

EWA ŁUKASZYK
Université de Varsovie

À LA RECHERCHE DES
« GRAMMAIRES DE LA CRÉATION »
L'INTÉGRATION INTELLECTUELLE DES
TRADITIONS ORIENTALE ET OCCIDENTALE

Est-il important de parler du Moyen Age dans une perspective contemporaine ? Est-ce qu'une comparaison entre les mondes créés par les civilisations musulmane et romane peut devenir quelque chose de plus qu'un simple exercice philologique ? Pour répondre à cette question, il faut esquisser brièvement le contexte de la discussion actuelle sur les concepts de l'Est, de l'Ouest et de leur patrimoine commun, visant la redéfinition de l'Europe méditerranéenne.

La réflexion en humanités s'est située ces dernières années et décennies sous l'astre de la philosophie politique, sans aboutir, pourtant, à des solutions qui pourraient en quelque sens guérir le domaine politique qui présente toujours des signes fort inquiétants. Une impasse, donc ? Quelques intellectuels se trouvent de plus en plus mal à l'aise, coincés par la réflexion politique. Sans doute, Giorgio Agamben pourrait être une figure exemplaire de cette malaise. *Homo sacer*¹, le livre vu souvent comme la part centrale de son œuvre, ne serait peut-être qu'un chemin erroné. Déjà dans *Il Regno e la Gloria*², on voit clairement le retour moyenâgeux de ce penseur qui n'a ja-

¹ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

² Idem, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino 2009.

mais cessé d'être un médiéviste, mais aussi le postulat de plus en plus lisible de désarmer la politique, aussi bien que l'économie. Ce qui est en cours ici, c'est une courageuse entreprise de réduction de ces deux domaines aux catégories de la pensée religieuse, apparemment si lointaines de la nature des mécanismes considérés habituellement comme les forces régissant le monde contemporain. Une réduction, donc, à l'archaïsme, aux racines les plus profondes.

Agamben, philosophe politique malgré lui, esquisse au juste ce qu'on pourrait appeler « une dérive traditionaliste », un retour aux origines vues comme une source potentielle des solutions que la philosophie politique s'est montrée incapable de formuler. Des idées apparentées, concentrées autour de la notion de *piétas*, se dessinent comme très importantes aussi pour Gianni Vattimo et les autres intellectuels qui s'associent au courant du *pensiero debole*, « la pensée faible »³. Cette modification du paradigme est d'autant plus signifiante si nous la projetons sur le fond de la crise des disciplines qui jouaient jusqu'ici le rôle des champs « traditionalistes » par excellence : philologie, critique littéraire, histoire de l'art. Les écrits d'Agamben établissent une modalité de réflexion nouvelle et un objectif à poursuivre dans ces domaines. Il ne s'agit plus de reconstruire une « vérité » concernant les textes ou les artefacts des époques lointaines, mais d'établir une approche « futurisante » bien paradoxale, car elle présuppose le retour au texte ou à l'image pris comme vestiges d'un état primordial. Il s'agit bien de retrouver une voie d'accès au commencement absolu, à l'ordre original. Mais l'enchère de cette entreprise « archéologique » est de fournir une clé pour la compréhension de l'état actuel et une vision concernant l'avenir, dont l'optimisme est issu de l'espoir « apocatastatique » (lié au rétablissement d'un « ordre primordial »), si cher à Agamben.

En même temps, on peut observer une parenté surprenante entre Agamben et la génération précédente des « traditionalistes » : celle d'Harold Bloom ou de George Steiner. Je pense à la présence de la notion de messianisme, mais pas seulement. Il y a encore, sous une

³ G. Vattimo et al., *Il pensiero debole*, Milano 1983.

formulation nouvelle, le vieux problème du « patrimoine », de la continuité de la culture. Mais ici, un nouvel élément surprenant : cette continuité ou communauté de la culture semble se dessiner de plus en plus clairement dans une dimension méditerranéenne, et non plus atlantique.

