

LA CHANGEANTE PORTÉE D'UNE THÈSE MÉTAPHYSIQUE. REMARQUE DE PHILOSOPHIE COMPARÉE

Dominique Urvoy
Universidad Toulouse II (France)

On a, à juste titre, insisté sur la différence de périodisation qui existe entre la pensée islamique d'une part et la pensée chrétienne occidentale de l'autre. Pourtant il peut arriver qu'elles se rencontrent sans qu'il y ait les moindres contacts humains ou même livresques. Bien que fortuite la quasi-simultanéité des biographies du penseur iranien Mollâ Sadrâ et de Francisco Suárez est suggestive : le premier a vécu de 1571-1572 (979-980 de l'Hégire) à 1640-1641 (1050 H.). Le second n'a été son aîné que de vingt-trois ans et il est mort en 1617. Mais cela n'a de signification que du fait de l'importance historique de chacun de ces deux auteurs qui lui fait représenter un «moment» dans le déroulement de la pensée, un tournant inévitable pour les générations ultérieures.

Cette importance historique peut avoir plusieurs aspects, dont certains sont susceptibles, au contraire, d'opposer les personnages: Suárez marquera, entre autres, la philosophie politique et Mollâ Sadrâ la gnose, ce qui est aux antipodes. Mais ils se retrouvent sur le terrain commun de la métaphysique et, parmi leurs propositions cruciales, figure chez tous deux l'idée d'une primauté de l'existence sur l'essence.

Non pas qu'ils aient été les premiers à énoncer cette thèse. Elle est déjà, du côté iranien, chez Mîr Dâmâd (m. 1040 H./1630-31 p. C.) qui, selon H. Corbin, «voit bien que (si l'existence était quelque chose qui se rajoute *in concreto* aux quiddités) l'être, l'*exister*, serait lui-même une quiddité parmi les quiddités, à laquelle alors l'existence devrait se surajouter, ainsi de suite à l'infini. On aboutit à l'absurde».¹ Cela n'empêche cependant pas ce précurseur de garder, comme ses prédécesseurs, «l'idée de l'exister comme (...) simple affaire d'un point de vue de la pensée».² Mollâ Sadrâ lui-même cite Nasîroddîn Tûsî (597 H./1201 - 672/1274) —quoique sans le nommer— mais c'est pour discuter sa formulation car il parle en termes d'«antériorité» de l'existence sur l'essence (*al-wujûd mutaqaddim 'alâ-l-mâhiyya*),³ ce qui introduit une confusion avec celle de la cause sur le causé ou celle du réceptacle sur la chose reçue. Par ailleurs Tûsî inverse le rapport d'antériorité entre existence et quiddité suivant qu'il s'agit du donné concret ou de la pensée des choses.

1 H. Corbin: *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Paris, 1981), p. 31.

2 *Ibid.*

3 Mollâ Sadrâ Shirâzi : *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)*, éd. et trad. H. Corbin (Téhéran, 1966), § 55, p. 24 ar./130 fr.

Quant à Suarez, il renvoie explicitement à «Alexandre de Halès» —en réalité Alexandre Bonini d'Alexandrie qui est postérieur au penseur franciscain de trois quart de siècles— qui, dit-il, «a expressément soutenu et bien expliqué (...) que l'essence et l'existence de la créature, comparés proportionnellement, ne se distinguent ni dans la réalité ni par la nature même de la chose comme si elles étaient deux extrêmes réels, mais seulement par la conception de l'esprit».⁴ Pourtant il ne semble pas qu'on puisse en trouver des implications notables chez quelque penseur du Moyen Âge que ce soit.

Avec nos deux auteurs, au contraire, non seulement le thème est traité consciemment, mais ses conséquences en sont examinées du point de vue de chacun. Il convient donc de se pencher sur ce phénomène remarquable d'une présence simultanée, dans deux univers mentaux étrangers l'un à l'autre, d'une même thèse métaphysique cruciale et révolutionnaire, et d'examiner d'une part les démarches respectives qui ont amené à cette position, et de l'autre ses répercussions différentes selon les cadres mentaux et les préoccupations spirituelles. Nous allons esquisser cette recherche en sondant deux œuvres synthétiques: le «Livre des pénétrations métaphysiques» (*Kitâb al-mashâ'ir*) pour Mollâ Sadrâ, et les *Disputationes metaphysicae* (notamment la *disputatio* xxxi) pour Suárez.

