pourquoi, pour Ibn 'Arabī, le monde est « Lui non-lui » (*huwa lā huwa*), et les distinctions ne proviennent que du niveau (*martaba*) à partir duquel on observe l'existence du cosmos :

« Sache que sans les formes (*ṣuwar*) les entités (*a'yān*) ne se distingueraient pas, et sans les niveaux (*marātib*) les valeurs (*maqādir*) des choses (*ashyā'*) ne seraient pas connues (...) Par les niveaux Dieu et le monde sont distingués »³⁶.

Ces différents niveaux, qui sont autant de points de vue particuliers définissant certains aspects du réseau des relations, tissent la trame permettant de distinguer l'ordonnement des possibles qui se manifestent dans l'existence :

« Les relations (*nisab*) ne sont que des choses non-existantes (*umūr 'adamiyya*). Cela se manifeste de manière intuitive dans les autorités (*aḥkām*) des niveaux, comme ceux de la souveraineté et de la vassalité dans le genre humain par exemple. Le souverain a autorité sur le vassal d'après ce que demande le niveau de la souveraineté, bien que la souveraineté ne possède pas d'existence concrète (*wujūd 'aynī*). Donc l'autorité (*al-ḥukm*) appartient aux niveaux »³⁷.

³⁴ *Fut.*, II, 382.

³⁵ *Fut.*, IV, 297.

³⁶ *Fut.*, II, 469.

³⁷ *Fut.*, III, 452.

3. Essence et Divinité

Parmi ces niveaux de distinction, celui qui différencie ce qu'Ibn 'Arabī nomme « l'Essence divine » (*dhāt*) et « la Divinité » (*ulūhiyya*) est fondamental, car c'est sur celui-ci que reposent tous les autres niveaux qui se trouvent dans l'existence. Ce niveau est fondé sur les deux relations primordiales évoquées précédemment : l'aspect non-manifesté (*bāṭin*) de l'être divin ne renvoie qu'à Lui-même, et n'est connu que de Lui-même ; tandis que l'aspect manifesté (*zāhir*) renvoie à tout ce qui est à part Lui, à travers la trame de relations qui dessinent le cosmos.

La Divinité désigne le niveau de l'être en relation avec tout ce qui est à part lui, en tant qu'il est la seule réalité qui soit en relation avec tout ce qui se trouve dans l'existence, ou si l'on veut en tant qu'il est la relation qui relie toutes les relations. L'Essence désigne quant à elle le niveau de l'être épuré de toute relation, en tant qu'il est seulement en relation avec lui-même, ou si l'on veut la seule réalité qui ne soit en relation avec rien d'autre qu'elle-même. Autrement dit, seule l'Essence désigne l'être en lui-même, tel qu'il demeure non-manifesté (*bāṭin*), et qu'il n'est connu que par lui-même. Quant au niveau de la Divinité, il désigne cette essence de l'être divin lorsqu'elle est considérée dans sa relation avec tout ce qui se trouve dans l'existence. « La Divinité (*al-ulūha*) est un niveau pour l'Essence »³⁸, mais « l'Essence précède le niveau en toute chose, puisqu'il s'agit d'un niveau de celle-ci »³⁹.

La perspective théologique d'Ibn 'Arabī désigne par le nom « Dieu » (*Allāh*) le niveau de la Divinité, bien que la réalité à laquelle il renvoie n'est – en elle-même – rien d'autre que l'essence de l'être divin. Cette Essence étant pur être indéterminé, elle est finalement la seule chose qu'on ne puisse pas considérer comme un « niveau » à proprement parler. La Divinité, quant à elle, est le premier de tous les niveaux de distinction :

« Dieu est “indépendant des mondes” (Coran 3:97) du point de vue de Son Essence (*dhāt*), de sorte que notre parole ne Le concerne seulement qu'en tant que Divinité (*ilāh*). En fait, notre parole concerne le niveau et non pas l'entité (*'ayn*), comme nous parlons du sultan en tant qu'il est sultan, et non en tant qu'il est un être humain »⁴⁰.

Ce niveau de distinction concerne le contraste entre l'absolue infébrabilité de l'Essence, et le fait que celle-ci soit reliée à tout ce qui se

³⁸ *Fut.*, I, 42.

³⁹ *Fut.*, II, 43.

