

SHI'ISME ET TEMPORALITÉ

Par

Leili Echghi

Christian Jambet

Françoise Proust

Les Papiers du Collège international de philosophie

Papiers n° 17

Avertissement

Les trois textes que voici reproduisent les interventions faites en la séance publique tenue autour du livre de Leili Echghi, *Un temps entre les temps, l'Imam, le chi'isme et l'Iran*, "Patrimoines Islam", Les Éditions du Cerf, 1 992. Le lecteur y trouvera les questions argumentées, posées à Leili Echghi, ainsi que les réponses de celle-ci.

OUVERTURE

Quelques remarques générales, d'entrée, touchant l'objet même du livre de Leili Echghi. C'est probablement la première fois que nous nous réunissons, au Collège international de philosophie, autour d'un "objet", qui n'est autre que le nouage du fait religieux et du fait métaphysique. Ajoutons, ici, les effets de ce nouage sur le politique. Nous supposons, par conséquent, que l'un des intérêts du livre de Leili Echghi soit de nous rappeler cette thèse aujourd'hui des plus oubliées, que la "religion" est un discours de vérité, une pratique qui organise le vrai, ou qui a le vrai pour souci. Plus exactement, qu'il est des faits religieux (sans doute pas tous) qui ont un rapport intime à la vérité, en ce qu'ils la mettent au cœur des actions et des paroles, qu'ils la laissent parler.

C'est aujourd'hui, parmi les philosophes, une idée assez peu reçue. Voilà qui explique, sans doute, que – malgré des efforts séculaires en la science des religions, les philosophies qui s'enracinent dans une révélation religieuse, expressément dans la révélation prophétique juive ou musulmane, comme dans la révélation propre au christianisme (non point prophétique mais scellée par l'Incarnation) n'aient pas accès au statut de discours de vérité, selon la même évidence que les autres philosophèmes. D'où ceci, que les philosophes de la révélation soient lus, le plus souvent, dans l'exacte mesure où l'on ignore l'effet du discours spirituel sur le discours philosophique.

Nous sommes obligés de constater que le nouage constitutif de la pensée occidentale, tel qu'Alexandre Koyré l'a révélé, le nouage entre le discours de la science, le discours de la religion et le discours de la philosophie est réduit au spectre de "l'onto-théologie" en une problématique qui en annule bien des effets. Quoi qu'il en soit, le livre de Leili Echghi ne se situe pas dans l'horizon de l'onto-théologie et de sa déconstruction, mais plutôt dans l'épreuve d'une vérité au présent, laquelle s'ordonne à l'expérience de sa puissance future, de son avenir. Il nous invite à penser, quelque peu, l'actualité et la puissance génératrice de la prophétologie, en une temporalité dont elle est elle-même le sujet. Qu'il y ait là crise, occasion du désastre, ou scandale pour notre raison doit bien plutôt nous avertir d'une figure de la vérité, en son inquiétante récurrence.

Le fait religieux, ici, eût l'islam shî'ite duodécimain, tel qu'il s'affronte, en lui-même, à sa division entre la constitution spirituelle des fins dernières et l'effectuation de ces fins dans la communauté. Leili Echghi ne pose pas que la dogmatique de l'islam shî'ite dit le vrai sur la réalité,

mais que des pensées y laissent dire le vrai sur le réel. La distinction qui joue, à mon sens, un rôle déterminant, en ce livre, est celle qui passe entre la réalité et le réel. Voilà qui me permet d'amorcer la première question que je poserai : comment Leili Echghi pense-t-elle cette distinction, qui fait référence lointaine à Lacan. Est-ce dans les termes de Lacan qu'il convient de la définir ? Est-ce dans d'autres termes ? la recevrait-elle sous cette forme ?

Si l'on admet que plusieurs discours, tenus par des shî'ites, ont rapport au réel, recèlent le réel d'un certain point, il conviendra de se demander de quelle figure du réel il s'agit. Or le réel dont il s'agit ici s'affirme toujours comme l'indicible même, tel qu'il ruine la constitution de toute réalité en tant qu'elle se voudrait toute. Le shî'isme pointe l'infini, il fait de l'infini le problème de la pensée, et cela bien que sa cosmologie et sa métaphysique soient pré-galiléennes, ou mieux dit hors galiléisme. L'on pourrait dire que toute intention en philosophie shî'ite, – je laisse volontairement l'examen de la théologie dogmatique (*kalâm*) part – sera de donner à cet infini qui excède toute réalité une nomination. Nomination paradoxale, puisqu'il s'agit de placer sous le chef de l'un ce qui ne saurait jamais succomber à aucune unité repérable, à aucune figure de l'existant unifié ou unifiant. L'indicible n'est pas une figure du mysticisme, mais la propriété de l'Un, en tant qu'il excède toute propriété de l'être. On sait ce que la métaphysique iranienne islamique doit, en ce point, à la première des hypothèses du *Parménide*, à la méditation, sans cesse recommencée, de l'extase plotinienne.

Mais surtout, la philosophie shî'ite insiste sur le fait que l'indicible doit être dit, et que cette pratique de l'Un devienne exercice spirituel, ou exercice messianique, l'un ou l'autre, l'un et l'autre. Ce qui ne peut être dit prend la forme d'un événement, dans l'âme ou dans le monde, et c'est cet événement que désigne l'individualité énigmatique de l'Imâm. En bref, disons que l'événement spirituel, et aussi bien l'événement politique en islam shî'ite est, d'abord, une réponse à cette question : comment le réel peut-il faire irruption dans la réalité en subvertissant son ordre ? La catégorie de l'irruption correspond bien, en effet, à ce que reçoit de la notion coranique de l'impératif (*al-amr*) la philosophie shî'ite : le réel est à la réalité son principe interne de constitution, mais à la condition d'être l'irruption du réel en cette réalité, du réel de cette réalité, ou encore de ce que la langue désigne comme *al-haqîqat* (réalité-essentielle, distincte de la quiddité, effusion du réel, émanation de l'Un), dérivée de *al-haqq*, le réel. Il est très important que ce soit l'unité (*al-wahdat*) qui symbolise l'infini, qui nomme l'infini, comme si elle venait imaginer, représenter l'Un indicible. Pour un shî'ite duodécimain, la figure urique qui vient représenter et manifester dans le monde sensible comme dans le monde imaginal (*âlam al-mithâl*) l'unité indicible du principe, du réel, c'est l'Imâm de la Résurrection, le Douzième Imâm, qui doit faire retour au terme des temps.

La figure de l'Imâm recouvre toute la puissance événementielle du Réel divin. C'est en elle que le réel est conçu, appréhendé comme Réel divin. Non qu'il s'agisse de l'incarnation en l'homme de l'essence divine, mais que l'anthropomorphose des épiphanies divines permette au réel de se

donner à la conscience shî'ite comme Réel divin : en quelque sorte, l'Imâm, Face de l'homme tournée vers Dieu, non seulement exprime Dieu, mais le constitue comme Nom suprême du réel.

Il me semble que la problématique de Leili Echghi s'appuie sur une thèse d'entre toutes celles de l'imamologie la plus controversée parmi les spirituels : peut-être la thèse originale, lentement enfouis par le clergé qui se constituait en Iran, environ entre le XVe et le XVIIe siècles ; cette thèse la voici : l'Imâm de la Résurrection récapitule toutes les significations révélées successivement par le premier Imâm, Alî ibn Alî Tâlib et les Imâms, ses descendants, jusqu'à l'Occultation mineure. Il manifeste la *hâqîtat* de l'Imâmat éternel, et il n'est certes pas un Docteur de la Loi, garant de l'application des commandements majeurs de la *sharî'at*. Il est vrai que les docteurs shî'ites ont progressivement construit une théologie rationnelle dans laquelle un représentant collectif de l'Imâm caché reçoit les prérogatives juridiques de l'imâmat, où l'Imâm lui-même est conçu comme une sorte de successeur du Prophète, veillant sur l'application de la religion légale. C'est même cette perspective qui triomphe aujourd'hui dans la politique officielle du clergé shî'ite au pouvoir en Iran. En réalité on sait que les fonctions originelles de l'Imâm sont des fonctions purement spirituelles : il est chargé de faire "remonter" l'apparent au niveau où son sens se manifeste vraiment, il devient ainsi le représentant d'une représentation, celui de la fonction émanatrice, effusante du principe, ou encore de la fonction créatrice divine elle-même.

Or l'impératif divin n'est autre que la puissance même de l'infini, la puissance événementielle du réel. Il faudrait donc parler de la Puissance subjective de l'Imâm, en ce que celui-ci rend chaque existant à son essence de sujet actif (et non pas d'être potentiel et passif). C'est en cela qu'il représente la fonction causatrice, existentielle (*al-wojûdiyyat*) du réel lui-même. Cette première fonction, l'effusion créatrice, a pour conséquence la fonction événementielle : si l'Imâm de la Résurrection, récapitulatif, ainsi que nous l'avons dit, toutes les figures de l'Imâmat, est, pour son shî'ite, celui qui manifeste dans l'ordre de la réalité la présence toujours répétée de l'impératif divin, il est, par conséquent, celui qui fait événement, le seul qui fasse événement. Il brise le cours du temps, la chronologie ordinaire de l'histoire inessentielle au profit de l'histoire sacro-sainte, de l'histoire dont les événements se déroulent d'abord dans la durée spéciale de l'outremonde. La philosophie shî'ite (spécialement chez le grand penseur que fut Mîr Dâmâd) a amplement médité les hiérarchies du temps, elle a pluralisé les niveaux hétérogènes de la durée, durée dense, durée subtile, durée très subtile. Dans sa durée propre, l'Imâm n'est pas l'homme de la Loi (comme c'est le cas du Prophète) mais l'homme du sens caché de la Loi, *al-mahjûb*, *al-bâtin* (litt. "le voilé", l'intérieur ou "l'ésotérique"). Ce sens caché, Leili Echghi l'interprète ainsi : il ne doit pas être considéré comme une sorte de noyau intérieur que la brisure de la gangue devrait nous révéler, mais plutôt le point où défaille le sens apparent, le point de réel où toute réalité s'affronte à sa propre finitude et la surmonte.

Qu'en est-il, alors, de la *sharî'at*, de la religion légale ? Incontestablement, la tendance affirmée par l'eschatologie shî'ite a mis en cause la suffisance de la Loi. Le débat entre l'islam sunnite officiel (laissons à part le soufisme sunnite) et l'islam shî'ite spirituel passe là, sur cette ligne de crête. L'existence humaine se qualifie-t-elle, d'être réglée symboliquement par la Loi ?

Ces considérations me conduisent à ma seconde question : comment se fait-il que le shî'isme, qui a tant et si bien valorisé l'au-delà de la Loi, à travers la figure événementielle de l'Imâm, ait rétabli avec une extrême sévérité l'exercice de la religion légale au terme de l'expérience révolutionnaire ? Comment analyser ce renversement d'une religion spirituelle en une religion brutalement légaliste ?

Cette question me guide vers ma dernière interrogation. Tout le livre de Leili Echghi suppose une thèse : la révolution iranienne, qui mettrait en jeu, pleinement, les potentialités du shî'isme duodécimain, s'est déroulé en un monde bien précis. Non pas "ce" monde, le monde des évidences sensibles matérielles, telles que nous autres, formés aux schèmes modernes de l'expérience, nous les recevons, - mais dans le *Malakût*. Qu'est-ce donc que le *Malakût* et qu'est-ce qui valide une telle proposition ?