Le point de départ est identique chez les deux auteurs: pour eux l'existence est un fait d'expérience et non de raison. Leur expression, sur ce point, est tout à fait parallèle:

Mollâ Sadrâ	Suarez
<p>«La réalité positive de l'être (son hecceité) (<i>anniya</i>) est la plus évidente (<i>ajlâ</i>) des choses, étant une présence (<i>hudûr</i>) et une découverte immédiate (<i>kashf</i>) ...</p> <p>Qu'il ne soit pas possible de le notifier (<i>lâ yumkin ta'rîfuhu</i>) c'est parce que la notification se fait par une définition (<i>hadd</i>) ou par une description (<i>rasm</i>). Or il n'est pas possible de notifier l'être au moyen d'une définition puisque, n'ayant ni genre ni différence, il ne peut avoir de définition. On ne le peut pas mieux au moyen d'une description puisqu'il n'est pas possible de connaître l'être par quelque chose qui soit plus manifeste et plus notoire, ni par quelque forme qui soit à égalité avec lui».⁵</p>	<p>«L'existence doit être quelque chose de réel et d'intime, je veux dire existant à l'intérieur de la chose même.</p> <p>Il n'est pas possible qu'une chose existe par une démonstration extrinsèque ou par un être de raison. Sinon, comment l'existence constituerait-elle un être réel en acte et hors du néant».⁶</p>

Il convient de s'arrêter sur ce fait d'expérience. C'est une sorte de donnée immédiate de la conscience dans laquelle l'aspect psychologique est tout de suite dépassé par sa portée métaphysique. Mollâ Sadrâ insiste sur cela en parlant de connaissances «démontrées à l'aide de preuves ayant pour source la découverte intuitive» (*hiya min al-burhânât al-kashfiyya*).⁷ Suárez ne se prononce

4 Francisco Suárez: *Disputationes metaphysicae* (in *Opera omnia*, Paris, Vivès, t. xxv et xxvi, 1861). *Disputatio* XXXI, section 1, § 12 (t. XXVI, p. 228 a).

5 *Mashâ'ir*, § 5-6, p. 6 ar./100 fr.

6 *Disputationes*, xxxi, s. 1, § 2 (t. XXVI, p. 225 a).

7 *Mashâ'ir*, § 4, p. 5 ar./91 fr.

pas explicitement sur ce point mais on peut le déduire de sa théorie de l'«existence substantielle»: celle-ci inclut l'actualité réelle, avec exigence de *perseité*, mais sans que celle-ci soit encore satisfaite.⁸ S'il insiste, pour sa part, sur l'achèvement que lui donne l'entité d'ordre substantiel, nous pouvons au contraire souligner le caractère primordial de l'intuition par laquelle est donnée la présence de l'être. Encore une fois il est remarquable de voir se rencontrer ici le penseur iranien qui, par ailleurs, rejette ouvertement les «disputes scolastiques» (*al-mujâdalât al-kalâmiyya*) et la «philosophie déplorablement théorique» (*al-falsafat al-bahthiyat al-madhâmûma*),⁹ et celui qui est considéré comme l'achèvement même du mouvement appelé «Scolastique».

