

UFR 10 – UFR de Philosophie

Parcours : Philosophie contemporaine

Mémoire de Master 2

À soi-même rendu anonyme :

Approche phénoménologique du soufisme ghazâlien

Par Salima ZOUAGHI

Directeur de mémoire : M. Jean-Baptiste BRENET

Année universitaire : 2021 – 2022

Je tiens à remercier M. Jean-Baptiste Brenet pour la direction de ce travail, ses conseils et son ouverture à ces passages de part et d'autre du champ philosophique. Aux institutions qui m'ont accueillies, en particulier l'université Paris-I Panthéon-Sorbonne et son corps professoral. À mes parents : qu'ils acceptent, par cette voie, le signe que « leur » langue, de sa patiente migration, est arrivée à destination, nôtre.

« Lorsque pour une fois, nous nous habituons au départ

Tous les lieux deviennent écume »

– Mahmoud Darwich, Plus rares sont les roses.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.	7
I – L’anonymat, ligne de crête entre les traitements « occidental » et « oriental » du sujet ?	16
<u>A/ La construction d’une pensée arabe de l’anonymat.</u>	16
1. <i>La figure latine de l’averroïsme : à la source de la disqualification européenne d’une pensée de l’« impersonnel ».</i>	16
2. <i>Battre en brèche le spectre de l’extrinsécisme.</i>	21
<u>B/ Permanence du sujet moderne en phénoménologie.</u>	25
1. <i>La formulation husserlienne de la subjectivité.</i>	25
2. <i>Les phénoménologies post-husserliennes : déshérence du primat subjectiviste ?</i> .	28
3. <i>« Une transcendance dans un sillage de subjectivité » : fonder et fracturer l’érection subjective par la pensée de l’anonymat.</i>	32
<u>C/ Dégonder le cadre de la métaphysique occidentale : à rebours de l’anthropomorphisation du réel.</u>	38
1. <i>Rupture avec les primats de la métaphysique occidentale.</i>	40
2. <i>L’anthropomorphisme dans le soufisme.</i>	43
II – Du foyer à l’oscillation : la pensée de l’anonymat est-elle une pensée de l’expropriation du sujet ?	47
<u>A/ Modalités d’une éclipse : l’anonymisation du sujet par le dhawq.</u>	48
1. <i>Définition préliminaire : le dhawq dans le soufisme ghazâlien.</i>	48
2. <i>Une présence par l’absence : la conclusion anonyme du dhawq.</i>	52
3. <i>Lecture phénoménologique du dhawq.</i>	54
<u>B/ Se rendre absent : suspension de l’ordre subjectif.</u>	60

1. Le fanâ' : évanouissement subjectif, auto-manifestation du réel.	61
2. Lecture phénoménologique du fanâ' : à l'éclipse subjective, l'éclat mondain.	64
3. Un témoignage déchaîné par l'absence de témoin.	68
<u>C/ Mise en péril de l'homme dans l'anonymisation : dissolution ou dilatation du sujet ?</u>	72
1. L'anonymisation du sujet : érection d'une subjectivité-pantin ?	72
2. Le fantasme de la transsubstantiation : ana-Huwa.	75
3. Produire, dans la chair, une transmutation ? Considérations phénoménologiques sur le motif de la fusion.	80
III – La subjectivation humaine, centration précaire sur fond d'excentricité originaire : entrelacs du propre et de l'étranger.	87
<u>A/ Al 'âlam al-ghayb : l'homme comme détroit entre horizons familier et étranger.</u>	90
1. « Et l'intime n'est pas intime, ni l'universel universel » : le « devenir-étranger » de la subjectivité soufie.	90
2. Le « devenir-étranger » du sujet soufi, pierre d'achoppement d'une phénoménologie du soufisme ?	95
3. Phénoménologie de l'hétéronomie originaire.	101
<u>B/ Faire résonner, dans la région du familier, le souvenir du lointain : l'expérience du dhikr.</u>	107
1. Définition préliminaire : le dhikr dans le soufisme ghazâlîen.	108
2. La position liminale du soufi, à l'intersection de l'ordre terrestre et de l'ordre céleste.	112
3. Lecture phénoménologique du dhikr : rémanence de l'éternel dans le temporel. .	117
CONCLUSION	129

INTRODUCTION

La cité de Dieu est-elle hospitalière ?, se demande Edmond Jabès lorsqu'il écrit : « *Et chacun, invité à prendre la parole, aurait, invariablement, dit : "Seigneur, où est ma demeure ? Terre hostile et cieux inhospitaliers. Nulle part, je ne me suis senti protégé. T'intéresses-Tu si peu à moi ?"* »¹ Le conflit entre Dieu et sa créature mérite d'être approfondi : le motif du retour à la cité « véritable », la terre promise, est un topos rencontré dans diverses théologies, mais après les affres de l'exil, quel accueil l'homme peut-il espérer ? À la fin du voyage, l'homme peut-il soupirer de soulagement, ou découvre-t-il une sorte de topographie à l'impossible, au sein de laquelle il ne peut réclamer que la lisière ? Précisons : l'homme est, par son corps, attelé au monde sublunaire mais, par sa faculté intellectuelle, capable de s'élever jusqu'aux cieux en ce qu'il n'est pas, à la différence des existences végétative et animale, limité à des préoccupations terrestres. « Coexistent », en l'homme, deux tendances qui apparaissent antagonistes : sa dimension corporelle le pousse à se tourner vers une vie s'abîmant dans la matérialité, alors que sa dimension intellectuelle esquisse une voie dont la fin lui échappe tant qu'il ne se rend pas apte à s'y consacrer pleinement. Les exigences de ces deux prédispositions entrent donc en conflit et tiraillent l'homme : ni tout à fait divin, ni tout à fait animal, l'homme apparaît avoir pour tout horizon celui d'une intranquillité identitaire, à une incessante oscillation entre cette « terre hostile » et ces « cieux inhospitaliers », dans l'impossibilité de trouver, ni faire, « demeure ». L'exil sans fin que décrit Jabès nous semble illustrer une anthropologie du « suspens » : aux confins des mondes sublunaire et supralunaire, de sa nature corporelle et de sa nature intellectuelle, l'homme est le théâtre d'un chiasme entre deux ordres et ne peut jamais tout à fait s'assimiler à l'un, ni à l'autre, au moins tant qu'il est attelé à son corps, tant

1 JABÈS, Edmond, *Le livre de l'hospitalité*, Paris, éd. Gallimard, coll. « NRF », pp. 66-67.

qu'il est un vivant. Pour reprendre une image de l'Andalou Ibn Tufayl : la nature corporelle et la nature divine sont comme deux épouses jalouses se disputant l'attention de leur mari, qui s'efforce de les satisfaire. Il est nécessaire de prendre la mesure de cette anthropologie, dans la mesure où elle pointe l'incertitude identitaire dans laquelle est plongée l'homme : qu'est-ce qui, dans la contexture humaine, éveille le désir de se joindre à la « patrie divine » mais, en même temps, l'empêche de s'y assimiler ?

À cette interrogation rencontrée dans divers dispositifs théologiques, il nous semble que le soufisme offre un terrain particulièrement fertile. Dans son *Épître aux Oiseaux*, Al-Ghazâlî (1 058-1 111) écrit : « *Est-ce vous qui avez (ressenti) la nostalgie, ou est-ce Nous qui l'avons suscitée en vous ?* [أنتم إشتقتم أم نحن شوقنا كم؟] *C'est Nous qui vous avons inquiétés.* [نحن أقلقناكم.]² Décivant ce même désir pour l'exil métaphysique, le théologien iranien recourt au topos soufi de la migration des oiseaux, qui traverse les cieux afin de rejoindre leur nid supralunaire, mais la migration ici esquissée est particulière. Impulsée par la nostalgie, il s'agit d'une migration du retour, mais d'un retour vers l'inconnu ; d'un départ hors de ce qui est le plus familier, mais qui, s'effritant sous cette injonction à rejoindre la véritable patrie, se trouve estampillé des marques de l'étrangeté. Le cheminement soufi (*sulûk*) est conditionné par une forme d'étrangement à soi-même : je prends conscience que ce qui m'apparaissait être le plus proche, le plus familier, le plus connu, à savoir l'ordre sublunaire, n'est que le simple reflet, dans une eau trouble, de ce qui a son origine ailleurs, l'ordre supralunaire. La perception fugitive de ce qui apparaît être la patrie authentique pousse l'âme humaine à se tourner vers ce qui lui est pourtant inconnu. Autrement dit, l'homme doit acquérir son « droit de retour » vers ce que sa capacité intellectuelle ne fait

2 AL-GHAZÂLÎ, *L'épître des oiseaux (Risâlat at-Tayr)*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par S. Rezki, 2020, p. 36.

qu'esquisser, travailler à se rendre attentif à cette trace anté-humaine qui pointe vers l'ordre supralunaire. Afin de poursuivre la métaphore ghazâlienne, il s'agit de se rendre attentif à cette nostalgie venue d'ailleurs : celle-ci teinte ce qui, autrefois, apparaissait être le plus propre, le plus proche, le plus intime comme ce qui n'est, en réalité, que chimères, simple nuage de poussière offusquant la vision du véritable foyer. Je croyais pouvoir me consacrer à ma vie corporelle mais, déjà dans ma vie corporelle, perce cet appel, cette insatisfaction, cette agitation pour une vie par-delà le corps.

On peut noter que cette nostalgie ne se manifeste pas par une sorte de complaisance soporifique entre l'exilé et la patrie originelle –au contraire, cette nostalgie s'impose à l'homme sous la forme d'une inquiétude (*âqiliq*), d'une angoisse, en bref : d'une intranquillité. L'appel au retour engendré par la nostalgie n'assure en rien un retour dans une patrie « hospitalière », pour reprendre le terme de Jabès. L'expérience de cette nostalgie révèle une tension identitaire jusqu'alors souterraine : elle s'impose dans toute sa verticalité à l'homme mais, en même temps, semble surgir de ses propres entrailles, d'un désir qui le travaille et le convoque personnellement. Ainsi peut-on comprendre l'enchevêtrement décrit par le théologien dans le passage sus-cité : l'origine de cette nostalgie est incertaine en ce qu'elle me parvient comme un souvenir, mais le souvenir d'une expérience qui n'est pas « mienne » ou, en tout cas, pas mienne telle que je suis dorénavant, à savoir une âme attelée à la matière. On voit que l'homme est travaillé par une dimension pré-personnelle, rendant possible la réception de cette convocation imposée verticalement, mais en même temps, pour préserver la possibilité de cette connexion, semble nécessaire une attitude paradoxale. Celle-ci pourrait, pour l'instant, être cristallisée ainsi : l'âme humaine travaille à sa propre abolition, abolition qui apparaît être la condition même du retour. L'homme sent toujours grouiller, au moment de renfermer sa prise sur l'objet de cette nostalgie, la

nécessité de sa propre éclipse, au risque sinon de se trouver à nouveau happé par sa nature terrestre. Ces recours à l'idée d'un exil sans fin nous semblent propices à cerner ce que l'on décrivait comme une « intranquillité » identitaire de l'homme, exacerbé dans le soufisme. Afin donc de mieux saisir le propos ghazâlîen, il est nécessaire de prendre en compte le soubassement soufi qui rend possible le déploiement de cette anthropologie au sein de laquelle l'homme est aux confins de deux ordres.

Le soufisme pourrait être caractérisé comme la voie pratique et mystique de l'islam, privilégiant l'interprétation personnelle (*ijtihâd*) du corpus islamique (à la fois le *Coran* et les hadîths). La place du soufisme au sein de la théologie musulmane est toutefois ambiguë, non seulement en ce qu'il conteste le monopole interprétatif accordé à l'autorité religieuse (*taqlîd*), mais aussi par les modalités par lesquelles s'accomplit la dévotion. La fin des soufis est de s'approcher au plus près de la présence divine³, voire de s'y unir, non seulement sous une modalité discursive, mais aussi par la pratique de diverses techniques corporelles (le *dhiqr*, le *samâ'*, etc.) induisant une forme de « décrochage » du cours quotidien. Cette proximité (*qurb*) aspirée par le soufi est toutefois pétrie de paradoxes : comme on l'évoquait, il apparaît que l'attitude soufie exige un travail d'abolition de soi, de polissage, afin que l'épaisseur terrestre du « je » ne fasse plus barrage à la réception de la manifestation divine (*tajalli*). Selon l'auteur à l'aune duquel on s'inscrit, ce travail d'abolition ne s'exécutera pas de la même manière : soit il connaîtra son parachèvement dans l'ivresse (*al-sukr*), c'est-à-dire que la proximité atteinte connaît son paroxysme dans une véritable fusion (*ittihâd*) de l'âme à son Dieu, ou il sera plus « orthodoxe » et prônera de s'approcher, autant que se peut, de l'Un, sans pour autant jamais prétendre à l'*identification* avec lui. À des fins de concision et de précision, l'on s'attachera au soufisme ghazâlîen, qui nous apparaît

3 *Coran*, 84:6 : « Ô toi, homme tu fournis tous les efforts pour aller vers ton Seigneur, alors certes tu Le rencontreras. »

fécond à plusieurs égards. D'un point de vue extérieur au soufisme tout d'abord, Al-Ghazâlî permet de saisir la voie soufie par contraste à la voie de la philosophie (*falsafa*) –non pas dans le sens d'une simple rupture, mais précisément en ce que le rapport de Ghazâlî à la *falsafa* est empreint d'une ambiguïté faisant le sel de son écriture, comme le cristallise, en particulier, son recours à la cosmologie d'Avicenne (Ibn Sînâ, 980-1037). Aussi, par son inscription dans l'ash'arisme, l'auteur iranien nous permettra de mieux cerner le soubassement théologique conduisant à son refus de toute identification formelle entre l'essence (*dât*) divine et sa production –point central en ce qu'il nous apparaît être la source de ce qu'on appelait l'« intransquillité » identitaire de l'homme. D'un point de vue intrinsèque au soufisme cette fois, la difficulté confessée par al-Ghazâlî dans la *Délivrance de l'erreur*⁴ à « goûter » (*dhawq*) plutôt que connaître spéculativement Dieu nous paraît propice à expliciter ce qui fait la difficulté et, par là même, l'intérêt du geste soufi, en nous conduisant à distinguer le soufisme ghâzâlien d'un soufisme de « l'ivresse », dont Al-Hallâj serait l'archétype. Ce-dernier, et la voie soufie qu'il cristallise, nous semble éluder aux difficultés conceptuelles de la fusion entre le « je » et le « réel » (*al-haqq*), en posant une transmutation ontologique du corruptible à l'éternel, de l'humain au divin. À rebours de ce saut qualitatif, l'« orthodoxie » d'al-Ghazâlî le contraint, dans sa critique du soufisme de l'ivresse, à expliciter les modalités d'une identification sans cesse oscillante entre deux pôles (l'un subjectif, l'autre anonyme) sans pour autant poser leur fusion. Autrement dit, les fondements philosophique comme théologique d'al-Ghazâlî l'empêchent de résoudre cette intransquillité identitaire, tout en nécessitant une armature conceptuelle qui la justifie.

4 AL-GHAZÂLÎ, *La délivrance de l'erreur (Al-munqidh min al-dalâl)*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », 2013, p. 97.

Lorsqu'il explicite sa curiosité pour la voie soufie dans la *Délivrance*, Ghazâlî propose l'analogie suivante : de la même manière que celui qui est ivre ignore l'explication scientifique de son état en ce qu'il est tout à son ivresse, de même le soufi ne cherche pas à expliquer rationnellement l'ascèse, à exposer ses modalités, mais plutôt à la *vivre*, à en faire l'expérience (*tajriba*). Le théologien iranien se réfère, dans ce texte, au « *dhawq* », littéralement : le « goût ». Cette notion, sur laquelle on reviendra amplement, peut provisoirement être caractérisée ainsi : elle désigne l'expérience « personnelle » au cours de laquelle le sujet se dépouille des limites de sa nature terrestre afin de ne plus faire barrage à la manifestation divine, dégageant ainsi la voie vers la « vision » directe (*mushâhada*) de Dieu, inaugurant ainsi un rapport où les limites humaines sont éclipsées. On peut, d'ores et déjà, noter l'ambiguïté du *dhawq* : à mille lieues d'être une expérience universelle, elle n'est atteinte que par une nature (*fîtra*) tout à fait singulière, en un sens privilégiée par Dieu, et, en même temps, elle aboutit à l'évanouissement (*fanâ'*) de cette nature et, plus encore : à l'évanouissement de cet évanouissement (*fanâ' al-fanâ'*). Autrement dit, la nature exceptionnelle travaille non seulement à sa propre dispersion, mais encore à une dispersion sans retour : d'aucune façon ne peut-elle « récupérer » subjectivement cette expérience, la rapatrier dans son domaine sous la forme d'une conscience personnelle. Le *dhawq* se conclut sur l'anonymisation totale du sujet, sans le moindre résidu subjectif, en ce que ses attributs mondains offusquent la réception absolue de la manifestation divine.

Il nous semble que cette ambivalence capture la difficulté du cheminement soufi : alors qu'il est encore un « vivant », sans cesse convoqué et parasité par ses attributs corporels, l'homme cherche à suspendre l'ordre terrestre afin de se rendre disponible à un ordre transcendant, vertical, celui de l'ordre supralunaire. Il est

nécessaire de s'attarder sur la radicalité de cette césure, qui doit se faire à partir de l'ordre terrestre et, en même temps, malgré lui, puisque l'âme humaine devient précisément le théâtre de ce déchirement. La subjectivité soufie compose à partir de ce qu'elle est, à savoir la finitude de la conscience humaine, la plus ou moins grande excellence de sa nature psychosomatique, mais aussi la présence des autres vivants, qui sans cesse la sollicitent et la rappellent à une fraternité dans la chair. Comment cette subjectivité parvient-elle à suspendre le cours ordinaire des choses, c'est-à-dire tout ce qui lui apparaît comme le plus familier afin de se tourner, autant qu'elle le peut, vers sa source, qui réclame le renoncement le plus radical ? Comment envisager ce qui appelle au renoncement de l'humain, tout en se faisant entendre dans la sphère de l'humain ? Sur ce point, l'on rencontre la question du *tashbih*, c'est-à-dire le risque d'anthropomorphiser ce qui précisément ne se donne que dans une forme de ravissement, en transcendant l'ordre anthropomorphique, en dérogeant à sa normativité. La question qui se pose ici, si l'on essayait de la formuler phénoménologiquement, est la suivante : comment penser la manifestation mondaine sans la reconduire à un être-au-monde ? Comment éviter de faire du monde la simple irisation de la conscience, le premier se contentant de décomposer ce qui se trouvait déjà dans le second ?

Alors qu'il rend compte de l'expérience du peintre, Merleau-Ponty écrit : « *L'œil accomplit le prodige d'ouvrir l'âme à ce qui n'est pas âme* »⁵. Dans l'économie merleau-pontienne, le corps n'est pas simplement « mien », il atteste déjà de la présence de l'autre : recourant à l'idée de la « chair » afin de dégondrer le rapport de propriété au travers duquel est pensé le rapport au corps, le philosophe fait valoir une dimension pré-personnelle abreuvant chaque existence individuée. Tournons-nous vers

5 MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio Essais », 1964, p. 83. Désormais *O.E.*

un exemple tiré de *La prose du monde* : j'aperçois un homme qui, sous la morsure du soleil, se saisit de son chapeau afin de s'en protéger –sans aucune initiative propre, je cherche à me protéger des rayons que je ne subis pas et me rends compte, par là, que mon corps dégage « un milieu universel de l'être »⁶. S'esquisse, dans ce moment, une sorte de complicité charnelle qui dégonde les frontières du propre et de l'étranger, de l'intériorité et de l'extériorité, à la faveur de l'érection de ce que Merleau-Ponty appellera techniquement une « intercorporéité anonyme ». Seule cette dernière permettra de rendre compte de cette impression que j'ai de pouvoir souffrir de ce qui ne m'est pas infligé ou, comme l'écrit Merleau-Ponty, cette impression que « *[t]out est prêt en moi pour accueillir ces témoignages.* »⁷ La structure même du corps atteste d'une capacité d'accueil, projetant le sujet hors de lui-même en vertu de cette complicité charnelle. Ainsi, lorsque le phénoménologue écrit que le corps accomplit le « prodige » de réaliser le conjointement de l'humain au non-humain, l'on peut comprendre ceci : pour penser le rapport de l'âme à ce qui n'est pas âme, il est nécessaire de ne pas basculer dans l'anthropomorphisme, c'est-à-dire, en définitive, dans le subjectivisme, au risque sinon de se barrer l'accès à ce que l'on prétendait viser. Plus précisément, l'articulation des rapports de l'humain au non-humain nécessite le recours à l'idée de généralité, d'impersonnalité, d'anonymat, en ce que cette-dernière « met à découvert » l'érection subjective précisément afin que celle-ci soit capable, dans sa vulnérabilité même, de se rendre disponible à ce qui ne relève pas de son ordre. Autrement dit, dans une phénoménologie souhaitant rompre avec l'héritage subjectiviste, il ne s'agit pas de reconduire et conformer ce qui se donne comme non-humain à la saisie humaine, mais plutôt de « dégonder » celle-ci afin que soit possible une présence égologique qui ne commande pas, mais qui est comme en « haillons »,

6 MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, Paris, éd. Gallimard, coll. « NRF », 1969, p. 122.

7 *Idem.*

transpercée par cela même à quoi elle se rend disponible. L'attention portée, dans le soufisme, à la manière par laquelle le sujet est amené à se ponctuer à son Agent, nous semble fournir un terrain notionnel fertile à partir duquel prolonger l'interrogation phénoménologique sur les rapports entre l'humain et le non-humain, l'ordre propre et l'ordre étranger telle que cette interrogation est cristallisée par la notion d'anonymat.

L'idée d'anonymat se trouve au confluent des interrogations soufie et phénoménologique. Il nous semble que le soufisme et la phénoménologie dite « asubjective » sont amenés à inscrire, au cœur de la sphère subjective, une « brèche » afin de faire droit à la présence d'un ordre extérieur, étranger, transcendant, rendant possible le « dégondage » sus-décrit. Plus qu'une simple homonymie, le recours à cette idée d'anonymat permet la formulation d'une érection subjective paradoxale, en ce qu'elle est menacée par cela même qui la fonde. Précisons : le revers de cette capacité d'accueil qui me rend capable d'être le « milieu universel de l'être » est une exposition première, une intrusion de l'extérieur. L'anonymat permet précisément de faire valoir cette hétéronomie origininaire en vertu de laquelle le sujet ne peut se constituer en une forme de clôture égologique, qui pare à la pénétration de tout ce qui ne relève pas de son ordre. Autrement dit, il s'agit de s'intéresser, au cours de ce travail, à la façon dont les gestes phénoménologique et soufi, bien que selon des modalités différentes, sont tous deux amenés à mettre le sujet « à découvert », à le sortir de ses gonds, afin de faire droit à une dimension pré-individuelle du monde autrement refoulée.

Au sein de la tradition resserrée de la phénoménologie, la notion d'anonymat fait l'objet de traitements antagonistes. L'on pourrait schématiquement décrire ces deux approches de la façon suivante : d'une part, l'anonymat fait l'objet d'une disqualification axiologique, en tant qu'il serait la consécration d'une ontologie de l'inertie, au sein de laquelle l'élan subjectif est avorté ; d'autre part, l'anonymat est

abordé comme la fracture au travers de laquelle filtre la présence du monde et, plus généralement, de l'altérité, du non-égologique. La disqualification axiologique caractérise l'anonymat comme l'avènement du règne du conformisme, de l'inertie existentielle des individus, en tant que ces derniers seraient aliénés, empêtrés dans le magma anonyme de l'être, incapables d'y introduire une plissure, un écart, en bref : une respiration. Levinas cristallise de la façon la plus aiguë cette lecture de l'anonymat, lorsqu'il condamne l'ontologie merleau-pontienne précisément en ce qu'elle serait une « ontologie de l'anonyme »⁸, qui se contente d'aller du « pareil au même », sans jamais introduire ce qui fait le propre de l'existence humaine, à savoir l'arrachement, l'assomption du mouvement individuel, sinon condamné au naufrage. Or, il nous semble que l'ontologie merleau-pontienne et, plus généralement, une formulation ontologique qui se fonde sur l'idée d'une dimension pré-personnelle de l'existence ne signe pas nécessairement l'avortement existentiel. Il nécessite de comprendre une naissance, certes paradoxale, qui n'est pas rupture, coupure, mais plutôt une éclosion, une concrétion, une déhiscence qui ne peut s'arracher de la trame charnelle de laquelle elle dépend, au risque sinon de s'étioler. C'est donc cette la lecture « charitable » de l'anonymat, tel qu'il se formule dans les phénoménologies merleau-pontienne et patočkienne, que l'on croisera avec la considération soufie. On s'attachera à montrer, au cours de ce travail, comment le maintien de ce lien ténu à la source anonyme qui abreuve chacune des existences individuées, permet de penser une dépossession première qui ne peut être réduite à la simple expropriation. La pensée de l'anonymat, telle qu'elle s'esquisse aussi bien dans le soufisme que dans la phénoménologie, nous semble interroger les rapports de la sphère propre à la sphère étrangère, en faisant droit à une intrusion première qui n'est pas pour autant aliénation. Il s'agit plutôt de penser la proximité, et, en même temps, l'irréductible distance qui agencent leurs rapports :

8 LEVINAS, Emmanuel, *Hors-sujet*, Paris, éd. Fata Morgana, 1997, p. 131.

comment la pénétration d'un ordre extérieur à l'ordre subjectif impulse l'élan individuel et, en même temps, le met à découvert ? Comment cette ingression première se transfigure en cohésion, certes précaire, entre l'ordre égologique et ce qui le transcende, entre l'ordre propre, normatif, auto-référentiel et l'ordre étranger, hétéronome, vertical ?

Pour suivre le fil de cette question, le frottement entre le soufisme et la phénoménologie nous semble d'autant plus fécond par la différence de leurs horizons. Plus précisément, la notion d'anonymat fait l'objet d'une exploration dans l'horizon arabe qui semble avoir été freinée, en Europe, par la disqualification de cette pensée de l'impersonnel. Or, pareille disqualification se manifeste également dans la tradition phénoménologique : Jacques Garelli, phénoménologue attaché à l'exploration d'une phénoménologie dite asubjective, écrit à ce sujet que « (...) *l'esprit d'objectivité a tendance à disqualifier immédiatement cette dimension de recherche, irréductible à l'ordre de l'étant, en la mettant au compte d'une pensée vague, sans doute pittoresque, mais nébuleuse.* »⁹ Cette disqualification renvoyant une pensée de l'impersonnel du côté d'une pensée « nébuleuse », probablement plus proche de la poésie que d'une philosophie rigoureuse, « raisonnable », n'est pas sans rappeler la disqualification subie par la philosophie arabe. Celle-ci se trouve définie, dans son essence même, comme une pensée de l'aliénation du sujet, conduisant dès lors à la ruine de « l'esprit d'objectivité », c'est-à-dire du cogito, caractérisé par les traits de l'auto-réflexion et l'auto-fondation, selon les catégories déployées par A. de Libéra. À cet égard, la critique renanienne adressée à la noétique d'Averroès cristallise la réception européenne d'une pensée de l'anonymat : « *La personnalité de la conscience ne s'est jamais bien clairement révélée aux Arabes.* »¹⁰ Une fois exposées les motivations de ce

9 GARELLI, Jaques, *Rythmes et monde*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1991, p. 17.

10 RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, éd. Auguste Durand, 1852, p. 105.

croisement, il est nécessaire de s'attarder sur quelques précisions méthodologiques : comment exécuter ce croisement sans maladroitement arracher des dispositifs précis à l'horizon à l'aune duquel ils font sens ?

Alors qu'il s'intéresse au phénomène hallucinatoire dans la perspective d'une étude sur l'image, Sartre s'injecte une piqûre de mescaline afin de pouvoir s'approcher, autant que se peut, du phénomène pathologique qui lui restait autrement inaccessible. Merleau-Ponty remarque à ce sujet : « (...) *ou bien [le philosophe] cède à la poussée hallucinatoire, et alors il vivra l'hallucination, il ne la connaîtra point, ou bien il garde quelque chose de son pouvoir réflexif.* » Cette remarque met en lumière un problème méthodologique central dans notre projet d'une approche phénoménologique du soufisme : de même que le phénoménologue ne peut espérer aboutir à une coïncidence chimérique avec l'expérience hallucinatoire en s'injectant une piqûre de mescaline, il en va là d'une même chimère que de penser pouvoir rendre compte du phénomène mystique sans, par là même, perturber ce qui fait son intérêt même, à savoir la façon dont il se dérobe à la saisie réflexive. Autrement dit, une difficulté méthodologique s'impose : comment rendre compte de ce qui s'arrache au registre discursif, tel est le cas dans l'expérience mystique ? Comment recourir aux outils phénoménologiques sans pour autant défigurer ce que l'on cherche à décrire ? La méthode phénoménologique inaugurée par Husserl charrie des décisions obscurcies par leur évidence même, en témoigne la position centripète accordée à la conscience, à laquelle est épargnée l'épreuve de l'épochè. Or, c'est précisément en ce sens que le soufisme n'est pas notre objet, ni la phénoménologie, notre méthode : dans le frottement de ces deux champs, il en va là d'une interrogation réciproque, d'une recherche dont les réverbérations affectent tout à la fois notre compréhension du soufisme et de la phénoménologie. Dans la mesure où le dispositif soufi est une entreprise de

« désubjectivation » (terme sur lequel on reviendra), cette étude touche au cœur de la phénoménologie dans son lexique comme dans sa méthode. Elle fait ressurgir des décisions, certes sédimentées, mais qui continuent d'orienter son geste, voire de le pétrifier dans un traitement régi par des primats devenus presque irréflechis. À cet égard il nous semble qu'étudier l'anonymisation du sujet soufi permet, presque par contre-coup, de mieux saisir le projet d'une phénoménologie dite « asubjective », tout en la sortant de ses gonds, c'est-à-dire de l'ontologie moderne. Il ne s'agit pas simplement de transférer indifféremment l'horizon soufi dans l'horizon phénoménologique, mais d'étudier la manière dont notre approche par l'anonymat fait surgir des questions fusant de part et d'autre de nos champs, en ce qu'ils s'engagent tous deux à faire droit à une pensée de l'« auto-manifestation » du réel.