Il s'agit donc non seulement d'un retour aux racines de l'Europe, mais aussi à une Europe « autrement située ». Une nouvelle définition de l'Occident est donc en question, définition issue de ce contexte méditerranéen avec ses problèmes particuliers, dont le symbole pourrait être l'île de Lampedusa, insoluble en termes de la politique toute seule. Il est nécessaire de construire la Méditerranée comme un espace de solidarité, et pour cela il faut une raison, une source, une tradition commune qui fournirait la justification de cette entreprise, qui se laisserait transformer en un « message futurisant », l'ossature d'une « communauté qui vient »⁴. Il s'agit donc d'effectuer une révision de la tradition orientale-occidentale de telle façon qu'elle puisse devenir le fondement d'une nouvelle formulation d'identité, au pôle opposé par rapport à la notion du conflit des civilisations.

L'intégration intellectuelle du patrimoine, au niveau très profond, devient un point indispensable pour construire une solidarité d'avenir. Mais comment s'y prendre ? Bien sûr, la tradition orientale a été étudiée pendant des siècles par les Européens. Mais, comme la fameuse étude d'Edward Said⁵ l'a bien révélé, l'inclusion de cette tradition dans l'horizon conceptuel occidental se dessine comme fort défectueuse. S'il s'agit de lancer des fondements solides pour une communauté effective de culture, le patrimoine islamique ne peut plus fonctionner comme un domaine de recherche étanche, réservé à seuls les spécialistes, orientalistes de profession. Il est nécessaire d'élargir l'univers des valeurs et de placer le patrimoine oriental dans le cadre du même type de *piétas* que nous réservons au patrimoine occidental : il faut le cultiver, considérer et ressentir comme le nôtre.

⁴ Cf. G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 2001.

⁵ E. Said, *Orientalism*, London 1978.

Agamben et Steiner envisagent cette tâche avec un grand sens de responsabilité, en formulant implicitement le postulat d'inclusion du patrimoine islamique dans le cadre principal de leur réflexion esthétique. Et pourtant il est facile d'observer que même pour eux, qui se situent parmi les géants de l'époque, cette tâche n'est pas aisée. Agamben cherche à introduire les notions islamiques dans le cadre de sa réflexion au même titre que les notions théologiques chrétiennes. Il le fait, par exemple, dans l'essai qui ouvre le volume *Nudità*⁶, où il se sert de la notion islamique de *sunan*, les « œuvres » divines, celles de la création et de la rédemption. Un orientaliste de profession – sans mentionner un théologien musulman – aurait sans doute bien des remarques à faire, s'il s'agit de ces incursions parfois intuitives ou même maladroitement au domaine des traditions islamiques. Et pourtant, Agamben trouve une raison de le faire, un pas en avant en relation à Steiner qui, dans les *Grammars of creation*, s'est arrêté juste au milieu de son analyse, en confessant que, bien qu'aucune tentative d'une « grammaire de la création » ne devrait se passer de l'islam, son ignorance de la tradition orientale l'oblige à le faire⁷. Ignorance qu'il trouve lamentable ; et, comme nous allons le voir, il cherche à combler cette lacune malgré la déclaration de ses compétences insuffisantes. Peut-être ne s'agit-il donc pas d'une confession d'ignorance toute simple, mais plutôt d'un défi adressé à ceux qui auraient l'audace de poursuivre la pensée interrompue, d'aller au-delà du point où l'essayiste a dû l'abandonner.

En prenant au sérieux ce défi, j'aimerais bien reprendre quelques éléments du patrimoine arabe et islamique, dotés, bien sûr, d'une tradition interprétative très riche dans leur contexte original⁸, pour

⁶ G. Agamben, *Nudità*, Roma 2009.

⁷ Cf. G. Steiner, *Grammars of creation*, London 2001, p. 58 : « No essay on the grammars of creation should leave out Islam. My ignorance compels me to do so ». Il revient à exprimer le regret présent déjà dans son autobiographie : « What is now aching in me is the sense of doors unopened : my lack of Russian, for one, my lack of access to Islam, for another », *idem*, *Errata. An examined life*, New Haven–London 1997, p. 41.