Cependant, bien qu'elles figurent pratiquement en tête de chaque analyse, ces deux formulations et la thèse générale de la primauté de l'existence sur l'essence ne peuvent être séparées des traditions dans lesquelles s'inscrivent respectivement nos auteurs. Elles interviennent précisément pour surmonter les difficultés auxquelles s'étaient heurtés les penseurs antérieurs. En effet, c'est un trait commun à nos deux auteurs que la connaissance impressionnante qu'a chacun des écrits de sa tradition. On connaît la phrase de Bossuet disant que «dans Suarez on entend toute l'École», et plus récemment E. Gilson, malgré ses réticences envers lui, affirmait que lire Suarez c'était «attendre le Dernier Jugement de quatre siècles de spéculation chrétienne par un juge impartial».¹⁰ H. Corbin soulignait, pour sa part, que Mollâ Sadrâ «connaissait à fond» tant l'œuvre d'Avicenne que celle de Sohrawardî, et qu'il «est en outre imprégné de la lecture d'(...) Ibn 'Arabî qu'il cite fréquemment»;¹¹ à quoi il convient d'ajouter ses propres maîtres (Mîr Dâmâd et Mîr Fendereskî), les auteurs qu'il commente (Kolaynî, Abharî), et beaucoup d'autres qu'il cite en passant. Chacune de ces œuvres est donc une synthèse.

Nos auteurs reconnaissent honnêtement cette dépendance. S'il insiste sur le fait qu'il est seul à pouvoir fournir les preuves de ses thèses novatrices,¹² Mollâ Sadrâ n'en admet pas moins explicitement sa participation, dans le passé, à l'erreur commune jusqu'à ce qu'une «guidance de Dieu» (*hattâ hadânî rabbî...*)¹³ lui ait ouvert les yeux. Quant à Suárez, il oppose sa doctrine à la théorie de la distinction réelle entre essence et existence de Thomas d'Aquin et à celle de la distinction modale de Duns Scot; et comme ce sont les deux autorités majeures de la Scolastique, il souligne que «la force de la raison (qu'il a lui-même donnée) et également la solution complète du problème dépendant de nombreux principes, aussi, pour procéder avec plus de précision et sans équivoques dans les termes —ce qui est malheureusement fréquent en cette matière— il faut aller lentement, en expliquant chaque point dans des sections distinctes».¹⁴

Aussi est-il nullement étonnant de voir que chaque auteur exploite sa thèse à propos de problèmes propres à sa tradition et n'ayant aucun équivalent dans l'autre. Mollâ Sadrâ le laissait pressentir dès le début quant il affirmait que la science de l'être qu'il envisage concerne tant les «positions de la philosophie (que) de la théosophie mystique» (*qawâ'id al-hikma wa-l-'irfân*),¹⁵ cette dernière étant totale-

8 Cf J. Iturriz: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S.I.* (Madrid, 1949), p. 287-296.

9 *Mashâ'ir*, § 2, p. 3 ar./88 fr.

10 Cité par J.F. Courtine: *Suárez et le système de la métaphysique* (Paris, 1990), p. 5.

11 H. Corbin: *La philosophie iranienne...*, op. cit., p. 49.

12 *Mashâ'ir*, § 4, p. 4-5 ar./89-90 fr.

13 *Ibid.*, § 85, p. 35 ar./152 fr.

14 *Disputationes*, xxxi, s. 1, § 13 (t. xxvi, p. 228 b).

15 *Mashâ'ir*, § 4, p. 4 ar./90 fr.

ment étrangère à l'univers mental de Suarez. Inversement il serait facile de montrer que le jésuite espagnol fonde sur son intuition métaphysique première bien des analyses de thèmes spécifiquement chrétiens et que, par exemple, c'était le cas dès 1590 dans son premier traité, consacré à l'Incarnation.¹⁶

Plus importante est la question de l'extension de la portée attribuée par chacun des deux auteurs à la fécondité de sa thèse. Sur ce point les attitudes sont très contrastées, bien qu'on puisse dire que pour tous deux le problème de l'être est central et que tout en découle. Mais Mollâ Sadrâ assimile d'emblée le problème même de l'être à la thèse de la primauté de l'existence et l'expose en premier, développant ensuite ses justifications, puis toutes les conséquences qu'il pense pouvoir en tirer. Suarez est beaucoup plus réservé et, ne confondant pas ce qui est pour lui d'une part un problème général (le concept d'être) et de l'autre une thèse particulière, il s'astreint, dans le déroulement de son œuvre, à respecter un ordre reposant sur d'autres critères que ceux du penseur iranien. L'enthousiasme de ce dernier le conduit à annoncer, au début de son livre, des thèmes qu'il ne traitera finalement pas.¹⁷ Du moins le huitième *mash'ar*, soit la dernière partie de l'ouvrage, porte-t-il sur l'unicité de Dieu, Ses attributs et Son action, alors que chez Suarez ces thèmes sont traités dans la *disputatio* xxx, soit juste avant l'exposé de la thèse sur le rapport essence-existence, et donc sans référence explicite à elle.

Mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils en soient indépendants et il faut bien distinguer les impératifs formels de la présentation (Suárez est encore un scolastique et ne connaît pas l'«ordre des raisons» de Descartes, ordre que, d'ailleurs, bien des cartésiens, et Descartes lui-même, ne respecteront pas toujours) de l'intention profonde. Or il est manifeste qu'il y a une tendance commune des deux penseurs à rapprocher Dieu et la créature. H. Corbin a pu opposer Mollâ Sadrâ, pour qui l'acte d'exister détermine ce qu'est son sujet aussi bien pour l'Être nécessaire que pour «le plus infime des êtres non-nécessaires», à l'école de Rajab 'Alî Tabrîzî, laquelle «exclut l'Être nécessaire de cet *ishtirâk ma'nawî* (communauté de sens), afin d'en garantir la transcendance par rapport à notre concept d'être qui ne peut concerner que le créaturel».¹⁸ Parallèlement au premier, Suárez propose, dès la *disputatio* xxviii, de parler d'analogie «d'attribution intrinsèque» entre Dieu et la créature. Ce n'est pas tout à fait l'univocité que voulait Ockham, mais cela s'oppose nettement à l'analogie de proportionnalité de Thomas d'Aquin qui maintient la distance indéterminée entre l'infini de Dieu et le créé. Suárez, au contraire, ramène la proportionnalité à un simple ordre de priorité et insiste sur l'attribution: la créature participe à l'être par dépendance de Dieu, en qui l'être se réalise en premier, par soi-même et complètement. «Ainsi le concept d'être, bien qu'étant un, n'est pas intrinsèquement uniforme... Même dans sa plus grande abstraction (...), il n'est pas un concept statique, paralysé et déjà tout fait; mais il englobe en lui-même une impulsion suprême et un dynamisme très actif qui le fait sortir de lui-même et se mettre en un mouvement très ample d'évolution métaphysique pour se réaliser, se concrétisant d'abord dans la forme suprême et infiniment parfaite de l'Être qui est Dieu; et ensuite, par Lui et pour Lui, dans les créatures».¹⁹

16 Cf J. Iturrioz: *loc. cit.*

17 Cf *Mashâ'ir*, § 4, p. 4 ar./90 fr. et note 9 de H. Corbin (p. 96 sq).

18 H. Corbin: *La philosophie iranienne...*, *op. cit.*, p. 51.

19 J. Iturrioz: *op. cit.*, p. 362-363. C'est une paraphrase d'un passage célèbre de la *disputatio* xxviii, s. 3, § 17: «...*ipsium ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendit ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo*» (*Disputationes*, t. xxvi, p. 19).

Mollâ Sadrâ tirera cette idée de l'unité de l'être dans le sens de la diversification et même de la mutabilité des essences dont chacune peut passer par «des degrés d'intensification et de dégradation infinies».²⁰ Suárez n'ira pas aussi loin, n'envisageant pas le statut d'existence mentale et réservant la possibilité de transsubstantiation au domaine religieux, comme le lui demande le dogme de l'Eucharistie. Il n'en reste pas moins que son explication de ce dernier repose sur une conception de l'accident comme étant un être véritable, ayant avec l'être substantiel le même rapport d'analogie que celui qui existe entre Dieu et la créature.