Le *Malakût* est certes, d'abord, le "royaume" dont parle le Coran. Mais, plus techniquement, en philosophie shî'ite, il s'agit du monde intermédiaire, situé entre le monde de la nature et le monde purement intelligible. On voit, là encore, la dette contractée à l'égard du legs plotinien, spécialement à l'égard de Porphyre et de la version, en langue arabe, du plotinisme représentée par la *Théologie d'Aristote*, qui est, avec l'avicennisme et le soufisme d'Ibn Arabî l'une des trois sources et parties constitutives de la gnose shî'ite telle qu'elle se déploie dans les grandes écoles de la renaissance safavide (XVIIe et XVIIIe siècles), par quoi nous entendons "philosophie iranienne islamique" en ce contexte précis.

Le *Malakût* suppose une hiérarchie de trois mondes : la nature des substances composées de matière dense et de formes, le monde de l'Âme, monde angélique du *Malakût* accessible à l'imagination créatrice, monde de la résurrection où se tournent les formes dans une matière subtile, non élémentaire, et enfin le monde des Intelligences archangéliques totalement immatérielles. Par quoi nous comprenons cette donnée fondamentale de la conscience shî'ite : il n'existe pas une seule et unique matérialité, il y en a plusieurs.

Il existe une matière subtile, comme une matière dense, il existe une matérialité élémentaire, correspondant à la durée dense, comme il existe une matérialité propre aux événements de l'âme. Voilà bien une thèse proche de celle de nos platoniciens de la Renaissance, mais totalement étrangère à la philosophie congruente à la science moderne, laquelle suppose une étendue qui ne soit point pensée, une pensée sans étendue : on sait que ce fut l'un des points majeurs de divergence entre Descartes et Henry More.

Le *Malakût* fait transition avec le *Jabarût*, le monde des Intelligences et de la souveraineté divine, qui soutient le lieu du Trône et déploie, par conséquent, en premier la manifestation du *Deus*

absconditus. Le problème est donc le suivant : le *Malakût* est-il séparé du monde sensible matériel de la nature ou est-il de quelque manière en continuité avec lui ? La contiguïté dans la hiérarchie des mondes peut-elle se transmuier en continuité, et cela dans l'action, dans la pratique de l'imagination créatrice, devenue force matérielle concrète ? Leili Echghi cite une phrase très étonnante de l'Ayatollâh Khomeiny, qui déclare, un jour : "Le *Malakût*, c'est ici et maintenant." C'est dire : n'allez pas chercher le *Malakût* "au-delà", dans un outremonde, l'outremonde, c'est "ici et maintenant". On doit donc poser que le symptôme de la révolution iranienne, c'est la précipitation de l'outremonde en ce monde-ci, à tous les sens du mot *précipitation*. En un sens cartésien, tout d'abord, elle désignera le mouvement d'une volonté qui passe outre l'exercice de l'entendement ; en un sens chimique, elle désignera cette déposition de ce qui était diffus et "en suspens" dans les espaces supérieurs, "en bas", là où se formera le dépôt.

Il s'agit d'un mouvement qui rend immanent ce qui, jusque là, était transcendant. En fait, cette présentation se révélera insuffisante et il faudra revenir à la question elle-même : le *Malakût* est-il, en son essence, séparé de ce monde-ci ? Pour répondre à cette question, nous pourrions nous adresser à un très grand philosophe shî'ite, Molla Sadrâ Shîrâzî, qui, en ses monumentaux *Quatre voyages spirituels*, a fixé, au XVIIe siècle, les multiples problèmes traditionnels de l'enseignement shî'ite. Il pose la question dans ces termes : si le *Malakût* est en continuité avec ce monde, est-il, alors, sur la même ligne que lui ? Il répond non. Les mondes ne sont qu'un, ne forment certes qu'un seul univers du point de vue conceptuel. Mais du point de vue du réel effectif, ils sont distincts. Il s'appuie, pour le démontrer, sur la thèse aristotélicienne suivante : le monde n'a pas de lieu. En effet, pour qu'il y ait un lieu, il faut que ce lieu soit d'ores et déjà dans le monde. Chacun sait, comme le veut une doctrine fondamentale de la physique d'Aristote, que la totalité est hors-lieu, qu'elle ne répond pas à la catégorie du *situs*. Le monde n'a pas de *situs*. S'il en est bien ainsi, et si le *Malakût* est un monde, il faut qu'il soit hors-lieu, qu'il ne tombe pas sous la catégorie du lieu. C'est pourquoi la question de savoir où sont paradis et enfer est une mauvaise question. Mollâ Sadrâ vérifie ainsi la thèse de Sohrovardî (m. 1 192) qui situait le *Malakût* dans le pays du Non-Où (persan : Nâ-kodjâ âbâd). En termes proprement aristotéliciens, le *Malakût*, le monde imaginal, n'est pas situable, il est au contraire la condition transcendantale de la situation des formes qui y séjournent.

Il n'est pas situable en ce qu'il est comblé, parfait : autrement dit parce qu'en soi, il est infini. Non tel l'infini moderne mais comme un monde peut être infini : tel que rien ne limite sa puissance spécifique. Nous pouvons donc élaborer la thèse suivante : en tant que monde angélique, le monde du règne des fins, le *Malakût* est une figuration de l'infini, il est le lieu de l'événement créé par l'Imâm et de l'avènement de l'Imâm. Par là même, il convient bien qu'il y ait rupture, mais en un sens particulier : non pas rupture sur une ligne, mais entre deux lignes, entre deux séries de phénomènes. Il nous faut comprendre, en effet, qu'il n'y a pas d'homogénéité du monde phénoménal, mais qu'il existe plusieurs mondes phénoménaux distincts, qui forment autant de totalités, qui sont complets en

soi et pour soi. Le *Malakût* est l'un des ces mondes parfaits. Faut-il dire, pour cela, qu'il y a rupture intégrale ? Mollâ Sadrâ s'empresse de nous dire que le discord entre ce monde-ci et le *Malakût* s'exprime sous la forme inattendue d'un lien, puisque de l'un à l'autre monde un lien se reforme du fait de l'interprétation. Un monde est l'ésotérique de l'autre. La hiérarchie se fait herméneutique. Voici qui rétablit l'immanence d'un monde à l'autre, tout en respectant la transcendance de l'un à l'égard de l'autre. Le monde d'ici-bas est la révélation du *Malakût*. Telle est, sans doute, le fondement de l'extraordinaire symbolisme des formes en Iran, tout comme de l'esthétique persane des architectures, des miroirs, des paysages. C'est, on le voit, ce qui va fonder, en un autre sens, la "précipitation" du *Malakût*. Dire, comme le fait Leili Echghi, que "la révolution a eu lieu dans *Malakût*" suppose que l'ésotérique cesse de s'exprimer à sa propre hauteur d'horizon et que cesse toute distinction entre les hauteurs d'horizon.

Le *Malakût* ne déchoit pas, à proprement parler, en ce monde-ci : pourtant, il semble bien que les formes imaginales qui le peuplent "tombent" dans le sensible matériel et, en un certain sens, se laïcisent. J'insisterais volontiers sur le paradoxe qui fait que ce soient les Docteurs de la Loi rationalistes qui aient guidé la révolution iranienne où elle est, et non les pieux traditionalistes. Mais il y a plus grave, ou plus intéressant : le *Malakût* en vient à se rendre présent dans l'évanouissement de ce monde-ci, il devient à lui-même sa propre manifestation. C'est sans doute la condition de l'événementialité pure. L'on pourrait dire que l'énigme de la volonté shî'ite, dans l'événement de la révolution iranienne, a été de susciter la réalisation effective d'un mode d'être très étrange, et qu'on dirait volontiers "impossible" : la manifestation du réel, de l'un dans le monde imaginal, telle qu'elle se donne à son tour une manifestation immédiate, non plus à sa propre hauteur d'horizon, celle du songe visionnaire, du poème d'amour, de l'expérience intime, dans l'imagination créatrice, mais dans une cité, dont les liens seraient perceptibles et contrôlables par la sensibilité commune.

Telle sera dès lors ma troisième question : comment juger cette précipitation ? Révèle-t-elle un "temps entre les temps" ? Le temps subtil n'a-t-il pas subi une "crise fondamentale" qui l'a précipité dans le temps dense lui-même ? A rebours, tout l'effort de la philosophie shî'ite n'a-t-il pas été de protéger l'espace mental qui permet le jeu de l'ésotérique et de l'exotérique ?

En une première approximation, j'aurais tendance à penser que l'islam shî'ite est animé par une contradiction vivante, qui, sans doute, durera aussi longtemps que lui. D'un côté une tension eschatologique qui ne peut aboutir, périodiquement, qu'à la projection du *Malakût* ici-bas, ou plus exactement à une transmutation d'ici-bas en une figuration du *Malakût*. D'autre part, la postulation spirituelle, réticente au politique, qui veut que jamais la hauteur d'horizon du *Malakût* ne vienne se confondre avec celle de la nature et du temps dense. Il y va, pour le moins, à présent, de la destination historique de l'islam shî'ite et, peut-être, de l'islam tout entier.

Christian Jambet

A PROPOS DE

UN TEMPS ENTRE LES TEMPS

de Leïli ECHGHI, Cerf 1 992

L'avant-propos de *Un temps entre les temps* commence ainsi : "De la révolution iranienne, ce livre n'est ni recherche de compréhension, ni effort d'explicitation, ni critique, ni défense, mais écoute... Écouter l'événement."

Il s'agit bien, en effet, pour L. Echghi, d'écouter l'événement que fut la révolution iranienne. Non pas donc d'en dérouler la chaîne des causes et des effets (tâche de l'historien), ni même d'en déterminer les raisons profondes (tâche du philosophe traditionnel), mais de penser la révolution iranienne comme un *événement* et de réfléchir la teneur de pensée de cet événement. A proprement parler, un événement ne signifie rien : non seulement sa naissance est imprévisible, elle est le produit d'une rencontre fortuite, d'un "coup de dés" pour reprendre l'expression que L. Echghi emprunte, via Badiou, à Mallarmé (l'auteur rappelle ainsi à plusieurs reprises que les Iraniens descendirent dans la rue sans mots d'ordre ni programme) ; non seulement son devenir est également imprévisible (L. Echghi refuse d'entrer dans le problème de savoir s'il y a eu ou non trahison de la révolution), mais d'une manière générale, le *sens* d'un événement ne se confond pas avec sa provenance, pas plus qu'il ne s'identifie avec ses effets. Écouter un événement justement, c'est poser que son sens lui est *immanent*. Un événement, dit justement l'auteur, est un acte d'existence, une affirmation ou une déclaration d'existence (cf. p. 21) ; c'est, dirais-je, l'avoir-lieu qui ouvre un espace et un temps jusque-là inconnus. Il est autoposition de soi. C'est pourquoi pour apparaître et faire autorité, il n'exige nulle violence (les Iraniens brisèrent sans armes l'armée suréquipée du Chah). Sa puissance n'est pas négativité, mais affirmation pure.