La difficulté méthodologique sus-décrite n'a pas empêché l'établissement d'une littérature phénoménologique sur l'expérience mystique, au contraire. Dans la mesure où ce phénomène vient éprouver la visée même de la méthode phénoménologique, en tant que suspension de l'ordre normatif, il apparaît tout à fait fécond d'éprouver cette méthode contre les aspérités de l'expérience mystique. On peut ici penser à l'ouvrage d'Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism*¹¹ : le passage par les mystiques juive, musulmane et chrétienne permet à l'auteur d'approfondir l'idée d'une donation « verticale » venant perturber l'économie « normale », ordinaire de l'expérience humaine. Si notre étude poursuit le fil de ces réflexions, il est nécessaire de préciser notre objet : notre réflexion gravite autour de la notion d'anonymat, dans la mesure où celle-ci nous permet d'élargir l'horizon dans lequel on souhaite élaborer ce croisement entre le soufisme et la phénoménologie. Autrement dit, travailler à partir de la notion d'anonymat permet de ne pas s'arrêter à

11 STEINBOCK, John, *Phenomenology and Mysticism : the Verticality of religious experience*, Bloomington, éd. Indiana University Press, 2007

une phénoménologie de l'expérience religieuse : il ne s'agit pas seulement d'étudier la façon par laquelle la religiosité ouvre un horizon à la faveur duquel une forme de donation hétéronome peut être pensée, mais plutôt comment cette donation hétéronome est formulée conceptuellement et comment elle survient –y compris en dehors de l'horizon mystique. Ce point fait, il nous semble, la viabilité même de notre croisement : c'est précisément parce que cette donation verticale n'est pas entièrement captée, et épuisée, par l'horizon religieux qu'elle reste accessible à l'étude phénoménologique. Faire de l'anonymat notre fil d'Ariane nous permettra donc d'envisager les ramifications de cette pensée de l'impersonnel par-delà son cadre au départ mystique, afin d'approfondir ce qu'il fait surgir du point de vue du déploiement subjectif. En ce sens, l'on sera conduit à analyser si une étude phénoménologique de la subjectivité soufie permet de faire resurgir une structure de l'érection subjective en général.

Pour ce faire, un premier temps de l'analyse sera consacré à la dimension négative de notre croisement entre le soufisme et la phénoménologie : l'on s'intéressera au sort fait à l'anonymat dans les contextes occidental et oriental afin d'analyser les raisons d'un enterrement prématuré de l'intérêt conceptuel de l'anonymat. Cette contextualisation nous permettra d'interroger les décisions philosophiques ayant motivé cette disqualification et, par là même, la tradition métaphysique qui les fonde.

On s'attachera ensuite à développer la productivité conceptuelle d'une pensée de l'anonymat, à partir d'une lecture phénoménologique de dispositifs soufis, en particulier le *dhawq* et le *fanâ'*. Dans la mesure où ces analyses locales permettent d'envisager les ramifications à la fois théorique et existentielle d'une pensée de l'anonyme, on sera amené à se confronter à une seconde objection à une pensée de l'anonymat. Si la première disqualification caractérisait, de *l'extérieur*, l'anonymat

comme une pensée de l'aliénation dans laquelle l'individu est surplombé par une instance transcendante, la seconde disqualification n'est pas motivée axiologiquement, mais comme conséquence intrinsèque au soufisme ghazâlîen. En résulte la question suivante : si je reçois, mais ne peux m'identifier, à la forme reçue, ai-je pour toute destinée celle d'un être-pantin, en ce que l'impossibilité de l'appropriation barrerait toute forme de rapport, de réciprocité ?

La dernière étape de notre analyse sera consacrée à cette seconde objection adressée à une pensée de l'anonymat : l'on proposera d'analyser cette existence « empruntée » non pas comme l'inauguration d'une ontologie du pantin, mais comme engendrant la nécessité de repenser les rapports du propre et de l'étranger sous la forme d'une « division active ». Irréductible division, certes, puisque A ne peut devenir B, mais division *active* : c'est précisément dans la mesure où la subjectivité est privée de toute épaisseur propre qu'elle peut dès lors se rendre disponible à la réception d'un ordre alternatif, étranger. Pour reprendre le terme de Jabès : ce qui caractérise la subjectivation humaine, par contraste à la plénitude divine, c'est sa capacité à se faire hospitalière, précisément du fait de sa propre béance. Il s'agira donc d'envisager comment cette disponibilité n'est pas une simple inertie, mais une passivité rendant possible la réception du monde par un laisser-être.

I – L’anonymat, ligne de crête entre les traitements « occidental » et « oriental » du sujet ?

Ce qui motive le croisement de deux champs autrement étrangers l’un à l’autre, à savoir le soufisme et la phénoménologie, c’est d’abord un constat : la critique d’une pensée de l’anonymat cristallise un éloignement d’une certaine manière d’aborder la subjectivation humaine. Cette critique est à la fois intrinsèque à la philosophie occidentale (la disqualification de la phénoménologie asubjective) et extrinsèque (la réception européenne de la philosophie arabe). Qu’est-ce qui motive cet éloignement : est-ce une réaction épidermique, ou est-elle conceptuellement fondée ? Le cas échéant, quelle armature conceptuelle rend possible la disqualification de cette pensée de l’anonymat et peut-on, à partir de cette formulation conceptuelle, tenter de dégager une voie plus « charitable » d’une pensée de l’impersonnel, sans pour autant effacer les aspérités qui semblent être la source de cette réaction « épidermique » ? Ce sont les sources de cette réaction transfigurée en argument philosophique que l’on s’efforcera de développer au cours de cette partie afin, par la suite, de construire notre approche de l’anonymat à rebours de cette lecture.

A/ La construction d’une pensée arabe de l’anonymat.

1. La figure latine de l’averroïsme : à la source de la disqualification européenne d’une pensée de l’« impersonnel ».

Dans ses *Considérations sur la doctrine d’un Esprit universel unique* (1702), Leibniz écrit :

« Mais lorsqu’on va jusqu’à dire que cet Esprit universel est l’esprit unique, et qu’il n’y a point d’âmes ou esprits particuliers (...), je

crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine (...) qui dégrade le genre humain »¹².

Dans ce passage, le philosophe prend en considération ce qu'il nomme la thèse du « monopsychisme », attribué à Averroès. Le monopsychisme relève d'une production historique syncrétique, qui agrège, au cours de son déploiement, diverses critiques (thomasienne, leibnizienne, etc.) qui modulent, déplacent, recouvrent et frôlent le texte d'Averroès plutôt qu'ils ne le captent. Il est, à cet égard, nécessaire d'éclaircir la manière dont l'on intègre cette thèse à notre réflexion : il s'agit, à partir de ce que couve le terme de « monopsychisme », de dégager la « réaction » latine¹³, héritée par les Modernes. Ce faisant, l'on saisira la source de la disqualification, en Europe, d'une pensée de l'impersonnel. Le monopsychisme, c'est d'abord le terme inauguré par Leibniz afin d'expliquer un modèle noétique dont la figure de proue est Averroès. L'idée qui lui est attribuée, vue à l'aune de la critique leibnizienne, serait la suivante : l'intellect n'est pas approprié par l'homme, mais universel et unique, de telle sorte que sa réalisation dépasse la dimension individuelle et personnelle.

Cette thèse trouve ses sources dans une distinction centrale de la noétique aristotélicienne, retrouvée dans le livre III du *De anima*, au sein duquel on lit que l'intelligence se divise en deux pans, l'intelligence dite « passive » et l'intelligence dite « active ». Cette partition épouse la distinction cosmologique entre l'ordre supralunaire et l'ordre sublunaire : l'intelligence passive se comprend par analogie à la matière en tant qu'elle est passive et corruptible, et l'intelligence active comme correspondant à la forme ou la cause à la faveur de laquelle la chose s'accomplit dans son être. Averroès

12 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique in Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », 1994, p. 221.

13 L'on s'appuie, pour saisir la réception latine, du travail de Jean-Baptiste Brenet, notamment dans *Averroès l'inquiétant* et la communication intitulée « La pensée arabe est-elle un humanisme ? », dans le cadre des « Jéudis de la philosophie arabe », Paris, octobre 2021. La conférence peut être consultée en ligne : <https://www.facebook.com/institutdumondearabe/videos/243848034245523/>

reprend cette distinction mais, selon la lecture leibnizienne, prolonge moins qu'il ne travestit le schéma aristotélicien : l'intelligence active est projetée à l'extérieur du domaine humain, alors qu'il décrivait une faculté humaine dans le texte aristotélicien. Lorsque Aristote détaille la faculté intellectuelle, le Stagirite écrit que celle-ci se compose d'une intelligence active et d'une intelligence passive, la première venant ébranler le processus d'intellection en le faisant « passer à l'acte », de la même manière que la lumière vient actualiser notre puissance de voir. À rebours, la noétique avicennienne débouche sur une sorte d'échappée belle, dans la mesure où l'intellection humaine repose sur une action qui n'est pas attribuable à la forme humaine, mais à une intelligence extrinsèque, à savoir l'intellect agent. Une telle externalisation est à l'origine de la réaction latine : Averroès, situant l'intellect agent en dehors de l'homme, fait de l'homme un exproprié. Exproprié, puisque ce n'est plus la forme animant le corps qui est à l'origine de l'intellection, mais elle lui est, en quelque sorte, arrachée en ce qu'elle survole désormais au-dessus de sa tête, en dehors de sa portée. Est-ce l'homme qui pense, s'il n'est que la réception d'une action qui lui est extérieure ? Comme l'écrit A. de Libéra : « *Comment l'homme peut-il s'approprier "subjectivement" un processus dont il n'est lui-même ni l'agent ni le sujet (...)* ? »¹⁴

La postérité de cette thèse nous permet de cerner le point saillant de ce que l'on caractérisait comme le rejet, en Europe, d'une pensée de l'« impersonnel ». Ce portrait brossé par les Latins, hérité et prolongé par les Modernes, est cristallisé peut-être de la façon la plus éloquente par Ernest Renan (1823-1892). Or, se réalise, avec le philologue, un geste peut-être plus décisif en corps : le texte renanien est exemplaire d'une montée en généralité de telle sorte que, du point local que constitue la construction latine d'Averroès, l'on glisse à une caractérisation de la pensée

14 De LIBÉRA, Alain, *Archéologie du sujet : la double révolution*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2014, p. 168.

d'expression arabe dans son ensemble. Dans son essai de 1852, le philologue parcourt les doctrines à la fois de philosophes (Averroès, Avicenne) et de théologiens (al-Ghazâlî) afin de cerner ce qui serait le motif récurrent traversant toutes ces pensées, à savoir l'incapacité de penser la « personnalité de la conscience »¹⁵. Précisons : si Renan reconnaît que chez Averroès le parachèvement de l'intelligence humaine dans une forme d'anonymat signifie plus exactement l'universalité des traits fondamentaux de la psychologie humaine, il juge que cette tentative toutefois s'abîme dans la confusion entre ordre psychologique et ordre ontologique. Les conséquences de ce glissement seraient funestes : « *La faculté intellectuelle ne serait-elle pas détruite, puisque l'homme ne serait intelligent qu'au moment où son intelligence est mise en acte ?* »¹⁶ L'idée est la suivante : l'activité intellectuelle, qui fait la spécificité de l'homme au regard des autres types d'existence (végétale, animale), est placée en dehors de sa portée, résultant en une aliénation de l'homme. Aliénation, puisque la dimension proprement humaine de la pensée, c'est-à-dire l'intelligence passive, est non seulement simple réceptivité, mais encore corruptible, disparaissant avec le corps lors de la mort. Ce diagnostic s'abat également sur la pensée d'Avicenne, qui pourtant fait droit à l'individualité de l'âme humaine : « *[i]l admet que la personnalité humaine se conserve après la mort* »¹⁷.

Dans la mesure où Avicenne est à l'arrière-plan du soufisme ghazâlîen, il est nécessaire de s'attarder sur la disqualification dont il est l'objet par Renan. Le tort de l'Iranien repose dans la dépendance tout aussi radicale de l'intellect humain à une impulsion qui lui est extérieure. Certes, la faculté humaine est à l'intersection de l'humain et du divin, dans la mesure où son processus s'ébranle à la faveur d'un exercice d'abstraction, qui a trait donc à la matière, mais cette faculté doit

15 RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, op. cit., p.105.

16 *Ibid.*, p. 191.

17 *Ibid.*, pp. 72-73.

nécessairement se « joindre » à l'intellect agent afin d'atteindre sa fine pointe. Si un effort humain, personnel, précède la réception des formes émanées de l'intellect agent, le parachèvement de la pensée se réalise cependant sur un mode extrinsèque. La pensée n'est pas contenue au niveau anthropologique, à nouveau surgit une forme d'échappée belle, bien que dans une modalité tout à fait distincte d'Averroès : l'anthropologie s'inscrit et ne fait sens qu'à l'aune d'un cadre cosmologique plus large –sur lequel on reviendra. Autrement dit, la foncière dépendance qui fait de l'âme humaine comme une béance, nécessitant l'action d'une forme autre qu'elle-même, rapatrie la doctrine avicennienne dans le giron de la disqualification renanienne. Dans la mesure où l'intelligence humaine déchoit dans une forme « amoindrie », celle-ci se retrouve à nouveau réduite à l'état de pantin, animée de l'extérieur. Ainsi se réalise le glissement d'une action motivée par un agent autre que l'âme humaine à l'idée que l'homme est comme un pantin¹⁸ entre les mains d'un Dieu qui monopolise jalousement tout effort intellectif : « *La perfection de l'âme rationnelle est de devenir le miroir de l'univers ; elle y arrive par la purification intérieure et par la perfection morale, qui préparent le vase où doit se répandre l'intellect divin.* »¹⁹ L'image est éloquente : l'intellect humain est, en définitif, comme un réceptacle dans lequel s'épanche l'intellect divin. L'on retrouve donc, même dans une formulation qui fait droit à l'individualité de l'âme humaine, la passivité de l'intellect humain qui était à la source de la réaction latine. L'intellection humaine n'est pas comme à elle-même son propre fondement, mais requière l'intervention d'un principe qui lui est extérieur, à savoir l'intellect agent, afin de « passer à l'acte ». De cette dépendance, Renan juge la ruine de la dimension humaine de la pensée, en ce que cette-dernière déchoit au statut de

18 L'on prolonge ici l'usage de l'idée de pantin tel que M. Brenet la convoque afin d'analyser la disqualification européenne de la philosophie arabe. Afin d'approfondir, on peut notamment consulter le chapitre « Cet homme est possédé » in *Averroès l'inquiétant*, Paris, éd. Les Belles lettres, 2015, p. 57-76.

19 *Ibid.*, p. 72.

simple passivité : ce qui fait l'humanité de l'homme n'est pas de son *propre* fait, mais d'un autre, dans une relation verticale, en rien réciproque. La seule action, la seule « participation » humaine consiste donc à se rendre disponible, à être le réceptacle du flux épanché de l'intellect agent. Ce qui heurte à la fois les Latins, mais également les Modernes qui hériteront de la réception latine, repose dans cette dépendance foncière de l'homme à une entité qui lui est extérieure, séparée, alors qu'il en va là de ce qui fait son humanité, et par là même, sa dignité dans la hiérarchie cosmologique des existences.

C'est précisément cette pénétration d'un principe extérieur dans le berceau de ce qui constitue le propre de l'homme qui nous intéresse. « Dépersonnaliser » la faculté intellectuelle de l'homme, par laquelle il se distingue des autres existences purement corporelles, c'est courir le risque d'être « *empar[é] d'une intelligence étrangère.* »²⁰ La réaction latine, si elle travestit en un sens la théorie averroïste, fait toutefois surgir un point central : le refus de penser une forme d'anonymat, d'impersonnalité traversant la contexture humaine, c'est peut-être d'abord une manière de parer à la pénétration d'une dimension étrangère. L'anonymat est-il une fissure au travers de laquelle filtre l'extériorité et rend l'homme étranger à lui-même ? Le cas échéant, cet étrangeté à soi-même conduit-il irréductiblement à la ruine de l'homme, comme défiguré ?

2. Battre en brèche le spectre de l'extrinsécisme.

Penser l'anonyme en l'homme, est-ce l'empiéter, comme s'il était emporté et submergé par ce flux extérieur ? Force est de constater que la philosophie moderne qui hérite de la lecture latine d'Averroès s'est, en partie, construite par le rejet de cette pénétration de l'extérieur à la faveur de l'érection d'une sphère, l'« intériorité »,

²⁰ BRENET, Jean-Baptiste, *Averroès l'inquiétant*, op. cit., p. 68.

constituant une sorte d'arrière-boutique par laquelle l'intégrité humaine est préservée des assauts de l'extérieur. C'est cette construction par opposition à laquelle on se consacrera, en ce qu'elle ponctue à la fois la dimension arabe que phénoménologique de notre réflexion. Plus précisément, il s'agit de comprendre la manière par laquelle la pensée moderne s'est construite en se débarrassant de l'ambiguïté inhérente à un modèle de subjectivation se fondant sur l'anonymat.

Dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* (1637), alors qu'il explicite sa physique, Descartes décrit la manière dont la lumière affecte les corps inertes puis les corps animés avant d'atteindre l'homme : « (...) *j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevois de la lumière ; puis, à son occasion, d'y ajouter quelque chose du soleil et des étoiles fixes, à cause qu'elle en procède presque toute ; des cieux, à cause qu'ils la transmettent; des planètes, des comètes et de la terre, à cause qu'elles la font réfléchir ; et en particulier de tous les corps qui sont sur la terre, à cause qu'ils sont ou colorés, ou transparents, ou lumineux ; et enfin de l'homme, à cause qu'il en est le spectateur.* »²¹ Il nous semble que cette explication physique fait resurgir, en creux, une décision philosophique qui vaut par-delà ce champ strict : déjà, la place particulière de l'homme apparaît dans cette architecture cosmologique. Une rupture est consommée : l'homme n'est pas transpercé ou réflecteur de la lumière comme le reste des entités célestes et terrestres, mais il en est le spectateur, en ce que son âme, substance immatérielle, est irréductible au règne de la mécanique et, par là, ne peut être soumise au mouvement. Une première épuration a lieu, permettant au sujet d'occuper le rôle de *kosmotheoros*, comme épargné de l'empiètement du monde. Cet ouvrage méthodologique témoigne d'un changement de paradigme à la faveur d'un mouvement vers l'intérieur : il s'agit d'édicter les règles de

21 DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, éd. Les échos du Maquis [édition numérique], 2011, p. 27.

l'esprit, et non cerner, par un frottement avec la nature, ses lois. Autrement dit, c'est par un rapport à soi que l'on pourra, par la suite, se rapporter à l'extérieur : surgit, à cet égard, le primat de l'intériorité, dans la mesure où le critère permettant de jauger du parachèvement intellectif est intrinsèque à l'homme, son esprit étant la norme à l'aune de laquelle doivent se conformer les choses. Est éloquent, à cet égard, la façon dont la métaphysique est le fondement, la « racine », à partir de laquelle peuvent se déployer les autres sciences (la physique, la morale, etc.) Le fonctionnement de l'esprit est la condition *sine qua non* de tout autre rapport : sans ce fondement, c'est le monde entier qui s'effondre. Qu'est-ce qui motive cette épuration permettant à l'homme d'être comme un domaine bien gardé ?

La nécessité de dégager cette sphère intérieure est explicitée dans les *Méditations métaphysiques* (1641) : la découverte du cogito répond à la recherche d'un fondement inébranlable pour une science certaine. Le cheminement des *Méditations* est exemplaire en ce qu'il s'agit, au moins pour une partie du chemin, à opérer un strict partage entre l'intériorité et l'extériorité afin de pouvoir trouver un fondement certain qui permettra le déploiement de la connaissance. L'exercice du doute radical balaie tout ce qui me semblait évident, se révélant reposer sur des fondements chancelants. L'on peut prendre l'analyse locale du rêve qui cristallise l'exigence de se défaire de l'ambiguïté inhérente au rapport à l'extérieur, qui nourrit le doute afin de dégager un espace qui en est libéré : « *Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions.* »²² Semblablement à la folie et à l'illusion, le rêve vient estampiller l'extériorité et, plus généralement, le réel du sceau de l'incertain, disqualifier, pour l'instant, le rapport au sensible afin de bâtir, par contre-coup, l'espace aseptisé de l'intériorité. Le dégagement

22 DESCARTES, R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », 1992, pp. 55-56.

de cet espace intérieur est rendu possible par un mouvement de retour sur soi –alors que tout s’effondre autour de moi, reste l’indéniable fait que je suis. Toutes ces expériences que je traverse plongé dans un brouillard témoignent, toutefois, d’une chose : un sujet est présent, spectateur qui se retrouve derrière les diverses activités dans lesquelles il est entraîné. Autrement dit, l’emprise du doute radical permet de cerner ce qui était toujours présent, mais ignoré, ou plutôt absorbé dans ses activités, à savoir l’ego. Se dégage, ainsi, un foyer inébranlable, quand bien même l’on s’ingénierait à me tromper. Dès que la pensée n’est plus dispersée dans ses représentations, et se tourne vers elle-même dans une sorte de clôture lui épargnant l’éparpillement, se dessine la certitude de mon existence. Mon activité cogitative fait surgir la nécessité de mon être, en tant que support de cette activité, –dans le moment où je pense, je suis. L’expérience de pensée que constitue le malin génie cristallise cette solidarité entre l’être et la pensée : celui possédé par ce malin génie est saisi du vertige de voir les ordres physique comme métaphysique partir en poussière sous l’emprise débordante de cette mise en doute. Que reste-t-il à l’homme incapable de percevoir, imaginer, se remémorer ? L’expérience d’être à la première personne. L’emprise se heurte à ce dernier barrage que constitue la substance pensante. Descartes écrit : « *De sorte qu’après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes les choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j’existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.* »²³

L’on peut noter la façon dont la découverte du cogito se réalise à la faveur d’une intimité de soi à soi : ce n’est que coupé de l’extérieur, dans le moment de la méditation, que je peux me rendre attentif à moi-même. De l’étrangeté qui se profilait dans un modèle extrinsèque, l’on passe dans l’appropriation –plus encore, de l’auto-

23 *Ibid.*, p. 61.

appropriation : je me possède part en part, à moi-même comme transparent. Il est *propre* à l'ego de penser, l'activité cogitative est son attribut : « (...) *je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense.* »²⁴ Telle formulation est à mille lieues de cette incision que produisait la pensée de l'impersonnel dans la clôture égologique, dans la mesure où elle requérait l'intervention d'un principe extérieur. La conception cartésienne de l'ego l'érige au rang d'être à lui-même sa propre condition, de telle sorte que rien n'empiète et ne menace le rapport de transparence du sujet à lui-même. Autrement dit, alors que l'exercice de la raison dégage une sorte d'échappée belle par laquelle elle est appelée à s'excéder dans un parachèvement par-delà la sphère anthropologique, ce même exercice se fonde et confirme, à chaque étape de son exposition à autre chose que lui-même, la pleine possession du sujet. Cette économie de soi à soi déployée par Descartes est cristallisée de façon particulièrement éloquente dans ce passage des *Regula* (1701), la première règle suit : « (...) *les sciences toutes ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire.* »²⁵ (On souligne.) Se dégage, de ce passage, la clôture évinçant tout empiètement extérieur. Ainsi, l'exercice de la méditation permet au sujet de découvrir un champ de certitude au sein duquel ne peut pénétrer les fantaisies inhérentes à l'union du corps et de l'âme, ni l'emprise autrement débordante du doute méthodique.

24 *Ibid.*, p. 63.

25 DESCARTES, R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. par J. Sirven, 2003, p. 53.

B/ Permanence du sujet moderne en phénoménologie : le subjectivisme, horizon indépassable ?

1. La formulation husserlienne de la subjectivité.

L'on observait la façon dont la tradition occidentale, cristallisée par Descartes, était amenée à formuler une intériorité épurée de toute extériorité. À la faveur du doute hyperbolique, Descartes reconduit le fondement de la connaissance sur le champ immanent de l'ego. C'est précisément le geste inauguré par Descartes lors de la troisième Méditation que prolonge Husserl, en ce que la réduction phénoménologique consiste à mettre entre parenthèses mon adhésion immédiate au cours quotidien afin de retrouver son plan d'immanence, à savoir la sphère de la subjectivité transcendantale. Ce geste, en ce qu'il prolonge la tradition subjectiviste que la pensée de l'anonymat met à mal, nécessite d'être approfondi.

Cette filiation pourrait être contestée : la fin de la phénoménologie n'est-elle pas de se rapporter aux choses « en chair et en os », c'est-à-dire quitter le champ de la pure représentation mentale afin de rencontrer les choses telles qu'elles se donnent à même le monde ? Dès lors, la conscience n'est pas pure intériorité : elle est un acte, plus précisément elle réalise des « actes noétiques » à la faveur desquels le donné revêt le voile de la représentation. À cet égard, il semblerait donc que la méthode phénoménologique rompt avec ce que l'on décrivait comme une « épuration » du champ subjectif. Cependant, le problème n'est pas tant résolu que déplacé : certes la conscience n'est plus pure intériorité, mais son action est centripète, c'est-à-dire qu'elle se rapporte aux choses afin de mieux les rapatrier dans sa sphère, dans son ordre, dans son régime normatif. L'exercice de la réduction suspend certes le « je

empirique », absorbé par ses intérêts mondains, mais afin de mieux faire surgir le « je transcendantal », c'est-à-dire une subjectivité déliée de tout investissement dans le monde et qui peut, dès lors, s'en faire la spectatrice. Plus encore, la réduction dégage le rôle fondamental du sujet transcendantal : libéré de mon investissement dans mes activités quotidiennes, je peux, en tant que spectatrice, prendre conscience de cette activité souterraine, pré-empirique, par laquelle je me rapporte au monde. Cette activité, c'est la corrélation. Dans la *Krisis*, paragraphe 48, Husserl écrit : « *tout étant, quel qu'en soit le sens, est l'index d'un système subjectif de corrélation.* »²⁶ Autrement dit, toute chose rencontrée dans le monde ne fait sens qu'au regard de l'activité de la subjectivité transcendantale : tout phénomène est le corrélat des vécus de la conscience transcendantale. Peut-on, dès lors, véritablement parler d'une rupture, si la rencontre de l'extériorité n'est pas tant un décentrement mais, au contraire, procède des conditions posées par la conscience constituante ?

Dans l'économie husserlienne, la rencontre comme frottement, décentrement est évacuée à la faveur du primat du sujet. Husserl écrit, dans *Ideen I* : « *Il est clair, désormais, que la conscience considérée dans sa pureté doit être tenue pour un système d'être sur soi, absolu, dans lequel rien ne peut pénétrer.* »²⁷ L'on voit, donc, le rapport paradoxal que la conscience constituante entretient avec l'extériorité : certes, il y a rapport, mais un rapport conditionné de part en part par la conscience en ce qu'elle est la source de l'essence de l'être. La conscience, écrit Husserl, est l'apparaître même du monde. Pour reprendre la métaphore géographique utilisée par Husserl, la conscience constituante est le sol à partir duquel se déploient les régions du monde. En résulte la chose suivante : la méthode phénoménologique, telle qu'elle est inaugurée

26 HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par G. Granel, 1976, p. 189.

27 HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par P. Ricoeur, 1950, p. 93.

par Husserl, aboutit à une clôture égologique dans la mesure où c'est en elle que se joue la manifestation du monde. Que s'agit-il de dire ici ? La conscience constituante ne requière pas une forme de « corroboration », par le monde, de son objet : qu'importe l'existence réelle de l'objet visé par la conscience, puisque la conscience déjà inaugure cet objet en ce qu'elle s'y rapporte, par exemple par le souvenir : plus essentiel que l'existence extérieure de la chose dans le régime du *real*, est son existence dans la réalité du *vécu*, à savoir le *reel*. Il y a donc, d'un côté, l'autonomie de la conscience et, de l'autre, la dépendance essentielle du monde à celle-ci. C'est pourquoi, écrit Husserl, est-il nécessaire « *élargir le contenu de l'ego cogito transcendental, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore tout état de conscience vise quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que visée (en tant qu'objet d'une intention) son cogitatum respectif.* »²⁸ (On souligne.) On voit, dès lors, qu'Husserl n'a pas dérogé au primat accordé à l'ego que l'on étudiait dans le dispositif cartésien : la position centripète de la conscience est assurée, même dans la *Krisis*, qui prenait acte de la crise engendrée par l'ontologie moderne, de telle sorte que la subjectivité demeure le lieu ultime de la constitution.