Au terme de ce survol des doctrines, nous constatons que, pour rapide qu'il ait été, notre interrogation s'est néanmoins enrichie. Partis de l'étonnement —quelque peu frivole!— sur la quasi-simultanéité de l'expression, dans deux univers mentaux hétérogènes, de la même thèse métaphysique de la priorité de l'existence sur l'essence, expression reposant sur l'expérience fondamentale d'une «présence» de l'être, nous avons vu que, malgré son apparition dans des problématiques très éloignées l'une de l'autre, elle aboutissait à des conceptions de l'unité de l'être assez proches. Or, paradoxalement, c'est à ce moment-là que les chemins divergent. Mollâ Sadrâ se laisse emporter dans des considérations que, malgré sa méfiance affichée envers les «imagination» (*takhayyulât*) soufies,²¹ il faut bien qualifier de mystiques. Au contraire Suarez se refuse à toute spéculation inspirée. Quand il parle de mystique c'est seulement pour en analyser ce qui, à ses yeux, en est l'élément essentiel, à savoir la contemplation. Par contre il sépare le domaine de la piété de celui de la réflexion. Il est bien connu qu'il est celui qui a «sécularisé» la métaphysique de l'Ecole, la rendant ainsi accessible non seulement aux laïcs élèves des collèges jésuites comme Descartes, mais aussi aux étudiants des universités protestantes comme Leibniz. En particulier c'est à partir de lui que se généralise la conception de l'existence comme «le simple et nu être des choses, sans considérer aucun ordre ou rang qu'elles tiennent entre les autres»,²² sa philosophie s'orientant décidément vers une théorie de l'objectivité. Qu'il y ait eu schématisation de sa pensée, puisqu'il assignait à la métaphysique l'être envisagé comme tel, «avant toute alternative d'existence ou de non-existence», ce qui la «délest(e)... de son poids existentiel»,²³ c'est un fait; mais n'avait-il pas donné l'impulsion dans ce sens?

On pense spontanément, au sujet de nos deux auteurs, à la célèbre fresque de Raphaël au Vatican, représentant côte à côte Platon l'index levé vers le ciel et Aristote la paume de la main tournée vers la terre. Pourtant ce rapprochement serait fallacieux. Si on peut admettre de rattacher Mollâ Sadrâ au platonisme —ne serait-ce que pour son investigation sur les Idées, qu'il nomme «les exemplaires lumineux platoniciens» (*al-muthul al-nûriyyat al-aflâtûniyya*)— et si on classe, comme cela est fait traditionnellement, Rajab 'Alî Tabrîzî parmi les péripatéticiens, alors Suarez sera, paradoxalement, du côté platonicien de par la parenté de sa conception de l'unité de l'être avec celle du premier!

Plutôt donc que s'enfermer dans les classifications toutes faites et trompeuses il convient de revenir à l'expérience première de chacun de nos deux penseurs : celle de la présence de l'être. Nous

20 H. Corbin: *La philosophie iranienne...*, p. 52.

21 *Mashâ'ir*, § 2, p. 3 ar./88 fr. et § 4, p. 5 ar./91 fr.

22 Cette formule est de Scipion Duplex (*La Métaphysique ou science surnaturelle*, 1617. Cité d'après l'édition de Genève, 1623, p. 52. Orthographe modernisée). Bien que cet auteur ne cite pas, sur ce point, Suárez, c'est vraisemblablement à l'influence de ce dernier qu'il faut attribuer la généralisation de la nouvelle perspective, plus qu'à celle d'un auteur peu reconnu comme Duplex, dont la postérité n'a même pas retenu l'usage, pourtant prémonitoire, du vocable «étant».

23 J.F. Courtine: *Suárez et le système de la métaphysique*, op. cit., p. 296

avons vu le parallélisme des démarches initiales, mais il convient de mettre en lumière les nuances qui apparaissent dès ce moment-là, car ce sont elles qui forceront, ultérieurement, les chemins à diverger.