Pour pouvoir repérer, délimiter et penser l'événementialité d'un acte politique (ou non politique), il faut donc être capable d'entendre (d'être à l'écoute), à même la trame des faits, des actions et des réactions, un certain souffle, un certain geste, un certain *ton* à quoi se reconnaît le fait de l'événement et la teneur de cet événement. Le ton ne fait qu'un avec la pensée à l'œuvre dans un événement. D'une part, en effet, il n'y a d'événement (politique ou non) que s'il *produit* de la pensée : un événement est toujours un *événement de pensée* : il marque et se remarque à ceci qu'il pense et L. Echghi intitule d'ailleurs la première partie de son ouvrage : *Pensée*. D'autre part, cette pensée n'est productrice d'événement que si elle est *pensée* et non connaissance ou, pour emprunter le

langage lacanien, si la pensée est non pas savoir, mais vérité disjointe, parce que méconnue, du savoir. Poursuivant ce lexique analytique et notamment reprenant la distinction entre le "Discours du maître" et le "Discours de l'analyste", on dira que la révolution iranienne fut *l'analyse* ou *l'interprétation* (l'autointerprétation analytique) du symptôme qu'était la société iranienne sous son maître, le Chah. L. Echghi utilise, à la fin de son ouvrage (p. 155-156), le lexique de l'interprétation théâtrale. Elle écrit : "La révolution fut la mise en scène de ce qu'était l'invisible de cette société, de son secret." De fait, le politique se définit, depuis les Grecs comme sphère du visible, comme *théâtre*. Mais s'il est vrai qu'un événement politique contraint à repenser le politique moderne y compris dans son héritage grec, le lexique analytique paraît plus judicieux. Un événement est une interprétation (l'interprétation" est d'ailleurs, souligne l'auteur, la traduction du *ta'wil* chiite), l'actualisation d'une parole muette ou morte. Il est l'énonciation ou la résurrection d'une parole de vérité insue, secrète.

Laissons de côté la question de savoir si la pensée à l'œuvre dans un événement peut être de nature religieuse, même si, comme le fait L. Echghi, il s'agit de mettre à jour ce qu'il y a de *pensant* dans une grande religion (ici le chiisme). Je reste réservée quant à l'intérêt de déterminer la provenance ou l'appartenance religieuse de certains concepts. Et je ne suis pas sûre qu'une religion (une pensée, un espace, un temps...) soit *une*. Mais c'est sans doute aussi ce que L. Echghi, peut-être plus ou moins malgré elle, vise par l'idée d'un "temps entre les temps."

Poursuivons donc. En quoi y a-t-il pensée, production de vérité dans un événement ? En ceci, comme le dit remarquablement l'auteur, qu'un événement révèle du caché comme caché, "dés-occulte le secret", pour parler heideggerien. Le secret fait qu'il y a existence et telle ou telle existence. Révéler un secret, c'est *à la fois* le révéler entièrement et définitivement (condition nécessaire pour qu'on puisse parler de révélation), et, en même temps, c'est le révéler comme secret. La révélation reste elle-même secrète (en langage lacanien utilisé par l'auteur : la vérité est mi-dite) : "Un caché n'est révélé que pour autant qu'un autre secret advient à l'existence et fonde une attente (p. 32)." Toute révélation engage un travail infini d'interprétation (l'analyse est "interminable") parce que, pour reprendre les belles analyses de L. Echghi, une révélation est bien une réponse, mais une réponse à une *question non-posée*, une réponse par conséquent qui ne résout rien, mais qui est à la fois un fait décisif, incontournable *et* une ouverture sur l'inconnu, une ouverture inconnue.

Précisons.

1-Toute révélation d'une vérité est *entière et définitive* ou n'est pas. En ce sens, elle a lieu à la fois *ici et maintenant* et *à jamais*. Elle est à la fois *temporelle* (elle ne peut advenir qu'en un lieu et un temps déterminés) et *éternelle* (d'emblée, elle passe à l'éternité : elle est inoubliable et produit des

effets de coupure ineffaçables) : "L'événement est le croisement de deux temps, éternel et temporel, infini et fini (p. 82)." C'est ce passage immédiat à l'éternité de tout événement historique qui en fait un "événement ahistorique (p. 58)." C'est ce qui peut justifier à son propos la métaphore de la naissance (Téhéran en 1978-1979. Soudain, les grandes avenues sont remplies de corps en forme de fœtus... Un peuple va-t-il naître ?", p. 29) ou de "corps subtils", pour reprendre l'expression à la mystique tant chrétienne que chiite. Et, inversement, c'est le fait que toute éternité est et ne saurait être que *temporelle* ou que "l'autre monde doit s'inventer au cœur de ce monde (p. 126)", qui fait qu'un événement se produit en tel ou tel temps. C'est ce qui peut expliquer – du moins est-ce ainsi que je l'interprète – que L. Echghi intitule un de ses chapitres : "*Ni en dehors du chiisme, ni en dehors qu'en Iran*" : un événement a toujours lieu ici et maintenant. De même peut-on ainsi expliquer que l'éternité étant définie dans le chiisme comme le retour de l'"Imam caché", l'ayatollah Khomeyni ait pu recevoir le nom d'"Imam", comme si l'Imam était revenu ici et maintenant et s'était présenté dans la révolution dont Khomeyni est l'emblème et le nom propre. Je reviendrai sur ce point.

2-Mais, sauf à ce que la temporalité s'absorbe dans l'éternité, ce temps ne peut être qu' "entre" les temps : ni au début ni à la fin, mais au milieu : "La révolution iranienne est un événement bord, à cheval entre l'ancien et le nouveau. Elle se révélera sans doute comme la dernière des révolutions, se donnant à la fois sous certaines formes classiques (prise de pouvoir et violence consécutive) et sous des formes ouvertes à des questions politiques sans précédent (p. 157)". Un événement n'appartient simultanément à l'ancien temps et au nouveau temps que parce qu'il "déconstruit" le temps : il le déplace et le décale. Ce déplacement n'est possible que si le cours du temps est comme suspendu par ce qu'on peut appeler l'éternité. Mais l'éternité n'est pas le hors-temps : c'est l'événement qui permet l'ouverture à un autre temps ou à une autre manière de se rapporter au temps. Qualifier l'événement de "temps entre les temps" signifie donc deux choses : 1 – Il est *entre deux temps*, un temps connu, "ancien" et un temps inconnu, "nouveau". Et 2 – Il est à la croisée de deux temps, l' "éternel" et le "temporel", l'éternel étant ce qui vient suspendre et déplacer le temps connu, le cours du temps. Mais l'événement n'est pas 'hors temps". C'est un acte politique qui *invente* un autre rapport au politique. Il n'y a pas d'événement politique pur, et le "nouveau temps" est inextricablement mêlé à l'ancien. Il y a des actes politiques qui deviennent après coup des événements parce qu'en eux et d'une manière parfois invisible, voire clandestinement, s'élaborent de nouvelles manières de penser le lieu ou l'espace politique. Car le temps n'est que la manière dont l'espace se spatialise, se donne et s'ouvre. De même qu'il n'y pas de hors-temps, mais un autre rapport au temps, de même il n'y a pas de hors-lieu, mais un autre rapport au lieu. Tout événement se produit en un lieu donné. Mais le fait qu'il *se passe* quelque chose en un lieu fait de ce

lieu un lieu de passage, de traversée. Non pas que ce lieu devrait être à nouveau dépassé, mais il n'est plus établi et immobile ; il est à jamais délocalisé, à jamais "déterritorialisé", comme dirait Deleuze

Par "hors-lieu" et par "hors-temps", L. Echghi désigne donc, me semble-t-il, cette force d'inventivité et d'expérimentation politique qui, à jamais, a déplacé le lieu et le temps. Il n'y a donc pas de contradiction entre l'affirmation d'un "hors-lieu" (et d'un "hors-temps") et celle de la constitution postévénementielle d'un lieu ou d'un temps (par exemple, d'une identité nationale d'un peuple sous l'effet d'une révolution). Comme il est impossible, comme le répète à juste titre L. Echghi, "de séjourner dans le hors-temps", le retour dans le lieu initial depuis cette expérience qui, en langage chiite, se nomme l'expérience du *Malakût*, en fait un lieu à jamais défiguré et transfiguré.

Pour soutenir d'un point de vue théorique cette affirmation d'un double temps, L. Echghi recourt au chiisme, plus exactement à une lecture ternaire du chiisme. Je résume ici très rapidement et très grossièrement son propos. Alors que le sunnisme s'articule selon le couple : Dieu (Allah) ou la Vérité, et Mohammad (le prophète) ou la Loi-pensée binaire déterminant une politique "légalitaire", le chiisme duodécimain, proche en cela du christianisme, s'articule autour d'un schéma ternaire : Vérité (Dieu), Loi (prophète) et Médiation (Imam). Le chiisme est une pensée de l'Imamat. En tant que l'Imam fait parler le livre (la Loi) qui, sans lui, resterait lettre morte, il indique la voie ou le chemin d'accès à la vérité cachée. Il est, dit L. Echghi, "médiation". Mais dans la mesure où le dernier et douzième Imam est caché, la parole de l'Imam est nécessairement secrète, "ésotérique", et, en quelque sorte en excès sur elle-même, pointant vers un vide. En ce sens. L'Imam, lieu d'une parole à la fois de révélation de la vérité et en retrait d'elle-même, est à la fois "loi et excès", "désordre et ordre (p. 130)" et, d'une manière générale, le chiisme duodécimain est "un dispositif consistant à intérioriser l'hétérogène (p. 42)."

Mon ignorance et de l'islam en général et du chiisme en particulier m'interdit d'entrer dans des querelles exégétiques. Je parlerai ici en philosophe de l'histoire et je me demanderai, je demanderai à L. Echghi, si une pensée de l'événement requiert bien, comme elle le dit, une philosophie 'ternaire' (p.139)".

Dans la philosophie occidentale, le mode de penser ternaire se nomme hégélianisme. L'hégélianisme n'a d'autre objet précisément qu' "intérioriser l'hétérogène", c'est-à-dire d'anticiper et de se réapproprier *d'avance* tout dehors, toute altérité, toute extériorité. Cette force d'appropriation, Hegel la nomme "négativité". Et certes, pour L. Echghi et c'est là un point fort de son ouvrage avec lequel je me sens en parfait accord, un événement n'a pas force de négativité : il est *affirmation pure*,

qui ne se soutient que d'elle-même, qui n'exige donc nulle destruction, nulle violence et qui, par suite, est toujours en excès par rapport à elle-même. Mais il n'y a là, me semble-t-il, rien qui ne se soustraie au puissant dispositif hégélien. Il y a certes un hégélianisme "fort", un hégélianisme de la négativité, celui de Kojève notamment, mais il y a également un hégélianisme "faible", un hégélianisme de la médiation, du dialogue, de l'interprétation infinie etc. dans lequel le chiisme de L. Echghi, si je puis m'exprimer ainsi, peut parfaitement s'inscrire. Dans les deux cas, nulle pensée de l'événement ne peut prendre place, parce qu'il est toujours déjà réapproprié.