2. *Les phénoménologies post-husserliennes : déshérence du primat subjectiviste ?*

Par « phénoménologies post-husserliennes », l'on entend ici les formulations de Jan Patočka (1907-1977) et de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), en ce que ces derniers se fondent et prolongent le geste husserlien, tout en imprimant sur cette trame commune des subversions fécondes. Il ne s'agit pas de consommer hâtivement une rupture qui, en réalité, ne serait que simple modulation de la phénoménologie

28 HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. par G. Peiffer et E. Levinas, 1966, p. 28

husserlienne : Patočka comme Merleau-Ponty explorent ce qu'ils considèrent être la fertilité du terrain dégagé par Husserl, mais l'on peut constater que l'exploration des pistes de réflexion dégagées par le philosophe allemand les conduit à réviser de façon radicale certains principes de sa méthodologie. Ce sont ces révisions que l'on s'efforcera de déterrer ici afin de raviver leur intérêt dans le cadre d'une pensée de l'anonymat.

Dans une note de bas de page, à la fin du chapitre « Autrui et le monde humain » (*Phénoménologie de la Perception*, 1945), Merleau-Ponty cerne la tension inhérente à l'économie husserlienne et, par là même, dégage la nécessité d'une voie alternative :

« ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c'est qu'elle ne dépouille jamais le monde de son opacité. »²⁹

Dans ce passage, le phénoménologue se fonde sur la notion de la réflexion afin de dégonder le primat de la transparence du sujet avec lui-même, –le travail réflexif ne peut être à lui-même son propre fondement, à moins de fonctionner à vide. Il est toujours déjà endetté de ce rapport primitif qu'il entretient avec le monde par son corps : déjà par le corps s'ébauche une sorte de « proto-réflexion » qui n'est que sublimé, explicité au niveau prédicatif. Autrement dit, l'antécédence du monde sur le sujet n'est plus une origine oubliée, refoulée à la faveur du primat de la conscience, mais un commencement perpétuellement réactivé, dans la mesure où le sujet ne constitue pas de part en part l'objet qu'il vise, mais le recueille au sein d'un monde humanisé, dépositaire d'une histoire dont il prolonge et, en même temps, dévie le cours

²⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1945, p. 423. Désormais P.P.

dans son inflexion personnelle. La conception merleau-pontienne de cette précedence anonyme est en ceci radicale qu'elle permet le maintien de cette extériorité irréductible, épurée dans le dispositif husserlien, et semble donc esquisser une véritable exposition de la réflexion, en tant que celle-ci est toujours comme « en retard » par rapport à son objet : « (...) *tout acte de réflexion, toute prise de position volontaire s'établit sur le fond et sur la proposition d'une vie de conscience prépersonnelle.* »³⁰ On peut, dès lors, remarquer que l'on est à mille lieues des traits de l'auto-réflexion qui caractérisaient encore le sujet husserlien. Le renversement opéré par Merleau-Ponty, qui dote le corps du privilège de l'ouverture première et *pérenne* au monde a pour ramifications une forme de « vulnérabilité » de la réflexion, qui est le revers de son plein déploiement. Par le corps, le sujet est ouvert au monde, or cette ouverture se déploie non par la prise en charge d'une subjectivité transparente à elle-même des données sensibles, mais à la faveur d'une émergence individuée, entourée d'un halo anonyme qu'elle ne peut battre en brèche à la faveur d'un champ d'immanence. Ce halo atteste de l'excentricité première de la perception, dans la mesure où c'est d'abord à partir de la situation dans laquelle je suis immergé que se trace, par la suite, un sillon, une plissure, celle de ma visée qui crée, pour ainsi dire, un « nœud » dans la trame anonyme, la concentrant en une existence individuée. D'une manière ou d'une autre, un rapport à l'extériorité doit être intégré à ce processus. Précisons : il ne s'agit pas de dire que la clôture égologique doit être fracturée afin d'inaugurer un rapport au monde qui ne s'abîmera plus dans l'isolement, mais cette fracture est *déjà* attestée par le simple fait que le sujet se rapporte au monde. Autrement dit, la scission husserlienne entre la région du *real* et la région de la conscience s'empêche de saisir les rapports entre le sujet et le monde, en y substituant une corrélation pure : d'un côté, l'on trouve l'esprit qui pense, et de l'autre, le monde qui est pensé. L'originalité du geste merleau-pontien surgit dans cette rupture

30 *Ibid.*, p. 241.

avec la scission du monde : Merleau-Ponty fait droit à la préservation d'une forme d'opacité dans la rapport de la conscience au monde mais, plus encore, de la conscience avec elle-même. Négativement, l'entreprise merleau-pontienne se défait de ce que l'on pourrait caractériser comme les présupposés de la tradition transcendantale : d'une part, la reconduction du monde, en définitive, aux actes de la conscience, et d'autre part, l'idée d'un plan de transparence totale du sujet avec lui-même, qui fait de lui la norme à l'aune de laquelle doit se plier l'apparaître comme apparaître à...

Afin de faire droit à cette dimension pré-personnelle qui pointe en-deçà de l'appropriation subjective, il est nécessaire de quitter une compréhension du sujet le caractérisant d'abord comme intériorité, qu'il s'agisse de l'intériorité d'une *res cogitans* ou d'une conscience transcendantale : cette intériorité constitue un recours par lequel le sujet s'érige comme siège souverain à partir duquel les données sensibles sont organisées et mises en scène. À rebours de ce primat, Merleau-Ponty pense l'émergence de la conscience, dans un processus de déhiscence, de l'expérience corporelle. De l'expérience corporelle, et non du corps à proprement parler, puisque l'expérience corporelle dépasse le cadre strict de mon corps individué : elle s'inscrit dans ce que Merleau-Ponty appelle une « intercorporéité anonyme ». Ce terme technique fait valoir un entrelacs entre le propre et l'étranger qui émerge dans le giron même du plus intime : dans le rapport que j'entretiens à mon propre corps, afflue déjà une histoire qui me précède, une manière de le penser, de m'y rapporter que je n'ai pas érigé de ma propre volonté. Autrement dit, l'intercorporéité anonyme signifie la non-coïncidence du sujet avec lui-même, toujours déjà pris dans une trame charnelle qui le précède et le dépasse. Que signifie cette dimension pré-personnelle qui fonde et, en même temps, fracture l'érection subjective, c'est-à-dire la rend possible et, en même

temps, l'expose à une extériorité indomptée ? Il s'agit de penser, en-deçà de l'opposition entre le sujet et l'objet, cette couche de l'expérience où n'est pas encore réalisée la distinction entre la vie « propre » et la vie « étrangère », dans une forme de « confusion », d'« enchevêtrement ». À rebours de la tradition subjectiviste qui permet un « survol » des choses en gardant à la lisière du champ subjectif l'extériorité, le phénoménologue pense la façon dont le sujet est pris dans cette « mêlée », non seulement avec le monde, puisque toute chose qui est au monde lui est endettée, dans la mesure où c'est seulement à la faveur de l'inscription dans le monde que peut se réaliser l'élan subjectif. Ce recours à l'idée de procession fait valoir l'idée que le sujet est comme « en retard » sur sa propre existence, endetté d'une « proposition d'une vie de conscience pré-personnelle »³¹ qu'il « déplie ».

3. « *Une transcendance dans un sillage de subjectivité* »³² : *fonder et fracturer l'érection subjective par la pensée de l'anonymat.*

Une fois éclairées les apories vers lesquelles conduisent le primat subjectiviste régissant la phénoménologie husserlienne, l'on peut désormais faire droit à la dimension positive des phénoménologies post-husserliennes, à savoir ce que leurs révisions conceptuelles engendrent. La positivité du geste de Merleau-Ponty comme de Patočka pourrait être résumé ainsi : l'érection subjective est comme fracturée, non pas dans le sens d'un effondrement, mais d'une faille « motrice », qui conduit au décentrement du sujet et, par là même, le rend capable de se mouvoir dans le monde. Son déploiement ne se réalise plus à la faveur de la sphère de la conscience constituante, mais est immédiatement traîné et jeté dans le monde. Le sujet n'est pas comme à lui-même son propre fondement, mais son expérience est entourée d'un halo

31 *Ibid.*, p. 241.

32 *Ibid.*, p. 382.

pré-personnel qu'il poursuit et prolonge, mais dont il ne « maîtrise » pas le mouvement. En un sens, le sujet est traversé d'une vie qui le déborde.

Mais cette dimension pré-personnelle de l'expérience n'afflue pas dans la vie personnelle à la façon d'une submersion qui, dans son passage, balayerait toute ébauche d'individuation, condamnant le sujet à une tâche quasi sisyphéenne d'entreprendre une érection destinée à l'effondrement. C'est précisément à cet égard que l'on doit distinguer la conception de l'anonymat ici exploré dans les textes de Merleau-Ponty et de Patočka de la formulation lévinasienne, qui critique l'ontologie merleau-pontienne précisément du fait qu'elle se fonde sur l'anonymat. La rupture entre ces deux conceptions pourrait être cristallisée ainsi : alors que la couche pré-personnelle est une proposition appelant une réponse individuée chez Merleau-Ponty, elle est une véritable submersion à battre en brèche par l'assomption définitivement individuée de l'existence chez Levinas. Autrement dit, dans la formulation lévinassienne, ce n'est que par la subjectivation que l'existence est vécue, dans une forme d'arrachement à l'inertie de l'« il y a » : « *Par l'hypostase l'être anonyme perd son caractère d'il y a. (...) [l'étant] exerce une maîtrise sur la fatalité de l'être devenu son attribut. Quelqu'un existe qui assume l'être, désormais son être.* »³³ On le voit, le sujet s'arrache au magma de l'être en se substantialisant et, d'une certaine manière, en se rendant homme à proprement parler, dans la mesure où c'est par cet événement qu'il naît véritablement. Dans la tradition phénoménologique, la notion d'anonymat est teintée de cet arrière-plan axiologique, la caractérisant comme la forme étioyée d'un « proto-sujet » passif, qui ne s'est pas encore déployé dans l'existence. Dès lors, la vie anonyme étoufferait l'élan de la subjectivité, la condamnerait à suivre une trajectoire atone, signe d'une existence avortée en ce qu'elle n'assume pas la déchirure de l'être par

33 LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004, p. 141.

laquelle seulement elle peut alors dépasser ce stade confus. Vivre, c'est s'arracher du magma de l'être qui menace sinon de m'étouffer et affirmer résolument l'activité subjective comme seul rempart contre son emprise. Le schème merleau-pontien relèverait plutôt du prolongement qui, dans l'acte même de prolonger, infléchit –une subversion, mais discrète, presque silencieuse, une variation qui plisse plutôt qu'elle ne déchire l'étoffe de l'être de laquelle elle se déploie. Le sujet imprime sa marque sur la trame pré-personnelle qu'il poursuit et, en même temps, fléchit. Le champ anonyme de l'expérience constitue donc une matrice qui permet l'élan subjectif plutôt qu'il ne le barre.

Cette dimension de l'expérience est, en un sens, « refoulée » dans le sujet normal, c'est-à-dire que le sujet se dégage de cet enchevêtrement et se pose comme centre de son expérience. « En un sens », cependant, puisque ce passage de la couche antéprédicative à la couche prédicative ne se fait pas sur le mode d'une dialectique « triomphante ». Précisons en prenant un exemple concret : dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty étudie différents modes d'être au monde, celui de l'enfant, du « primitif », du psychotique et de l'insomniaque. Ces différents rapports au monde font resurgir la possibilité de l'empiétement de la couche antéprédicative où prévaut la confusion identitaire sur le terrain de la couche objective, où s'est réalisée la « prise de distance » entre le sujet et l'objet. En ce sens, ces êtres-au-monde illustrent la possibilité jamais étouffée de voir affluer la vulnérabilité connue dans la couche pré-objective, même dans la vie « adulte ». Dans la mesure où l'étude de l'insomnie nous semble la plus propice à saisir ce reflux de l'anonymat dans la vie personnelle, c'est sur cet exemple que l'on s'attardera afin de montrer comment coexistent les deux dimensions de l'anonymat comme fondement et, en même temps, fêlure de l'érection subjective.

L'expérience nocturne a ceci de particulier qu'elle peut être vécue sur le même mode que d'autres « expériences-limite » comme celle mystique, en ce qu'elle suspendue, un temps, l'armature normative de l'expérience et la catégorisation qu'elle recèle à la faveur d'un ordre alternatif, souterrain. Que s'agit-il de dire ? L'observation est d'abord simplement phénoménologique : par la nuit, les repères diurnes s'effritent ; plongé dans le noir, aucune distance ne se maintient entre moi et les choses, la nuit n'est pas un simple médium par lequel je me rapporte aux choses, mais elle s'impose, se répand, s'épanche. Même un foyer lumineux, au loin, ou le cri d'autres hommes ne rompent l'économie nocturne en faisant resurgir un espace anthropomorphisé, familier. De cette description, Merleau-Ponty cerne un trait fondamental de l'expérience humaine : la nuit se fait métaphore pour rendre compte de la façon dont l'ancrage de l'érection subjective chancelle dès lors que l'on fait un pas de côté du déploiement normé de la subjectivation telle qu'elle se pense dans le cadre occidental³⁴. Afin de rendre compte de ce fondement chancelant, Merleau-Ponty déploie une « topographie » de l'expérience et recourt à une notion particulière d'espace, –non pas un espace euclidien, objectivé, balisé, mais une spatialité qui s'infiltré dans les moindres crevasses des êtres qui y sont plongés. Les objets, le sujet, l'atmosphère elle-même est imbibée par la nuit, en bref : expansion qui fait voler en éclat l'identité des choses, leur être individué, à la faveur de cet entremêlement intime par la couverture nocturne. Cette spatialité alternative se distingue de ce que Merleau-Ponty appelle l'« espace clair », au sein duquel sujets et objets sont maintenus à distance dans l'espace diurne, objectivé, géométrisé. Le rapport qui agence la spatialité diurne à la spatialité nocturne n'est pas une simple affaire d'oppositions, mais au contraire, de

34 Merleau-Ponty prend soin de distinguer la subjectivation telle qu'elle est pensée dans le cadre de la métaphysique occidentale et telle qu'elle se formule dans d'autres horizons : « Certes, nous avons refoulé le magique dans la subjectivité, mais rien ne nous garantit que le rapport entre les hommes ne comporte pas inévitablement des composantes magiques et oniriques. » in *Le visible et l'invisible*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1964, p. 43. Désormais *V.I.*

proximité et même de dépendance : la profondeur nocturne fonde et soutient l'espace clair. C'est précisément pour cela qu'il menace de pénétrer dans l'espace clair et en abolir les structures objectives dès lors que le cours de l'expérience normale est perturbé : « *L'angoisse des névropathes dans la nuit vient de ce qu'elle nous fait sentir notre contingence, le mouvement gratuit et infatigable par lequel nous cherchons à nous ancrer et à nous transcender dans des choses, sans aucune garantie de les trouver toujours.* »³⁵ (On souligne.) Cet exemple cristallise la manière dont la subjectivité, lorsque vulnérabilisée par exemple dans le cas psychopathologique, sent le fondement vacillant sur lequel elle repose, qui n'est en rien assuré de se maintenir. C'est en ce sens que l'on recourrait au couple métaphorique de la fondation et de la fêlure afin de rendre compte de l'anonymat merleau-pontien. La couche primitive de l'expérience est fondatrice en ce qu'elle m'ouvre au monde et, par là même, me permet de m'y ancrer afin, par la suite, de développer mon projet existentiel individuel. En même temps, parce que cette couche ne se dépasse dans une sorte de dialectique triomphante où le sujet prend en charge, *une fois pour toutes*, son existence, son expérience est toujours traversée par la faille inscrite par sa dépendance à ce champ pré-personnel.

Autrement dit, dès que la moindre « anomalie » heurte le sujet, reflue cette dimension refoulée de l'expérience, c'est-à-dire de cette indistinction primitive entre moi et l'autre, entre le sujet et l'objet, entre le propre et l'étranger. La nuit, c'est d'abord l'éclipse des frontières érigés dans la couche prédictive. Merleau-Ponty écrit :

« *[La nuit] n'est pas un objet devant moi, elle m'enveloppe, elle pénètre par tous mes sens, elle suffoque mes souvenirs, elle efface presque mon identité personnelle. (...) La nuit est sans profils, elle me touche elle-même et son unité est l'unité mystique du mana.* »³⁶ (On souligne.)

35 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 328.

36 *Ibid.*, p. 335.

Ce passage permet de saisir la façon dont la nuit est comme l'épreuve d'une « dépersonnalisation » : l'expérience nocturne n'est pas simplement la perte des repères diurnes, mais aussi de soi. Par la nuit, resurgit la dimension impersonnelle, étrangère de l'expérience, celle-ci étant maintenue à la lisière au cours de la journée afin de mieux abonder par l'obscurité. C'est précisément ce qui motive l'angoisse névropathe sus-mentionnée : ce qui m'est familier et maîtrisé dans le jour se revêt, par la nuit, d'un profil inconnu, ravivant des possibilités suspendues dans l'économie diurne. Par la nuit, je me rends alors compte que le monde n'est jamais tout à fait mon monde. Cet exemple cerne l'intérêt de l'analyse de la nuit dans notre réflexion sur la subjectivation comme oscillation entre pôle personnel et pôle anonyme : elle rend compte de la façon dont l'élan subjectif ne se débarrasse pas, mais recèle la marque de cette excentricité initiale, de cette dépossession originaire. La nuit qui « efface presque [l']identité personnelle » est, en définitive, l'expérience de la profondeur anonyme qui pénètre de part en part le sujet et, en même temps, que le sujet pénètre à son tour afin de tailler en son sein un monde humanisé, « balisé ». Cette portion d'espace humanisé reste, toutefois, entouré d'une épaisseur nocturne qui menace toujours de le pénétrer, en tant que jamais ne se résorbe cet écart, cette non-coïncidence du sujet avec le monde, mais aussi l'écart entre le monde « humanisé » et son soubassement anonyme.

Cette structuration de l'expérience nocturne par l'entrelacs du propre et de l'étranger, de l'humain avec l'anté-humain, est une dimension fondamentale de l'ontologie merleau-pontienne, qui sera par la suite conceptualisée dans d'autres termes. Précisons : par l'étude de la nuit dans l'ouvrage de 1945, sont posés les germes de ce qui sera par la suite développé dans les années soixante sous l'idée de « chair ». En atteste le recours, dès 1945 à l'idée de profondeur dans la description d'une topographie de l'expérience humaine : ce qui s'entend par profondeur ici, c'est cette

expérience de la dessaisie de soi à la faveur d'un retour vers cette dimension primitive de l'expérience où sujet et objet ne sont pas encore distingués. Or cette expérience, on le notait, n'est pas restreinte à l'espace nocturne : elle surgit dès que l'être-au-monde normé est dévié, soit intentionnellement (les expériences mystique et esthétique) mais aussi quand cette déviation est historique (l'enfance), culturelle (différents modes de vie dits « primitifs »³⁷), ou encore subie (l'insomnie, la psychopathologie). La profondeur esquisse donc une topographie de l'expérience non pas objective, mais primitive, telle qu'elle est vécue dans la confusion du sujet dont l'individuation n'est encore qu'une ébauche. Le phénoménologue écrit : « [la nuit] est une profondeur pure sans plans, sans surfaces, sans distance d'elle à moi. »³⁸ La conceptualisation qui se dessine à partir du point local de la nuit se précisera, dans *Le visible et l'invisible* (1964), afin de décrire une érection subjective particulière, prolongeant la confusion identitaire qui l'impulse et, en même temps, la fracture. Dans l'ouvrage de 1964, la chair est décrite comme « être des profondeurs »³⁹, c'est-à-dire que la notion vient faire droit, à rebours du dualisme sujet-objet, cette dimension tierce, qui n'est pas simple médium entre ces deux entités, mais encore les entrelace, les enchevêtre et n'est jamais tout à fait résorbée. La chair, écrit Merleau-Ponty, c'est « *cette propriété primordiale (...) étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.* »⁴⁰ Est cristallisé, dans ce passage, cette oscillation entre le pôle égologique, individué et le pôle anonyme, universel. La chair est une manière de rendre compte de la façon dont les existences individuées sont abreuvées de la même source, à savoir le monde, de telle sorte qu'elles ne peuvent se comprendre comme clôture égologique, mais béance dépendantes d'un terme tiers afin d'être

37 Le « primitif » s'entend chez Merleau-Ponty comme opposition à l'être-au-monde objectivé.

38 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 335.

39 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op. cit. p. 177.

40 *Ibid.*, p. 185.

« surgies » à l'existence. Autrement dit, l'individualité telle qu'elle se conceptualise chez Merleau-Ponty est porteuse de cette charge pré-personnelle de laquelle elle dépend afin d'habiter le monde de telle sorte qu'il s'agirait moins de parler d'« individualité », mais d'un « processus d'individuation »⁴¹ selon les termes de B. Waldenfels. Un processus indéfini puisque jamais le reflux de la vie anonyme, tel qu'il resurgit par exemple dans l'insomnie, n'est tu au point d'épurer le champ de l'expérience subjective de tout empiètement extérieur. Pour filer la métaphore merleau-pontienne, l'on pourrait dire que l'individuation humaine fait résonner, dans sa vie personnelle, « *un seul éclatement d'être qui est à jamais.* »⁴² Autrement dit, l'anonymat n'est pas le « niveau zéro » de l'existence, mais il marque le déploiement humain, plus ou moins individué, de telle sorte que la vie personnelle ne se coupe pas de ce foyer originel mais en est l'écho.

C/ Dégonder le cadre de la métaphysique occidentale : à rebours de l'anthropomorphisation du réel.

On citait, dans notre introduction, cette remarque de Garelli : « (...) *l'esprit d'objectivité a tendance à disqualifier immédiatement cette dimension de recherche, irréductible à l'ordre de l'étant, en la mettant au compte d'une pensée vague, sans doute pittoresque, mais nébuleuse.* »⁴³ Quel est l'« esprit d'objectivité » évoqué ici ? Dans son ouvrage, le philosophe explicite son propos en analysant la façon dont la tradition transcendantale s'accompagne, comme de son revers, de ce que l'on pourrait nommer une forme d'« anthropocentrisme ». Formulé de la façon la plus explicite chez

41 « Il n'y a pas d'individu achevé, il n'y a que des processus d'individuation qui imposent à notre soi corporel une dose d'anonymat (...). Ce que nous sentons, percevons, faisons, ou disons est tissé – comme dans un tapis tibétain – à partir de ce que les autres sentent, perçoivent, font ou disent. » *in Phénoménologie de l'étranger*, Paris, éd. Hermann, coll. « Tûchè », 2019, p. 106.

42 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op.cit., p. 318.

43 GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*, op. cit., p. 17.

Kant, il s'agit de dire que les structures de l'entendement doivent s'absolutiser par-delà la sphère subjective afin de devenir les conditions à l'aune desquelles doivent se soumettre les phénomènes. Autrement dit, la focale subjective, anthropologique est dotée d'une emprise débordante, en ce qu'elle devient la norme à laquelle doit se plier l'ordre de la nature. L'esprit d'objectivité dont il est question ici, c'est donc le sujet transcendantal hissé au centre d'un système d'anthropomorphisation du réel. L'on comprend, dès lors, la réaction de cette tradition face à la proposition d'explorer la dimension anonyme de l'existence. L'anonymat, en ce qu'il dégonde l'assise du sujet dans le monde, menace le fondement même de cette anthropomorphisation du réel. En témoigne déjà la reformulation merleau-pontienne qui vient, précisément, dégonder le primat subjectiviste de Husserl afin de faire droit à cette dimension antéprédicative de l'être, à savoir la chair. De l'homme comme mesure du monde, l'on passe, dans une pensée de l'impersonnel, à une forme de relégation du statut de l'homme dans l'univers, pourrait-on penser si l'on poursuivait l'exigence et normes de la tradition transcendantale. L'on peut remarquer la façon dont ce diagnostic résonne avec celui émis par Ernest Renan, dans sa critique de la philosophie arabe en général, dont il juge les conséquences funestes. Est-ce que décentrer l'homme, c'est sonner sa ruine ? Ne peut-on pas dégager une voie alternative qui, tout en ne polissant pas les aspérités de l'expérience humaine, le voue tout de même à se dépasser dans un parachèvement qui n'est pas strictement de l'ordre humain ? Il nous est nécessaire, avant de poser positivement ce qui rend possible cette voie, d'analyser la façon dont les propositions d'une pensée de l'impersonnel, dans le soufisme comme dans la phénoménologie dite « asubjective », rompent avec ce primat anthropocentré.

1. Rupture avec les primats de la métaphysique occidentale.

Levinas dépeint, dans *De l'existence à l'existant*, un portrait de la subjectivité telle qu'elle s'est formulée dans l'horizon occidental : « *Le sujet est le pouvoir du recul infini, le pouvoir de se retrouver toujours derrière ce qui nous arrive.* »⁴⁴ Ce qui est visé ici, c'est la tradition du sujet transcendantal, mené jusqu'à sa fine pointe par Husserl. L'on remarquait comment, dans le *Discours de la méthode*, Descartes édictait les lois de l'esprit afin de produire une connaissance claire et distincte. C'est précisément ce geste qui conduit à l'anthropomorphisme susmentionné : rabattre l'altérité sur la sphère du sujet, ses structures, sa normativité. Le sujet constitue le sens de l'objectivité. À cet égard, Kant exprime de façon la plus manifeste ce rabattement : l'homme occupe, dans l'ordre du monde, une place particulière dans la mesure où sa capacité rationnelle lui accorde une valeur intrinsèque qui le distingue des autres existences (animale, végétale) et, inversement, lui confère une place morale comme épistémique inégalée au regard des autres vivants. Dans la *Critique de la raison pure*, le philosophe allemand procède à une « amphibologie des concepts de la réflexion », c'est-à-dire qu'il cherche à dissiper les confusions conceptuelles qui encombrant la tradition philosophique. La plus centrale consiste à distinguer les choses en soi, difficilement accessibles à l'entendement, et les phénomènes. De cette distinction, se cristallise une rupture conduisant à ériger l'entendement humain comme position centripète. Dans la seconde préface de la *Critique de la raison pure*, le philosophe fait une analogie entre la « révolution copernicienne » qui s'opère dans le champ astrologique et celui qui est inauguré dans la révision kantienne des rapports du sujet et de l'objet. De la même manière que Copernic, ne pouvant expliquer le mouvement des étoiles, renversa la représentation de l'univers afin de poser le modèle héliocentrique, Kant exécute un renversement de la même envergure en posant que l'homme est le centre autour duquel gravitent les

44 LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 78.

objets. En ce sens, les structures subjectives ne sont jamais « dégonnées » afin de se régler à la mesure des choses, mais au contraire : l'objet de l'expérience humaine ne se donne que « filtrée » par l'activité humaine. Les objets sont informés par les concepts *a priori* détenus par l'entendement. Il ne s'agit pas de se frotter aux choses en soi, mais construire une représentation mentale à partir des sens affectés. La conséquence est la suivante : dans la mesure où l'entendement humain ne peut percer afin de connaître la chose dans son essence propre, il s'agit d'y substituer la constitution mentale réalisée par l'entendement.

Autrement dit, plus central que l'essence de l'objet, sont les conditions de notre connaissance. C'est dans le sens de ce déplacement vers ce qui est rendu possible par l'entendement humain que nous parlons d'une anthropomorphisation du réel. Kant écrit : « [j]'appelle transcendantale toute connaissance qui ne se préoccupe pas tant des objets que de notre connaissance des objets, en tant que celle-ci doit être possible *a priori*. »⁴⁵ L'*a priori* dont il est question ici, c'est les catégories du sujet étendues au reste de l'expérience afin d'imposer ses lois. La structuration subjective conditionne la réalité elle-même : sans la mise en forme réalisée par l'entendement, le monde s'éparpillerait dans une multiplicité de laquelle n'est abstraite aucune loi. Autrement dit, de l'idée de nature comme *physis*, qui dépasse l'ordre strictement humain, l'on passe à l'idée de nature au sens de l'objet de notre connaissance, comme ne faisant sens qu'à l'aune de la législation humaine et de ses catégories (causalité, nécessité, loi, etc.). C'est en ce sens que nous évoquons une entreprise d'anthropomorphisation du monde, c'est-à-dire la réduction de la nature d'un horizon cosmologique à un intérêt épistémique comme mis en ordre par l'activité synthétique de l'entendement. Le réel

45 KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio-Essais », trad. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, 1980, p. 83.

est suspendu à l'homme, à son activité, à sa normativité –en bref : l'homme est la mesure du monde.

2. La question de l'anthropomorphisme dans le soufisme.

L'on évoquait la façon dont les pensées arabes, à travers les figures d'Averroès et d'Avicenne, nous conduisaient à envisager une sorte de dés-anthropomorphisation de l'intelligence : la fine pointe de l'intellection parcourt le chemin sinueux de l'anthropologie, perce les cieux afin de refluer jusqu'à sa source transcendante. Dans la mesure où le soufisme post-avicennien reproduit le schème d'une telle dés-anthropomorphisation, bien que sous des modalités différentes, il est nécessaire de préciser ce qui ébranle cette entreprise dans le soufisme, ghazâlien spécifiquement, à la fois eu égard au legs philosophique, mais aussi dans les implications inhérentes à l'expérience mystique en général.