⁴⁰ *Fut.*, I, 441.

trouve dans l'existence. Mais, du point de vue de l'être lui-même, Essence et Divinité sont inséparables. La distinction entre l'Essence et le niveau de la Divinité n'a donc de réalité que pour les existants qui se situent à l'autre bout de la relation avec l'être, tandis que son essence demeure indéterminée par les différentes relations qui se rattachent au niveau de la Divinité : « La relation (*nisba*) entre le seigneur (*rabb*) et son vassal (*marbūb*) existe, et c'est par elle qu'il est seigneur. Mais il n'y a pas pour autant de relation entre le vassal et l'essence du seigneur »⁴¹. L'asymétrie qu'on observe dans cette relation concerne finalement tout autant le niveau de la Divinité que les autres niveaux d'être qui en découlent.

« La Divinité (*ulūhiyya*) demande l'Essence, tout comme elle demande son dévoué (*ma'lūh*). La Divinité a ainsi deux demandes (*ṭalabān*)⁴². Si l'indépendance de l'Essence se manifestait, la Divinité s'évanouirait, car l'Essence est indépendante de l'ensemble de l'existence (*wujūd*), et il ne lui revient pas de rechercher quoi que ce soit, du fait qu'elle réalise l'indépendance absolue (...) Si tu supposais que l'Essence te dit : 'Je suis ta divinité (*ilāhuka*)', tu devrais dénier cela de Sa part, en raison de l'absence d'indication vous rattachant tous les deux, puisqu'elle est indépendante de toute chose. L'indépendant n'a absolument aucun rattachement à quelque chose, il n'a donc absolument aucune relation à quoi que ce soit »⁴³.

L'être, dans son unité radicale, demeure ineffable et inconnaissable dans tous les niveaux qui dessinent la trame des relations. La distinction primordiale entre l'Essence divine et la Divinité permet ainsi de ne pas essentialiser les conceptions et les formulations qui déterminent l'être d'une certaine façon, et qui trahissent dès lors forcément son indétermination absolue :

« La diffusion (*sarayān*) de l'être (*wujūd*) du Réel dans le monde est connue, de sorte que personne ne le dénie. En fait, l'erreur ne survient qu'avec la recherche de la quiddité (*māhiyya*), qui mène à la divergence à propos de Celui qui Se manifeste dans le monde »⁴⁴.

⁴¹ *Fut.*, II, 608-609.

⁴² On pourrait également traduire par "deux objets de recherche".

⁴³ SAWDAKĪN, I.B., *Lawāqih al-asrār wa lawā'ih al-anwār min ma'ārif al-shaykh Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī*, éd. MIFTĀH, 'Abd al-Bāqī, Ninawa, Damas, 2015, p. 61-62. Ce texte très récemment édité est la transcription d'enseignements oraux d'Ibn 'Arabī, par l'un de ses principaux disciples, Ibn Sawdakīn. Une édition d'un autre manuscrit reprenant une partie des questions retranscrites dans celui-ci avait déjà été proposée par PROFITLICH, M., *Die Terminologie Ibn 'Arabīs im "Kitāb wasā'il as-sā'il" des Ibn Saudakīn. Text, Übersetzung und Analyse*, Fribourg, K. Schwarz, 1973. On y découvre des explications circonstanciées et brèves de notions précises, souvent formulées de manière plus schématique que dans ses œuvres écrites.

⁴⁴ *Fut.*, III, 164.

Le niveau de la Divinité se rapporte toujours aux relations non-existantes à travers lesquelles l'être se détermine, et n'a donc aucune existence en soi, puisque l'être n'appartient en propre qu'à l'Essence. En réponse à l'un de ses disciples, qui l'interrogeait sur le rapport entre l'Essence et la Divinité dans les termes de la « cause » (*'illa*) et du « causé » (*ma'lūl*), empruntés à la *falsafa* et à certains auteurs du *kalām*, Ibn 'Arabī rappelle ainsi le caractère non-existant de ce niveau :

« La cause et le causé sont deux choses existantes (*amrān wujūdiyān*) pour eux, alors que la divinité est pour nous une relation non-existante (*nisba 'adamiyya*), et non pas existante. Clarifie cela et tu seras bien guidé. Et Dieu est plus Savant à propos de Son Mystère »⁴⁵.