Dit en d'autres termes, il y a, me semble-t-il, contradiction entre l'affirmation selon laquelle un événement est en excès sur le temps et l'autre affirmation selon laquelle la pensée à l'œuvre dans cet événement est "le même et l'autre". L. Echghi écrit : "La pensée chiite ne se situe pas en-dehors de la loi, elle se tient en regard de la loi dans une position interne-externe ; elle est à la fois au-dedans et au-dehors (p. 44)". On voit bien à quel redoutable problème notre auteur ose s'affronter : un événement politique désigne-t-il l'irruption du mystique en politique ? Un *État mystique* est, elle a bien raison de le souligner avec insistance, un État de terreur. Mais il ne me semble pas qu'une formule du type "Une mystique : avec une médiation" parvienne à nous tirer d'affaire. Outre qu'elle est contradictoire, cette formule ouvre à la voie à une autre forme de pouvoir, celui justement *des médiateurs*.

Une politique mystique (une politique sans violence ni terreur mais insurrectionnelle) est possible : à condition qu'elle soit *négative*. Cette politique ne se propose pas, sauf à se nier, de trouver une médiation entre la loi et son excès entre le même et l'autre (c'est la voie hégélienne qui n'a rien de mystique !), elle est un *détournement* de situation, elle est l'exception, toujours ponctuelle, toujours à recommencer, de la règle. A l'instant du détournement la vérité se présente en *totalité*. Contrairement à ce que propose L. Echghi, nous soutenons qu'elle se dit totalement. Mais la même logique qui a présidé à son apparition préside à sa disparition. La vérité *s'embrase* : elle illumine, et, en même temps, elle s'incendie elle-même et il n'en reste que des cendres. Cette politique est une politique de *résistance* et de *rétorsion* (et non une politique "révolutionnaire"). C'est une politique "mineure", une politique dont les sujets ne forment pas un peuple, mais dont les sujets, au contraire, déconstituent et déterritorialisent leur appartenance à une communauté fut-elle une "juste communauté".

Cette politique est une politique *messianique*. La provenance sans doute aucun religieuse d'une telle pensée m'est, je l'avoue, totalement indifférente. Le messianisme est peut-être plus particulièrement juif, mais il innerve toutes les traditions religieuses dans leur forme mystique et apocalyptique.

Je résume donc ma première question : Médiation ou événement, ne faut-il pas choisir ?

J'en viens à mon deuxième point : "le temps entre-les temps". Formule belle et juste avec laquelle je me sens en profond accord. Sans doute l'ai-je moi-même utilisée pour désigner ces instants qui ne sont pas des moments constituant le cours successif du temps, c'est-à-dire, si l'on veut utiliser le lexique kantien incontournable quant à la question de la temporalité, ces instants qui ne peuvent s'unifier avec les autres moments, qui ne peuvent faire synthèse et constituer "l'unité d'une expérience."

En toute rigueur, cette formule cependant fait problème. Car, de deux choses l'une : ou bien, il y a un temps et il y a synthèse temporelle ou bien il n'y a pas synthèse temporelle et, entre les moments ou points du temps, il n'y a pas de "temps pour le temps" ; nous sommes, sinon, en pleine illusion transcendantale, c'est-à-dire en plein délire théorique et en pleine terreur politique. Il faut donc être rigoureux. Le "temps entre les temps" ce temps propre à l'événement est *infratemporel* : il ne correspond à aucune temporalité, fût-elle brève au regard de l'histoire mondaine (dix ans) ou au regard d'une vie humaine (quelques journées). Il ne peut donner lieu ni à perception ni à aperception (ni à appréhension, ni à reproduction, ni à reconnaissance, pour reprendre les trois synthèses kantienne). Ce qu'on appelle improprement "temps événementiel" n'est qu'une certaine manière d'*accentuer* ou de *ponctuer* le temps, de le strier et de le marquer. C'est une certaine *intonation* du temps. Car répétons-le, le temps est nécessairement soumis à synthèse et ne cesse jamais de courir, d'enchaîner.

Par suite, la notion d'*événement* est également ambigu. Non seulement l'événement est, comme nous l'avons vu, imprévisible, incalculable tant dans ses intentions que dans ses effets, mais, plus profondément, il est *inaperçu* de ses acteurs. Il n'est saisi comme tel qu'*après-coup*, par ses successeurs, au moment où (et dans l'hypothèse où) ils réinventent eux-mêmes une forme inédite du politique (dans le langage de Badiou, il doit faire l'objet d'une décision ou d'une nomination postévénementielle). S'il est vrai, comme le dit L. Echghi, qu'un événement est le fruit d'un "hasard immanent", alors il faut pousser jusqu'au bout cette affirmation : seul un deuxième événement, tout aussi hasardeux que le premier, mais le reprenant, l'actualisant, fait exister le premier comme tel.

En d'autres termes, un événement n'est tel que s'il est en même temps non-événement, que s'il reste, d'une certaine manière, *inconnu*. C'est pourquoi une révolution, fût-elle relativement indifférente à la prise du pouvoir d'État, ne peut être un événement, dès lors qu'elle est *réussie*. Réussie, elle est un fait ou un effet politique. Or un événement ne révolutionne rien, il ne renverse

rien, il *détourne*, il déplace. Cette force raffinée, cette force rusée se trouve bien plutôt dans les soulèvements, les insurrections, les émeutes ou bien dans les résistances "passives", dans tous ces mouvements ou immobilités privés de la possibilité d'effectuer une visée quelconque, avortés ou mort-nés, rendus à leur pure force de témoignage et d'affirmation, de déclaration d'existence. Pour cela, il n'est pas besoin de foule, de défilés et *a fortiori* de morts. Il suffit d'un souffle, d'un ton à peine sensible, mais tenace, obstiné et définitif.

Je résume donc ma deuxième question : révolution ou événement, ne faut-il pas choisir ?

Ma dernière et ultime question concerne le procès de subjectivation. Un événement est, pour reprendre une expression foucauldienne, un opérateur de subjectivation : "Une révolution opère un déplacement subjectif (p. 153)", de la même manière que "le '*ta'wil*', l'interprétation, est une subjectivation (p. 136)", une expérience de vérité pour celui qui cherche la vérité cachée d'une parole ou d'un texte. Le "déplacement subjectif" désigne cette production de vérité (de pensée) qui produit une nouvelle subjectivité ou un nouveau rapport à soi. Un événement opère "un déplacement subjectif" en tant qu'il produit non un nouveau savoir des sujets politiques sur le politique, mais en tant qu'il produit des sujets produisant de la vérité sur leur rapport au politique.

Ce procès de subjectivation peut-il, cependant s'énoncer en termes d' "autoaffirmation d'un peuple (p. 120)" d' "auto-constitution (p. 127)", *a fortiori*, "de constitution nationale d'un peuple" ? Outre que ces, formules résonnent durement à nos oreilles d'Européen qui entendent encore le "Discours sur l'autoaffirmation de l'Université allemande" (1933), la question beaucoup plus profonde et que nous adressons aussi justement à Heidegger, est celle-ci : la tâche de la pensée et du politique est-elle de se constituer une identité, un "Soi" ou, comme disait justement Foucault, de "se déprendre de soi" ? Pour utiliser un autre vocabulaire, cette fois deleuzien, s'agit-il de (se) territorialiser ou de (se) déterritorialiser ? La subjectivation est un procès. C'est pourquoi elle requiert des opérateurs qui font scansion et ponctuation, qui font coupure et portent pour cela le nom d'événements. Mais cette coupure commande-t-elle une "fidélité" ? Comment savoir si la nomination en vérité de l'événement est bien "fidèle" (la question s'adresse, par delà L. Echghi, à Alain Badiou). Qui est le plus fidèle ? Le disciple ou le traître ? L'amant jaloux ou l'ami lointain et inconnu, celui avec qui nous entrons dans "un entretien infini", comme dirait Blanchot ?

L. Echghi, en de très belles pages, écrit :

"Revenant du paradis de Zahra [*le cimetière où Khomeyni vient d'être enterré. F. P.*], je pense : 'Une pensée est probablement en train de se constituer.' Elle porte tout d'abord sur l'événement proprement dit. Que nous est-il arrivé ? Où en sommes-nous ? En quoi consiste le vrai

changement ? Pourquoi tant de souffrances ? Sommes-nous plus heureux ? Plus malheureux ? Pourquoi avoir fait cela, si c'est pour souffrir ensuite ? Est-ce cela une révolution ? mais oui. Il n'y a pas de révolution heureuse, Aragon l'avait dit à propos de l'amour (p. 154)."

Il y a événement lorsque, comme le dit fort justement L. Echghi, "une pensée est en train de se constituer" et de produire une nouvelle subjectivité. Est-il pourtant judicieux de comparer un événement politique et la rencontre amoureuse ? Certes, en amour comme en politique, mon nom me vient de l'autre ; l'aimé-amant me délivre de ma vérité ; sans que je le sache et sans qu'il le sache, il (me) délivre (de) mon secret. Dit d'une autre manière, l'aimé-amant m'appelle par mon nom et me révèle mon nom secret. Mon nom secret est bien évidemment un signifiant, reste qu'il est le signifiant d'un nom propre.

En est-il de même en politique ? Revenons à l'ouvrage de L. Echghi. Elle rappelle que "la doctrine duodécimaine ne connaît pas l'incarnation de l'Imam dans une personne physique contemporaine (p. 93)". L'Imam est chose spirituelle. Pourquoi donc l'ayatollah Khomeyni reçut-il le nom d'Imam ? "Khomeyni n'a jamais prétendu être 'l'Imam'. Car pour les duodécimains, il n'y a que douze Imams. 'Imam' est le nom que l'ayatollah Khomeyni a reçu de la révolution. Nomination hors norme, elle-même signe de l'événement (*ibid.*)". Certes Khomeyni ne s'est pas lui-même nommé ou sacré. Imam, il reçut ce nom d'une révolution dont il fut davantage que le contemporain : il en fut le chef spirituel *et* politique. Il s'agit donc bien d'autonomination. Mais n'est-ce pas ce que L. Echghi reconnaissait en parlant d' "autoconstitution" ?

Or, en politique comme en amour, mon nom me vient de l'autre, de celui qui, inconnu en moi, reconnaît, à tort ou à raison, sa vérité en moi et, dans ce procès de méconnaissance (d' "infidélité" ?) me permet de me rapporter à ma vérité. Mais, en politique, le signifiant n'est jamais et ne doit jamais être celui d'un nom propre, mais celui de l'événement *lui-même*, c'est-à-dire d'un lieu et d'un temps, d'une date : Téhéran 1978-1979. Tel est le nom propre de l'événement.

Quel est le nom propre de l'événement : telle était ma dernière question. Mais L. Echghi a devancé ma question :

"C'est donc à nous, et à nul autre peuple que cela est arrivé. Qu'a-t-il donc à nous apprendre cet imprévisible de nous-mêmes ? Qu'étions nous avant, pour que cela nous arrive ? Avions-nous voulu aller jusque-là ? Aussi loin ? Pouvions-nous éviter ces souffrances ? Personne ne peut rien en savoir aujourd'hui. Comme dans l'amour, le risque que nous prenons dans un événement politique, nous ne pouvons pas savoir jusqu'où il nous entraîne. C'est pourquoi l'événement côtoie la mort,

c'est pourquoi il y a un rapport entre l'ouverture d'un itinéraire et périr. Quant à la révolution, nous ne sommes pas au bout de nos peines. Le sort de cet événement n'est pas encore tranché (p. 155)."