Abordons tout d'abord l'armature philosophique autour de laquelle se structure le soufisme post-avicennien. Il est nécessaire de préciser un point propre à la doctrine d'Avicenne : si l'âme rationnelle doit se polir afin de rendre possible la jonction avec l'intellect agent, principe séparé qui la transcende, il serait incorrect de soutenir que le philosophe pense de la façon la plus radicale une dés-anthropomorphisation de la pensée. À cet égard, l'on peut se référer à la critique adressée par Averroès à son adresse sur la question de l'individualité de l'âme humaine, conservée après la mort : comment un intellect individuel peut se connecter à l'intellect agent afin de recevoir des formes intelligibles universelles et, plus encore, comment ces universaux pourraient-ils subsister dans un intellect individuel, y compris post-mortem ? La restructuration averroïste de la noétique d'Avicenne, en ce qu'elle

tire les conclusions des principes qu'elle pose, dégage une voie menant de façon plus radicale de la « dés-anthropomorphisation » que l'on doit noter.

Toutefois, cette limite de la noétique avicennienne, en ce qu'elle crée une tension, voire une incohérence, recèle d'intérêt pour notre réflexion sur l'oscillation entre pôle humain et pôle anonymisé. Cette irrésolution qui fait osciller l'âme humaine repose précisément sur le maintien, chez Avicenne, d'un modèle spéculaire dans lequel est inhérent une irréductible distance. Si la pensée s'ébauche « à ras du sol », par un travail personnel d'abstraction, son horizon transcende la couche anthropologique, de telle sorte que l'âme rationnelle poursuit une fin qui ne fait que se ravir à sa saisie, au moins de son vivant. Précisons : la traversée à laquelle doit se soumettre la pensée afin de se réaliser pleinement nuance l'idée que le dispositif avicennien, s'il est en un sens moins radical qu'Averroès, signe toutefois une forme d'anthropocentrisme. L'homme a bien comme horizon le divin, mais son parachèvement est en demi-teinte, au moins de son vivant : soumis à l'intermittence de la jonction à laquelle je ne peux, être de chair et d'intellect que je suis, maintenir de façon impassible et durable. L'oscillation entre pôle égologique et pôle anonymisé relèverait donc presque de l'infamale va-et-vient : l'intellection serait d'ordre sisyphéen, dans la mesure où l'âme rationnelle s'efforce de se polir jusqu'à parvenir à la jonction, un instant, avant que son attention ne soit perturbée par les exigences terrestres, et que le travail de polissage s'effondre et doit reprendre à même le sol. C'est précisément la difficulté de cette traversée qui fait le sel de la pensée avicennienne. Son intérêt repose, nous semble-t-il, dans cette espèce de tiraillement qui ne se résout que dans la mort, lorsque l'âme rationnelle n'est plus attelée à son corps. Ce schème est d'un grand intérêt, puisqu'il nous contraint à ne pas penser naïvement une forme de saut qualitatif de l'ordre humain à l'ordre antéhumain, le passage du pôle égologique au pôle anonymisé « une fois pour toutes ». Autrement

dit, ce qui fait la limite d'Avicenne, eu égard à Averroès, fait son originalité et sa fécondité par ailleurs : il s'agit de penser un rapport où l'humain ne peut basculer du côté du divin, ne peut *devenir* ce à quoi il aspire. En découle cette chose paradoxale : l'âme rationnelle s'efforce de se dépasser dans un effort qui, de son vivant, ne se réalise que de façon intermittente. L'âme aspire à se diviniser, à pénétrer le domaine divin, mais ne peut errer que le long de sa lisière, en ce qu'elle traîne toujours sous ses semelles les résidus de sa condition amphibie. À l'aune de notre interrogation sur l'anthropomorphisme, le terreau avicennien conduit à l'idée suivante : loin de retomber du côté d'une pensée tout entière axée sur la trajectoire humaine, c'est-à-dire anthropocentriste, elle permet de penser un tiraillement à limite de la rupture, dans un modèle ambivalent. Les tensions soulevées par la cosmologie avicennienne sont radicalisées dans le soufisme d'al-Ghazâlî : il ne se débarrasse pas de l'ambiguïté avicennienne, mais l'exacerbe puisque le déplacement de ses problématiques sur le champ théologique exacerbe plus encore l'exigence de ne pas basculer du côté de l'anthropomorphisme.

Notons que, intrinsèquement au soufisme, la question de l'anthropomorphisme engendre des dissensions entre les différentes écoles soufies. Prenons, à des fins de concision, l'opposition entre ce que l'on pourrait décrire comme un soufisme dit de l'ivresse et un soufisme dit « orthodoxe ». Alors que la première maintient une expérience « à la première personne », dans la mesure où « je » deviens le réel (« anâ al-haqq », selon la formule d'al-Hallâj), la seconde s'efforce de maintenir la frontière infranchissable entre l'humain et le non-humain, tout en étant contraint de conceptualiser sa traversée, au risque de désespérer les hommes face à l'impossibilité de gagner la terre promise. La négociation sensible qui doit être pensée dans le soufisme dit « orthodoxe » est d'abord motivée en vertu d'un motif théologique : le soufi ne peut

méconnaître la disproportion qui sépare la source divine de ses productions en cédant aux mirages que peut provoquer l'expérience du *fanâ'* (l'« annihilation » subjective, sur laquelle on reviendra), à savoir l'*ittihâd* (la fusion) et le *hulûl* (l'incarnation). L'*ittihâd* pourrait être décrit comme le mirage de l'identification pleine avec Dieu. Le théologien vise les soufis ayant l'impression, alors qu'ils connaissent le *fanâ'*, de devenir l'objet visé grâce à l'union qui s'accomplit entre la production et son essence divine. Le *hulûl* opère dans le même registre du mirage identificatoire : il désigne l'impression du soufi d'être pénétré de part en part par la présence divine, au point que se réalise une sorte de transsubstantiation, en ce que le divin est incarné dans l'humain. La critique ghazâlîenne frappe ces doctrines du sceau de l'hérésie en se fondant sur la récusation avicennienne de l'identification par devenir et en reprenant, également, au philosophe l'irréductible écart entre la source et ses productions. À cet égard, l'on voit donc une sorte d'exigence qui contrevient au basculement dans l'anthropomorphisme ; plus encore, cette exigence est menée à son paroxysme, dans la mesure où le soufisme revêt une dimension expérientielle qui implique le corps (notamment lors du *dhikr*, du *samâ'*) comme permettant d'atteindre les stations spirituelles. Certes, c'est par ma personne que « je » me hisse, autant qu'il se peut, jusqu'à Dieu, mais pourtant, au fur et à mesure du cheminement, il est nécessaire de penser une sorte de « déshumanisation ». Déshumanisation, dans la mesure où le parachèvement du parcours soufi repose dans l'anonymisation, c'est-à-dire que plus rien ne doit s'opposer à la manifestation divine, défaite du carcan de la conscience humaine, finie, temporelle. En ce sens, l'on voit donc que le soufisme ghazâlîen prolonge la tension inhérente à la noétique avicennienne, en pensant la nécessité d'un rapport à Dieu, c'est-à-dire entité incorruptible, alors que l'âme est encore attelée à l'ordre sublunaire. Plus encore, le théologien exacerbe cette tension puisque le parcours soufi, en ce qu'il

convoque une expérience à même la chair et l'esprit, installe un germe antéhumain au cœur de la vie humaine.

II – Du foyer à l'oscillation : la pensée de l'anonymat est-elle une pensée de l'expropriation du sujet ?

L'on a pu analyser, dans notre première partie, la dimension négative de notre recherche, à savoir la conception de l'anonymat tel qu'il est envisagé afin, aussitôt, d'être disqualifié, à la fois en rupture avec la philosophie arabe et avec le projet d'une phénoménologie dite « asubjective ». Une fois dissipés les avatars de l'anonymat tels qu'ils sont dépeints dans la philosophie médiévale comme contemporaine, il nous incombe désormais de faire droit à la dimension positive de notre réflexion en faisant droit à la productivité conceptuelle d'une pensée de l'anonymat. Quelle est-elle ? Une pensée de l'anonymat, en ce qu'elle « incise » le rapport du sujet à lui-même, nous conduit à repenser les rapports du propre (au sens de ce qui est à la mesure de l'expérience humaine personnelle) et de l'étranger (entendu comme ce qui dégonde le circuit de l'économie humaine et l'expose à une altérité plus ou moins radicale). L'idée est la suivante : la source anonyme de la subjectivation inscrit une brèche en cette-dernière, la rendant capable d'accueillir ce qui ne relève pas de son ordre mais, dans ce geste même, que reste-t-il de propre à cette subjectivation d'abord caractérisée par sa capacité d'accueil ?

Il s'agira désormais, à partir d'analyses « locales », d'éclairer la façon dont telles qu'elles se déploient dans les textes d'al-Ghazâlî de faire surgir l'intérêt et, en

même temps, les nouvelles questions et objections soulevées par la pensée qui y est formulée. Autrement dit, d'une disqualification de l'anonymat jetée de l'extérieur, l'on s'attachera à aborder les problèmes intrinsèques soulevés par la pensée de l'anonymat.

A/ Modalités d'une éclipse : l'anonymisation du sujet par le *dhawq*.

La première analyse à laquelle on se consacrera porte sur le goût, de l'arabe « *dhawq* ». Intrinsèquement au soufisme, cette notion revêt un intérêt particulier dans la mesure où elle nécessite de penser un parachèvement d'un effort humain qui se conclut dans sa disparition. Rapporté au champ phénoménologique, le *dhawq* nous semble poser deux intérêts : tout d'abord, le *dhawq* se comprend comme parachèvement d'un effort d'abord épistémique et fait resurgir, non pas son inutilité, mais plutôt son insuffisance si cette attitude scientifique n'est pas ponctuée à un rapport que l'on dira, pour l'instant, « direct ». Ce rapport direct affleure au travers d'une démarche personnelle mais qui est comme « percée » afin, précisément, que les limites de la conscience humaine ne fassent plus barrage à la manifestation. Cette dimension à la fois épistémique et expérientielle nous semble résonner avec la manière dont Merleau-Ponty, en particulier dans *L'œil et l'esprit* (1964), est amené à critiquer les limites de l'attitude scientifique afin de déployer, par l'ethos du peintre, une expérience à la faveur de laquelle il m'est « donné d'être absent à moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être. »⁴⁶ Autrement dit, c'est le paradoxe de ce surcroît d'intimité dans l'absence qui se trouve à l'intersection des expériences mystique et esthétique que l'on se propose d'approfondir ici.

46 MERLEAU-PONTY, M., *O.E.*, op. cit., p. 81.

1. Définition préliminaire : le *dhawq* dans le soufisme ghazâli.

Dans le *Tabernacle des Lumières*, al-Ghazâlî écrit : « Il y a donc un niveau situé au-delà de la raison, où se manifeste ce qui ne se manifeste pas à elle. »⁴⁷ Cette remarque intervient à la suite de la description des facultés humaines qui s'échelonnent jusqu'à la plus parfaite, fine pointe qui est la prérogative du prophète (« *al-rûh al-qudsî al-nabawî* »). Cette remarque permet au théologien d'encourager son lecteur à s'aventurer par-delà les limites discursives afin de cheminer jusqu'à cet état (*hâl*) qu'est le goût. Le théologien poursuit en proposant une analogie entre le goût du vrai et le goût de la poésie : certes, une grande partie des hommes restent insensibles à la poésie, à sa musique comme à son sens, mais les « happy few » qui s'y rendent attentifs accèdent à la dimension intime, invisible de ce qui se manifeste en-deçà du voile des mots, au point de s'en émouvoir, de passer de la tristesse à la joie à la simple écoute d'un ghazal. L'acuité de cette expérience n'a d'égal que son intransmissibilité. L'homme ainsi mu s'épuiserait à vouloir communiquer au « profane » l'objet de son expérience, il ne ferait que balbutier, trahissant l'expérience « vécue ». Il en va, dans le *dhawq*, d'une même mutation psychologique que celle vécue par la poésie, par l'atteinte d'un état qui, tout en appelant à être partagé, ne peut que s'abîmer dans le geste même de cette transmission. Comment s'explique cette rupture entre l'ordre discursif et l'ordre expérientiel qui recouvre une rupture anthropologique, entre la foule et les natures dotées d'une faculté intuitive ? Ce qui se joue, dans cette incommunicabilité, c'est le passage du domaine du communicable, du connu, du visible à celui d'une expérience de l'invisible, de l'intime, de l'affinité élective.

Ce passage se cristallise, dans le soufisme, par le couple notionnel du *zâhir* (l'exotérique) et du *bâtin* (l'ésotérique), c'est-à-dire de ce qui est aisément accessible à

47 AL-GHAZÂLÎ, *Le Tabernacle des Lumières*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points », trad. par R. Deladrière, 1981, p. 77. Désormais *T.L.*

la « foule » d'une part (le *zâhir*), et de ce qui exige un surcroît d'effort pour acquérir, en retour, un surcroît d'intimité d'autre part (le *bâtin*). Dans son *Alchimie du bonheur*, al-Ghazâlî distingue l'ordre du *bâtin* et l'ordre du *zâhir* par la métaphore de l'œil intérieur (« *'ayn al-bâtin* ») et de l'œil extérieur : alors que ce-dernier n'ouvre qu'au monde visible, le premier donne accès au monde invisible, du mystère (« *'âlam al-ghayb* »). Si l'on file la métaphore ghazâlîenne, il s'agit de se détourner du monde visible où miroitent des symboles (*mithâl*) qui pâlisent au regard de ce qu'inaugure « l'œil intérieur », c'est-à-dire le réel dévoilé, foyer lumineux qui n'est plus barré par les modulations inhérentes au monde sublunaire, mais donné dans son incandescence débridée. En bref, il s'agit de dégager l'écorce du vrai afin que de goûter à sa pulpe. Ce qui est décrit ici, ce sont deux régimes de rapport au vrai, que l'on ne doit pas pour autant opposer, mais articuler dans une hiérarchie qui passe du rapport épistémique à celui de l'expérience (*tajriba*). Il ne s'agit pas de dire que la connaissance symbolique et discursive n'apporte rien, et que surgit ici une sorte d'anti-intellectualisme, mais plutôt que la connaissance est un moment du cheminement soufi, alors que le goût est son horizon.

Or, l'atteinte d'un tel état ne se réalise qu'au niveau individuel, personnel. Précisons : la dualité entre le *zâhir* et le *bâtin* se comprend sur fond d'une tension qui rend nécessaire la rupture avec l'ordre de la *doxa*, de la communauté, puisque celle-ci, par la multiplicité des natures qui la composent, doit être pacifiée par une représentation symbolique du monde, aisément accessible à tous. La communauté apparaît comme un corps sans tête, dont la réalisation intellectuelle compte moins que sa pacification précaire. Au contraire, la nature « privilégiée » doit se désapproprier son corps, essayer de se faire tout intellect. À rebours de cette pacification précaire, la nature élue doit se rendre étrangère à la tradition dans laquelle elle fut bercée, briser

l'ordre du *taqlîd* afin de pouvoir acquérir un niveau de « connaissance » qui n'est plus restreint par l'usage de la langue et de la métaphore, ni monopolisé par une autorité religieuse dont la fin est moins pédagogique que politique. Cette rupture avec l'ordre commun, c'est l'*ijtihâd*, qui désigne tout à la fois un effort personnel d'interprétation du corpus islamique, mais aussi l'effort de polir son âme. Il s'agit de passer d'un rapport épistémique qui sous-entend une forme de distance entre le sujet connaissant et l'objet visé à une coïncidence accomplie seulement à la faveur du *dhawq*. Précisons : dans l'économie ghazâlîenne, il est manifeste que le goût se saisit par contraste au rapport moindre qu'est la connaissance par ouï-dire, en ce qu'elle est médiatisée par la langue et, par là même, impose un voile supplémentaire aux limites inhérentes de la conscience humaine. Le théologien écrit : « *Mais pour les uns cet état de conscience [hâl] n'est qu'une connaissance apprise, pour les autres c'est une expérience intérieure personnelle [dhawqî].* »⁴⁸ Le goût ouvre donc une voie qui n'est pas simplement parallèle au rapport épistémique, mais son couronnement. Al-Ghazâlî échelonne soigneusement les différents niveaux de connaissance et reconnaît à la science (*al-'ilm*) une véritable consistance épistémique par laquelle je perce quelque peu le brouillard de ma condition, mais reste toutefois que la science reste un niveau, en soi, amputé, auquel il manque ce parachèvement offert seulement au « goûteur ». Le goûteur jouit, en effet, d'une sorte de surcroît d'« intimité » (notion sur laquelle on reviendra et qui doit être prise avec précaution ici), là où le connaisseur se heurte à l'irréductible distance qui le sépare de son objet. L'islamologue Izutsu reconduit la frustration éprouvée par le connaisseur au dualisme entre sujet et objet qui structure le rapport de la connaissance, qu'elle soit scientifique ou par ouï-dire : « (...) such "unification of the knower and the known" cannot be realized at the level of everyday human

48 AL-GHAZÂLÎ, *T.L.*, op. cit., p. 53.

experience where the subject stands eternally opposed to the objet. »⁴⁹. Pour rendre compte de la disproportion entre le connaisseur et le goûteur, l'on peut recourir à une analogie proposée par Ibn Tufayl dans la préface à son récit *Hayy ibn Yaqdzan* : de la même manière qu'un aveugle peut se représenter son environnement, mais la représentation qu'il formera sera toujours amputée des informations apportées par la vision, l'homme incapable de goûter le vrai en reste à une connaissance distante, amputée de sa partie la plus fondamentale. Autrement dit, le goût est la fine pointe d'une hiérarchie épistémique au sommet de laquelle la connaissance doit céder à l'expérience : le goût est éprouvé, et non appris, il est « vécu » –sur une modalité paradoxale certes– et non médiatisé. C'est donc à l'aune de cette séparation entre l'ordre du *bâtin* et l'ordre du *zahîr* que s'éclaire le *dhawq*. Son sens littéral atteste, déjà, du saut qui est exigé : il s'agit de « goûter » le réel autrement dit de passer outre le domaine discursif afin de pénétrer dans le domaine du *bâtin*.

Découle, de ce cheminement personnel accompli par la nature distinguée, l'impossibilité de communiquer ce qui se donne à sa fin. Mais ne nous méprenons pas sur la nature de cet ineffable : la nature capable de se rendre attentive au règne de l'invisible ne garde pas jalousement ce qui lui est apparu à la fin de son cheminement. Ce qui motive cet ineffable, c'est d'abord le fait que ce qui est atteint ne se révèle pas tant à un sujet, mais en son absence. Autrement dit, le *dhawq* est « vécu », mais par une conscience rendue absente à son propre vécu –point central sur lequel on peut désormais s'attarder.

2. Une présence par l'absence : la conclusion anonyme du *dhawq*.

49 IZUTSU, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, éd. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, coll. « Studies in the humanities and social relations », vol. XIII, 1971 p. 5.

Le *dhawq* pourrait se caractériser comme un état de conscience paradoxal : en amont, il nécessite une nature singulière, d'une certaine manière privilégiée en ce qu'elle est capable d'atteindre un ordre de connaissance défait de toute médiation, voire une « sur-connaissance »⁵⁰ en ce que l'on passe d'un rapport épistémique, avec la distance que ce rapport sous-entend entre le sujet et l'objet de la connaissance, à un rapport expérientiel. Jusqu'alors, rien de paradoxal ne surgit : dans une sorte d'économie « méritocratique », la nature excellente, par son travail « personnel », se hisse jusqu'à une connaissance qui dépasse les cadres métaphorique et discursif. Or, cette impression doit être nuancée à deux égards : les natures humaines ne sont pas toutes égales, c'est-à-dire dotées de la même capacité d'attention à la vie intellectuelle, de telle sorte qu'avant même l'effort personnel, il y a l'élection. S'ajoute, à ce premier pan, une seconde nuance qui nous intéresse plus directement, à savoir la conclusion anonymisée du *dhawq*.

Cette-dernière incise ce rapport entre le sujet et son expérience, puisque le parachèvement consiste précisément en l'effacement de cette nature excellente et, par là, l'anonymisation de cette expérience qui n'est plus sienne. Un état de conscience paradoxal, donc : la nature excellente travaille à sa propre abolition, la nature distinguée s'efforce d'effacer cette distinction afin d'accéder à une connaissance qui n'est plus limitée par les structures subjectives de la cognition. C'est seulement à la faveur de cette absence de la conscience du soufi que pourra se manifester la présence divine, plus restreinte par les limites de la conscience finie. Reprenons Izutsu : du modèle de l'irrémissible distance inhérent au rapport épistémique, succède la coïncidence parfaite puisque le *dhawq* débouche sur le *fanâ'*, c'est-à-dire l'annihilation subjective. L'islamologue écrit : « (...) *man is not the subject of experience. The*

50 Sur l'idée du *dhawq* comme « sur-intellection », voir « Goûter » in *Que veut dire penser ?*, Paris, éd. Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2022, pp. 115-124

subject is rather the metaphysical Reality itself. »⁵¹ Ce passage cristallise la façon dont il faut entendre la coïncidence pensée ici : il ne s'agit pas de la coïncidence entre le sujet et l'objet, puisque disparaît cette catégorisation même qui ne vaut que par et pour une conscience humaine opérant au niveau sublunaire, mais de la coïncidence du réel avec *lui-même*. On le voit : par le *dhawq*, s'effrite le dualisme entre sujet et objet inhérent au rapport épistémique, dégageant ainsi la possibilité d'une expérience qui, si elle est humainement initiée, finit comme dégoncée hors du cadre humain en ce que c'est la « Réalité métaphysique elle-même » qui prend la place du sujet. Autrement dit, l'absence à soi constitue la condition *sine qua non* du « retour » à l'unité primordiale.

L'on peut, dès lors, mieux comprendre la nature de l'incommunicabilité sus-évoquée : il ne s'agit pas tant de garder jalousement le spectacle offert par la coïncidence avec le réel. Au contraire, ce silence est précisément l'opposé d'un excès narcissique, puisqu'il témoigne de l'absence à soi et, par là-même, l'impossibilité de se complaire dans le spectacle de sa propre annihilation. D'aucune manière le sujet peut-il rapatrier l'expérience qu'il initie dans la sphère purement humaine, il est comme dérobé de « sa » propre expérience, en ce que celle-ci gravite autour d'un nouveau pôle, à savoir le réel : une périphérie avance, un centre recule. Ce qui était périphérique, à la lisière de la conscience humaine, c'est la manifestation débridée de l'Un, sous l'éclat duquel s'effrite le pseudo-centre que constituait le soufi, dont l'inanité se trouve révélée par sa volatilisation. L'état du *dhawq* n'est donc pas tant un état dont on ne devrait dire mot, au risque sinon de le trahir comme c'est le cas pour la poésie, mais bien plutôt un état dont on ne *peut* dire mot⁵², puisqu'il n'est pas expérimenté par celui qui l'initie, mais seulement dans son absence.

51 IZUTSU, T., *Concept and Reality of Existence*, op. cit., p. 9.

52 Sur cet ineffable qui n'est qu'apparent, voir l'analyse de J.-B. Brenet dans le chapitre « Goûter », in *Que veut dire penser ?*, op. cit., p. 121.

3. *Expérience mystique, expérience esthétique : lecture phénoménologique du dhawq.*

Le dernier ouvrage de Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, s'ouvre sur une critique de ce que l'on pourrait décrire comme une épistémè de la « distance ». Le phénoménologue reproche à l'approche scientifique de renoncer à « habiter [les choses] »⁵³ en opposant au monde l'écran de la représentation mentale. Cette représentation conduit l'homme de science à se couper du sol premier de l'expérience, au lieu de chercher à ponctuer la couche pré-objective à la dimension objective. Pointe, dans cette critique, le motif husserlien de la « *Krisis* » : en oubliant le « monde de la vie », c'est-à-dire ce rapport primitif au monde au sein duquel les séparations entre sujets et objets ne sont pas encore réalisés, le sujet consomme la rupture entre les différentes régions du monde, engendrant par là même son effondrement, en ce qu'il s'abîme dans un processus indéfini d'isolement et d'atomisation. Pour parer à cette crise, le rapport épistémique doit comme céder place à l'expérience esthétique, que l'on pourrait décrire comme une expérience-limite, entendue ici comme interruption du cours quotidien, objectif afin de rendre possible l'émergence d'un cours alternatif, souterrain. Par cette expérience-limite, à la faveur de laquelle est suspendue l'attitude naturelle dans laquelle le sujet polarise le monde selon ses intérêts, se révèle une sorte d'anatomie de l'expérience humaine. Le paradoxe, toutefois, est à noter : de la distance, on bondit à l'intimité – d'une intimité qui sonde les entrailles de l'expérience certes, mais cette percée ne se réalise qu'à la faveur de l'absence du sujet. Autrement dit, l'intimité dont il est question ici voit l'un de ses participants dans l'incapacité d'assister au spectacle de cette intimité récemment atteinte. C'est précisément sur le

53 MERLEAU-PONTY, M., *O.E.*, op. cit, p. 9.

point de cette intimité paradoxale que se lient les expériences esthétique et mystique. C'est à cet égard que l'on se propose désormais d'analyser la façon dont l'étude merleau-pontienne de l'ethos du peintre reflue sur l'expérience du *dhawq*. Dans l'esthétique comme dans l'expérience mystique, semble surgir la nécessité d'une absence à soi, comme si la présence de la conscience était toujours déjà un encombrement qui appelait à son propre dépassement.

Précisons, d'abord, l'argument du phénoménologue. Merleau-Ponty écrit que la vision est « *le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être* »⁵⁴. Que s'agit-il de dire ? Le fait même de voir me traîne dehors, me projette dans le monde afin d'être dans la proximité des choses, à rebours de l'idée que la vision est un survol des choses. Merleau-Ponty s'intéresse, en effet, à la vision afin de rompre sa conceptualisation dans *La dioptrique* : Descartes y caractérise la vision comme réception de signes qui doivent ensuite être interprétés, puisque le philosophe dresse une distinction stricte entre la pensée et son objet, aucune correspondance n'est pensable entre les idées que je formule et la manière dont elles me parviennent à la rencontre des choses dans le monde. Au contraire, Merleau-Ponty fait valoir la dimension charnelle de l'idée, en jouant sur le double sens de la réflexivité, entendu à la fois dans son sens intellectuel que visuel afin d'éclairer la dépendance de la sublimation intellectuelle à son terreau charnel : « (...) *si nous faisons paraître la pensée sur une infrastructure de vision, c'est seulement en vertu de cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser.* »⁵⁵

À cette dimension critique, l'argument merleau-pontien propose une refonte qui repose sur une observation simple : voir atteste de la possibilité d'être vu. Autrement dit, le fait que je vois témoigne du fait que je suis au monde et, en tant que

54 *Ibid.*, p. 81.

55 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op. cit., p. 189.

tel, capable d'être à mon tour objet du regard d'un autre. Par cette observation, se déploie l'idée de « réversibilité ». Elle désigne le sentiment, au cœur de toute expérience, d'être projeté hors de soi-même, ou, plus précisément, que tout acte s'érige sur le fond d'une exposition et d'une passivité premières : la possibilité de voir ou de toucher est inséparable de la possibilité d'être vu ou touché. L'ethos du peintre, à cet égard, radicalise ce qui se manifeste déjà dans l'expérience quotidienne : le peintre, en ce qu'il aspire à un surcroît d'intimité avec les choses afin qu'elles lui révèlent leur secret, ne voit pas les choses par l'écran de la représentation, dans une sorte de face-à-face. Au contraire, le peintre, peut-être plus que tout autre, est rendu attentif à la co-appartenance du sujet avec le monde, de la nécessité de briser ce face-à-face afin de s'absorber dans ce qu'il voit au point de s'y perdre. C'est à cet égard que l'on comprend le propos de Marchand que cite Merleau-Ponty : « *Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer.* »⁵⁶ Être transpercé, c'est-à-dire ne plus opposer l'épaisseur du « je » afin que le corps se fasse accueil du monde. Seule cette anonymisation rend possible l'« inspiration », entendue dans son sens littéral comme figuré : « *il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint.* »⁵⁷, écrit Merleau-Ponty. L'inspiration sert ici à rendre compte de l'intimité atteinte dans l'expérience esthétique : qui observe et qui est observé, dans cette communion des regards, est une question qui s'éclipse, parce qu'il en va d'une vision directe dont la trajectoire perce l'écran de la médiation afin d'entrer au contact de ce qui est vu et perdre, par ce contact, les délimitations à l'œuvre dans le régime objectif. « [On] ne sait plus qui voit et qui est vu », écrit Merleau-Ponty : c'est le paroxysme de la réversibilité qui s'esquisse déjà dans l'expérience quotidienne, mais

56 Cité par Charbonnier, *Le Monologue du Peintre*, Paris, 1959, p. 144. Repris par Merleau-Ponty, in *O.E.*, op. cit., p. 31.

57 MERLEAU-PONTY, M., *O.E.*, op.cit., pp. 31-32.

qui ne peut être vécue que dans cette « expérience-limite ». Autrement dit, je peux devenir absent à moi-même par des expériences qui se dilatent par-delà la sphère de ma conscience : l'expérience de l'inspiration, du plaisir, de l'ivresse sont autant d'expériences par lesquelles s'aperçoit le résidu anonyme incrusté dans ce qui apparaît être, le reste du temps, mon expérience personnelle. C'est cette possibilité charnelle de « dilatation » par-delà la sphère strictement égologique qui fonde le « narcissisme » merleau-pontien : ce que je vois, ce n'est pas tant un déversement narcissique, mais bien au contraire, sa faille, puisque je ne me vois pas partout, mais je me sens vu. Le narcissisme merleau-pontien ne rend pas compte du fait que je suis rivé sur moi-même, mais pointe plutôt une sorte de fuite, c'est-à-dire le fait que je me sente convoqué, observé et presque enivré par le monde avant que ne soit réalisée, au niveau objectif, la synthèse autour d'un centre égologique qui me « tire » de cette expérience-limite qu'est la vulnérabilité d'une naissance au monde. Dès lors, l'on comprend que le narcissisme n'est pas tant un rapport de soi à soi, mais la dilatation de « soi » par-delà les frontières égologiques au point que l'on parvient à une forme de confusion identitaire, qui se donne dans son acuité la plus palpable dans l'expérience esthétique.