Si, comme nous l'avons évoqué plus haut, le terme « Dieu » (*Allāh*) désigne, pour Ibn 'Arabī, le niveau de la Divinité en tant qu'il focalise l'ensemble des niveaux de relation, autrement dit en tant qu'il se rapporte à l'aspect manifesté de l'être, le nom « le Réel » (*al-ḥaqq*) semble quant à lui désigner ce même niveau pris dans son sens le plus absolu, c'est-à-dire en incluant l'aspect non-manifesté de l'être⁴⁶. Autrement dit, il désigne l'aspect sous lequel la Divinité n'est rien d'autre que l'Essence. « Nous disons que le Réel (*al-ḥaqq*) est identique à l'être (*wujūd*) »⁴⁷.

Dans le miroir des relations non-existantes entre l'être et lui-même, où l'Essence se mire elle-même, le niveau de la Divinité fait fonction de tain. C'est en effet parce qu'il permet de focaliser l'ensemble des relations en les séparant diamétralement de l'Essence, que le niveau de la Divinité permet à l'Essence de s'y refléter. L'ensemble des corrélations entre les possibilités de l'être possède ainsi les propriétés d'un plan à deux faces, sur lequel se reflètent les deux aspects de l'être divin : la face spéculaire du tain – celle du miroir à proprement parler – reflète son aspect manifesté dans les possibles en qui l'être est prépondérant ; quant

⁴⁵ SAWDAKĪN, I.B., *Lawāqih al-asrār*, p. 62.

⁴⁶ IZUTSU, dans son *Sufism and Taoism, op. cit.*, choisit de traduire "*al-ḥaqq*" par "the Absolute", ce qui est pertinent pour ce cas de figure, mais a le désavantage de ne pas conserver le lien sémantique avec les notions de réalité (*ḥaqīqa*) et de réalisation spirituelle (*taḥqīq*). Pourtant, c'est justement dans le rapport entre ces termes que se joue la formulation d'Ibn 'Arabī : la réalisation spirituelle est quelque part la réalisation de la réalité absolue de la Divinité, c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'autre que le premier niveau de différenciation de l'être divin, auquel sont reliées toutes les existences.

⁴⁷ *Fut.*, IV, 306. Un exemple de cette équivalence se trouve dans l'articulation entre ces deux passages concernant la "forme" des existants, et qui renvoient tour à tour à l'être lui-même et au Réel : "Il est l'être et ce qui se trouve dans l'univers n'est rien d'autre que Sa forme (*ṣūratuhu*)" (*Fut.*, III, 245) ; "Rien dans le cosmos ne peut avoir une existence (*wujūd*) qui n'est pas la forme du Réel (*al-ḥaqq*)" (*Fut.*, III, 409).

à la face non-réfléchissante du tain – celle de l'envers du miroir – elle isole l'aspect non-manifesté de l'être, en absorbant les possibles en qui l'être n'est pas prépondérant. De cette façon, le tain du niveau de la Divinité permet à l'être de se réfléchir dans la trame des relations intelligibles qui se focalisent en lui, tout en séparant son Essence absolument indéterminé des possibles amenés à l'existence :

« La corrélation entre le Réel (*al-ḥaqq*) et la création (*al-khalq*) n'est ni intelligible (*ma'qūla*) ni existante (*mawjūda*). Rien ne provient de Lui en tant qu'Essence, et rien ne l'atteint en tant qu'Essence. Tout ce qui est indiqué par la Révélation (*shar'*), ou qui est tiré de l'intellect comme indication, est rattaché (*muta'allaqa*) à la Divinité (*al-ulūha*), et non à l'Essence. Dieu (*Allāh*), en tant qu'il est une divinité (*ilāh*), est ce à quoi le possible se rapporte dans sa potentialité »⁴⁸.

4. Conclusions

Au terme de ce bref survol des catégories ontologiques fondamentales d'Ibn 'Arabī, nous commençons à entre-apercevoir la façon avec laquelle il élabore son ontologie en redessinant sans cesse l'articulation entre l'être unique et ses multiples auto-déterminations dans les formes d'existence de ses possibles. Le langage particulier utilisé par Ibn 'Arabī, fait d'énonciations non systématiques qui redéfinissent sans cesse – en fonction du point de vue adopté – la corrélation entre l'unité de l'être et ce qui se trouve dans l'existence, empêche d'en rendre compte par une formulation qui ne reste pas étroitement liée à ses propres expressions, et qui s'éloigne des jeux de langage subtils de son vocabulaire.