FRANÇOISE PROUST

Leïli Echghi

Réponse à Christian Jambet

Mes réponses commencent par un *oui* à la question première de Christian Jambet : bien sûr il y a distinction entre la *réalité* et le *réel*. Il faut ici résoudre un problème de vocabulaire. Je pense que Ch. Jambet emploie *réel* au sens de Platon. Ce serait pour lui la traduction de *haqq*. Quant à moi, j'ai réservé le terme à quelques emplois rares, faits au sens de Lacan. Pour cette raison la traduction que je donne de *haqq* et *haqiqat* est *vérité*. Or, pour répondre à Ch. Jambet, je dois parler de la distinction chez moi entre *vérité* et *réalité* : on peut dire, en effet, que la *vérité* est le point où défaille le sens. Souvent *vérité*, qui ne se donne que comme vide, est dite par *caché*, lequel est en rupture avec *apparent* (*zâhir*) dit, ici, le *sens*. La *haqiqat* est en fait, à un moment donné, ce point d'impasse, je cite Ch. Jambet, "où toute réalité s'affronte à sa propre finitude". Impasse au sens d'impasse de la formalisation (Lacan). Dans le vocabulaire de ce livre, la *vérité* interrompt le sens ou déchire le voile du sens, faisant ainsi l'événement. Mais dans un deuxième temps il y aura de nouveau une construction de sens. Quelque chose d'inédit se met à exister. Dans l'exemple du *ta'wil*, c'est le deuxième texte, rendu possible par la seule opération de rupture de sens. La *réalité* donc est située au niveau du *zâhir* (l'apparent) ou du sens, en rupture avec le *caché*, la *Vérité*. Distinction donc, oui. Au sens de Lacan, presque. Mais ma référence va surtout à la façon dont cette distinction fonctionne chez les théosophes mystiques de l'Islam.

Encore un problème de vocabulaire : l'expression *sens caché* devient pour moi non pertinente. Ce qui est découvert, dévoilé, est rétroactivement nommé *sens caché*. Car ce qui est *caché* n'est pas encore venu au sens. Le *caché* est de l'ordre de la *vérité*. Laquelle ne se donne que comme vide. C'est pourquoi ici les termes sont ainsi disposés : *caché* et *apparent* renvoyant respectivement à *vérité* et *sens*. Dans le processus événementiel on le dit aussi *haqiqat* et *chari'at*. Ce qui nous rapproche de la deuxième question de Ch. Jambet. Cette deuxième question porte sur le rapport complexe, conflictuel et subtil entre la *chari'at* et la *haqiqat* dans l'Islam. Ce que Ch. Jambet appelle "la loi" et "l'au-delà de la loi". L'au-delà de la loi n'est pas dans la continuité de la loi, simplement un peu plus loin. Il n'est pas, en effet, qu'un pas de plus, il est une rupture, un saut. Il est donc du côté de la *vérité*, *haqiqat*. Il s'agit là d'une longue histoire, d'un conflit originaire. La question de Ch. Jambet était : comment une religion spirituelle (ce qui veut dire du côté de la *haqiqat*) se renverse complètement dans une religion légalitaire ? C'est un étonnement, mais aussi le reproche que font à cette révolution tous les mystiques chi'ites, lesquels avaient toujours incité le chi'isme à ne pas se mêler à la politique. Je dirais avant tout que toute religion oscille entre un versant spirituel, donné dans l'excès, le versant mystique et un versant légalitaire, institutionnel, du côté de la loi et de

l'obéissance. Il est vrai que le chi'isme, à sa naissance, s'est présenté comme le versant mystique de l'islam. Mais très tôt, pour gagner son autonomie, il a produit ses textes de lois (*fiqh*) et a fini par avoir son clergé et sa puissante institution cléricale. Aujourd'hui, il est comme toute autre religion avec deux versants, aussi forts l'un que l'autre. Or ce dont on est témoin en Iran, après la révolution, à mon sens, n'est que la version iranienne d'un processus universel dans cette pratique politique qui s'est fait appelée *révolution*. Toujours et partout, les soulèvements se font selon la *haqiqat* et l'installation étatique post-révolutionnaire, selon la *chari'at*. Le soulèvement selon l'excès, le retour à l'ordre selon la loi. Toujours, après une désorganisation profonde et la libération d'énergies fantastiques, la situation convoque une force telle qu'elle parvienne à limiter et freiner l'élan. Le processus a été prévu et prédit par un philosophe chi'ite du XIe siècle, Moayyed Chirâzi. D'après lui, le retour à la loi totale, c'est-à-dire dans ses termes, à la littéralité pure du texte, à la *chari'at*, se fait par le biais d'un excès illimité du côté de l'ésotérique, c'est-à-dire de la *haqiqat*. L'excès de l'excès fait basculer les choses dans leur contraire, en l'occurrence dans les plus farouches des dogmes de la loi. Il est fort significatif que ce soit un penseur ismaïlien qui théorise ainsi. Il avait donc prévu Alamout, la tragédie des Ismaïliens. Pour ces derniers, l'ésotérique représente l'envers de la loi, c'est-à-dire la non-loi pure, l'abolition des interdits. Et ceci, en tant qu'objectif et non moment de passage. Le mécanisme qu'a découvert Moayyed Chirâzi au niveau philosophique est universel. Plus le mouvement de l'excès est fort et sans limite, plus il convoque une limite forte et répressive. Des lois capables de freiner. Ce contre quoi Chirâzi met en garde, c'est la rupture d'un équilibre entre les trois tenues de *vérité* (vide), *structure* (loi) et *événement*, en éliminant la loi et prétendant que tout se passe entre les deux autres termes. Chirâzi démontre cela dans le triangle Allah/Mohammad/Ali et montre que l'excès de l'excès mène à la suppression entière de la dimension de la loi, ce qui fait de Ali lui-même (terme de l'excès) le législateur. Ainsi la dimension de la loi est-elle entièrement rétablie et c'est la fonction de Ali qui a disparu. C'est ce même mécanisme qui se répète dans l'histoire et que nous avons vu, en partie, en Iran.

On pouvait attendre qu'un événement qui défait les lois anciennes porte d'autres lois nouvelles, adéquates à la situation. Car aucune société ne peut vivre dans la non-loi, ni aucun individu. Alors l'étonnement de Ch. Jambet prend un autre sens : pourquoi le retour à la *chari'at* et rien d'autre ? A mon sens, une des nouveautés de la révolution iranienne par rapport aux révolutions programmatiques était le fait qu'elle n'avait pas de programme. La *chari'at* n'était pas une revendication de soulèvement, lequel n'était que "pur acte d'existence", "désir sans contenu", "invention dans le vide". La *chari'at* est venue rétroactivement tenir lieu de programme. Mais l'invention dans le vide comporte des risques. On ne peut savoir à l'avance quelles sont les avancées que la situation autorisera. Ce que je pense pouvoir dire, c'est que cette fois encore les extrémistes ont aidé au rétablissement des lois répressives. Dans l'angoissante marche accélérée, qui est

cependant de la nature d'un tâtonnement, une force immédiate est souvent appelée pour la tempérer, qui souvent l'arrête. La *chari'at* après la révolution est peut être venue pour combler le vide, le temps que des lois adéquates se mettent en place. C'est la version courageuse de voir les choses.

Y aura-t-il des événements politiques dans l'avenir, à la fois dotés de nouveautés, inventifs, et qui en même temps, sauront résister à leur propres excès sur excès ? Question universelle : de tels événements, s'ils ont lieu, s'appelleront-ils toujours révolution ? Vous savez qu'une des hypothèses du livre est que la révolution iranienne est la dernière du cycle des révolutions commencé il y a deux siècles. C'est une hypothèse anticipante. Quant à cette révolution, pour voir les effets de ses nouveautés, il faut, selon moi, continuer à guetter, elle n'a pas encore dit son dernier mot et les transformations profondes et subjectives mettent du temps à se faire saisir.

Quant à la troisième question sur *Malakût*, je dois y revenir longuement pour répondre aux remarques de F. Proust. Disons donc simplement ceci : fidèle à Molla Sadra, j'énonce que *Malakût* est en rupture avec le monde sensible et non en continuité de celui-ci. C'est une manière de dire que l'événement est en rupture avec l'état des choses. De longs passages sur le *ta'wil*, qui d'après le mystique, a lieu dans *Malakût* (lieu de l'événement) développent cette question.

Christian Jambet s'étonne, ou plutôt se désole, qu'avec l'énoncé de Ayatollah Khomeini au cœur même de la révolution, on ait l'impression que *Malakût*. En quelque sorte, il s'est sali avec le monde des mortels. Car les mystiques ont toujours mis en garde leurs disciples contre le mélange des mondes.

"Il ne cesse de s'exprimer à son horizon propre" est une manière de dire qu'il croise le monde sensible. C'est justement cela son expression. Il n'en a pas d'autre. Il existe à son propre horizon mais son expression est toujours dans ce monde. C'est quand il est perceptible d'une façon ou d'une autre par le sujet parlant habitant du sensible que l'on peut dire qu'il s'exprime. On peut aussi dire que l'homme cesse de s'exprimer à sa hauteur propre et fait un saut dans *Malakût*. Qu'il touche à sa propre vérité du moment (*Malakût* est appelé *terre de vérité*). C'est ce qui passe dans les visions des mystiques, au moment de l'extase de la rencontre, ou dans les émerveillements d'une révolution. A mon sens, le croisement du temps subtil ou temps de *Malakût* avec le temps opaque et chronologique ne désigne pas une crise de *Malakût*, cela montre seulement que *Malakût* n'est pas un monde parallèle, à jamais disjoint de ce monde-ci. Sinon l'homme n'aurait pas connaissance de l'existence de ce monde, car le monde imaginal (*Malakût*) a une corporalité propre. Il est différent par exemple du monde intelligible. C'est pourquoi tous les philosophes ont parlé du monde intelligible, mais, de *Malakût*, seuls les théosophes mystiques en ont parlé. Il faut l'avoir visité pour en parler.

Je prends les dires des mystiques de la même manière que le récit religieux, très au sérieux et au pied de la lettre. Les énoncés de Khomeini ainsi que les slogans populaires dans la période de la révolution sont du même ordre. Ce sont des énoncés de la situation. Les dires de l'événement. Ils ont valeur de théorie. Dire que "*Malakût* est ici" n'invente pas une crise de *Malakût*, mais ne fait que théoriser cette vérité qu'il y a des moments où les deux mondes disjoints se croisent. Il a mis fin à cette croyance que *Malakût* est un monde parallèle au monde sensible, en disjonction pure avec celui-ci. Déjà au début du siècle, Cheikh Sarkâr Aghâ avait dit : "C'est ici-bas, sur cette terre même qu'il faut devenir un habitant de Hûrqaliyâ [région de *Malakût*]."

Pour moi, cette révolution avec ses énoncés ont rendu possible une nouvelle théorisation de *Malakût* : l'événement est en rupture avec l'état des choses et pourtant le hasard le fait surgir de là. C'est une avancée théorique dans la philosophie, rendue possible par l'événementialité politique. Cette théorisation ne va aucunement contre Molla Sadra. Quand il dit que c'est le *ta'wil* qui lie les deux mondes, pour moi c'est une manière de dire, dans mon lexique, que c'est au moment de l'événement que les deux mondes se croisent. Dans ce livre, le *ta'wil* est même plus comme exemple-type de l'événement.