L'on peut, désormais, se rendre attentif au phénomène paradoxal qui affleure à la fois au travers du « je vois » phénoménologique que du « je goûte » soufi : alors que ces expériences semblent conforter leur nature individuelle (*je vois, je goûte*), pointe déjà un germe d'anonymat qui n'attend que son éclosion. C'est ce que cristallise, nous semble-t-il, le paradoxe de l'idée merleau-pontienne de narcissisme : le narcissisme ne désigne pas tant la capacité du sujet à rapatrier dans les structures égologiques les phénomènes qu'il perçoit mais, au contraire, le fait que sa perception déjà le « sort de ses gonds », de telle sorte qu'il est propulsé hors de la sphère du propre au point de « se » trouver partout au monde. À des fins de clarté, schématisons

quelque peu le propos : le narcissisme n'est pas reconduction à soi, mais un exil hors de soi. Or, en va-t-il d'autre chose dans l'expérience du goût, lorsque le soufi est incapable de communiquer « son » expérience, non parce que les mots lui manquent, mais parce que déjà dans son expérience se dessinait une « échappée belle », par-delà la sphère humaine ? Le « je vois » comme le « je goûte » témoignent donc d'un même phénomène paradoxal : j'atteins une intimité inégalée mais, dans son atteinte même, « je » disparaît, en prenant conscience de l'unité première du monde. C'est précisément ce paradoxe d'un surcroît d'une intimité qui ne se donne qu'à la faveur d'une volatilisation de soi qui surgit à la fois dans l'expérience esthétique que mystique : la manifestation n'est plus reconduite à un sujet qui en commande les conditions de possibilité, mais au contraire, se déploie une auto-manifestation qui exige, afin de se dévoiler, l'éclipse du sujet qui découperait encore l'expérience par les catégories du sujet et de l'objet.

Autrement dit, le *dhawq*, en tant qu'il initie le cheminement vers le dévoilement libéré des restrictions inhérentes à la conscience égologique, atteste de la même excentricité originare qui fonde la possibilité de la manifestation entendue phénoménologiquement. Précisons : il s'agit, dans les deux cas, d'une manière de se rapporter à l'altérité, mais dans un rapport qui ne recèle plus de l'exigence du primat subjectiviste, en ce que le phénomène devrait se soumettre aux structures de la conscience. Au contraire, la manifestation est « débridée » de telle sorte que ce n'est plus « moi » qui voit, plus « moi » qui goûte, mais le réel lui-même dans une sorte d'auto-affection. À cet égard, cette remarque de Merleau-Ponty est notable : « (...) si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois ». « On » perçoit, non pas « je » perçois, parce que la perception n'est pas le monopole du sujet, mais le moyen par lequel il lui est donné de

s'éclipser afin de se trouver aux choses. De la même manière, dans le soufisme ghazâlîen, « je » ne goûte pas, mais « on » goûte : par le *dhawq*, est ébranlée la même logique de désubjectivation à l'œuvre dans l'expérience esthétique chez Merleau-Ponty. Le phénoménologue poursuit : « *toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau.* »⁵⁸ Or, la « stupeur », dont il est question ici, n'est pas sans évoquer l'état dans lequel est plongé le goûteur, décrit par Diderot à la lecture du récit d'Ibn Tufayl : il est, en définitive, « abruti, étourdi, presque dans un état de mort. »⁵⁹ Une mort non pas au sens physique, ontologique, mais une mort, temporaire, à la conscience, l'éclipse de la conscience psychologique à la faveur de cette vigilance anonyme qui prend le dessus lorsque faiblit le sujet personnel. Autrement dit, dans l'expérience mystique comme dans l'expérience esthétique, il en va d'une conscience égologique consommée par ce à quoi elle se rend disponible, au point de se sentir dispersé comme un tas de cendres.

B/ Se rendre absent : suspension de l'ordre subjectif.

L'on trouve, dans la douzième sourate du *Coran*, le récit de Joseph dont la beauté plonge les femmes, invitées par l'épouse d'al-Aziz à déjeuner, dans une sorte de transe au cours de laquelle elles deviennent absentes à elles-mêmes, au point de ne pas ressentir les lacérations qu'elles infligent à leurs propres mains. Ce récit coranique devient, dans l'exégèse soufie, la figuration de l'attrait exercé par le divin qui impulse le cheminement soufi et, en même temps, la condition d'un désir qui ne pourra se parachever que dans l'absence de celui qui en est le plus cruellement tirailé. Joseph est

58 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 260.

59 Cité par M. Jean-Baptiste Brenet, lors de sa conférence « Goûter » durant le séminaire « L'homme dans la philosophie et le soufisme », séance n°6, à l'Inalco, avril 2022.

l'image, dans la dimension du *zâhir*, de la beauté divine. Ce récit annonce l'exigence à l'absence sous-jacente au parachèvement soufi : s'il y a résolution du tiraillement qui travaille l'âme humaine de son vivant, elle ne se fera qu'à la faveur de son absence. C'est à la nécessité de cette absence que l'on s'attardera désormais afin de la faire résonner avec la façon dont la méthode phénoménologique est traversée de la même exigence et, en même temps, ne peut s'y conformer qu'à la faveur d'une révision de la place du sujet et son rapport à ce qui apparaît.

1. Le fanâ' : évanouissement subjectif, auto-manifestation du réel.

L'on décrivait la façon dont le *dhawq* dégageait un chemin au terme duquel le soufi était rendu absent à lui-même, dans l'expérience du *fanâ'* qui en constitue le paroxysme. Il nous est, toutefois, nécessaire de préciser la nature de cette absence : Diderot la décrivait comme « presque un état de mort ». Il en va, dans certains textes soufis, d'une véritable corruption ontologique. Prenons l'exemple d'al-Hallâj qui déclare au sujet du *fanâ'* : « *il n'en reste plus la moindre trace, ni corps, ni nom, ni vestige* »⁶⁰, décrivant le devenir de l'homme comme celui d'un papillon consumé par la flamme vers laquelle il est inexorablement attiré. S'agirait-il de dire qu'il y a, par le *fanâ'*, une anonymisation totale, une véritable corruption de l'enveloppe corporelle et une extinction de l'âme humaine ? Dans le contexte ghazâlîen, cette question se prolonge, bien que selon une ambiguïté différente : le théologien récuse le soufisme de l'« ivresse » incarné par Hallâj, mais la polysémie du terme « *nafs* » dans son lexique pourrait méprendre le lecteur sur la dimension affectée par le *fanâ'*.

Les occurrences de *nafs* la parent de deux sens. Le premier désigne la part mauvaise de l'homme en tant qu'agitée par l'âme concupiscente et coléreuse ; le second, dans le contexte resserré du soufisme, rapporte la *nafs* au *qalb*, c'est-à-dire au

⁶⁰ RISPOLI, Stéphane, *Le livre de Ta-wa-Sin d'al-Hallâj*, Beyrouth, éd. Al-Bouraq, coll. « Héritage spirituel », 2007, p. 123.

« cœur » et au *rûh*, l'« esprit ». Dans cet horizon, l'âme est entendue comme la faculté spirituelle de l'homme, par laquelle il connaît les réalités métaphysiques et entraperçoit son horizon par-delà le monde sublunaire. Cette âme est l'objet du jugement divin et du châtement. Selon le plan dans lequel on s'inscrit, le *fanâ'* couve un sens différent : dans le premier, il s'agirait d'annihiler les passions qui agitent l'âme humaine, le *fanâ'* se caractérisant dès lors comme exigence *éthique* ; le second, lui, a une emprise plus radicale en ce qu'il s'agirait de s'éteindre à soi –mais de quel soi parle-t-on ici, du soi comme entité *ontologique*, « corps et âme », ou du soi *psychologique* ? C'est ce point que l'on doit préciser afin de saisir la nature de cette absence qui semble ébaucher la mort du sujet, en s'intéressant au second pan de la définition ghazâlienne de l'âme. L'âme entendue comme *qalb* est décrite comme la réalité de l'homme et de son soi, en tant que c'est par cette partie de l'âme que l'homme se saisit comme dégradation, au niveau sublunaire, de la source divine : « ne connaît son Seigneur que celui qui se connaît »⁶¹. Quelle dimension de la *nafs* est donc affectée par le *fanâ'* : reflue-t-il au point de corrompre l'entité ontologique elle-même ?

Le *fanâ'* est d'abord une occurrence coranique : « Toute chose sur terre doit s'anéantir [كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ]. Seule subsistera la Face de ton Seigneur, plein de majesté et de beauté [وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ] »⁶² L'idée cristallisée par ce verset pourrait nous orienter vers une lecture du *fanâ'* comme corruption ontologique, dans la mesure où il s'agit de prendre conscience de l'inanité de toute chose, qui ne mène qu'une existence spectrale au regard de la plénitude divine. Autrement dit, l'on retrouve ici le postulat de l'exclusivité ontologique de Dieu, fondement de la théologie musulmane, selon lequel il n'y a de réalité que Dieu, ses productions n'ayant d'autre horizon que lui. Dans l'horizon soufi, le *fanâ'* permet, en effet, la reconnaissance de l'unicité divine

61 AL-GHAZÂLÎ, *T.L.* op. cit., p. 70.

62 *Coran*, 55:27.

en-deçà de la multiplicité induite par la matière. Cette reconnaissance, c'est le *tawhîd* : par le *fanâ'*, le soufi accède à l'unité première du monde et en atteste, s'en fait le « témoin ». Or, comment une conscience humaine, finie pourrait-elle accéder au spectacle de l'unicité qui, précisément, balaie les limites de la conscience humaine, sa catégorisation, ses représentations ? À la faveur de son effacement, répond al-Ghazâlî. L'effacement n'est donc pas ontologique, puisque le théologien veille à maintenir la disproportion entre la source divine et ses productions, mais psychologique. Le soufi « accède » au *tawhîd*, compris comme réduction à l'unité, lorsque sa conscience individuelle s'éteint dans la vision directe (*mushâhada*) –notion sur laquelle on reviendra. Par cette vision, les structures de la conscience égologique s'effritent afin que se dévoile l'unité fondamentale de l'univers, par laquelle l'homme devient à la fois sujet et objet de la certitude atteinte, en ce qu'il se comprend comme attribut divin au niveau sublunaire, et non plus entité substantielle auto-suffisante. Autrement dit, le *fanâ'* n'est pas une corruption physique, mais la suspension de l'ordre individuel, personnel, afin d'accéder à l'ordre sous-jacent, au sein duquel peut se manifester l'unité de la production divine, qui la soutenait mais qui ne pouvait se manifester tant que l'homme était empêtré dans la médiation qui est autant un accès dévié qu'un barrage à l'Un.

Al-Ghazâlî explicite cet état en recourant à l'analogie avec la lumière :

*« Certains s'obstinent et prétendent que la lumière n'a pas de réalité, et que les couleurs ne supposent rien d'autre qu'elles-mêmes. Ils nient ainsi l'existence de la lumière, alors qu'elle fait apparaître les choses ; et comment n'en serait-il pas ainsi, puisque c'est grâce à elle que les choses se manifestent, qu'elle est visible en elle-même et que par elle les autres choses sont visible. »*⁶³

63 AL-GHAZÂLÎ, *T.L. op. cit.*, p. 59.

L'on voit que, par la conscience individuelle, l'homme est condamné à n'accéder qu'au monde phénoménal, au *zâhir*, dans la mesure où les limites inhérentes aux facultés épistémiques de l'homme le rendent incapables de percevoir en-deçà du règne des entités auto-suffisantes (figurées ici par les couleurs). Cette mécompréhension égare l'homme, de telle sorte qu'il en vient à nier l'existence de la lumière ou, autrement dit, de la source divine qui abreuve chacune de ses modulations individuées au niveau sublunaire. Pointe, au travers de cette analogie, la cosmologie avicennienne : l'âme rationnelle n'est pas comme à elle-même son propre fondement et sa propre fin, mais elle est émanée de l'intellect agent et, par là même, rendue dépendante d'un principe extérieur, séparé auquel elle peut chercher à se joindre en se consacrant à la faculté intellectuelle de son âme. Autrement dit, pour reprendre l'analogie de la lumière, la conscience individuelle se croit dotée de son propre éclat, de sa propre consistance, alors qu'elle n'est que le miroitement, au niveau sublunaire, d'un foyer lumineux situé dans les cieux. En rupture avec Avicenne, toutefois, al-Ghazâlî dégage la possibilité d'une coïncidence parfaite par l'éclipse de la conscience personnelle, alors que le maintien de l'individualité de l'âme, y compris post-mortem, conduit le philosophe à maintenir un modèle spéculaire –point sur lequel on reviendra lorsque l'on étayera la récusation ghazâlîenne du modèle de la fusion. L'on peut dégager de l'expérience du *fanâ'* la chose suivante : elle semble ouvrir une résolution, certes, mais une résolution paradoxale, qui se fait dans l'absence de celui qui est tiraillé par le désir d'embrasser l'Un. Par le *fanâ'*, « j » assiste enfin à ce que je m'efforçais de cerner depuis ma vie terrestre, mais son spectacle m'est en quelque sorte ravi, puisque le « je » n'est rien d'autre qu'une « plissure », lissée dans la manifestation débridée de l'unité primitive à la faveur du *fanâ'*.

2. *Lecture phénoménologique du fanâ' : à l'éclipse subjective, l'éclat mondain.*

Dans ses *Carnets philosophiques*, Patočka joue sur la polysémie du terme tchèque « *svět* », qui signifie à la fois monde et lumière (*světlo*), afin de rendre compte de la fondamentale unité du monde, appelée techniquement « unité archi-originale », qui signifie le lien des étants dans une sorte de réseau souterrain, refoulé au niveau prédicatif. Le philosophe écrit :

« Le monde (...) n'est-il pas effectivement pour toutes les choses ce qu'est la lumière par rapport aux objets matériels de notre entourage, ce qui leur donne forme, ce qui les met à part les unes des autres et tout ensemble les relie ? »⁶⁴

Le monde dont il est question ici ne peut se caractériser comme lieu au sein duquel s'agrègent des entités auto-suffisantes, mais plutôt ce qui rend possible leur existence individuée et, par là même, les lie dans cette commune origine pré-individuelle. C'est précisément cette individuation qui s'accompagne, comme de son revers, d'une couche anonyme que donne à entendre l'analogie par la lumière. De la lumière comme milieu, l'analogie permet de saisir comment les différentes strates du monde sont conjointes (« leur donne forme ») et, en même temps, amenées à se disjoindre (« les met à part ») parce que la lumière, si elle fait dépendre chaque chose de sa source, les fait toutefois surgir dans leur être individué –sans pour autant que cette individuation soit auto-suffisance.

Or, afin de revenir à cette unité première du monde, il est nécessaire de se soumettre à une épreuve de « décentration » : cette épreuve, c'est la suspension du cours normal, non pas cette fois appliqué par le sujet qui devient le libre spectateur

⁶⁴ PATOČKA, Jan, *Carnets philosophiques : 1945-1950*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. par E. Abrams, 2021, p. 58. Désormais C.P.

(réduction husserlienne), mais une suspension universellement « débridée » de telle sorte que le sujet lui-même est « mis en suspens ». Alors que le sujet transcendantal « échappait » à l'épochè dans la mesure où il constituait l'*a priori* formel du monde, Patočka renverse les termes de la relation, de telle sorte que le sujet n'est plus le fondement du monde, mais le monde devient le fondement du sujet. Précisons : dans l'économie husserlienne, l'épochè permet de reconduire le monde sur le sol duquel il émerge, à savoir la sphère de la subjectivité transcendantale qui est la condition *sine qua non* de l'apparaître. À rebours de ce rapport de dépendance, Patočka éclaire la procession du sujet au monde : la subjectivité n'est pas l'*a priori*, mais est elle-même constituée. « *L'intention dont il est question ici n'est pas une intention subjectivement "noétique" (...) mais plutôt noématique, un rapport interne au champ.* »⁶⁵ (On souligne.) L'on retrouve ici une décentration du sujet réalisée similairement chez Merleau-Ponty : de la même manière que le phénoménologue français pense une dimension tierce, la chair, qui brise l'opposition entre sujet et objet, Patočka fait droit à cette précédence du monde compris comme « sol archi-originaire » de laquelle le sujet procède. Cette mise à mal du sujet comme fondement, par l'universalisation de l'épochè, permet au philosophe tchèque de penser une forme d'autonomie de la manifestation. Précisons : la manifestation n'est plus reconduite au sujet transcendantal, elle n'est plus apparaître à..., mais pur apparaître, auto-manifestation libérée des structures subjectives ou, plus précisément, précédant les structures subjectives. Patočka écrit : « (...) *on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives, ni des structures psychiques.* »⁶⁶

La décentration du sujet telle qu'elle s'opère chez Patočka nous permet de mieux saisir son analogie du monde avec la lumière : le monde n'est pas simplement la

65 PATOČKA, J., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, trad. par E. Abrams, 2002, p. 198.

66 PATOČKA, J., *Platon et l'Europe*, Lagrasse, éd. Verdier, trad. par E. Abrams, 1983, p. 39.

totalité des étants individués, mais il est également cette précédence pré-personnelle qui relie les étants en vertu du fait que chaque chose procède de cette unicité originare et, en même temps, dans le mouvement vers l'existence, acquière une ébauche d'individualité. De la même manière, la lumière « existencie » la chose individuelle mais, en même temps, la transperce de part en part et souligne son indépendance à un champ pré-individuel par lequel elle est surgie à l'existence. Dans l'attitude naturelle, le sujet considère les choses dans leur individualité, mais l'on amputerait notre compréhension du monde, dit Patočka, si on la limitait à une simple agrégation d'étants individuels : « *dans l'usage courant, le monde désigne la totalité des choses, éventuellement des réalités, tandis que pour nous il doit désigner l'horizon universel, qui n'est pas une chose, quoiqu'il conditionne toutes les choses concrètes.* »⁶⁷ Or, pour revenir à cette proto-existence anonyme qui conditionne chaque chose individuée, le sujet doit en quelque sorte procéder à une forme de « désubjectivation » : il doit cesser de se penser pilier de la manifestation, en ce qu'il en est, en réalité, son obstacle.

C'est précisément à l'intersection de cette idée d'une auto-manifestation du réel que l'expérience du *fanâ'* et la méthode phénoménologique se frottent l'une à l'autre. De la même manière que l'âme humaine doit, pour retrouver l'unicité (*wahdâniyya*) du kosmos, s'éclipser à la faveur d'un nouveau pôle de la manifestation, anonymisé, la formulation patočkienne de la manifestation comme auto-manifestation requière la même brèche, au cœur de la chose individuée, d'une source pré-individuelle à laquelle on ne peut se rendre attentif que par l'épreuve d'une désubjectivation, telle qu'elle est suspendue par l'épochè. Un même schème peut être identifié ici, à savoir une source pré-personnelle qui abreuve les êtres individués mais, dans l'acte même de les individuer, inscrit en leur cœur une faille, une trace, une béance qui est comme le rappel de leur origine pré-personnelle, lorsque le monde

67 PATOČKA, J., *C.P.*, op. cit., p. 57.

n'était pas encore démultiplié. C'est précisément cette armature conceptuelle qui est cristallisée par le recours à l'analogie de la lumière : celle-ci vient signifier la dette de chaque chose individuée envers une source qui lui est extérieure, séparée mais qui, en même temps, l'accompagne. Reprenons al-Ghazâlî : « (...) *Il est en effet avec toute chose, Il n'en est pas séparé, puis Il fait apparaître toute chose, comme la lumière accompagnant chaque chose, qui apparaît grâce à elle.* »⁶⁸ De ce passage, l'on peut noter le maintien de la présence de ce qui est à la source de l'être – qui vient, dès lors, inciser la clôture individuelle afin de rendre possible cette réduction à l'unité (*tawhîd*). En va-t-il d'un autre mouvement lorsque le phénoménologue cherche à quitter le modèle du face-à-face entre le sujet et l'objet à la faveur de cette coïncidence première qui ne se donne non pas comme apparaître à, mais pur apparaître ? L'époque universalisée, tel qu'il se formule chez Patočka, permet précisément de revenir en-deçà de l'opposition du sujet et de l'objet, puisque c'est seulement à la faveur de cet effacement des frontières découpant l'être que l'on peut « assister » à son auto-manifestation et cerner le principe de l'existence de toute chose.

3. Un témoignage déchaîné par l'absence de témoin.

L'on manipulait avec précaution l'idée que la manifestation, pensée comme pure coïncidence, était une manière de se rendre témoin à l'unité première du monde. Dans la mesure où cette hésitation trahit la difficulté à penser l'absence à soi exigé à la fois dans le soufisme que dans la phénoménologie « asubjective », il nous est nécessaire de nous y attarder.

Alors que Moïse supplie son Dieu de le laisser voir sa face, le prophète est dans l'incapacité de supporter la vision, même médiatisée par la montagne, de la manifestation divine : « *Mais lorsque son Seigneur se manifesta au Mont, il le*

⁶⁸ AL-GHAZÂLÎ, *T.L.*, op. cit., p. 60.

pulvérisa, et Moïse s'effondra foudroyé. »⁶⁹ Ce verset coranique cristallise, nous semble-t-il, le paradoxe de la notion de témoignage⁷⁰ dans la tradition islamique. D'une part, l'idée de se rendre témoin de la manifestation divine est une distinction rarement accordée aux croyants, voire aux prophètes, comme dans le cas de Moïse. Cette distinction si parcimonieusement accordée à quelques natures prophétiques se frotte, toutefois, au fait que le témoignage est le premier des cinq piliers de l'islam –c'est la *châhada*. Cette nature élective se manifeste notamment par le récit du « miraj » du prophète Mohamed qui est décrit, lors de son ascension, voir sans vaciller : « *Le cœur n'a pas menti en ce qu'il a vu. (...) La vue n'a nullement dévié, ni outrepassé la mesure. Il vit bien certaines des grandes merveilles de son Seigneur.* »⁷¹ Or, on ne peut ignorer que l'homme mohamédien détient une place particulière dans la prophétologie islamique, qui se distingue du commun des autres et même des prophètes qui le précèdent. La tension pourrait se concilier ainsi : le prophète est un modèle⁷² auquel le dévot aspire, sans jamais n'avoir la trempe qui lui permet d'accéder à l'accessibilité privilégiée du prophète. En atteste le hadîth de Gabriel, dans lequel le prophète est dit déclarer que la fine pointe de la spiritualité (*ihsân*) consiste à « *adore[r] Dieu comme si vous le voyiez et, si vous ne le voyez pas, sachez qu'il vous voit.* » Dans la tradition plus resserrée du soufisme, la question du statut paradoxal de ce témoignage est exacerbé. Le soufi est précisément celui qui prétend à un surcroît d'intimité en rompant avec les médiations symboliques au point de connaître la proximité (*al-qurb*) avec Dieu. Il en va donc, d'une certaine manière, de la viabilité même du cheminement soufi dans cette problématique.

69 *Coran*, 7:143.

70 Sur l'ambiguïté de la notion de témoignage telle qu'elle se pense chez al-Ghazâlî, voir le travail de M. Brenet, notamment dans le chapitre « Goûter » in *Que veut dire penser ?*, op. cit., pp. 115-124

71 *Coran*, 53:18.

72 L'exemplarité du prophète est formulée dans le *Coran* (33:21), et prolongée chez Avicenne, de telle sorte que l'on prend en considération ces deux sources afin de cerner le propos d'al-Ghazâlî.

Conciliant tout à la fois une source coranique et l'exigence soufie, al-Ghazâlî offre cette réponse : le témoignage paradoxal dont il est question ici, c'est la « vision » directe, c'est-à-dire *mushâhada*. La *mushâhada* est le parachèvement qui culmine au sommet des stations parcourues par le soufi, concluant un cheminement au terme duquel il est rendu « témoin » de la manifestation divine, d'une vision qui brouille ce qui se révèle être les pseudo-délimitations du monde sublunaire. La vision dont il est question ici est toutefois particulière : ce n'est pas tant le soufi qui voit, puisqu'il est absent à lui-même, mais elle désigne l'auto-contemplation du réel. C'est en ce sens que la viabilité du cheminement est conservée : l'homme dont la nature est capable de fournir cet effort personnel est rendu disponible, en dernière instance, à ce qui se présente. Al-Ghazâlî écrit :

« L'homme qui a une expérience spirituelle personnelle (dhawq) a en commun avec le prophète certains états ; cette participation est symbolisée par le fait de "se chauffer". Celui qui se chauffe est en effet uniquement l'homme qui est à proximité du feu, et non pas celui qui en a simplement entendu parler. »

De ce commentaire, l'on peut noter une chose : alors qu'Avicenne interprétait le verset de la Lumière⁷³ en y lisant une description de l'intellect saint qui est l'attribut du prophète, al-Ghazâlî « étend », en un sens, la possibilité de se rendre témoin de la manifestation divine. Précisons : les hommes capables de fournir cet effort au point d'atteindre le *dhawq* sont rares, de telle sorte que cette « extension » ne vaut que dans le cercle resserré des affinités électives. Toutefois, il nous semble que le soufisme d'al-Ghazâlî le conduit à communiquer cette aspiration aux natures non-

73 Le verset en question est le suivant : « Dieu est la Lumière des Cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à un tabernacle où se trouve une lampe ; la lampe est dans un verre ; le verre est comme un astre brillant ; elle est allumée grâce à un Arbre béni, un olivier ni d'orient ni d'occident, dont l'huile éclairerait, ou peu s'en faut, même si nul ne la touchait. Lumière sur lumière. Dieu guide vers sa Lumière ceux qu'il veut. » *in Coran*, 24:35.

prophétiques : alors que dans l'économie avicennienne, l'intellect prophétique est toujours connecté à l'intellect agent alors que les autres intellects humains sont soumis à l'intermittence, la voie soufie d'al-Ghazâlî permet de formuler une « entrée » dans l'éternité par le *dhawq*, qui rapproche le soufi des qualités prophétiques. La chose, paradoxale, pourrait être approfondie de la manière suivante : l'atteinte du *dhawq* est le fruit d'un long cheminement et ne « dure » qu'un temps avant que le parasitage du mondain ne happe à nouveau l'âme humaine, mais cette dimension temporelle s'éclipse au moment où la conscience humaine disparaît. Lorsque l'âme humaine devient le réceptacle de l'épiphanie divine, l'ordre sublunaire s'éclipse et, par là même, les chaînes du temps disparaissent, alors que s'inaugure le règne du régime supralunaire.

La possibilité de cette extension doit également être modérée quant à sa nature : « plus » d'hommes, par la voie soufie, voient miroiter la possibilité d'assister à la manifestation divine qui n'est plus restreinte à la nature prophétique, mais cette proximité se conclut sur une absence. Certes, celui qui est fait témoin de la manifestation divine, dans son absence même, entretient un rapport direct à son Dieu, alors que les autres hommes n'en ont qu'une connaissance par ouï-dire. Cette distinction, toutefois, se conclut sur la disparition de la nature singulière, ravie de son propre effort : « *Ce qui a été, a été parmi les choses dont je n'ai gardé aucun souvenir. Aussi, pense-y et ne pose pas de questions.* »⁷⁴, écrit le poète al-Mu'tazz qu'al-Ghazâlî cite dans sa *Délivrance*. Autrement dit, le soufi est rendu « témoin » d'un événement auquel il n'était pas présent, dont il ne conserve aucun souvenir. L'idée de témoignage en jeu ici fait coexister deux pans qui semblent antagonistes : d'une part, le soufi qui voit directement ce qui est, le peut grâce à l'excellence de sa nature et son effort personnel ; cependant, le parachèvement de cet effort ne se donne qu'à la faveur de son

74 AL-GHAZÂLÎ, *La délivrance de l'erreur*, op. cit., p. 111.

anonymisation. À la lisière de ce surcroît d'intimité, le soufi s'éclipse. Ce n'est que par de cet équilibre précaire que l'idée paradoxale de témoignage peut être cristallisée. C'est à l'aune de cet « accueil » qui s'impose au soufi au point de le rendre absent à lui-même que l'on peut chercher à formuler le témoignage ici dégagé : le soufi se fait témoin, mais témoin paradoxal, qui doit s'éclipser, être absent à ce qui se manifeste afin de rendre possible le « déchaînement » du témoignage. Déchaînement, en ce que la manifestation n'est plus limitée par la conscience humaine, ne doit plus se conformer à sa structure, et peut donc s'épancher, s'étendre.

C/ Mise en péril de l'homme dans l'anonymisation : dissolution ou dilatation du sujet ?

Notre étude des expériences du *dhawq* comme du *fanâ'* nous a permis de cerner plus précisément l'idée d'« anonymisation » telle qu'elle se déployait dans le soufisme ghazâlîen. Cette inscription « locale » nous a permis de dissiper les mirages inhérents à une lecture peu attentive qui voudrait lisser les aspérités du texte ghazâlîen afin de le faire se conformer à une image du soufisme qui relève plus de la construction que de la réalité textuelle. Il ne s'agit toutefois pas de dire que sont ainsi éclipsées les difficultés, les objections que l'on peut soulever contre cette pensée de l'anonymat : une fois l'évanouissement dissipé, que reste-t-il à l'homme et de l'homme ayant connu l'anonymisation ? Chercher à nouveau cette échappée belle ? L'horizon anthropologique repose-t-il tout entier sur cette fuite hors de soi ? Autrement dit, l'on doit désormais se rendre attentif aux oppositions internes au soufisme afin de frotter cette pensée de l'anonymat pour en esquisser les éventuelles limites. Pour ce faire, l'on s'intéressera tout d'abord à la première limite que semble dessiner la dimension ash'arite de la pensée d'al-Ghazâlî : cette influence ash'arite a-t-elle pour

conséquence d'aboutir à une formulation de la subjectivité humaine comme simple pantin ?