Mollâ Sadrâ parle en termes de «présence» (*hudûr*), faisant l'objet d'un «dévoilement» (*kashf*). Dans les *Mashâ'ir* mêmes il n'est guère explicite sur cette notion. Il parle de «présence illuminative... et... perception intuitive de l'individualité concrète» (*hudûr ishrâqî wa shuhûd 'aynî*)²⁴ pour signifier que la pensée de l'être n'est pas une pensée comme les autres. Mais pour le reste il n'emploie le terme qui nous occupe qu'à propos de la connaissance de Dieu par Lui-même: elle n'est «rien d'autre que cette présence à soi-même de l'acte d'exister, sans aucun voile» (*al-'ilm laysa illa hudûr al-wujûd bilâ ghashawa*)²⁵ et, sa présence à soi-même ne pouvant être mélangée avec l'absence d'aucune chose, «la présence de son essence (sa présence de soi-même à soi-même) est la présence de chaque chose» (*hudûr dhâtihi ta'âlâ hudûr kulli shay'*).²⁶ C'est une spéculation très détachée, où l'auteur ne consent à redescendre vers le niveau humain que très partiellement, en envisageant la forme la plus basse (*adnâ*) de présence à soi-même des formes dégagées de la matière, qui est la présence des formes sensibles (*al-mahsûsât*) à elles-mêmes.²⁷ Quiconque ne connaît aucun autre ouvrage du penseur iranien ne peut que recourir à l'introduction de H. Corbin, laquelle rappelle le sens gnoséologique du terme *hudûr* («l'unification du sujet de la perception (à ses trois degrés: sensible, imaginative, intellectuelle) avec l'objet de la perception») mais pour la prolonger aussitôt par une portée immense: «chez le penseur shî'ite, elle permet un approfondissement de l'imamologie... (et) finalement elle conduit à une métaphysique de (...) l'Esprit-Saint créateur».²⁸

On a donc le sentiment que chez Mollâ Sadrâ, comme chez son commentateur français, la connaissance humaine est une question secondaire. Elle est au contraire primordiale chez Suárez. En qualifiant l'existence de «quelque chose de réel et d'intime... existant à l'intérieur de la chose même», ce dernier la lie à l'activité de l'esprit constituant l'être comme objet. C'est ce qui ressort clairement de sa distinction entre le moment où l'esprit reçoit la perception (où «être» devient une qualification) et celui où il désigne un objet de pensée (où «être» est un nom). Dans ce dernier cas il y a une certaine liberté, notamment celle de mettre l'existence entre parenthèses (ce que Suárez appelle la *praecisio*): «l'être (*ens*), pris avec la valeur de nom, signifie ce qui a une essence *réale*, en faisant abstraction (*praescindendo*) de l'existence actuelle, non certes pour l'exclure ou la nier, mais seulement en l'abstrayant (*abstrahendo*) *praecisive*. Par contre, l'être en tant que participe signifie l'être même réel, c'est à dire ce qui a une essence *réale* avec une existence actuelle, ce qui lui donne une signification plus réduite».²⁹

On sait que Suárez est à l'origine du mouvement qui aboutira, chez Kant, à la séparation de l'ontologie des trois autres parties de la métaphysique: la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles. Cette séparation n'a pas lieu dans la tradition iranienne. De même, bien qu'il ait été surtout, professionnellement parlant, un théologien, Suárez prépare une façon nouvelle d'envisager

24 *Mashâ'ir*, § 57, p. 24 ar./131 fr.

25 *Ibid.*, § 111, p. 50 ar./177 fr.

26 *Ibid.*, § 119, p. 55 ar./192 fr.

27 *Ibid.*, § 111, p. 50 ar./177 fr.

28 *Ibid.*, p. 62.

29 *Disputationes*, II, s. 4, § 9 (t. xxv, p. 90 b).

Dieu, notamment avec Descartes chez qui, antithèse du «malin génie», le Dieu non-trompeur a d'abord une fonction gnoséologique. Laïcisation que récuse la pensée islamique.

La période à la charnière des XVI^e-XVII^e siècles (X^e-XI^e s.H.) a donc connu une apparence de rapprochement entre deux traditions culturelles, prélude en fait à une séparation radicale. Cet exemple confirme que, plus que les thèses avancées, ce qui est important ce sont les présupposés qui les sous-tendent.

Dominique URVOY
Université de Toulouse-le-Mirail
Faculté de Langues
Départ. Langues Etrangères. Arabe
5, Allées Antonio Machado
F-31058 Toulouse Cedex 1