⁸ Cf. *Abdalqādir ibn 'Umar al-Bağdādī, Glossen zu Ibn Hišāms Kommentar zu dem*

les intégrer dans une réflexion centrée sur le problème du vide et des frontières de la représentation. Je vais donc parler de l'espace de la quête amoureuse, conceptualisation qui aboutit à de nombreuses conséquences, car l'amour terrestre devient le paradigme de la quête spirituelle, autant dans le domaine strictement religieux que dans le sens plus vaste, lié aux secrets de la création et de la vie intellectuelle.

C'est une ligne de tradition qui commence très tôt dans l'histoire des Arabes. Il faut reculer jusqu'au Hedjaz du VII^e siècle A.D., ou jusqu'au début de l'ère islamique. C'est le moment où, selon la légende, Ka'b ibn Zouhayr, au péril de mort imminent, improvise la fameuse qasîda *Banat Sou'ād*, pour laquelle non seulement il se voit pardonné, mais aussi doté d'un cadeau prestigieux : le manteau appartenant au Prophète lui-même. Déjà à l'origine de ce genre tellement célébré dans la poésie arabe, l'expérience de l'amour devient fortement spatialisée, vécue comme une confrontation avec un lieu : l'emplacement d'un campement abandonné, comme celui d'où Sou'ād s'en est allée. L'amour se présente donc comme une émotion définie à travers un fragment d'espace signifiant : un lieu de rencontre, « point plein », porteur de valorisations, le contraire d'un « non-lieu » appartenant à la spatialité amorphe du désert.

Le statut du vestige, des traces du campement, d'une empreinte du pied sur le sable, devient central pour la conceptualisation de l'amour. Ce qui émerge ici, c'est un paradigme de la connaissance amoureuse basée sur la déduction, l'effort imaginaire de remplir les vides. L'amour se libère du palpable, du matériel, de la corporalité ; il devient un jeu de l'imagination constituant un espace d'exploration créatrice, et donc une manière de capturer l'expérience de la pure potentialité. Et encore, ce déchiffrement des signes est la source primordiale de toute lecture, le moment où l'inscription émerge pour la première fois de l'espace blanc.

Mais Sou'ād n'est pas donnée seulement en tant qu'une piste à suivre. Le texte d'ibn Zouhayr nous dit quelque chose de plus sur le caractère de ce personnage féminin : les promesses d'Ourqoub valaient plus que les siennes. Il y a donc une allusion à la figure d'un fameux mensonger qui, ayant promis à son ami les fruits de son palmier, remettait le don effectif à un éternel « demain », expliquant toujours que les fruits n'étaient pas encore mûrs. Sou'ād, elle aussi, est une figure d'un éternel « pas encore », conjugué avec un « trop tard », parce que la *qasîda* s'ouvre juste au moment où Sou'ād vient de partir. Elle s'échappe sans avoir offert les fruits de son palmier.

La figure féminine établit donc une temporalité paradoxale, un « jamais » analysé en « pas encore » et « trop tard », et une valorisation spatiale définie par l'absence du corps / présence du signe. Voici un chronotope bien paradoxal, celui d'un lieu vide en temps de la frustration. Mais ce n'est pas une situation statique. Ce mouvement double de la rencontre manquée et de la projection futurisante de la promesse devient le début d'un jeu de la poursuite qui se déroule à l'intersection du monde réel et de l'imagination, préfiguration de tout acte de lecture.

Un autre pas décisif fait déjà à l'aube de la civilisation arabe s'associe à Qays ibn al-Moullawwah, dit Majnûn, auquel la tradition attribue l'invention du modèle de l'anachorèse amoureuse. Celui qui aime abandonne la communauté et se lance dans une errance solitaire au désert. Il s'agit donc d'un geste de séparation radicale par rapport à la vie sociale. Mais en même temps une nouvelle dimension de l'union prend forme : l'idéal de la syntonisation des sentiments et des pensées des amants, une transgression des limites de l'existence individuelle et individualisée. On dit que Majnûn se croit être Layla. Il cesse de se percevoir comme une personne séparable d'elle ; il établit donc une nouvelle voie spirituelle en surpassant lui-même, son ipsité. Ce processus aboutit à la mort, mais en même temps ouvre un sentier du développement, devient une aventure intérieure, une quête qui mène au-delà de la mort.