1. L'anonymisation du sujet : érection d'une subjectivité-pantin ?

L'on a pu explorer la radicalité du cheminement soufi, en ce qu'il se parachevait dans une anonymisation psychologique, sans qu'aucun résidu subjectif ne demeure. L'on peut, toutefois, s'interroger sur les ramifications d'une telle pensée sur la vie menée par l'homme : est-elle pur évanouissement, ou doit-elle participer d'un effort qui, certes, la dépasse, mais au sein duquel elle joue tout de même un rôle ?

La position ash'arite d'al-Ghazâlî informe son soufisme. Pour les ash'arites, il n'y a pas de distinction entre la volonté humaine et la volonté divine, c'est-à-dire que tout acte procède de son Agent, l'acte n'étant qu'« acquis » humainement. La théorie du « *kasb* » (acquisition) permet de cerner une ébauche de libre arbitre afin que la responsabilité de l'acte soit bien attribuée à l'homme. Autrement dit, la responsabilité humaine repose tout entière sur sa décision d'acquiescer certaines actions, étant dans l'impossibilité de les engendrer elle-même. Un exemple récurrent dans la tradition ash'arite est le suivant : le non-croyant peut justifier son absence de foi en lui donnant des fondements soit moraux, soit scientifiques, mais celle-ci se révélera inéluctablement mauvaise et fautive, puisqu'un autre que le mécréant a déterminé l'essence de ces actes. C'est ce précaire équilibre entre libre arbitre et déterminisme que le théologien prolonge lorsqu'il écrit : « *Sache que si l'homme était vraiment autonome, cela pourrait être la source de nombreuses erreurs ; par contre, il sait qu'il peut faire – ou s'abstenir de faire – ce qu'il veut quand il le veut, mais cette volonté ne lui appartient pas en propre.* »⁷⁵ Ce passage cristallise la façon dont même la volonté

⁷⁵ AL-GHAZÂLÎ, *Le livre de l'unicité divine et de la remise confiante en Dieu*, Beyrouth, éd. al-Bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par H. Boutaleb, p. 63.

humaine lui « échappe » au point que les actions de l'homme lui deviennent presque étrangères, en ce qu'il ne reconnaît pas ce qu'il croyait avoir investi dans son action : ainsi l'on comprend le décalage entre l'intention et la conséquence que donnait à voir l'exemple du « mécréant ». Dans *De la patience et de la gratitude*, le théologien recourt à l'image de la marionnette : le spectateur n'admire pas la marionnette en elle-même, mais le travail du marionnettiste qui l'agite. L'idée est la suivante : il est une partie de l'expérience humaine déterminée par un dessein qui lui échappe, mais qui l'affecte de la façon la plus directe, de la même manière que la plante est à la merci du temps afin d'éclorre. Cet arrière-plan ash'arite est exacerbé, chez al-Ghazâlî, par sa reprise de la cosmologie émanatiste d'Ibn Sînâ : « *Dieu est Agent en tant qu'il crée et donne existence à toute chose alors que le serviteur est agent en tant que réceptacle.* »⁷⁶ Dans la mesure où la forme émane de la source divine, la chose n'est pas comme à elle-même son propre fondement, mais est « endettée » envers l'intellect agent pour recevoir le « *rûh* » (l'esprit) qui vient informer la matière. Or, s'agit-il de dire que toute action réalisée au niveau sublunaire reflue et est attribuable à sa source véritable, à savoir Dieu ? Al-Ghazâlî répond en déployant une triade où se « partage » l'imputabilité de l'acte : « *Dieu (...) a attribué une fois les actes aux Anges, une fois aux serviteurs et une fois à Lui-même* »⁷⁷. Cette tripartition de l'imputabilité est à nuancer : la source de l'acte est divine, l'imputabilité qui ruisselle jusqu'aux degrés inférieurs (les cieux puis le monde sublunaire) ne fait aucunement entrevoir une forme d'appropriation au point que le réceptacle en devienne l'auteur. Cependant, ce schéma tripartite permet d'ouvrir une responsabilité partielle, précaire, mais existante : si Dieu « plante » les graines, fait abonder l'eau et le temps favorable au déploiement de la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁷ *Idem.*

plante, il revient à l'homme de faire le choix d'entretenir l'édifice érigé par Dieu. Cette forme amoindrie de l'imputabilité de l'action fait-elle de l'homme un exproprié ?

La réponse est ambiguë : l'horizon théologique d'al-Ghazâlî le conduit aux affirmations univoques sus-mentionnées et, en même temps, il nous semble que son arrière-plan soufi ouvre une brèche. L'idée est la suivante : la voie soufie nécessite de penser une marge humaine par laquelle les possibilités du jugement et de la distinction sont rendues possible. La nature « élue », privilégiée, a toujours la possibilité de l'ignorance, de l'oubli, s'abîmant dans son horizon terrestre. Autrement dit, la responsabilité humaine repose dans cet effort de se maintenir ouvert à cette connexion présente, mais qui peut être prématurément enterrée par la nature oublieuse. Cette dimension d'entretien se révèle également par le revers du *fanâ'*, à savoir le *baqâ'*, qui signifie la survivance de l'homme après l'expérience de l'absence. Précisons : le soufi qui « revient » à lui-même n'est pas l'homme qu'il était avant l'expérience du *fanâ'*, en ce qu'il détient désormais cette « double conscience », à la fois personnelle et impersonnelle, à la fois humaine et, en même temps, divine. Autrement dit, le *baqâ'* fait valoir le fait que l'horizon humain ne repose pas tout entier dans l'évanouissement, mais qu'il est porteur de la responsabilité de la connexion des deux rives dans lesquelles l'inscrivent sa nature amphibie, de part et d'autre de la frontière lunaire. Le soufi ayant connu le *baqâ'* joue, en effet, le rôle de « passeur », non parce qu'il transmet le « contenu » de son expérience, puisque sa communication est impossible, mais il peut guider les hommes vers la voie soufie en faisant miroiter la promesse d'une proximité inégalée à la source divine.

2. Le fantasme de la transsubstantiation : *ana-Huwa*.

L'objection que l'on développait, par l'étude de l'arrière-plan ash'arite d'al-Ghazâlî, est en ceci féconde qu'elle ne s'oppose pas de l'extérieur à la réflexion soufie, mais qu'elle lui est intrinsèque. L'on décrivait, dans notre première partie, la façon dont le soufisme est à rebours de l'anthropocentrisme mené jusqu'à sa fine pointe par la tradition transcendantale dans l'horizon occidental. À cette occasion, l'on évoquait les idées qui trahissaient, selon Ghazâlî, l'exigence de cette « dés-anthropomorphisation », à savoir l'*ittihâd* et le *hulûl*. Il sied, désormais, d'approfondir la critique ghazâlîenne en ce qu'elle montre que son approche soufie ne balaie pas d'un revers de la main l'idée d'individualité, de telle sorte que l'homme mène, en définitive, l'existence d'un exproprié qui n'a pour autre horizon que la dissolution ontologique. Pour ce faire, l'on peut approfondir ce qui précisément bat en brèche la possibilité de l'anthropocentrisme chez al-Ghazâlî, à savoir le recours à deux points avicenniens : (1) la récusation de l'identification par devenir et (2) sa conséquence, à savoir l'irréductible écart ontologique qui sépare l'âme humaine de sa source divine.

Dans une critique adressée à Porphyre, mais visant Aristote, Avicenne récuse le principe selon lequel l'intellect s'identifie à ce qu'il intellige. Dans son *De Anima*, Aristote écrit : « l'âme est, en un sens, tous les êtres. »⁷⁸ L'on approfondira par la suite ce qui est cristallisé par cette formule dense, mais l'on peut d'ores et déjà avancer la chose suivante : au cours du rapport que l'âme entretient avec l'objet qu'elle étudie, ce-dernier vient, « en un sens », s'imprimer en elle de telle sorte que l'âme devient, à nouveau « en un sens », ce qu'elle étudie. Avicenne critique cette idée en affirmant que si l'âme devenait la forme intelligible à laquelle elle se rapportait, dès son premier acte d'intellection, l'âme épuiserait toute sa potentialité, immédiatement saturée par sa première appréhension d'une chose. Autrement dit, si l'on devait comprendre l'intellection humaine comme identification totale avec son objet, cette faculté serait

78 ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par E. Barbotin, 1989, p. 97.

épuisée, figée dès sa première saisie, dénuée de la possibilité de se rapporter à autre chose. Avicenne étant attaché à une idée forte de l'individualité de l'âme humaine, le philosophe récuse la possibilité de son absorption dans chaque chose rencontrée, et propose à sa place la distinction suivante : ce qui varie, ce n'est pas l'essence ontologique de l'âme, mais son mode d'existence, son état (*hâl*).

Alors que la compréhension aristotélicienne de l'acte d'intellection inaugure une communauté entre le sujet de l'intellection et son objet à la faveur de laquelle est possible sa saisie, Avicenne marque une rupture dans la mesure où les formes intelligibles existent dans un principe séparé : l'intellect agent. L'intellect humain ne détient pas de façon innée les formes intelligibles, ni ne peut s'y rapporter dans une identification formelle : l'intellect doit se rendre disponible afin de recevoir les formes intelligibles qui subsistent dans l'intellect agent. Cet état par lequel l'âme rationnelle peut accueillir les formes intelligibles, c'est la jonction (*ittisâl*). Se joindre à l'intellect agent, certes, mais se joindre d'une relation éminemment précaire, qui menace à chaque fois d'éclipser tout l'effort déployé par l'âme humaine, de son vivant, afin de se perfectionner par son activité intellectuelle. Le risque de la « rechute », c'est-à-dire d'être interrompu par les exigences corporelles et mondaines, n'est jamais tout à fait rabattu tant que l'âme rationnelle est vivante, c'est-à-dire attelée à un corps. Autrement dit, l'horizon de l'être vivant est placé sous le sceau de l'incertitude, de l'intermittence, de l'oscillation entre une entrée dans l'éternel par la jonction et l'inévitable rechute qui se profile.

C'est précisément l'impossibilité de cette identification que prolonge al-Ghazâlî, déplacé afin de s'appliquer à l'expérience du *fanâ'* :

*« Quand l'ivresse s'atténue et qu'ils retombent sous le pouvoir
de la raison, qui est la “balance” établie par Dieu sur la terre, ils savent*

bien que ça n'était pas une véritable identification (itthâd), mais une apparence d'identification. Il en est ainsi lorsque l'amant ardent s'écrie dans l'excès de sa passion : "Je suis celui que j'aime, et celui que j'aime est moi-même." »⁷⁹

Même dans l'expérience du *fanâ'*, c'est-à-dire lorsque s'éclipse la conscience personnelle de telle sorte que l'expérience n'est plus polarisée par le dualisme sujet-objet, reste toutefois l'irréductible écart induit par l'individualité, *ontologique*, du soufi. Jamais l'ardeur ressenti ne trouve d'égal par une confusion des êtres. C'est précisément ce que signifie l'analogie avec la relation charnelle : la recherche désespérée de l'autre, même dans son paroxysme, ne transgresse ce fossé qu'est l'individualité induite par la matière. Plus encore, la prétention de fusionner dans l'autre au point que s'effritent les frontières des corps recèle, en réalité, d'un narcissisme qui se cache sous le désir de l'autre. C'est ce qu'illustre le récit, rapporté par le poète Attar dans son *Cantique*, d'un roi « sans cesse enivré par l'union »⁸⁰ avec son amant au point se coller à son corps, à défaut de son âme, jour et nuit. Lorsque l'amant tombe amoureux, à son tour, mais d'un autre, le roi, fou de rage, exige que la peau autrefois chérie soit arrachée et le corps pendu à l'entrée de la cité comme avertissement. Ce récit capture la façon dont la contemplation de son propre anéantissement par l'union avec l'autre reste une complaisance narcissique. Sitôt un véritable décentrement hors du pôle égologique s'esquisse, la réaction est à la hauteur de l'affront éprouvé dans cette blessure narcissique, à savoir la destruction de l'autre. Autrement dit, celui qui prône la fusion, c'est celui qui s'est, au mieux, laissé induire en erreur par l'ivresse ; au pire, celui qui prétend exemplifier l'union à Dieu alors qu'il en est le travestissement, en préférant à l'exigence de l'absence celle de

79 AL-GHAZÂLÎ, *T.L.*, op. cit., p. 54.

80 ATTAR, Farid-ud-Dîn, *Le Cantique des oiseaux*, éd. Diane du Selliers, trad. du persan par Leili Anvar, 2016, p. 380.

l'omniprésence subjective. C'est précisément ce narcissisme inavoué, pudiquement voilé sous la prétention d'un amour pour l'autre, que critique al-Ghazâlî, en prenant pour figure de proue de cet excès al-Hallâj qui, épris du *fanâ'*, se serait écrié : « *anâ al-haqq* » (« je suis le réel » ou le « vrai »). Le *fanâ'* n'est pas l'occasion d'un épanchement narcissique, au contraire, il est le moyen par lequel l'homme s'oublie à sa pseudo-substantialité pour se remémorer l'unicité divine fracturée par le narcissisme de l'être sublunaire qui se croit auto-suffisant.

La récusation ghazâlîenne de la fusion nous semble nuancer l'idée d'une subjectivité « pantin » dans la mesure où, l'individualité ontologique étant conservée, l'âme humaine reste tiraillée par les prédispositions antagonistes induites par son corps. Autrement dit, loin de la condition de pantin, les ramifications du geste d'al-Ghazâlî débouchent sur une forme d'« intranquillité » dans laquelle est plongée le soufi. Que s'agit-il de traduire par cette « intranquillité » ? La faculté « noble » de l'âme, c'est-à-dire la partie intellectuelle, ressent l'insuffisance du monde sublunaire, et par là même, la nécessité de rejoindre la source véritable de ce qui ne se déploie que de façon spectrale en-deçà des cieux. Cependant, rien n'assure la possibilité au soufi de se « satisfaire » de son odyssée lorsque arrivé, enfin, à la conclusion tant désirée. Autrement dit, la récusation de toute ruse narcissique par al-Ghazâlî semble évacuer la moindre possibilité de « se » complaire dans une forme de tranquillité, la satisfaction de l'épreuve dont l'on sort triomphant et qui permet au voyageur de poser ses valises afin de faire demeure dans la terre si difficilement conquise. En résulte la chose suivante : le soufi est comme suspendu entre eux ordres, s'étant fait étranger au monde sublunaire et, en même temps, dans l'impossibilité d'embrasser le sol de la cité divine, au moins de son vivant. Mohammed Dib capture, dans son récit *Cours sur la rive sauvage*, le paradoxe de cette anthropologie en suspens alors qu'il décrit le

cheminement mystique par l'analogie de l'amante dédoublée, d'une part terrestre, familière et d'autre part céleste, inquiétante, fuyante : « *voyageur sollicité par une destination dont la réalité et le sens m'échappent (...). Assuré de rien, sinon de perdre à l'avance sur les deux tableaux, c'est tout ce que j'ai à espérer.* »⁸¹ « Perdre sur les deux tableaux » ou, autrement dit, dans l'impossibilité de se fondre ni dans la multiplicité sublunaire, ni dans l'unicité supralunaire, ni d'être satisfait par l'amante terrestre, ni dans l'espoir de conquérir l'amante céleste.

Précisons l'anthropologie en suspens qui fonde cette intranquillité : reprenant un schéma avicennien, c'est-à-dire la récusation de la possibilité de l'identification par devenir, al-Ghazâlî négocie avec précaution le désir du retour à la « terre promise » afin de maintenir l'asymétrie qui régit la relation de la source divine à ses productions. La conséquence, cependant, apparaît comme un tiraillement, comme si le cheminement soufi était une désorientation sans fin. Formulé ainsi, le dévot pourrait se désespérer : toutes ces tribulations au cours desquelles bon nombre abandonnent ou périssent dans la migration, pour n'être relégué qu'à la lisière de la terre promise ? Est-ce l'horizon qui attend l'âme qui s'est faite étrangère à ce qui lui était le plus proche, qui a renoncé au plus familier afin de se rendre disponible à cet appel venu de l'inconnu, mais qu'elle a pourtant suivi avec fidélité ? Est-ce donc là que réside la récompense divine ? C'est, en tout cas, ainsi que l'on pourrait interpréter la fin du cheminement esquissé par le théologien : « *La Proximité (al-qurb) de Dieu est telle que certains ont crû voir Dieu descendre en eux (al-hulûl), d'autres s'unir à Lui (al-ittihâd) et d'autres enfin, parvenir au Terme du Voyage vers Dieu (al-wusûl).* » L'on approfondira par la suite l'idée de proximité, mais l'on peut d'ores et déjà noter la chose suivante : au modèle de la transsubstantiation (*hulûl*) et à celui de la fusion (*ittihâd*), al-Ghazâlî choisit de *maintenir* un irréductible écart entre la source divine et

81 DIB, Mohammed, *Cours sur la rive sauvage*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points », 1964, p. 51.

ses productions. La fin du cheminement soufi, c'est une proximité qui, si elle est correctement saisie, est tout à la fois l'espoir de l'union et, en même temps, la conscience de son impossibilité en vertu de la disproportion entre Dieu et ses créatures.

3. *Produire, dans la chair, une transmutation ? Considérations phénoménologiques sur le motif de la fusion.*

Dans ses *Carnets*, alors qu'il explicite la notion de remplissement, Patočka écrit : « (...) *notre cœur exulte à découvrir le mystère dernier, à savoir que la vie en nous, qui paraissait un maigre filet d'eau, est en réalité la mer même, que ce qui manque en réalité, ce n'est pas le breuvage, ce sont les bouches.* »⁸² Que s'agit-il de dire ? L'existence humaine individuelle est traversée par la vie plutôt qu'elle ne se l'approprie tout à fait : elle est comme un fusible qui accomplit la jonction entre l'humain et le non-humain, l'intérieur et l'extérieur. La capacité de se faire « passeur » n'est pas négligeable, toutefois force est de constater qu'elle paraît modeste au regard du rôle fondateur, essentiel occupé par le sujet dans la tradition transcendante. Précisons : le déplacement du primat subjectiviste au primat du monde a pour conséquence de « secondariser » la subjectivité humaine, dans la mesure où celle-ci n'est plus comme à elle-même son propre fondement, mais repose sur une proposition de vie anonyme. Le philosophe tchèque recourt à la métaphore du cours d'eau, afin de rendre compte de la façon dont le flux de la vie se module à la rencontre de la vie individuée, mais en même temps le dépasse. « *[le corps] est lui-même, le plus originellement, le robinet le plus fondamental de notre vie interne, c'est lui qui règle ce flux au plus près de sa source.* »⁸³ Autrement dit, le corps est le médium par lequel la vie afflue. De son vivant, l'existence humaine exerce une sorte de « filtre » (en tant

82 PATOČKA, J., *C.P.*, op. cit., p. 107.

83 *Ibid.*, p. 76.

que « robinet ») par lequel la vie est, un instant, déviée de son cours, parcourant le chemin sinueux de l'existence personnelle, avant, une fois la mort venue, de retrouver sa source. Afin d'étayer cet argument, Patočka recourt à la notion grecque de la nature comme *phusis* afin de s'installer dans une perspective cosmologique. Celle-ci permet de faire droit à une compréhension du monde qui n'est plus simple addition des choses individuelles, mais leur fondement et leur lien dans le cours même de leur individuation :

« *Le cadre préalable, total, non individué, de toute individuation.*

Indivis, c'est lui qui à la fois sépare et relie tout [...]. La manifestation des choses rendue possible par ce cadre n'est pas manifestation pour le sujet, mais bien manifestation comme entrée dans la singularité, devenir. »⁸⁴

Autrement dit, une communauté « primitive », pré-personnelle, s'inaugure entre les choses de telle sorte qu'elles ne sont imperméables les unes aux autres. Comment cette communauté peut-elle être inaugurée ?

Dans sa critique du subjectivisme moderne, Patočka se tourne à nouveau vers un principe grec, à savoir celui énoncé par Aristote dans le livre trois du *De Anima* : « l'âme est, en un sens, tous les êtres. »⁸⁵ « En un sens », puisque l'identification qui a lieu ici n'est pas une identification réelle, effective, mais une identification formelle : pour reprendre l'analogie du Stagirite, de la même manière que la main ne *devient* pas l'instrument qu'elle manie, mais c'est seulement dans ce rapport que l'instrument se voit paré de son sens, de même l'âme éclaire l'objet dont elle se soucie, sans pour autant qu'il s'agisse de nier la distinction ontologique entre les deux entités. C'est ce rapport d'identification que prolonge Patočka : le phénoménologue dépouille la subjectivité de l'épaisseur substantielle telle qu'elle se

84 PATOČKA, J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, éd. Kluwer Academic Publishers, trad. par E. Abrams, 1988, p. 100.

85 ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par E. Barbotin, 1989, p. 97.

pensait chez Descartes et, en un sens, chez Husserl (l'intentionnalité constituée de vécus), afin que la rencontre avec la chose ne se fasse plus sur le mode du dédoublement. Précisons : le phénoménologue dénie à la conscience toute forme de contenu positif afin que plus aucune épaisseur égologique ne fasse écran entre le mouvement intentionnel et le cadre, plus large, dans lequel il s'inscrit, c'est-à-dire le proto-mouvement. En résulte la chose suivante : la subjectivité est pure capacité d'accueil des choses dans un « laisser-être », c'est-à-dire sans les défigurer par l'imposition d'une représentation mentale ou par l'exigence d'une assimilation aux structures subjectives. Ce qui est visé ici, c'est la scission husserlienne entre le noème constitué par la conscience et la chose comme « *real* » : ce dédoublement évincé, l'on peut penser un pur dévoilement de l'être, dont l'éclat n'est plus barré par la concentration subjective qui le vidait de toute sa consistance propre. D'une certaine manière, le sujet se rend absent à lui-même afin d'être capable d'accueillir la présence du monde.

L'on peut noter que cette idée de « dépouillement » du sujet, au moins dans un premier temps, est également formulée par Merleau-Ponty, l'on peut s'y attarder afin de mieux saisir la refonte conceptuelle en jeu ici puisqu'elle se fonde sur une même logique de désobjectivation. Dans une note d'avril 1960, titré « 'Εγω et οὔτις », le phénoménologue écrit : « *Je, c'est personne, c'est l'anonyme (...) c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc la négativité* »⁸⁶ Jouant sur la polysémie de « personne », entendue à la fois comme anonyme et individu, le philosophe éclaire l'entrelacs de la vie anonyme et de la vie personnelle : cette-dernière est éveillée au monde à la faveur de cette existence d'abord brumeuse, anonyme, qui lui permet ensuite d'entreprendre l'odyssée

86 MERLEAU-PONTY M., *V.I.*, op. cit., p. 294.

de l'individuation. Merleau-Ponty évoque l'idée d'une « existence atmosphérique »⁸⁷ à la faveur de laquelle le « je » plonge dans la manifestation, de la même manière que le regard s'enlise dans le tableau afin de ne pas rester simplement sa surface mais en « goûter » la texture, l'atmosphère. Merleau-Ponty décrit ce phénomène de la façon suivante : « (...) *ce rapport magique, ce pacte entre [les choses] et moi, selon lequel je leur prête mon corps pour qu'elles y inscrivent et me donnent leur ressemblance, (...) forment un système bien lié sur lequel je table, définissent une vision en général.* »⁸⁸

Qu'est-ce qui rend possible le fait que je « prête » mon corps afin que les choses y impriment leur image, faisant de mon corps le reflet irisé de mille et une participations ? La chair, répond Merleau-Ponty, c'est-à-dire le fait que « ma » chair est faite de la chair du monde. Autrement dit, le phénoménologue attribue une portée presque « cosmique » à la corporéité dans la mesure où celle-ci fait voler en éclats les distinctions du sujet et de l'objet au profit de l'unité de l'être dans sa commune nature charnelle :

*« c'est un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, (...) Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au profond de l'être. »*⁸⁹

L'inauguration de cette ontologie charnelle rapproche, nous semble-t-il, le « dernier » Merleau-Ponty de la pure présence à l'être visée dans la mystique : il s'agit d'arriver à l'unité première qui remonte en-deçà de ma propre conscience personnelle, individuelle (« en deçà de sa peau »), afin de toucher, de « goûter » à cet état où la fission de l'existence n'était pas encore réalisée (« au profond de l'être »). Dans la mesure où j'habite une chair qui me transcende, puis-je dire que la possibilité de la

87 *Ibid.*, p. 172.

88 *Ibid.*, p. 190.

89 *Ibid.*, p. 193.

transsubstantiation m'est une possibilité ? L'ontologie merleau-pontienne paraît en ceci plus radicale que celle développée par Patočka dans la mesure où, alors que le philosophe tchèque pense la proximité mais jamais la fusion du soi avec l'autre⁹⁰, l'idée de chair permet à Merleau-Ponty de soutenir une porosité qui donne une dimension cosmique au corps : « *Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ?* »⁹¹

Ce qui rend possible la formulation de ce nouveau « type d'être », nous semble-t-il, est l'orientation cosmologique à la fois de Patočka et du « dernier » Merleau-Ponty : l'on évitera les apories du subjectivisme seulement en replaçant l'homme au sein d'un monde plus large, que Patočka explicite en recourant à la notion de phusis. Le mouvement subjectif est « endetté » de ce proto-mouvement, c'est-à-dire que le sujet est entraîné par une vie pré-personnelle de telle sorte qu'il se recueille en son sein, et non en rompant cet élan pour se constituer, positivement, comme point de vue extérieur, spectateur d'une vie qu'il a brisé. L'on voit ainsi que l'opposition sujet-objet est contournée, chez Patočka, par le recours à la notion aristotélicienne de mouvement : la subjectivation ne se réalise qu'à la faveur d'une sorte de décentration, par laquelle elle accueille le monde et, par là même, est rendue capable d'y participer, c'est-à-dire d'infléchir sa trame. Patočka écrit : « *l'intériorité a pour pendant nécessaire l'extériorité, l'être propre de chaque être devra lui devenir extérieur et étranger.* »⁹² Cette « extériorisation » de la subjectivité s'accomplit, chez Merleau-Ponty, par le recours à la notion de chair qui fait valoir, en-deçà du monopole égologique, l'inscription primitive dans une chair dont le sujet ne peut s'arracher : « *on peut dire (...) que nous sommes le monde qui se pense – ou que le monde est au cœur*

90 « (...) nous avons beau avoir devant nous le quale, la qualité de son intériorité, *nous ne nous identifions pourtant pas avec son être*, avec son existence même. » (On souligne.) in *C.P.*, op. cit., p. 84.

91 MERLEAU-PONTY, M., *VI.*, op. cit., p. 180.

92 PATOČKA, J., *C.P.*, op. cit., p. 85.

de notre chair. »⁹³ L'on pourrait résumer le geste de Patočka comme de Merleau-Ponty ainsi : il s'agit de « vider » la subjectivité afin, non pas de la dissoudre, mais de la « dilater » par-delà la sphère égologique, à la faveur seulement d'une dépossession première –qui n'est pas expropriation. L'on notait la façon dont, dans l'économie merleau-pontienne, mon corps était un « prêt » par lequel les choses venaient m'imprimer leur ressemblance. De la vie grise de l'exproprié, l'on passe donc à la vie marbrée par les participations bigarées des choses. Précisons : l'on voit que la solidarité, à la fois chez Patočka que chez Merleau-Ponty, d'une désubjectivation qui s'accompagne, comme de son revers, d'une sorte de démultiplication dans la mesure où le sujet n'est plus restreint à l'horizon anthropocentré. L'anonymisation ouvre la possibilité d'une réception sans borne. Autrement dit, elle ne consiste pas à arracher à l'homme son humanité afin de le projeter dans une vie nue, étiolée au contraire. Il nous semble que ce point est central afin de « réhabiliter » la notion d'anonymat, en ce que dans la tradition phénoménologique (Heidegger, Levinas –bien que sous des axes différents), elle venait désigner une vie grise, moindre, flétrie. L'on note la richesse de ce que la négativité caractérisant la subjectivité humaine permet d'accomplir : une vie désubjectivée, c'est une vie devant laquelle « tout fait appel », écrit Merleau-Ponty, c'est-à-dire une vie qui n'est plus limitée à la sphère de l'ego transcendantal afin de se rapporter, de façon distante, aux choses, mais capable de se faire leur maison d'accueil, le lieu de *leur* présence. « Dilatation », donc, non pas au sens d'un débordement baveux de la subjectivité, mais précisément grâce à son éclipse.

93 MERLEAU-PONTY, *VI.*, op. cit., p. 177.

III – La subjectivation humaine, centration précaire sur fond d'excentricité originare : l'entrelacs du propre et de l'étranger dans une pensée de l'anonymat.