À ce titre, nous avons vu à quel point les notions de « relation » (*nisba*) et de « corrélation » (*munāsaba*) semblaient occuper une fonction centrale dans la formulation de son ontologie, du fait qu'elles désignent précisément la trame de l'existence intelligible qui se tisse à partir de la différenciation primordiale entre l'être et sa négation. Nous avons également vu comment cette différenciation elle-même semblait devoir être considérée comme désignant la relation fondamentale de l'être à lui-même. De cette manière, c'est dans la relation de l'être à l'être que se trouve le non-être, et dans la relation de l'être au non-être de cette relation que se tisse la trame de ses déterminations. La notion de relation apparaît dès lors comme le matériel conceptuel élémentaire de la métaphysique d'Ibn

⁴⁸ *Fut.*, II, 579.

‘Arabī, car elle permet d’articuler les déterminations de l’être à partir de ces réalités non-existantes, qui ne sont ultimement que des relations internes à l’être.

Nous avons vu également comment la notion de niveau (*martaba*) permettait d’articuler les relations autour de points de vue déterminants qui ordonnent la trame de l’existence, en établissant « l’autorité » (*ḥukm*) de certaines relations sur d’autres⁴⁹. Ces rapports intelligibles entre les niveaux et leur autorité rendent ainsi l’ontologie formulée par le Shaykh radicalement inséparable de l’épistémologie :

« Un des secrets de la connaissance en Dieu (*ma’rifa bi-Llāh*)⁵⁰ – qu’Il soit exalté – réside dans le lien (*irtibāt*) entre la divinité (*al-ilāh*) et son dévoué (*al-ma’lūh*), ou entre le seigneur (*al-rabb*) et le vassal (*al-marbūb*) (...) Le nom “l’Apparent” (*al-zāhir*) exerce pour toujours son autorité (*ḥukm*) dans l’existence, tandis que le nom “le Caché” (*al-bāṭin*) exerce son autorité dans le savoir et la connaissance. Par le nom “l’Apparent”, il fait subsister le monde, tandis que par le nom “le Caché” nous Le connaissons, et par le nom “la Lumière” nous Le contemplons »⁵¹.

« Sache que Dieu est l’Apparent (*al-zāhir*) que les yeux contemplent, et le Caché (*al-bāṭin*) que les intellects contemplent. Tout comme il n’y a aucun objet de savoir (*ma’lūm*) qui Lui soit caché à aucun moment – au contraire chaque chose est contemplée par Lui –, de la même manière Il n’est pas caché à Ses créatures, qu’elles soient dans leur état de non-existence (*‘adam*) ou dans leur état d’existence (*wujūd*). Au contraire, Il est contemplé par eux, dans les attributs de manifestation (*zuhūr*) et de non-manifestation (*buṭūn*), par leurs discernement (*baṣā’ir*) et leurs regards (*abṣār*). Néanmoins, la contemplation n’implique pas de savoir qu’Il en est l’objet (*maṭlūb*), si ce n’est par une information de Dieu »⁵².

⁴⁹ Afin d’appréhender l’ontologie d’Ibn ‘Arabī dans l’entière de ses niveaux, il sera nécessaire d’aborder, dans une étude ultérieure, le rôle des Noms divins (*asmā’ ilāhiyya*) et de leur manifestation (*tajallī*). Ceci nous amènera ensuite à mieux comprendre la notion d’« entité positive » (*‘ayn thābita*) et son lien avec les niveaux de corrélations, afin de finalement synthétiser le statut des existants (*mawjūdāt*) au regard de ces différentes notions. Cette reformulation par le prisme des corrélations devrait permettre *in fine* de mieux saisir les différents niveaux de complexité que recèle sa doctrine dite de « l’unité de l’être » (*waḥdat al-wujūd*), car elle permet de comprendre comment son ontologie vise à considérer l’être divin à la fois comme objet et comme sujet de connaissance.

⁵⁰ L’expression “*ma’rifa bi-Llāh*” est impossible à traduire dans toute sa subtilité sémantique. La particule “bi-” peut en effet exprimer à la fois la connaissance *de / en / par* Dieu, et cette ambivalence est d’une grande importance pour Ibn ‘Arabī, au vu des considérations épistémologiques que nous avons évoquées dans l’introduction. La traduction par “connaissance en Dieu” permet d’éviter de considérer Dieu comme un objet de connaissance.

⁵¹ *Fut.* III, 65.

⁵² *Fut.*, III, 484.