Le jeu des rencontres manquées, avec les figures féminines à peine esquissées qui se dissolvent en l'air aussitôt qu'elles n'apparaissent,

se déplace du désert aux impasses de la ville. La rencontre fortuite, comme celle dont Ibn Hazm parle dans un des chapitres du *Tawq al-hamâma*⁹, consacré au sujet de la mort d'amour, apporte des conséquences néfastes. Voilà un homme qui a perdu son chemin dans le labyrinthe de la ville. Une silhouette féminine à peine esquissée apparaît ; elle n'est qu'une esclave qui n'a pas couvert le visage, et elle ne prononce qu'une seule phrase bien ordinaire, en informant le passant que le chemin qu'il vient de prendre est un cul-de-sac. Et pourtant cet accident de la topographie urbaine acquiert immédiatement un symbolisme sinistre, celui de la mort d'amour.

Bien que pour Ibn Hazm il s'agit bien d'une vraie mort, un phénomène tout littéralement physiologique, l'amour devient aussi un euphémisme de la mort, car le malade amoureux l'accepte de bon gré. Si la maladie est si difficile à guérir, la raison est que le malade lui-même ne désire pas sa guérison. Voilà donc une mort apprivoisée, conjuguée avec une sorte de suspension de l'instinct de la vie. Et c'est aussi la mort entendue comme l'amour qui peut devenir une promesse d'une union ultime. Il n'y a qu'un pas de la maladie amoureuse à la mystique, d'Ibn Hazm à Ibn 'Arabi.

La conception de l'amour qui apparaît ici se situe en opposition à l'institution du mariage, si hautement valorisé dans le contexte de la culture islamique comme la seule anticipation ou l'avant-goût du paradis disponible dans la vie terrestre. Et pourtant quelque chose au-delà du mariage se dessine, et il ne s'agit pas du tout d'un amour peccamineux, mais plutôt d'un amour sans réalisation, une impasse (cette présence des culs-de-sac dans les textes littéraires est peut-être quelque chose de plus qu'un simple reflet de la structure chaotique des médinas !). Un amour comme celui-ci ne peut pas conduire à l'accomplissement sur le plan réel et c'est justement grâce à cette circonstance qu'il constitue une ouverture d'un espace nouveau, espace intérieur. Entrer dans un cul-de-sac, se jeter contre l'impossibilité de l'assouvissement physique pour trouver le chemin de la

⁹ Ibn Hazm, *Le Collier de la colombe : De l'amour et des amants*, trad. G. Martinez-Gros, Paris 1992.

croissance intérieure, tout cela équivaut à un acte de percer le mur qui emprisonne l'homme dans la sphère du palpable.

Il est aussi important de noter que l'amour est conceptualisé non pas comme un état invariable, mais comme une chaîne d'étapes. Plusieurs auteurs arabo-musulmans se posaient la tâche de nommer, cataloguer, décrire d'une manière de plus en plus détaillée et systématique les aspects et les stades de l'amour. Le résultat n'est pas seulement un instrument linguistique de l'introspection, mais aussi un schéma universel du cheminement spirituel. On établit les points de repère dans l'espace intérieur.

La quête amoureuse devient donc un paradigme spatial métaphorique en référence à l'introspection au sens plus général, et à l'introspection de type mystique en particulier, dont le meilleur exemple est à trouver chez Ibn 'Arabî, dans le *Traité de l'amour*, extrait des *Al-Futûhât al-Makkiya*¹⁰. Steiner essaie de s'appropriier Ibn 'Arabî, d'intégrer le mystique andalou dans son propre système de repères culturels, en l'associant, d'une manière osée, à Coleridge. Ce qui en résulte particulièrement intéressant pour moi, c'est le fait que Steiner adopte une vue contraire, peut-être complémentaire à la mienne, en situant Ibn 'Arabî au point d'intersection entre la « poétique de l'incarnation » et la « poétique du vide ». Dans les *Grammars of creation*, Ibn 'Arabî apparaît dans le Chapitre II, qui s'ouvre sur une remarque concernant le processus qui se déroulait en Europe chrétienne à partir du X^e siècle, processus dans lequel deux concepts capitaux, celui de l'incarnation et de l'eucharistie, prennent forme. Donc, la transsubstantiation, un concept totalement étrange par rapport à l'esprit islamique. Et pourtant, Steiner, qui se réfère dans les *Grammars of creation* à plusieurs domaines de la créativité artistique, essaie de capturer cette perspective musulmane à travers ce qui paraît être son expression visuelle dominante : l'esthétique ornementale, linéaire, abstraite et géométrisante, qu'il interprète en tant que signalisation