« N'y aurait-il donc aucun amour authentique de la distance ? Tout attachement à l'étant se ramène-t-il au seul amour du chez-soi ? Pouvons-nous regarder l'appel indéniable du lointain, que nous ressentons, comme quelque chose de totalement différent de l'attraction à travers laquelle parle le chez-soi ? »⁹⁴ se demande Patočka alors qu'il médite sur la polarisation entre le propre et l'étranger qui structure l'expérience humaine. Affleure, à travers cette méditation, la difficulté, cette fois intrinsèque, soulevée par notre exploration d'une pensée de l'anonymat. L'on décrivait, dans notre seconde partie, l'exigence de la dés-anthropomorphisation à l'œuvre dans

94 PATOČKA, J., *C.P.*, op. cit., p. 67.

les expériences du *dhawq* et du *fanâ'* en ce qu'elles manifestent la nécessité d'une éclipse psychologique afin que la manifestation divine puisse se déployer hors du carcan de la conscience finie, humaine. L'on notait cependant que l'horizon humain ne reposait pas tout entier dans cet évanouissement dans le soufisme d'al-Ghazâlî : sa récusation du modèle de la fusion conduit à penser une vie qui, si elle peut connaître des instants de tranquillité, passe la plus grande partie de son temps à lutter contre sa nature corporelle, dans l'impossibilité d'entrer, « une fois pour toutes », dans l'ordre supralunaire. La question pourrait dès lors être la suivante : l'homme doit-il rester comme suspendu entre deux rives sans la possibilité de dépasser leur lisière ? L'on observait que le soufi était voué à une trajectoire asymptotique, dans l'impossibilité d'atteindre ce qu'il vise dans une sorte de poursuite sans fin. Cette poursuite sans fin est cristallisée, nous semble-t-il, par l'idée de « proximité » (*al-qurb*), qu'al-Ghazâlî utilise comme pour promettre une rencontre qui sait seulement se faire attendre. Notre hypothèse de lecture est la suivante : dans la mesure où la « proximité » intervient, dans le texte ghazâlîen, pour penser un retour qui n'est pas une arrivée (récusation du modèle de la fusion), il nous semble qu'elle aboutit à ce que l'on pourrait appeler une « double étrangeté ». Précisons : rendu à lui-même étranger, par les expériences du *dhawq* et du *fanâ'*, le soufi est-il dans l'incapacité de traverser seuil et devenir, selon le terme coranique, l'« ami » de Dieu au nom de l'irréductible disproportion qui sépare le Dieu de ses productions ? La proximité, en ce sens, signifierait l'impossibilité de la fusion et, par là même, la seule issue étant un amour qui ne sera que distance.

L'objection que l'on pourrait soulever, face à une telle condition apatride, est la suivante : à quel point peut-on penser une subjectivité qui, traversée par ce germe d'anonymat, ne demeure pas amputée de sa partie la plus fondamentale, incapable d'être complétée par ce qui en est pourtant la source ? La subjectivation humaine n'a-t-

elle pour tout autre horizon que la béance, la soif, l'incomplétude ? Si tel est le cas, la question patočkienne revêt une dimension nouvelle : y a-t-il un véritable amour de la distance, lorsque cette distance traverse le sujet lui-même dans une sorte de division active qui fait émerger, dans la sphère du propre, une dimension extatique qui pointe un rapport fondamental à l'extérieur qu'il ne peut s'approprier ? Dans la mesure où la pensée de l'anonymat imposait un décentrement du sujet, ce-dernier étant « secondarisé », comment concilier le fait que le « je » ne se constitue que de façon extatique mais, en même temps, cette excentricité ne signe pas pour autant une forme de familiarité avec le monde entier ? Comment penser que la dilatation du sujet n'est pas un épanchement égologique sur le monde ? Cette existence sur le mode du « hors de soi » confine-t-il à la folie, face à l'impossibilité de trouver ni faire demeure « une bonne fois pour toutes » dans un monde qui résiste à mon appropriation, à mon anthropomorphisation ? À cet égard, l'inquiétude latine, puis moderne, face à la possibilité de faire germer, dans la sphère du propre, cette dépendance à un principe étranger est-elle justifiée si, tentant de conceptualiser ce rapport, l'on se heurte à l'impossibilité de penser cette division active structurant la subjectivité humaine ? L'âme humaine est-elle capable de se rapporter à ce qui miroite comme le plus familier et, en même temps, s'acharne à lui opposer une forme d'irréductible étrangeté ? Y a-t-il un amour de la distance qui se satisfait du simple miroitement de la proximité, à défaut de son appropriation ?

Ces questions ne soulèvent pas un moindre problème : elles disent le maintien de ce que l'on appelait l'« intransquillité » soufie, exacerbé chez al-Ghazâlî par le recours à la critique avicennienne de l'identification par devenir. Dans l'œuvre de Fernando Pessoa, l'intransquillité rend compte du sentiment se sentir étranger alors que l'on est chez soi, comme si grouillait toujours sous le « chez-soi » son double, inconnu,

refoulé. Déplacé dans le terrain soufi, l'idée est la suivante : non seulement l'âme humaine est insatisfaite de l'ordre sublunaire, se sentant destinée à un horizon par-delà la terre, mais plus encore, l'âme humaine qui espère faire demeure dans la cité divine se voit comme refoulée à l'entrée. Double étrangeté, donc : à la fois à ce qui était le mirage du chez-soi dans le monde sublunaire, mais aussi l'impossibilité de se tailler un « chez-soi » dans la terre promise en vertu de l'impossibilité d'y pénétrer (récusation du modèle de la fusion). Le soufi est-il donc condamné à être comme en suspens entre deux ordres antagonistes ?

A/ Al 'âlam al-ghayb : l'homme comme détroit entre horizons familier et étranger.

1. *« Et l'intime n'est pas intime, ni l'universel universel » : le « devenir-étranger » de la subjectivité soufie.*

Dans un texte du dixième siècle, alors qu'il se consacre au soufisme, Tawhîdî entreprend de décrire ce qui trahit l'étrangeté d'un homme : sa pâleur traduisant l'épuisement de l'exil, la maladresse de sa langue, le recroquevillement de sa posture. Au fil du texte, la condition d'exilé se généralise afin de décrire la condition du soufi lui-même : *« (...) l'objectif de ses efforts est d'oublier l'existant, de dénier le perçu et d'être exclu du familier, afin de rejoindre enfin celui qui le libérerait de tout cela par un don généreux, un soutien efficace, un lieu stable et un horizon à jamais ouvert. »*⁹⁵

Le « devenir-étranger » entendu ici se comprend à l'aune du rejet du monde sublunaire, qui n'est que le simple reflet troublé, vacillant du foyer véritable que le

⁹⁵ AL-TAWHÎDÎ, *Les Signes ou la symbolique du divin*, le Caire, éd. de l'Université Fouad Ier, t.1, trad. par E. Jeddi, 1950, p. 192.

soufi aspire à rejoindre. À cet égard, l'« étrangement » au monde décrit ici demeure classique de diverses théologies : en vertu de la dégradation ontologique dont est estampillée chaque production toujours plus éloignée de la source divine, l'âme humaine, qui porte en son sein la faculté intellectuelle, constate la nécessité d'une migration vers l'Un. La possibilité de cette migration du « retour » est rendue possible par le fait que, si l'intellect agent ne peut produire des corps célestes du fait de son éloignement au Premier moteur, l'esprit (*rûh*) porte toutefois ce résidu supralunaire dans l'ordre terrestre. En un sens, *al-rûh* est comme un cordon de sauvetage qui maintient, dans la sphère terrestre, l'influence, certes précaire, de la sphère supralunaire. Cette injonction à l'exil, qui exige de se rendre étranger au « familier », résonne dans le texte ghazâlîen : « *C'est l'esprit (ar-rûh) qui est ta substance véritable et tout le reste t'est étranger et n'est qu'un prêt.* »⁹⁶ Le terme utilisé en arabe, c'est « gharb ». Il est nécessaire, pour saisir l'inflexion qui y imprime le soufisme, d'en saisir son sens dans la tradition islamique plus large.

Dans un hadîth rapporté par Al-Tirmidhî, le prophète Mohammed est dit déclarer : « *L'islam a certes commencé comme un étranger et il redeviendra un étranger. Heureux sont les étrangers !* »⁹⁷ Quelle est la nature de l'étrangeté évoquée ici ? Elle désignerait d'abord la réception de l'islam dans la communauté polythéiste mecquoise, religion monothéiste placée sous le sceau de l'étrangeté (*gharaba*) au sens de ce qui nous est incompréhensible, obscur ; mais la *gharaba* couve également une dimension sacrée, lorsqu'elle désigne l'hégire, c'est-à-dire l'exil hors de la Mecque afin de débiter le voyage initiatique de la « ummah ». L'on peut noter la chose suivante : opérant à la fois sur le registre humain que sur le registre sacré, « gharb » est tout à la fois un moment (celui de la migration) et un horizon (la terre promise). Dans le

96 AL-GHAZÂLÎ, *L'alchimie du bonheur (Kimyâ' as-sa'âda)*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », 2020, p. 24.

97 « *Inna l-islâm bada'a gharīban wa saya'ūdu gharīban fa-tūbā li l-ghurabā.* »

contexte resserré du soufisme ghazâlîen, le terme d'étrangeté se pare d'une dimension « épistémique », si l'on entend par là une sur-intellection telle qu'elle est envisagée par le dépassement de la sphère discursive : ce qui nous est *gharib*, c'est ce qui est invisible, qui se pare de mystère, qui se ravit à notre saisie, voire ce qui nous est simplement incompréhensible. Si l'on s'arrêtait à ce point toutefois, le cheminement soufi semblerait déboucher sur une forme de délire, en ce que le soufi s'abîme à chasser ce qui ne cesse de se dérober à son emprise. Il nous semble que l'on peut cependant dégager une voie plus charitable : ce qui se dérobe à l'évidence, qui n'est accédée que par ceux capables de se rendre attentif, c'est le *bâtin*.

L'on voit donc que le « devenir-étranger » signifie, en premier lieu, à mépriser le monde ici-bas afin de se rendre disponible à sa source. Cependant, si l'on s'attarde sur le passage ghazâlîen sus-cité, l'on note le recours à une notion philosophique (*al-rûh*). Dans les interstices du texte théologique, la cosmologie avicennienne surgit : c'est précisément le recours à la *falsafa* qui motive notre formulation d'une double étrangeté dans le soufisme d'al-Ghazâlî. Que s'agit-il de soutenir ici ? L'injonction à l'étrangement porte d'abord sur le monde sublunaire, certes, mais elle ne s'arrête pas là : *al-rûh*, c'est-à-dire ce qu'al-Ghazâlî décrit comme étant notre substance véritable, n'est pas véritablement « nôtre ». C'est en ce sens que le motif de la double étrangeté s'étaye : rendu étranger à l'ici-bas, l'au-delà ne lui est pas accessible comme si l'âme humaine était une entité purement céleste. Afin de mieux saisir la double étrangeté qui se structure, il est nécessaire d'explicitier l'arrière-plan cosmologique qui la fonde. Dans son commentaire du verset de la Lumière, Al-Ghazâlî reprend une distinction avicennienne entre l'existence possible et l'existence nécessaire :

« L'existence peut se diviser en deux sortes : celle qui appartient à l'être du fait de sa propre essence (dhât), et celle qui appartient à l'être du fait d'un autre. L'existence qui appartient à l'être du fait d'un autre est une existence empruntée, et il ne subsiste pas par lui-même. »⁹⁸

La distinction avicennienne utilisée dans ce passage est la suivante : le nécessaire se distingue entre le nécessaire par sa substance et le nécessaire rendu tel par une autre substance que lui-même. Pour cette dernière catégorie, il s'agit de dire que chaque chose est possible mais ne peut être « existenciée » qu'à la faveur de l'intervention de l'Être nécessaire. Dans la reprise théologique qu'en fait al-Ghazâlî, l'on comprend que l'existence humaine est rendue nécessaire par Dieu : seule l'existence divine est nécessaire par soi, unique détentrice de l'ipséité (*huwiyya*). Le recours à ce schéma détient, nous semble-t-il, deux motivations : (1) – il permet de se conformer au postulat de l'exclusivité ontologique de Dieu, à savoir qu'il n'y a de réalité que Dieu ; (2) – il maintient une relation asymétrique entre les existences sublunaires (possibles par elles-mêmes) et l'existence divine. En résulte la chose suivante : l'existence humaine est abreuvée par la production divine, mais ce rapport de fondant-fondé n'implique aucunement un rapport d'égalité, ni même de similarité (au risque de pêcher par l'anthropomorphisation de Dieu). Ces exigences théologiques imposent de penser un modèle complexe : existe, en moi, ce qui est à la source essentielle du « moi », mais qui ne se reconduit pas au moi, ni même n'est véritablement « mien » – ce qui m'est essentiel est un « prêt ». C'est à cet égard que le second pan de la double étrangeté évoquée surgit : je ne peux faire mien ce qui existe en moi sur le mode d'un prêt, d'un don, à savoir le *rûh* (l'esprit). Je reste donc étrangère à une partie de moi-même, et pas des moindres : celle qui m'est essentielle.

98 AL-GHAZÂLÎ, *T.L.*, op. cit., p. 52.

L'impossibilité de cette appropriation du *rûh* est explicitée, dans la suite du passage sus-cité, par al-Ghazâlî : « [L'homme] n'existe que par sa relation à un autre. »⁹⁹ L'idée qui se dégage est la suivante : l'existence humaine ne vaut que par et pour une relation, mais d'une relation particulière, structurée dans une irréductible asymétrie, y compris dans le surcroît d'intimité que la voie soufie rend possible. Al-Ghazâlî prend l'exemple de l'homme qui se pare de vêtements qui ne sont pas les siens : le pauvre a beau se vêtir des apparats du riche, sa condition demeure identique, la préciosité du tissu ne traverse pas sa peau afin de provoquer, en sa chair, une sorte de transmutation par laquelle le plomb de sa condition se fait or. De la même manière, je peux me « parer » des qualités divines, c'est-à-dire me consacrer à ma faculté intellectuelle qui m'éloigne de ma nature bestiale, reste toutefois qu'aucune alchimie¹⁰⁰ se réalise au terme de laquelle mon humanité se divinise. L'analogie fonctionne dans le sens inverse : je peux essayer de me dépouiller de cette nature bestiale, il n'empêche que ce dépouillement ne se conclut pas en un changement de nature –comme on l'avait vu par l'opposition entre al-Hallâj et al-Ghazâlî. Je ne peux arracher ma chair comme pour déterrer le *rûh* qui y loge, précisément parce que le *rûh* ne m'« habite » pas, il ne réside pas à proprement parler dans cet être de chair : il en va là du mirage du *hûlul*.

Reprenant la cosmologie émanatiste d'Avicenne, al-Ghazâlî fait valoir que ce qui fait l'humanité de l'homme ne lui est pas *propre*, mais lui est donné : une existence n'est pas comme à elle-même son propre fondement, mais est existenciée par un principe qui lui est extérieur, séparé, à savoir le Donateur de formes. S'esquisse donc l'idée d'une « dette » existentielle qui maintient, au cœur de la chose, une tension fissurant toute possibilité de clôture sur soi. L'âme est comme suspendue à ce don, à ce

99 *Idem*.

100 Sur la question de l'alchimie, l'on s'est appuyé du travail de M. Brenet, notamment dans le cadre du séminaire « Philosopher sur une île : Une lecture d'Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzân ». Une esquisse du propos peut être consultée dans l'entretien suivant, chapitre « Transclasse et le devenir dans la pensée arabe : l'ontologie gradualiste » in *Les Salons d'Opium - Jean-Baptiste Brenet (2/2)* [Vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=raDDs2eFkko&t=18s>]

« prêt », seule marque d'authenticité dans un monde soumis au changement et à la corruption, mais qui menace de s'éclipser aussitôt l'homme se complaît-il dans sa nature matérielle. L'homme à la nature excellente sent, au moment même où il se consacre à sa nature matérielle, la trace laissée par l'Agent comme pour le rappeler à l'origine véritable de sa vie sublunaire. Mais si la trace laissée dans le monde sublunaire est comme un signe pour lever la tête vers les cieux, elle ne promet aucunement le rapatriement « dans » le foyer véritable. La relation particulière, qui lie les étants à l'Être nécessaire, se comprend à l'aune de la récusation avicennienne du principe d'identification entre l'intellect et ce qu'il intelli^ge. Ce schéma, prolongé par al-Ghazâlî, conduit à la chose suivante : il s'agit de penser une relation à ce qui nous est essentiel, placée sous le signe de l'incertitude, du conditionnel, de l'intermittence en ce que l'union définitive avec l'intellect agent est impossible, en vertu de l'impossibilité de la transmutation d'une essence en une autre. La récusation du principe d'identification entre l'intellect et ce qu'il intelli^ge permet de dessiner un rapport de proximité qui, jamais, ne culmine dans l'union –si l'on entend par là une transformation ontologique par laquelle le multiple devient l'Un.

L'on voit donc ce qui fonde notre hypothèse d'une « double étrangeté » telle que le soufisme ghazâlîen semble nous y conduire : elle est fondée à la fois philosophiquement (récusation de l'identification par devenir et distinction avicennienne du nécessaire et du possible) mais aussi théologiquement (exclusivité ontologique de Dieu et disproportion entre Dieu et ses productions). En ce sens, l'anonymisation du soufi, si elle permet de se faire étranger à l'ordre sublunaire, n'inaugure pas, par contrecoup, une nouvelle patrie dans laquelle se fondre. Le sel du texte ghazâlîen repose, nous semble-t-il, sur l'exigence de cette double étrangeté.

2. *Le « devenir-étranger » du sujet soufi, pierre d'achoppement d'une phénoménologie du soufisme ?*

Alors qu'il entreprend sa tentative de saisir « l'étrangeté de l'étranger », Tawhîdî fait une remarque simple, mais qui résonne par-delà les siècles et les territoires qui le séparent de l'entreprise phénoménologique : « *Aussi s'agira-t-il d'une description que le calame ne saurait tracer et si l'on arrivait à faire apparaître une figure sur le feuillet, c'est le feuillet lui-même qui s'anéantirait.* »¹⁰¹ C'est à l'aune de cette remarque que l'on souhaite faire surgir la difficulté, pour la méthode phénoménologique, de décrire le cheminement soufi jusqu'à son parachèvement dans cette forme de double étrangeté. L'on notait, dans notre introduction, le paradoxe d'une approche phénoménologique du soufisme : dans la mesure où le phénoménologue s'efforce de décrire ce qui apparaît, comment penser la description du ravissement qui caractérise l'expérience mystique ? À cette interrogation première, s'ajoute, au fil de notre réflexion, une seconde interrogation, peut-être plus insoluble encore : comment écrire, à la première personne, le ravissement à soi ? Dans la mesure où la conclusion soufie est une forme d'étrangement à soi, la langue phénoménologique est-elle capable de rendre compte de ce surgissement de l'étranger en soi ? L'on peut remarquer la chose suivante : la question de l'étranger, en phénoménologie, n'est pas un objet d'étude comme les autres, dans la mesure où il éprouve la méthode phénoménologique elle-même. L'étranger, en phénoménologie, ce n'est pas simplement une variation de moi-même, qui consiste à penser l'altérité sur le mode de l'alter ego. Plus précisément, dans le projet d'une phénoménologie « asubjective », la question de la rencontre du propre et de l'étranger, entendu plus largement comme la rencontre de l'égologique au non-égologique, est exacerbée : dans la mesure où chaque étant procède d'une

101 AL-TAWHÎDÎ, *Les Signes ou la symbolique du divin*, le Caire, éd. de l'Université Fouad Ier, t.1, trad. par E. Jédi, 1950, p. 234.

commune source, s'agit-il de dire que dans la nuit de l'anonymat, tous les chats sont gris ? Autrement dit, trouve-t-on la même exigence d'une irréductible étrangeté que l'on ne peut épuiser sur le champ phénoménologique ? Le cas échéant, la méthode phénoménologique est-elle capable de conserver cette charge d'étrangeté au sein même du champ subjectif, sans pour autant signer ni la dissolution de cette étrangeté, ni celle de la subjectivité ? C'est à cette dernière difficulté que l'on s'efforcera de se rendre attentif.

L'étude du motif de l'étrangeté au sein de la phénoménologie est éclairante, dans la mesure où elle permet de préciser comment penser le rapport de la sphère subjective au non-subjectif, tel qu'il se radicalise dans le soufisme par la question du rapport entre l'humain et le divin. Husserl décrit l'essence de l'étranger comme l'« *accessibilité attestable de ce qui est originellement inaccessible.* »¹⁰² Que s'agit-il de dire ? Le mode de la manifestation de l'étranger est en ceci particulier qu'il m'apparaît mais, en même temps, se dérobe à ma visée : ce qui est étranger, c'est ce qui se ravit, ce qui m'est inaccessible. L'étranger est là, il existe, mais d'une existence qui dégonde le circuit intentionnel, contrevient à ma prise normative, effrite le familier en lui opposant une alternative qui ne se saisit que sur le mode du possible. Plus précisément, ce qui m'est étranger, c'est ce qui rompt mon réseau de références, balaie mes repères. Autrement dit, l'étranger n'est pas connu par la négation du familier, mais par l'absence, en ce qu'il se dérobe à ma visée intentionnelle en m'imposant sa « résistance » à mon objectification. Il est donc d'abord une affaire d'accessibilité, et plus précisément, l'expérience de l'inaccessible. L'on comprend dès lors la fécondité du vers de Tawhîdî : le phénoménologue qui entreprend une phénoménologie de l'étranger verrait son feuillet s'effriter, puisque l'étranger ne se cerne que par son retrait, d'un retrait qui consume tout à la fois sa présence et ma tentative de cerner sa

102 HUSSERL, E., *M.C.*, op. cit., p. 89.

silhouette. En ce sens, l'on pourrait dire que le mode de donation de l'étranger fait écho à l'expérience mystique : les deux reposent dans une tentative de connaître l'inconnu, d'accéder à l'inaccessible, de faire droit à une présence qui toutefois ne cesse de se dérober à ma prise normative. Il s'agit, dans les deux cas, de penser un mode d'être qui est exposition, dépossession dans l'espoir de se rendre disponible à ce qui n'est en rien assuré de se donner, dans l'horizon d'une rencontre qui sait seulement se faire attendre.

L'on étudiait, dans l'économie husserlienne, la façon dont l'épochè conduit à dégager le champ du sujet transcendantal, permettant au sujet d'évincer la « pénétration » de l'étranger en soi. Cependant, dans les phénoménologies s'efforçant de penser l'anonymat de l'être, l'on voyait que le sujet était rendu capable de connaître un surcroît d'intimité avec le non-égologique dans la mesure où l'opposition du sujet à l'objet était dissolu à la faveur d'un troisième terme, à savoir le monde, chez Merleau-Ponty comme chez Patočka. L'érection de ce troisième terme permettait de faire valoir une certaine « communauté » entre le subjectif et le non-subjectif, en ce que les deux procédaient d'une source commune, à savoir la vie anonyme dont ils constituaient les modulations individuées. Il nous est toutefois nécessaire de préciser la nature de cette communauté : efface-t-elle la distinction du propre et de l'étranger à la faveur d'une sorte de monisme, ou dégage-t-elle un modèle alternatif ?

Afin de répondre avec précision à cette question, l'on se concentrera sur l'économie merleau-pontienne. Ce choix est motivé par l'observation suivante : lors de notre étude du motif de la fusion en phénoménologie, l'on notait comment cette possibilité semblait maintenue chez Merleau-Ponty, par la formulation de la chair pré-personnelle dont la dimension apparaissait quasi cosmique, balayant toutes les frontières surgies au niveau de l'individuation. Le cas échéant, s'agirait-il de dire

qu'une pensée de l'anonymat, alors qu'elle semblait inciser le rapport à soi en y faisant pénétrer un germe d'étrangeté, finit par édulcorer cette étrangeté en la généralisant à tel point que la notion même perd son sens ? La question sur la possibilité de la fusion, dans l'économie merleau-pontienne, était restée suspendue jusqu'à présent puisque c'est précisément dans le frottement à l'altérité que la formulation merleau-pontienne se précise. Dans son chapitre « Autrui et le monde humain » Merleau-Ponty pose les objections que l'on pourrait opposer à une formulation des rapports entre le propre et l'étranger à partir de l'anonymat :

« Nous nivelons en somme le Je et le Tu dans une expérience à plusieurs, nous introduisons l'impersonnel au centre de la subjectivité, nous effaçons l'individualité des perspectives, mais, dans cette confusion générale, n'avons-nous pas fait disparaître, avec l'Ego, l'Alter Ego ? »¹⁰³

Notre lecture est la suivante : dans le rapport à l'étranger, Merleau-Ponty est amené à dissiper la chimère de la fusion –qui, dans son lexique, s'appellerait plutôt une parfaite coïncidence– afin de penser un rapport réel pétri de latence, devant composer à partir d'une manifestation qui s'accompagne, comme de son revers, d'une irréductible absence.

Pour ce faire, au modèle de la fusion, le phénoménologue préfère le modèle de l'entrelacs. Que s'agit-il d'entendre par là ? L'entrelacs permet de penser un rapport qui n'est pas pure fusion (A devient B) ni une totale disparité entre deux pôles (modèle du face-à-face entre A et B), qui renouerait avec le dualisme sujet-objet. Autrement dit, la figure merleau-pontienne de l'entrelacs permet de faire valoir une pénétration de l'extra-subjectif dans la sphère de l'intra-subjectif, sans pour autant que cette pénétration ne se résout en une heureuse osmose, ni en une simple dissolution de l'être propre des deux termes de la relation. Il est nécessaire de prendre la mesure de cette

103 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 408.

pensée de l'entrelacs : il s'agit de dire que le sujet sent, dans la tentative même de saisir l'autre, un irréductible écart qui ne se résorbe que dans certaines expériences-limite (notamment esthétique, comme le montrait notre étude du peintre rendu absent à lui-même). Attardons-nous sur ce passage :

« Le soi et le non-soi sont comme l'envers et l'endroit, et que, peut-être, notre expérience est ce retournement qui nous installe bien loin de « nous », en autrui, dans les choses. (...) [La philosophie] se tient, comme l'homme naturel, au point où se fait le passage du soi dans le monde et dans l'autre, à la croisée des avenues. »¹⁰⁴

Dans ce passage, le philosophe essaie de cerner la façon dont le pôle égologique se rapporte au pôle non-égologique (« le soi et le non soi »), à la fois dans la posture de l'attitude naturelle (« l'homme naturel ») et l'attitude réflexive (« la philosophie »). À la suite de sa formulation d'un germe pré-personnel au sein de la sphère subjective, il est impossible de penser une clôture égologique mais s'agit-il pour autant de dégondrer la subjectivité signifie-t-il son épanchement, de telle sorte que la sphère du propre s'étend pour couvrir le monde ? Non, répond Merleau-Ponty : il s'agirait, plus précisément, de parler d'une forme de « transitivity », de « passage » du sujet, –et non son expansion. Dans l'économie merleau-pontienne, l'idée de transitivity vient signifier la possibilité de se rapporter à l'étranger non à la faveur d'une coïncidence chimérique, mais d'une rencontre dans l'« intermonde », c'est-à-dire d'une communauté qui n'est pas simple superposition du propre de l'étranger, mais un rapport travaillé, de l'intérieur, par une sorte de division active qui maintient, entre moi et les choses, une irréductible distance. Par intermonde, il s'agit de penser cette dimension tierce ouverte par l'anonymat, la lisière au sein de laquelle se frôlent deux choses individuées découvrant par là une communauté insoupçonnée, mais en même

104 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op. cit., p. 210.

temps, l'écart qui les sépare. Qu'est-ce dire ? Certes peut se dessiner l'impression d'une « communauté d'âmes », demeure cependant la transcendance de l'autre, corporelle comme psychique, faisant que la présence de l'autre s'accompagne, comme de son revers, d'une absence. La « promiscuité » rendue possible par notre commune appartenance à une vie anonyme ne dissipe pas pour autant l'épaisseur inépuisable de l'étrangeté de l'autre. Autrement dit, ce n'est pas dans un rapport de superposition que je prends conscience que toute chose est traversée d'une vie anonyme, mais à l'intersection, à la lisière : s'esquisse cette communauté pour, aussitôt, qu'elle s'échappe. C'est précisément cette « résistance » creusant l'écart entre le pôle égologique et le pôle non-égologique qui récuse l'idée d'une fusion : jamais mon regard ne s'enfonce dans la chose au point d'en épuiser la profondeur, jamais je ne lis l'autre au point d'en lisser toutes les aspérités. En bref, le rapport du subjectif au non-subjectif est moins une affaire de fusion, d'appropriation, de débordement, que de traversée, de passage, de « transitivity » dont la précarité signale l'impossibilité de l'appropriation, de la subjectivation.

L'on voit donc que, même dans la formulation merleau-pontienne qui semblait ébaucher un modèle de la fusion, demeure un écart entre l'égologique et le non-égologique, entre la sphère du propre et la sphère de l'étranger. La « transcendance » de l'autre/Autre étant conservée, il nous semble donc que la méthode phénoménologique demeure viable pour décrire le parachèvement soufi dans cette forme de double étrangeté.

3. Phénoménologie de l'hétéronomie originare : penser un « se-rendre disponible ».

Si la pensée phénoménologique qui se développe à partir d'une pensée de l'anonymat est capable de maintenir la distinction entre le propre et l'étranger, au lieu de basculer dans le modèle de la fusion, l'on peut préciser la façon dont la sphère subjective peut « accueillir », sans pour autant s'approprier, ce qui se manifeste. La disponibilité dont il est question ici par « se-rendre-disponible » rompt avec l'idée que toute manifestation est une manifestation à..., c'est-à-dire, en définitive, doit se reconduire à un sujet qui s'en fait le spectateur et le pilier. Elle désigne, dit brièvement, une forme d'« hospitalité » en ce qu'elle se fait lieu d'accueil de la transitivité du non-égologique, sans pour autant se faire le lieu de son appropriation par les structures subjectives.