Cette avancée théorique nous autorise même à aller plus loin pour dire que *Malakût* n'existe que par les événements qui y ont lieu. Il ne préexiste pas à l'événement. Ce qui subsiste comme éternel, ce sont justement les événements du passé comme inscription. Ils brillent là éternellement. Mais chaque événement fait une extension dans le *Malakût*, y créant son espace propre. Un autre sens de *Malakût*, ou du temps de *Malakût*, est qu'une fois intervenu, il peut instituer cette dimension autre de l'homme qui va l'accompagner pour toujours. Il est comme le réservoir du hasard. Le possible supposé. Il est cette dimension de l'homme où celui-ci acquiert la capacité d'accueil du hasard. Ainsi, *un temps entre les temps* peut-il prendre un sens autre, différent de celui qu'il a dans ce livre, mais qui lui est organiquement lié.

Réponse à Françoise Proust

Avant de passer aux questions de Françoise Proust, je voudrais faire une remarque générale concernant la démarche de ce livre. Il ne préexistait pas une théorie de l'événement qui aurait été ici appliquée à une situation particulière, en l'occurrence l'Iran de 1978-1979. C'est l'inverse qui s'est produit. Les théorisations effectuées dans ce livre sont la formalisation d'une expérience singulière à chaud. Ce sont là des énoncés dictés par un événement singulier. Et un événement n'est comparable qu'à lui-même. Les aspects théoriques du chîisme philosophique lui-même ont été revus et relus à

travers l'événement révolution. En découlent donc des énoncés qui peuvent, une fois tirés d'une singularité, avoir une portée universelle.

Cette remarque faite, commentons par ce reproche d'hégélianisme dans le but de nous en défendre. Tout d'abord je suis étonnée que toute oreille occidentale rencontrant une structure ternaire ne pense qu'à l'hégélianisme. Bien avant Hegel nous connaissons la trinité chrétienne dont le dispositif hégélien peut être considéré comme une des interprétations. Et après Hegel nous avons la ternarité lacanienne, laquelle est tout ce qu'il y a de plus contrasté avec celle de Hegel, mais est également inspirée par la trinité chrétienne. On sait que le nœud borroméen a été donné tel quel dans un manuscrit du XIV^e siècle avec ces inscriptions : Unatis et Tri-na-tis. C'est dire, en même temps, à quel point l'interprétation hégélienne du christianisme est loin d'être la seule, ou la plus intéressante. D'autres peuvent penser au dispositif pascalien de trois ordres (sensible, raison, charité) qui n'a rien à voir avec une dialectique. Voire au dispositif kantien (sensibilité, entendement, raison). Quant à la ternarité chî'ite, il faut la prendre pour ce qu'elle est. Elle n'est pas forcément rabattable sur l'une des figures ternaire déjà connues en Occident. Aucune instance dans la ternarité chî'ite ne correspond à la négativité hégélienne. Aucune non plus à ce qui est la négation de celle-ci et qui fait retour sur la position première. Cette position première peut être éventuellement assimilée au *zâhir* (l'apparent). Mais rien n'y fait retour. Il n'y a surtout pas ce quatrième terme grâce auquel le dispositif ternaire tient et trouve sa consistance. C'est l'*absolu* ou la *conscience de soi* qui réfléchit le tout et qui fait, en fait, du dispositif hégélien un dispositif quadri-temaire.

Le dispositif ternaire dans le chî'isme, tel qu'il est proposé dans ce livre, est en un sens, assez proche de la ternarité à l'œuvre dans le christianisme et aussi de celle de Lacan. Surtout en ceci qu'il n'y a pas un terme en plus, qui réfléchirait le tout ou donnerait consistance à l'ensemble. Les trois termes du dispositif ne tiennent que d'eux-mêmes, les uns par les autres, chacun par les deux autres. Pourtant entre le chî'isme et les deux ternarités qui lui sont proches, il n'y a pas une correspondance de terme à terme. Ni avec l'une, ni avec l'autre. En tout cas tout le distingue d'un hégélianisme, fort ou faible. Il faut l'examiner dans son propre fonctionnement en ne cherchant pas à l'assimiler à une autre théorie.

Tout d'abord, il est question ici de deux processus distincts, de deux ternarités donc. Je rappelle que le dispositif philosophique du chî'isme ici en travail c'est la mystique chî'ite. Car le domaine des docteurs de la loi est très faiblement philosophique ! Là il y a des règles et des codes. Les deux processus sont : le *ta'wil* et le processus amoureux. Autrement dit l'événement est théorisé dans deux registres : la *langue, ta'wil*, et l'amour, rencontre avec Dieu. Le premier dispositif est doté de la ternarité suivante : Dieu (caché, Vérité), Prophète (loi, *zâhir*, apparent) et Imâm (événement, excès). Dans cette première distribution donnée en page 30, la médiation ne figure pas. Face à la Vérité (le caché, le vide) et à la loi (l'apparent, le *zâhir*), il y a l'événement (l'excès). L'imâm n'est pas

pris dans sa fonction de médiation. Le chapitre qui traite du registre du *ta'wil* est intitulé "Excès". Ici, l'imâm, agent du *ta'wil*, est l'opérateur de la rupture, de l'interruption de sens ou *zâhir* (apparent), sous la pulsion de la vérité (du vide, du caché). Celui qui va au-delà du texte littéral, vibré par le caché. Car Dieu caché communique par sa loi mais dans cette loi, il ne se donne pas. D'où, toujours, le mécontentement du *âref*, jamais rassasié. Le *zâhir* (le sens, l'apparent) éclate ou explose sous l'impulsion de ce qui y fait trou, la vérité ou le caché. L'imâm, le tiers terme opérateur de ce processus, est en rupture avec le deuxième, le *zâhir*. Entre loi et excès, jamais donc de médiation, laquelle aurait donné raison à un hégélianisme faible de s'emparer de ce dispositif. En témoigne tout le chapitre "Excès" qui traite de la première fonction de l'imâm. Le concept de médiation concerne la deuxième ternarité, celle du processus amoureux. On y reviendra.

Il y a un autre repérage à faire simultanément. Les propos de ce livre sont, en effet, donnés à deux niveaux. La doctrine de l'événement d'une part et l'événement effectif de l'autre. Deux niveaux qu'il ne faut pas confondre. Or dans l'événement effectif, il s'est trouvé que celui qui a été doté du nom d'Imâm et a joué le rôle de l'excès est devenu lui-même la loi totale. Et ceci, tout en restant, pour une grande part, dans sa fonction d'excès. Au point, comme il est dit ici, de faire de l'excès une loi. Cette accumulation de deux fonctions hétérogènes dans une seule personne est ce qui est arrivé dans l'effectivité historique et explique des moments douloureux. Elle n'est pas une donnée doctrinale mais est avancée en tant que déviation, contre quoi justement les philosophes chî'ites avaient mis en garde leurs disciples.

Toute la première partie du livre montre que les catastrophes effectives étaient comme la mise en scène de dérèglements doctrinaux. Or que "l'imâm [soit] devenu à la fois excès et loi" est une constatation désolante. C'est un constat au niveau de l'affectivité et non une exposition doctrinale. Même au niveau de l'affectivité historique, de toute façon, il n'est pas question de médiation, mais bien plutôt d'une accumulation et c'est sur cela que porte le constat critique. Confusion de deux niveaux donc à éviter. Peut être le style et l'exposition du livre ne rendent pas facile ce repérage perpétuel. Sur la nécessité de cette exposition doctrinale, je reviendrai tout à l'heure.

L'imâm est donc dans le registre du *ta'wil*, emblème de l'événement. Opérateur d'interruption de sens, ouverture vers une nouvelle parole, un nouvel espace. Le deuxième registre est celui du processus amoureux, de l'amour mystique. Avec, de nouveau, une structure ternaire, se situant sur un plan différent de la précédente. Les trois termes sont : Dieu caché, le croyant et un tiers terme, l'imâm qui rend cette rencontre possible. L'imâm est ici nommé *médiation*. Celui qui interrompt la disjonction pure entre Dieu et sa créature, en devenant lui-même lieu de rencontre. Le croyant n'a pas accès direct à Dieu, et celui-ci ne peut se rendre dans sa créature. L'imâm est un lieu tiers où chacun se rend. Ni Dieu, ni l'homme, cet homme/Dieu rend vivable cet amour qui autrement ou bien reste impossible ou bien se réalise dans le désastre. Tel est le cas de Halladj ou d'autres mystiques

qui finissent sur le bûcher. La rencontre avec la Vérité, sans protection, n'est pas autrement réalisable. Dès le début, le Dieu du monothéisme avertit : "Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre." C'était au Sinaï quand Yahvé s'adressa à Moïse. L'accès direct à la Vérité est le privilège des fous ou des martyrs volontaires. Et la fusion est l'envers de la disjonction pure. La médiation ici ressemble à la fonction du symbolique chez Lacan. D'où que la rencontre médiée, symbolisée, par détour, avec la vérité rend possible son mi-dire. D'où que le mystique au lieu de périr dans l'événement, survit à l'événement, à cette expérience périlleuse, et voulant la raconter, crée l'œuvre mystique. Une parole nouvelle advient. Contrepartie de la médiation. Contrepartie du renoncement à l'embrassement de la Vérité toute, renoncement du désir de *la dire toute*. J'ouvre ici une parenthèse pour répondre à une remarque de F. Proust. Car selon elle, la vérité, dans un événement est dite ou révélée entièrement. Pour ma part, je suis d'accord pour dire qu'*une vérité* est dite définitivement et entièrement. Mais ce qui ne peut que se mi-dire est *la Vérité*. La Vérité toute dite est terreur, la disparition du vide (du caché) équivaut, dit le poème final de la première partie, à "la disparition du tout." La formule de Lacan ne fait que distinguer entre *la Vérité* et *une vérité* singulière. Ainsi, le caché singulier venu à jour au cours d'un *ta'wil*, est entièrement découvert, mais ceci n'empêche pas *le Caché* d'exister toujours, de continuer à faire trou dans l'apparent (*zâhir*). Ce qui donne l'impression qu' "il se déplace." Un événement qui opère un déplacement du point du sujet change aussi les problèmes de l'avenir. Le futur caché est de nouveau imprévisible. Je ferme la parenthèse.

La médiation est donc ce qui, remédiant à la disjonction pure, empêche la fusion mortelle. D'où que "comme Christ, l'imâm est à la fois médiateur et séparateur". Mais la rencontre, ayant lieu grâce à l'imâm, opère une rupture dans la monotonie de la disjonction pure, dans la vie du mystique. Point d'où s'ouvre un espace nouveau. Itinéraire inédit repérable dans la production de l'œuvre mystique.