¹⁰ Ibn 'Arabî, *Le Traité de l'amour*, ch. 178 des *Al-Futûhât al-Makkiya*, *Illuminations de La Mecque*, trad. M. Gloton, Paris 1986 ; cf. aussi : *Les Illuminations de la Mecque*, trad. partielle M. Chodkiewicz, Paris 1988.

d'une « pure énergie ». Ce sont donc des lignes de tension dans le vide qui fonctionnent comme une métaphore plastique de l'éternité s'entremêlant au monde terrestre. La grammaire spécifique de l'islam serait donc non seulement celle de la gratitude en tant qu'un acte de communication avec Dieu, mais, avant tout, celle « d'assentiment » (« a grammar of assent »)¹¹. Cet esprit de positivité serait donc complémentaire à la grammaire de la négativité créatrice que je viens d'esquisser.

De l'autre côté, chez Ibn 'Arabî il y a aussi une matérialisation : la rencontre, à la Mecque, avec une figure féminine, que la tradition occidentale, suivant la lecture d'Henri Corbin dans son travail classique *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*¹², s'habitua à identifier avec *Sophia aeterna*, l'incarnation de la sagesse divine. La ligne de la quête amoureuse, qui s'ouvre par l'affirmation de l'absence, aboutit au retour de la présentification, à l'incarnation, peut-être pas dans le sens théologique du mot, mais sous la forme de la figure féminine qui réapparaît. Et pourtant, la femme charnelle qu'Ibn 'Arabî rencontre à la Mecque n'est qu'une trace de quelque chose d'autre, un signe indiquant la présence d'une réalité qui se situe au-delà du monde matériel.

L'amour et la quête amoureuse dans le monde oriental se laisse poser dans une perspective singulière, celle du vide et de l'absence, ouvrant un champ de réflexion riche en points d'intersection avec la discussion sur les limites de la représentation qui se trouve au centre de la problématique esthétique occidentale. Notre vision est sans aucun doute unilatérale, à cause de la présentation fort incomplète de la tradition érotique arabe, ici centrée sur une branche seulement, laissant de côté tout ce qui concerne l'amour accompli. Et, bien sûr, cette tradition est aussi très riche en « l'érotisme de présence », non seulement en « l'érotisme d'absence ». De l'autre côté, ce dernier n'est évidemment pas une idée totalement étrange à la tradition médiévale romane. Les racines de l'Orient et de l'Occident puisent dans

¹¹ G. Steiner, *op. cit.*, p. 57.

¹² H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958.

la « primordialité » d'un vaste univers commun. Les traditions s'entrelacent, tantôt s'approchant, tantôt devenant plus distantes l'une par rapport à l'autre. Et pourtant, elles se jettent mutuellement de la lumière, si l'on les étudie comme des parties intégrales de cet univers commun. Plus la recherche va en profondeur, plus l'horizon d'intégration intellectuelle et spirituelle des deux mondes s'éclaircit.

Summary

A profound consolidation of Eastern and Western intellectual heritage is seen as an urgent task in the context of the search for sources of solidarity and for a new understanding of identity in the Mediterranean world. The idea of integration is actively put into practice by intellectuals such as George Steiner and Giorgio Agamben. The author of the present article tries to give continuity to their project interpreting the medieval Arabic tradition in terms of a "grammar of negativity", related to the primal questions of sign, reading and introspection.