J'ouvre ici une deuxième parenthèse concernant le rapport entre mystique et politique. C'est par le biais de son rapport à l'événement (donc à la vérité) que la mystique a affaire à la politique. Et puisque dans ces deux registres événementiels il s'agit de la rupture qui introduit un déplacement, il ne peut pas s'agir d'une politique étatique, qui, elle, est du côté de la continuité et de la gestion des situations. Si donc il y a, selon les propos ici avancés, un intérêt dans le rapprochement entre mystique et politique, c'est pour autant que ce rapprochement puisse nous lancer sur une nouvelle piste. Nous aider à penser la politique dans une conception décalée et déplacée par rapport à sa conception purement étatique. Il n'est donc pas question dans les propos de ce livre d'un État mystique. Ni donc du pouvoir du médiateur. La pensée sur le rapport entre mystique et politique se situe sur un autre terrain que celui du pouvoir dans sa forme étatique. Tout le livre cherche à dégager une conception de la mystique, bien différente de celle habituellement admise. D'où la référence à Michel de Certeau. Je ferme la parenthèse

Dans le registre du *ta'wil* comme dans celui de l'amour mystique, une rencontre interrompt le processus antérieur pour donner lieu à une possibilité d'énonciation et ouvrir à des capacités jusque là inexistantes. Alors que dans le *ta'wil* l'interruption de sens et la rencontre avec le caché du texte opèrent une rupture, dans l'amour, la médiation est ce qui rend possible la rupture. Car à partir de la rencontre (avec Dieu) tout change. Un non-dit vient au dire. Un Surin, un Attar, un Mowlanâ viennent à naître. Il s'agit en fait de la médiation non dans le sens d'une réconciliation mais d'une rupture fructueuse. Une "médiation en rupture". Toujours comme dans le *ta'wil*, la rencontre verticale (avec Dieu, le caché, l'autre monde) opère une rupture horizontale, en ce monde, dans le sens, dans la vie du sujet, dans la situation. Le concept paraît paradoxal, c'est lui qui sauve la cohérence du dispositif chî'ite où l'imâm est l'emblème de l'événement dans les deux registres de la langue et de l'amour. C'est lui qui fait supporter le mystère d'être à la fois excès et médiation. L'imâm dans les deux registres est opérateur de rupture. D'où la formule générale que l'événement, tel l'imâm, est une médiation en rupture. Il est "la médiation entre deux situations". On ne peut passer d'une situation à l'autre que par la médiation d'une rupture.

Ainsi y a-t-il eu, à mon sens, enchevêtrement de deux méprises à l'origine de ce reproche d'hégélianisme : un va-et-vient indifféremment entre deux registres événementiels et une confusion de deux niveaux, celui de l'exposition doctrinale et celui de l'effectivité historique.

Cette dernière distinction devient encore nécessaire pour répondre à la remarque concernant la réappropriation du hasard ou de l'hétérogène. Car l'existence d'un "il y a" du hasard dans le dispositif de la pensée n'implique pas une réappropriation de l'événement dans l'effectivité historique. La question du "il y a" dans la doctrine est intervenue parce que le livre commence à parler du chî'isme en le situant par rapport à son dispositif d'origine qui est l'islam sunnite. Ainsi une structure ternaire est posée par rapport à une structure binaire. Il faut dire que, au niveau de l'affectivité historique, on finit toujours par trouver une ternarité quelconque parce que le monde ne peut fonctionner qu'ainsi, c'est-à-dire ternairement. Et ceci est vrai pour toute situation, qu'elle se déroule dans l'univers du chî'isme ou du sunnisme, du christianisme ou du judaïsme (pour ne parler ici que de l'univers monothéiste), alors que doctrinalement le judaïsme et le sunnisme ne sont pas ternaires. La différence se situe au niveau de la doctrine, dans laquelle un "il y a" du hasard est avoué par le chî'isme et non admise par le sunnisme. C'est pourquoi la pratique événementielle dans le sunnisme, la mystique, se situe en dehors de la religion légalitaire, d'où une séparation tranchée entre la mystique et la religion institutionnelle. Dans le chî'isme un tiers qui détotalise le système existe déjà dans la structure de la pensée. Il y a une lucidité du hasard, un aveu. Autrement dit, dans le christianisme et le chî'isme existe une doctrine de l'événement. Cela ne veut pas dire que l'événement est prévu. Le récit lui-même a valeur de théorie. Christ advient pour déplacer le royaume ou la loi des ancêtres. Et la structure se donne en trois instances. Comme si ces deux dispositifs

appuyés sur un récit événementiel faisaient théorie de ce qui de toute façon ne peut s'empêcher d'advenir.

Le verbe *intérioriser* est, j'en conviens, un peu déroutant. Cela veut dire seulement qu'en comparaison avec les deux autres dispositifs, les religions ternaires ne nient pas le hasard, acceptent un tiers hasardeux. Le fait qu'une doctrine fasse l'aveu du hasard ou non, ne doit pas être indifférent à l'effectivité historique. Mais de quelle manière ? Difficile à deviner. Comme si l'univers doctrinal ternaire laissait les situations ouvertes à l'aventure. Quels prix payent les peuples qui s'engagent dans l'aventure ? C'est une autre question. Ce rapport mystérieux et insaisissable entre le dispositif de pensée d'un peuple et ce qui lui arrive n'est pas un rapport de causalité, ni bien sûr, de réappropriation. On se demande alors pourquoi malgré cette insistance à distinguer les deux niveaux et leur décalage, le livre tient tant à exposer la doctrine du chî'isme si ce n'est pour une explication ? Mais la démarche a été tout autre.

Dès le début du livre, le tâtonnement/cheminement se laisse guider par le mystère du mot *imâm*. Hypothèse *a priori* (intuition arbitraire chî'ito-iranienne ?) : ce mot détient la clé de cet événement. C'est en parlant sur ses traces que le livre parcourt toute la théosophie chî'ite. L'imâm est l'emblème de l'événement dans les deux processus principaux de la mystique. Ce cheminement est fait pour qu'on puisse mesurer à quel point nommer quelqu'un *imâm* est *extraordinaire*, au vrai sens du terme. Car on sait – et c'était peut-être une erreur de ne le signaler que dans une note – que le mot *imâm* dans le chî'isme ne désigne pas simplement celui qui dirige la prière à la mosquée. Les *imâms du vendredi* ou de la prière collective existent aussi en Iran, mais tout le monde savait que le nom d'imâm dont on a doté Khomeini se référait aux douze imâms, personnes divines, si ce n'était une allusion ou une évocation du douzième imâm lui-même. Nommer de ce nom et dans ce sens une autre personne que les douze imâms, dans le chî'isme duodécimain est interdit. Le recours à la théorie fait apparaître à quel point ce mot est chargé et qu'une telle nomination transgressant la norme est elle-même une exception. De là un signe de l'événement, qui est toujours hasardeux et fait une exception dans l'ordre des choses. Ici, le terme *nomination* est utilisé dans sa définition ordinaire, le fait de nommer. Il ne désigne pas *a priori* une instance ou un moment de l'événement, bien qu'*a posteriori*, il en soit autrement dans cet événement singulier. On connaît la lourde charge contenue dans ce mot, on sait qu'appeler quelqu'un "imâm", c'est lui dire "je t'aime", "tu es mon lieu de rencontre", "tu es ma possibilité d'excès", "tu es ce qui est en train de m'arriver". C'est pourquoi ce fait de nommer, pris à la lettre, est si important et fait dire qu'il est signe de l'événement. Voyons bien qu'il ne s'agit pas d'une auto-nomination. Si l'événement/rencontre a eu lieu entre le peuple et *son* imâm, le premier a nommé le deuxième. Ce faisant il s'est dit ce qui était en train de lui arriver. Il se l'est dit alors, mais il l'entend seulement aujourd'hui. Car dans l'événement on s'entend toujours

plus tard, bien plus tard. Tout ce qu'on fait, on l'entend, mais seulement une fois qu'on a pris distance de soi. Ce livre, l'avant-propos le dit, est cette distance.

Le substantif *auto-nomination*, que je récusé, renvoie aux formes verbales pronominales dont je m'aperçois, en effet qu'elles ne me conviennent pas non plus. Ce n'est pas dans le ton du livre. Cela étant, je dois préciser certains points. Tout d'abord, "auto-affirmation", en page 120, est dit à propos de la situation de l'Iran après l'échec des Sassanides et sous l'occupation arabe. Il est dit que la situation iranienne était caractérisée en ce moment-là par le besoin de s'affirmer. Il faut se rappeler que les Iraniens avaient perdu, à la suite de cet échec, non seulement leur empire mais aussi leur religion et leur écriture. Le besoin de s'affirmer, pour un peuple, dans ces conditions, est tout normal. En tout cas, le terme *auto-affirmation* n'a pas été utilisé ici à propos de la révolution de 1973.

Quant au substantif *auto-constitution*, si quelque chose me paraît gênant en lui, c'est l'aspect réfléchi du verbe auquel il renvoie, qui lui donne une connotation d'intentionnalité incompatible avec l'aspect hasardeux de l'événement. D'où les mesures de prudence prises à cet égard. "Elle est une qualification rétroactive", dit le livre. C'est l'auteur qui, après coup, émet cette hypothèse : "Le peuple iranien s'est constitué en politique" sous l'effet de l'événement. Car "c'est en politique qu'il n'existait". En revanche, ce qui me semble déranger F. Proust dans l'auto-constitution, c'est plutôt le fait qu'il s'agisse d'une constitution de soi. C'est-à-dire l'aspect pronominal. Je la remercie de nous faire ainsi penser à de belles expressions de Michel Foucault et de Gilles Deleuze. Je les prends à mon compte. Car dans l'instant de l'événement il s'agit bien de "déprendre de soi". Comme disent les mystiques à travers l'expression "se mettre hors de soi". Le hors-lieu/hors-temps de l'événement est un hors-soi. De même la "déterritorialisation" dont rien ne peut mieux rendre compte que "le saut dans *Malakût*" est un hors-soi. Mais le hors-soi n'est que momentané, correspond à l'événement lui-même. L'événement disparaissant, on est de nouveau exilé de *Malakût*. Dans l'itinéraire qu'ouvre l'événement il s'agira de nouveau d'un soi. On ne peut rester éternellement dans la déprise de soi. De *Malakût* on revient dans le lieu, l'événement disparu, on est de nouveau dans le temps, sur terre. Mais le lieu est à jamais délocalisé, la situation à jamais marquée par l'événement. Il s'agira encore d'un soi qui se déploie, mais ce n'est pas le même soi. "Ce soi inconnu, ébranlé par l'événement" dont parle le livre. Dans le dispositif ici proposé il y a le moment de suspens ou d'interruption dans le temps ordinaire, dans l'état des choses, dans l'ancien espace. Ce moment de suspens, ce hors-temps/hors-lieu ne doit pas être confondu avec le nouvel espace ouvert par l'événement, c'est-à-dire avec l'itinéraire qui prend origine dans l'événement. Le hors-temps/hors-lieu est un espace/temps hétérogène, d'une texture différente, qui opère le déplacement dans l'homogénéité de l'espace/temps ordinaire.

Le hors-lieu n'est pas lui-même un espace nouveau. C'est l'expérience de hors-lieu qui opère un déplacement et ouvre un nouvel espace. Le hors-temps n'est pas lui-même vivable, c'est

l'expérience du hors-temps qui crée une nouvelle manière de se rapporter au temps. De même l'expérience du hors-soi crée un nouveau rapport à soi. L'expérience de Malakût fait un déplacement dans ce monde-ci. D'où que l'autre monde s'invente ici. Le *hors* n'est pas l'*autre*. Le *hors* ou l'*ailleurs* opèrent le déplacement dans le lieu ici, le délocalisent. Il y aura toujours un *soi* même après l'événement, qui, lui, était une déprise de soi. Toujours un *soi*, dont on aura peut-être le souci autrement. Le *soi* n'est pas tout à fait le même. L'itinéraire ouvert par l'événement n'est que le déploiement de ce *soi*, non encore connu du sujet lui-même.

Je pense que notre divergence entre F. Proust et moi-même, tient surtout à cette distinction que je fais entre le *hors-lieu* et le déplacement dans le lieu.

Reconnaître un temps spécifique à l'événement ou non est aussi une conséquence de cette distinction. Pour F. Proust l'événement est bien un entre-temps, mais lui-même n'a pas un temps propre. Le vrai événement est avorté, mort né, c'est un souffle inconnu. L'entre-temps n'a pas le temps, semble-t-elle dire. Alors que pour moi l'entre-temps est lui-même un temps hétérogène au temps habituel. D'où *un* temps entre les temps. L'existence métaphorisée de ce hors-temps le *Malakût*, pose que l'événement est doté d'un temps spécifique. Temps intérieur, temps subjectif, temps subtil ou temps de *Malakût*. Un temps d'une autre texture qui obéit à d'autres lois. Il déchire le tissu du temps ordinaire. Le temps d'apparaître et de disparaître. C'est l'instant fugitif de l'éternité. L'événement donc, dans mon dispositif, vient effectivement bien au jour. Car ne disparaît que ce qui est déjà apparu. D'où la tentation de le garder.

Or on ne peut pas vivre durablement dans la rupture dans l'incise, sauf à s'identifier soi-même à l'événement et mourir dans l'extase. L'extase de *Malakût* est fascinante, mais pour y rester il faut devenir une inscription. Tout le chapitre sur le piétinement dans *Malakût* est critique et mise en garde. Or, évoquer au dernier chapitre, les dix ans écoulés et les qualifier d'attardement dans *Malakût* exprime un reproche et une désolation. Il y a seulement le souhait que dix ans paraissent moins longs pour un peuple qu'à l'échelle d'un individu. Car le temps de *Malakût* n'est pas mesurable dans les unités du temps chronologique. Vouloir faire durer l'événement (rester dans *Malakût*), c'est ne pas accepter sa disparition. Ce qui nous a servi d'exemple, c'est l'événement-Christ. Pour qui, comme moi, le récit a valeur de théorie, la narration qui en est faite est fort belle. Le surgissement et la rupture, la mise à mort et le tombeau vide (la disparition). Le vide créé par la disparition est le point d'où part une fidélité à l'événement. Vouloir rester dans l'événement est une manière de l'imaginer, parce que l'événement, de toute façon, disparaît. Et à cet être imaginaire on va s'efforcer d'ajuster une situation réelle. Pas d'autre solution que d'éliminer tout ce qui y paraît inadéquat. C'est la terreur. A propos de cet instant, dans l'événement mystique, Michel de Certeau parle de "s'égarer dans la fixation imaginaire".

Il y a là un paradoxe bien sûr. Je crois comprendre pourquoi Françoise Proust parle de synthèse temporelle. Si, effectivement, le temps de l'événement est un temps hétérogène, non mesurable dans les unités du temps chronologique, comment pouvons-nous dire qu'il a duré trop, ou dix ans ? Ou plus précisément encore pourquoi désigner ce hors-temps ou ce non-temps encore par le mot *temps* ? La raison de cette appellation est simple : parce que les théoriciens du temps l'ont dénommé ainsi. Mais pourquoi les mystiques appellent-ils *temps* ce hors-temps ? Je les comprends aussi. Parce que ce temps hétérogène, non mesurable, qui fait irruption et cause une rupture, peut correspondre, vu de l'extérieur et après coup, à un morceau du temps chronologique. Pour forcer ce langage imagé, disons que pendant le séjour dans *Malakût*, le monde d'ici-bas continue son cours mais que le sujet en est absent. Il vit un autre temps. *De l'intérieur* de l'univers de *Malakût* rien n'est mesurable. Il n'y a pas d'ordre de succession. Tout est simultanément et le sujet est aussi proche d'un événement daté de mille ans que de celui de la veille. Mais l'habitant de l'univers cosmique peut estimer le temps passé en *Malakût*, c'est-à-dire le temps que l'événement prend sur le temps ordinaire ou lui vole. C'est *de l'extérieur* qu'on peut mesurer le temps subjectif de l'événement. Et il s'agit toujours d'une estimation. Car rien ne peut donner idée d'une mesure temporelle de l'intérieur de ce temps hétérogène. Qui est l'habitant de l'univers cosmique, ce regard de l'extérieur ? C'est d'abord le sujet lui-même, dans l'après-coup, une fois détaché de l'événement. De retour de *Malakût*, le calendrier est là pour lui donner une idée temporelle de son absence de temps.

Dans l'écriture du livre, c'est au dernier chapitre, à l'enterrement de Khomeïni que cette pensée devient possible : les Iraniens n'étaient pas, jusque-là, détachés de l'événement. (J'insiste sur le sens du *détachement* : il est la condition de fidélité. Il est le contraire du reniement). Estimer la durée est toujours faire une hypothèse, il n'est aucun moyen de vérification objective. Et l'hypothèse ne peut s'émettre qu'après coup, à distance, à l'écoute. Le temps de l'événement est donc bien en rupture avec le temps ordinaire, il se pose en alternance de celui-ci, et pendant que le sujet le vit, il ne vit pas le temps cosmique, il est soumis à d'autres lois. (Cela n'empêche pas qu'on puisse tenter d'estimer ce temps de l'extérieur, mais c'est une autre affaire). Ici, l'enjeu n'est rien moins que la question du temps du sujet ou temps de vérité, du temps de l'acte, par rapport au temps objectif. Tout ce dispositif avec ses images et ses concepts est gardé ici délibérément, et jalousement peut-être. Parce que l'événement a parlé dans ces termes. C'est là son lieu de pensée.

Par ailleurs, considérer un temps spécifique pour l'événement et insister sur sa disparition me permet de répondre à d'autres remarques qui ont pour fond cette question : à quoi reconnaît-on un événement ? Certes pas dans l'instant. Au fur et à mesure parfois. Surtout après. Souvent bien après. Il faut savoir où chercher la trace du pas de l'événement. Car c'est à partir de cette disparition que le chemin bifurque. Le chemin bifurque entre un trajet subjectif indépendant d'une part et une installation étatique de l'autre. Pour moi, le sort de l'événement n'est pas rabattable sur son devenir étatique. L'État post-révolutionnaire a justement pour tâche première de dissimuler la disparition de

l'événement en prétendant que l'événement c'est lui. Alors que l'itinéraire fidèle, trajet subjectif inédit et conditionné par l'événement, ne s'ouvre qu'après la disparition de l'événement. A partir de son vide. En se détachant de lui. Le trajet subjectif est presque invisible, il travaille souterrainement. Pourtant il faut guetter ses manifestations. Pour un peuple, c'est dans ses productions intellectuelles et artistiques qu'on peut mesurer l'événement. Dans les domaines où des capacités antérieurement inexistantes s'exercent et se font œuvre de création. Dans ses productions de pensée, en particulier. Cela n'apparaît forcément que bien après. En Iran, il est peut-être tôt pour en juger. Encore que, déjà, le bond qu'ont fait le cinéma iranien et l'air du roman, chez les femmes notamment, est peut-être significatif. Mais en formulant mon hypothèse, il y a dix ans, je n'avais aucune preuve. En désignant cette révolution malgré tout comme un événement capable d'ouvrir à des capacités nouvelles, ce livre a fait un pari, un pur pari sans appui. C'est l'avenir qui lui donnera ou non raison.

Ainsi, l'évaluation d'un événement ne se fait-elle pas dans un jugement sur le gouvernement ou l'État qui s'installent après une période trouble, de désorganisation de la société. Le fait que l'événement se donne sous forme d'échec ou qu'il soit victorieux ne change rien. Je précise que le qualificatif *réussi* n'est jamais utilisé dans ce livre. Car, réussir par rapport à quel projet ? Alors que le soulèvement a été un pur acte d'existence sans contenu précis. Mais *victorieux* est différent. Pour un soulèvement cela veut dire qu'il n'a pas été écrasé, par l'avance du chah en l'occurrence. Aucun jugement de valeur donc. D'ailleurs c'est en évaluant les révolutions en terme de résultat que l'on arrive à cette constatation qu'aucune révolution ne survit à sa victoire. Comme si la condition de son événementialité était son écrasement. Deleuze dit que la victoire d'une révolution est immanente. Elle est "précisément dans les vibrations, les étreintes, les ouvertures qu'elle a données aux hommes au moment où elle se faisait et qui composent en soi un monument toujours en devenir." Ces moments-là, personne ne peut les reprendre à un peuple. Cette expérience lui appartient. Et les possibilités auxquelles il a accès grâce à elle ne se font savoir que plus tard.

De même le fait d'être bruyant ou silencieux n'est pas un critère de l'événementialité. On ne connaît pas les attributs de l'événement par avance. L'événement peut se manifester bruyamment ou il peut être silencieux ; il peut être écrasé ou victorieux. Il peut être un acte spectaculaire ou passer inaperçu sur le moment. Et il n'est pas obligatoire que le moment de décrochement subjectif coïncide avec sa manifestation extérieure. Je ne peux donc pas me dire "révolution ou événement, il faut choisir". Dans le dernier chapitre, il est dit : "la seule chose qu'on peut attendre d'une révolution, comme de tout événement, est un déplacement subjectif". C'est là-dessus que j'ai parié. Il est donc vrai qu'on ne peut reconnaître l'événement que postérieurement, mais pour cela, point n'est besoin d'un autre événement, d'une seconde insurrection ou d'un deuxième hasard. L'événement demande une reconnaissance, en tant que tel. Ceux qui y croient en deviennent les fidèles et le désignent comme tel. Pour que l'événement soit événement, il faut des témoins actifs. (Toujours l'événement-

Christ). Il est mystère, miracle. Il demande à ce que l'on y croit. A la disparition de l'événement, à partir du vide du tombeau, les apôtres, les fidèles se donnent la tâche de cette désignation. Ils témoignent tout en pariant. Celui qui nomme l'événement n'est pas un autre événement, c'est le fidèle. Dans le cas de cette révolution, ce livre est une fidélité. Il la désigne comme événement tout en faisant le pari. Lui-même est peut-être un des effets du trajet subjectif. La question de F. Proust : "Comment peut-on être fidèle à quelque chose d'inconnu ?" ne me semble pas pouvoir s'adresser à moi. Puisque pour moi l'événement n'est pas un souffle inconnu. Il advient au jour et le fidèle est justement celui qui le désigne comme tel, qui le fait connaître. Je ne me permets pas bien sûr de répondre à la place d'Alain Badiou. Pour ma part, je reste fidèle à ce mot. C'est un héritage qui nous vient de loin.

Quant à la fidélité de Judas, je n'en doute pas. Il s'agissait certainement pour lui du comble de la fidélité que d'accepter de jouer le traître. Car il fut désigné par le Maître lui-même. Et cela, comme tout le reste, "pour que s'accomplissent les écritures".