Dans notre étude de l'expérience esthétique chez Merleau-Ponty, l'on observait comment la pensée de l'anonymat caractérisait de façon singulière la subjectivation humaine, en tant qu'elle oscillait entre pôle égologique et pôle anonymisé. L'expérience du peintre exemplifiait, dans sa capacité à « se rendre absent à soi-même », la possibilité d'être tout aux choses, de telle sorte que naisse un rapport paradoxal. Merleau-Ponty le décrit de la façon suivante : « *ce rapport magique, ce pacte entre elles et moi selon lequel je leur prête mon corps pour qu'elles y inscrivent et me donnent leur ressemblance.* »¹⁰⁵ Autrement dit, dans l'expérience esthétique, « je » me dépossède de moi-même afin de « prêter » mon corps, ce lieu d'accueil, afin que les choses y mènent leur existence et, par là même, déposent en ce réceptacle la marque de leur passage, le corps « propre » devenant le reflet de l'iridescence du monde. S'esquisse, par l'expérience esthétique, la formulation d'une manifestation paradoxale, une « auto-manifestation » qui « relègue » en un sens le sujet, qui se fait passivité, réceptacle, pur accueil.

105 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op. cit., p. 189.

La question de cette « présence » paradoxale, en ce qu'elle est transpercée de part en part par ce qui se manifeste de telle sorte qu'il ne reste de cette présence que des cendres, est posée en phénoménologie sous la forme de la question des rapports de l'humain avec l'anté-humain. Cette interrogation est cristallisée dans toute son exigence dans un bar parisien, en 1951, dans lequel se trouvent Bataille, Merleau-Ponty et Ayer. Bataille rapporte la question à l'origine de cette conversation : « Y avait-il un soleil avant les hommes ? »¹⁰⁶ La rupture entre les philosophes de tradition continentale et le philosophe de tradition analytique se joue sur la place du sujet envisagé ici : il est évident, pour l'Anglais, que le soleil existait avant les hommes, alors que les deux philosophes français s'inscrivent dans une position sceptique précisément du fait que l'idée d'un monde sans sujet leur semble relever d'un impensable. Précisons : la conversation rapportée par Bataille témoigne, d'abord, de la rupture entre les traditions continentale et analytique, et l'on ne peut s'y appuyer pour tirer des conclusions propres à la position de Merleau-Ponty qui ne nous est accessible que dans les interstices du texte de Bataille. Toutefois, dans la mesure où cette question est abordée dans l'ouvrage du phénoménologue, l'on peut s'y appuyer afin de préciser le problème soulevé dans cette discussion : s'agirait-il de dire que Merleau-Ponty prolonge, malgré sa reformulation par l'anonymat, le subjectivisme husserlien, en ce qu'un monde anté-humain lui semble une aberration ?

Il serait excessif de conclure, de cette conversation, le maintien du primat subjectiviste, mais elle manifeste une véritable interrogation : la désobjectivation esquissée par une pensée de l'anonymat est-elle conduite à son bout dans l'économie merleau-pontienne ? Turnons-nous vers son texte de 1945 : « *Et, d'autre part, que veut-on dire quand on dit qu'il n'y a pas de monde sans un être au monde ? Non pas*

106 BATAILLE, Georges, « Conférences : 1951-1953 » in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », t. VIII, 1976.

que le monde est constitué par la conscience, mais au contraire que la conscience se trouve toujours déjà à l'œuvre dans le monde.»¹⁰⁷ De ce passage, se manifeste explicitement le geste merleau-pontien de rupture avec Husserl : « Non pas que le monde est constitué par la conscience », c'est-à-dire que la sphère subjective n'est pas la condition de possibilité de la manifestation, au contraire. L'être-au-monde naît, procède, émerge du monde de telle sorte qu'il porte la trace de cette dimension pré-personnelle, « ante-humaine » : « la conscience se trouve toujours déjà à l'œuvre dans le monde. » Pourquoi ? Parce que la conscience n'est pas entité surplombant le monde, mais attelée à un corps qui l'expose à cette excentricité originaire, de telle sorte qu'elle se saisit toujours dans un entremêlement entre la sphère de l'intérieur et de l'extérieur, du propre et de l'étranger. Aucun *a priori* formel ne vient dégager un pur plan d'immanence, sorte d'arrière-boutique par laquelle le sujet est épargné de l'empiètement de l'extérieur. Merleau-Ponty écrit : « *La question est toujours de savoir (...) comment la présence à soi-même (Upräsenz) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est, en même temps, dé-présentation (Entgegnwärttigung) et me jette hors de moi.* »¹⁰⁸ L'on voit la façon dont s'entrelace le propre et l'étranger : je ne peux me tourner vers moi-même dans l'espoir de trouver un rapport de soi à soi défait de l'irisation qu'a imprimée, en moi, la fréquentation du monde. Dès que je suis, je suis au monde, « jet[é] hors de moi ». On voit donc que s'il y a co-présence du sujet et de l'objet, il ne s'agit pas pour autant de renouer avec le modèle du sujet comme pilier de la manifestation, dans le cadre d'un apparaître à... Il s'agit plutôt de penser une « inter-existence », qui n'est pas vraiment mienne, ni celle d'un autre, mais plutôt le flux d'une vie anonyme.

107 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 496.

108 *Ibid.*, p. 417.

C'est pour rendre compte de cette promiscuité entre moi et les choses par lesquelles je peux leur devenir lieu d'accueil que Merleau-Ponty recourait à l'idée de « narcissisme », que nous disions potentiellement ambiguë précisément en ce qu'elle pourrait donner l'impression d'une subjectivité « baveuse », qui s'étale, s'épanche, prend toute la place –ramenant tout présence étrangère au régime de sa présence propre. Rien de tel, nous semble-t-il, chez le phénoménologue : le narcissisme pointe, dans la sphère du propre, une échappée belle qui me traîne dehors, me décentre, me dégonde du cadre égologique afin de m'exposer à une altérité constitutive de ma propre expérience. « *Par la fatigue, le corps devient chose étrangère* », écrivait Valéry : dans la fatigue, je me sens presque trahi –quelle est cette chose, en moi, qui fait opposition à ma volonté, quel est ce phénomène dont je ne suis pas l'auteur mais qui pourtant s'impose à moi ? Cet exemple montre que, par ma corporéité, affleure une forme d'excentricité qui atteste du fait que je ne suis jamais tout à fait à moi. Plus encore, même lorsque s'ébauche la subjectivité humaine et que je suis dans un rapport objectivé à moi-même, se maintient la possibilité de sa désobjectivation, comme en témoigne notre étude de l'expérience nocturne. La subjectivation humaine se fait toujours sur fond d'inhumanité, au sein duquel elle se taille, tant bien que mal, un milieu humanisé (dit « espace clair »), mais qui peut à tout moment disparaître sous la profondeur anonyme qui le fonde (d'où le vertige nocturne qui en est comme l'esquisse).

C'est en vertu de cette révision de la subjectivation humaine qu'est bien possible l'érection d'un modèle faisant droit à une « hétéronomie originaire ». Il s'agit ici de qualifier la façon dont le primat du monde implique non pas une naïve osmose entre l'égologique et le non-égologique, entre le propre et l'étranger dans un heureux tohu-bohu, mais plutôt la façon dont l'égologique est d'abord empiété –en un sens

quasi littéral¹⁰⁹ – par le monde. C’est cette pensée de l’empiétement du monde sur le sujet, du non-égologique sur l’égologique, qui permet, par la suite, de dégager un rapport qui consiste en un « se-rendre-disponible ». En atteste ce passage de la *Phénoménologie* :

*« Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il se pense en moi, je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité. »*¹¹⁰ (On souligne.)

Pour rendre compte de la manifestation céleste, l’on peut remarquer que Merleau-Ponty récuse le modèle du face-à-face qui oppose le sujet à l’objet (« je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique ») afin de faire droit à une coïncidence qui ne se réalise qu’à la faveur d’une forme de désobjectivation : « je suis le ciel même ». La coïncidence dont il est question ici n’est pas entre A et B, mais plutôt l’auto-affectation du réel lui-même, compris comme chair, c’est-à-dire comme précédant la distinction du sujet et de l’objet. L’on pourrait lire, dans cet extrait, l’idée d’une subjectivité « baveuse » : la subjectivité rapatriée, dans sa sphère, la manifestation de telle sorte qu’elle en devient le centre – mais ce serait trahir le mouvement merleau-pontien ici esquissé. La conscience décrite par le phénoménologue n’est pas tant une expansion son fin, qu’une sorte de béance qui se fait accueil de ce qui se manifeste : « ma conscience est *engorgée* par ce bleu illimité. » Que s’agit-il de dire ? Le sujet se fait négativité afin que ne se dresse pas entre lui et le monde l’épaisseur de son

109 Sur l’empiétement chez Merleau-Ponty, voir le beau livre d’Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l’être*. On ne peut malheureusement s’attarder sur cette notion dans le cours de ce travail, mais signalons qu’elle déconstruit la lecture selon laquelle l’ontologie merleau-pontienne est un effacement des tensions entre le propre et l’étranger, au niveau charnel comme intersubjectif, à la faveur d’une naïve entente prescrite par la commune appartenance à la chair anonyme.

110 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 259.

existence, mais au contraire : sa capacité d'accueil (« il se pense en moi ») témoigne du fait que le sujet s'est dépouillé de telle sorte qu'il peut se rendre entièrement disponible à ce qui se manifeste, peut embrasser la manifestation au point que s'éclipse le face-à-face entre le sujet et l'objet. Le ciel se met à « exister pour soi » : parce que son « soi » n'est pas celui d'une chose individuelle, d'un atome, mais est en quelque sorte un « nœud » spatio-temporel dans la trame anonyme de l'être. Son individuation, en ce sens, fait résonner l'universalité inhérente au monde compris comme l'unité antéprédicative qui relie tous les êtres.

La possibilité de penser, en phénoménologie, une forme d'hétéronomie originaire en vertu de la précédence de la chair anonyme sur toute existence individuée rend possible une approche phénoménologique du soufisme, y compris dans ses exigences poussant la phénoménologie hors de certains de ses gonds (primat subjectiviste). Qu'est-ce dire ? L'idée d'une manifestation qui n'a pour autre spectatrice qu'elle-même, n'est-ce pas précisément ce qui est rendu possible par l'absence à soi du soufi, qui permet l'auto-affection du Réel, libéré des limites de la conscience humaine ? Autrement dit, le fondement anonyme qui abreuve tout à la fois le soufisme que la phénoménologie dite absjective permet de déployer une pensée de l'apparaître comme coïncidence avec lui-même, et non plus soumis au pôle égologique qui constitue son *a priori* formel. Plus encore, la refonte de l'idée de manifestation en jeu n'est pas simple fusion, à la fois dans le soufisme comme dans la phénoménologie : c'est ce qu'éclaire notre passage par la structuration de l'expérience entre propre et étranger. « Je » ne deviens pas le réel à proprement dit, mais plutôt : « je » régresse à un stade de l'expérience précédant la distinction du sujet et de l'objet. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty : « *ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette*

propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. »¹¹¹ Ce n'est qu'à la faveur de cette subjectivité « vidée » que sera rendu possible l'épanchement du réel, déchaîné par la libération des limites de la conscience égologique, pouvant dès lors se répandre comme le bleu du ciel qui glisse de sa sphère céleste pour se répandre dans le monde.

B/ Faire résonner, dans la région du familier, le souvenir du lointain : l'expérience du *dhikr*.

L'on a « retardé » l'analyse du *dhikr* jusqu'à présent dans la mesure où cette expérience ne fait sens, selon notre lecture, qu'une fois introduite les enjeux qu'elle soulève, à savoir la validité de notre hypothèse d'une « double étrangeté ». Pourquoi ? L'on étayait le soubassement avicennien qui motivait cette hypothèse –mais il en va également d'une considération intrinsèque au soufisme. L'idée que ce qui est essentiel à l'homme relève du « prêt » qui peut, à tout instant, être réclamé, est vivement cristallisée par le *dhikr*. Si l'homme se complaît dans sa nature matérielle au point de n'avoir pour tout souci que celui de l'ici-bas, alors à mesure que se retranche le don divin, s'élève l'obscurité dans laquelle plonge un oubli qui se fait réciproque. Autrement dit, la façon dont l'oubli fait surgir la précarité de ce prêt à tout moment retranché étaye, sur le plan purement théologico-soufi, l'impossibilité de s'approprier ce prêt et, par là-même, l'irréductible étrangeté par laquelle il se dérobe à mon appropriation.

1. Définition préliminaire : le dhikr dans le soufisme ghazâlien.

111 MERLEAU-PONTY, M., *V.I.*, op. cit., p. 185.

« Seul accédait à cette vision celui qui avait eu la force d'endurer la nostalgie, et de réprimer ses gémissements. La clarté de sa révélation était à la mesure des efforts déployés, les plus capables voyaient apparaître ses nobles traits, ils parvenaient à se glisser entre ses lèvres, à se blottir au coin de ses yeux perpétuellement tournés vers le couchant. »¹¹² Ce passage, tiré du roman de Ghitany, nous semble capturer l'essence du *dhikr* tel qu'il est pensé dans le soufisme : à l'appel d'une nostalgie qui semble tout à la fois venue de ses propres entrailles que d'un ailleurs, le soufi se trouve tiraillé entre cet appel vers l'inconnu et son attachement à ce qui lui est connu. L'impossibilité de cerner le lieu d'où émerge cette voix révèle un dilemme anthropologique plus large : comment comprendre la façon dont le monde familier, humanisé, peut si aisément s'effriter afin de laisser place à cette nostalgie d'un ailleurs qui exige le plus grand renoncement, à savoir l'exil hors du monde connu pour l'errance ? Déjà le texte de Ghitany esquisse une réponse : ce renoncement n'a d'égal que sa récompense, à savoir un surcroît d'intimité par la « vision directe » de l'être aimé dont le soufi se languit ici-bas. C'est au paradoxe de cette éclosion de l'ailleurs dans le giron du familier à travers la nostalgie que l'on souhaite se rendre attentif, dans la mesure où il capture l'entrelacs du propre et de l'étranger, tel qu'il se formule dans le soufisme.

Les occurrences coraniques de « *dhikr* » pointent l'idée de se rendre conscient, d'avoir quelque chose à l'esprit, en bref : de s'éveiller à une forme de vigilance naguère terrée dans une forme d'inconscience. Le terme arabe fait valoir l'idée que l'on convoque quelque chose qui a été oublié, le souvenir dont il est question ici est donc l'objet d'un véritable effort, à distinguer d'une tentative de marquer au fer rouge quelque chose dans sa mémoire afin de l'apprendre par cœur. Dans le *dhikr*, il en va de quelque chose comme un découvremet, un déblaiement de

112 GHITANY, Gamal, *Pyramides*, Arles, éd. Actes Sud, coll. « Sindbad », 2000, p. 95.

ce qui était toujours présent, mais couvert. Dans le contexte proprement soufi, le *dhikr* prolonge cette idée de s'éveiller à ce qui, jusqu'alors, était comme masqué par les préoccupations terrestres. Il s'agit de se remémorer Dieu en invoquant son nom de façon régulière, afin de susciter sa venue à la conscience jusqu'à ce qu'il vienne à s'imprimer dans la mémoire de l'invoquant, y occuper toute la place et, par là même, éclipser le décor aux alentours. Cette première phase de remémoration se joint, toutefois, à une dimension qui nous amène à nuancer l'idée d'une venue à la conscience, à moins de préciser la conscience dont il est question ici : le soufi doit comme se plonger dans le souvenir, de telle sorte qu'au terme de ce reflux mémoriel, le soufi s'est oublié dans ce qu'il se remémorait. Autrement dit, la conscience capable d'accueillir ce souvenir n'est pas la même que la conscience humaine qui, préoccupée par le monde, recouvre justement cette mémoire anté-humaine. C'est ce basculement que l'on souhaite approfondir dans la mesure où il nous paraît capturer la façon dont la subjectivité soufie est amenée à se saisir de façon paradoxale, comme dans une incessante traversée, oscillation entre le soufi « centré » et le soufi « dispersé ».

Le *dhikr* est une pratique méditative qui peut être induite par le corps, notamment par l'exercice de la danse tourbillonnante qu'est le *samâ'*. Mimant la dimension répétitive du *dhikr* par son mouvement cyclique, la danse vise à balayer l'environnement immédiat du soufi afin que se dégage le théâtre propice à la réception de la manifestation divine. Cette pratique est fondamentale, dans la mesure où elle constitue la première étape permettant de dégager le chemin du « retour », par lequel le soufi est amené à s'approcher de sa source divine, culminant dans le *fanâ'*. Al-Ghazâlî témoigne du rôle fondamental de cette méditation, lorsqu'il écrit dans son *Épître de la Science sacrée* : « Ce que nous entendons par "âme", c'est cette substance parfaite et

*simple dont l'unique fonction consiste à se souvenir, se remémorer (...) »*¹¹³. L'on voit donc que la fin de l'âme repose dans cette capacité à s'ouvrir afin d'accueillir un souvenir qui n'est pas le sien, un souvenir vers un passé qui lui est inconnu. Précisons : le *dhikr*, dans ses dimensions spirituelle comme corporelle, provoque une forme de « décrochage » du cours quotidien, dans la mesure où la répétition et le mouvement circulaire cherchent à imiter l'ordre céleste vers lequel le soufi souhaite se hisser. Plus encore, le décrochage reflue sur le soufi lui-même : d'abord l'homme « initie » le surgissement du souvenir, cherche à le provoquer par diverses techniques à la fois spirituelle que corporelle, mais une fois ébranlé le mouvement mémoriel, celui-ci prend « toute la place », au point que l'homme n'est plus au centre de cette expérience. Le soufi est comme absorbé dans l'objet du souvenir, de telle sorte que l'invoquant (*dhâkir*) est comme absorbé dans l'invoqué (*madhkhûr*). Autrement dit, le *dhikr* permet au soufi de se plonger dans un état de quasi-inconscience, dans la mesure où s'éclipsent ses préoccupations terrestres à la faveur d'une absorption dans le souvenir de Dieu. La nature de ce souvenir est particulière : elle n'est pas un retour dans l'expérience propre, mais bien plutôt une ouverture à l'extérieur afin de recevoir l'objet du souvenir, à savoir la présence divine. Surgit ici le passage à ce second pan de l'expérience sus-évoqué : d'un travail personnel, qui repose sur la nature singulière du soufi capable d'atteindre cet état, succède l'effacement de la nature qui a initié ce cheminement. « Se » souvenir, c'est donc s'oublier afin de s'ouvrir à un autre, à son ordre, à sa présence. En ce sens, il participe de cet effort d'étrangement, dont la modalité paradoxale doit être notée : de ce qui apparaît être la sphère de l'intime, à savoir un souvenir qui affleure par le corps, s'impose le souvenir d'un autre, mais qui est en quelque sorte une incision par laquelle s'infiltré le souvenir d'un passé inconnu.

113 AL-GHAZÂLÎ, *L'Épître de la science sacrée*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par H. Boutaleb, 2017, p. 20.

Il y a déprise du sujet, rendu passif face au surgissement d'une mémoire qui s'impose à lui. Cette déprise est nécessaire dans la mesure où, par le *dhikr*, le soufi est rendu conscient de l'inanité de son existence matérielle, condamnée à se disperser dans le multiple si elle n'est pas rapportée à son origine. Or, telle reconduction n'est pas l'initiative de l'homme, mais se réalise seulement à la faveur de son éclipse. Comment comprendre cette « intrusion » de l'Autre dans la sphère du propre qui rend possible ce renversement de l'initiation personnelle à sa conclusion anonyme ?

Dans *L'épître des oiseaux*, al-Ghazâlî précise : « *Est-ce vous qui avez (ressenti) la nostalgie, ou est-ce nous qui l'avons suscitée en vous ? C'est nous qui vous avons inquiétés* »¹¹⁴. De ce passage, l'on pourrait tirer l'idée suivante : la nostalgie dont il est question ici n'est en rien une sorte de complaisance soporifique entre l'exilé et sa patrie, mais une intranquillité qui s'impose verticalement au soufi. Une intranquillité, en ce que la nostalgie à l'œuvre ici n'ébauche pas un pays connu, familier, parcouru de part en part, mais une terre inconnue à laquelle pourtant l'âme humaine est appelée sous une sorte d'impératif de l'exil. Autrement dit, l'intranquillité qui tiraille le soufi est le fruit de cette confusion que crée le surgissement de cette nostalgie qui le guide vers un passé qui n'est pas le sien et une terre qui lui est inconnue. C'est, en ce sens, que l'on pourrait parler d'une nostalgie « apatride », qui ébranle une migration paradoxale, en ce qu'elle est retour vers une terre promise – mais dont l'accessibilité ne cesse de se dérober à l'âme humaine. L'homme se sent convoqué et, sous l'effet de cette convocation, ce qui lui apparaissait être sien ne se révèle être que le reflet troublé d'un foyer lointain. Mais une fois révélée l'inanité de ce qu'il croyait être « chez-soi », que reste-t-il à l'homme ? Du brouillard, du moins tant qu'il est attelé à son corps : c'est en ce sens que l'on peut comprendre

114 AL-GHAZÂLÎ, *L'épître des oiseaux (Risâlat at-Tayr)*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par S. Rezki, 2020, p. 36.

l'intranquillité dans laquelle est plongée l'âme humaine, qui ressemble à l'inquiétude de l'apatride de ne pouvoir trouver, ni faire demeure sur aucune portion de terre ou de ciel. À cet égard, l'entre-deux dans lequel plonge le soufi lors du *dhikr* illustre ce que l'on appelait la « double étrangeté », en ce que l'âme humaine s'est rendue étrangère à l'ordre sublunaire qui risque de la distraire de sa nature véritable, mais n'est pas non plus assurée de pénétrer dans le foyer qu'elle vise.

2. *La position liminale du soufi, à l'intersection de l'ordre terrestre et de l'ordre céleste.*

Poursuivant l'analogie entre le migrant et le soufi, Tawhîdî décrit le nécessaire renoncement auquel doit se plier quiconque veut se rendre l'intime, l'« ami » de Dieu : « *Mais en réalité, l'étranger, c'est plutôt celui qui se consume à force de se remémorer Dieu et de le prendre comme appui. L'étranger, c'est celui qui s'adresse à Dieu rejetant tout autre être que Dieu.* »¹¹⁵ Cette intimité exige, comme par contrecoup, de se faire étranger à ce qui était jusqu'alors le plus connu, le plus proche, le plus familier. En ce sens, le *dhikr* prolonge l'exercice d'« étrangeté » que nous abordions plus tôt dans cette partie : le *dhikr* vise à suspendre l'ordre du familier afin de libérer cette dimension alternative qui n'est plus restreinte par les limites du monde matériel et, plus encore, de la conscience humaine. Mais une fois l'étrangeté acquise, le décrochage réalisé, l'intimité tant recherchée miroite encore à distance, indéniablement présente et, en même temps, inaccessible. Dans la mesure où l'âme humaine ne peut fusionner avec sa source divine, où conduit cette nostalgie ?

Al-Ghazâlî n'assure en rien la fin de l'exil. Dans son *Épître des oiseaux*, le théologien reprend le topos soufi de la migration des oiseaux afin de figurer le

115 AL-TAWHÎDÎ, *Les Signes ou la symbolique du divin*, le Caire, éd. de l'Université Fouad Ier, t.1, trad. par E. Jeddi, 1950, p. 234.

cheminement spirituel auquel doit se soumettre l'homme afin d'espérer s'approcher de sa source. Il écrit que l'âme, à elle-même devenue étrangère, n'est, au mieux, accueillie que dans cette lisière, appelée le « pays de la Proximité » : « *Il répondrait alors : "Pourquoi m'a-t-on appelé ?" Non, il dirait plutôt : "Pourquoi ai-je été transporté en ce pays, qui est le pays de la Proximité ?* »¹¹⁶ L'on évoquait l'idée de proximité lors de notre étude du *dhawq*, en ce que c'était par le goût que l'homme pouvait espérer s'approcher, dans son absence même, de sa source. Dans l'économie ghazâlîenne, les occurrences de l'idée de proximité s'accompagnent également d'une dimension négative, à savoir la critique du soufisme de l'« ivresse » (*al-sukr*). Dans sa *Délivrance*, Ghazâlî écrit : « *La Proximité (al-qurb) de Dieu est telle que certains ont crû voir Dieu descendre en eux (al-hulûl), d'autres s'unir à Lui (al-ittihâd) et d'autres enfin, parvenir au Terme du Voyage vers Dieu (al-wusûl).* »¹¹⁷ C'est cette dimension négative qui permet de cerner l'inflexion ghazâlîenne, par contraste à d'autres formulations soufies : prolongeant l'irréductible écart induit dans la cosmologie avicennienne, le théologien ne peut penser la résolution de cette intranquillité connue dans la vie humaine en ce qu'elle se maintient à un certain niveau. La proximité éclaire la chose suivante : alors que l'horizon humain repose dans une relation, Dieu est tout entier à sa suffisance. Autrement dit, face à la plénitude divine se dessine la béance humaine. La proximité rend compte de la non-réciprocité de cette relation fondamentale à l'homme, –de son vivant, ce-dernier ne pourra franchir l'écart à la fois spatial et temporel qui le sépare de l'Un. L'idée est la suivante : la proximité dont il est question ici ne se donne pas dans un surcroît d'intimité, mais se ressent dans sa « frustration », engendrée par l'irréductible écart, par le refus que nous oppose l'objet visé de se livrer dans son entièreté. Laborieuse intimité, donc, à moins de réviser cette

116 AL-GHAZÂLÎ, *L'épître des oiseaux*, op. cit., p. 38.

117 AL-GHAZÂLÎ, *La délivrance de l'erreur*, op. cit., p. 111.

notion afin de penser une intimité qui se manifeste par le retrait de l'être visé, dans son inaccessibilité. Une intimité qui rend compte, en définitive, de l'asymétrie de la relation qui définit l'homme : alors que l'homme ne vit que par et pour cette relation à Dieu, ce-dernier n'est que ravissement. Le verset coranique dit : « *Nous sommes plus proche de lui que sa jugulaire.* »¹¹⁸, l'analogie par le corps nous semble capturer le paradoxe de cette proximité et de l'intimité qu'elle déploie : elle impose de se « désapproprier », se « défamiliariser » de ce qui nous est le plus proche, aussi bien temporellement que géographiquement, afin de faire droit de cité à ce qui, en définitive, se dérobe, dégonde le cadre de l'humble cité qui lui est offerte.

C'est à l'aune de cette intimité qui sait seulement se faire attendre que la position du soufi est liminale, c'est-à-dire ni pleinement ancrée dans le monde sublunaire, ni dans l'ordre supralunaire. Cette liminarité « géographique », cristallise l'anthropologie du suspens que nous décrivions plus tôt en recourant à l'image de l'intranquillité. L'idée est la suivante : si ce qui semblait dessiner la fin de la migration soufie, à savoir la proximité, affirme en définitive l'impossibilité de pénétrer dans la sphère de l'Un, alors il est nécessaire de penser un rapport qui n'est pas inscription, appropriation, pénétration mais accueil dont le revers est l'inévitable ravissement de ce que l'on accueille. La proximité n'est pas union, n'est pas le paroxysme d'une relation intime, mais révèle la béance qui la traverse. Il nous semble, toutefois, que cette béance n'est pas le signe de l'inanité du cheminement soufi, en ce que celui-ci serait un interminable exil passé à chasser ce qui, en définitive, ne peut que se dérober. La proximité maintient la possibilité de la relation, non parce que les deux partis qui la composent font communauté (récusation du principe d'identification par devenir), mais parce que l'âme humaine est accueil temporaire d'une substance qui ne lui est que prêtée. Cet accueil, aussi dérisoire paraît-il du fait de sa précarité, réalise toutefois

118 *Coran*, 50:16.

une forme de suture entre l'ordre sublunaire et l'ordre supralunaire : « *Et quant à celui qui prend le chemin du Rappel (dhikr), [Dieu a dit] "Moi, je suis le convive de celui qui m'invoque."* »¹¹⁹, écrit al-Ghazâlî dans son *Épître des oiseaux*. La pratique du *dhikr*, en ce qu'elle permet d'entretenir le souvenir divin dans la sphère sublunaire, agit comme un « cordon ombilical » qui maintient la terre dans l'orbite de sa source transcendante. C'est ce qu'illustre la « réciprocité » qui s'esquisse dans le passage sus-cité : l'effort humain de remémoration a, pour contrepartie, la remémoration divine – comme le formule le verset coranique, « *Rappelez-vous de moi, je me rappellerai de vous.* »¹²⁰. Il faut user avec précaution de cette idée de réciprocité, en vertu de l'irréductible asymétrie qui structure la relation décrite ici, mais reste toutefois que le texte ghazâlien lui-même fait de l'expérience du *dhikr* le moyen par lequel l'humain convoque Dieu par l'invocation et Dieu convoque l'humain.

La relation cristallisée par le souvenir nous semble cristalliser le maintien de l'entrelacs du propre et de l'étranger, même lorsque s'est dissipé l'évanouissement connu par le *fanâ'*. Précisons : l'on a pu voir la façon dont la sphère étrangère s'épanchait, à la faveur de l'éclipse de la conscience humaine, dans la sphère propre. Mais dans le cas de l'évanouissement, il n'en allait pas tant d'un entrelacs que d'une disparition du propre, de l'humain, afin que l'étranger, le divin prenne toute la place. Autrement dit, il n'était pas nécessaire de penser leur « cohabitation » dans la chair tirillée de l'homme. Le souvenir, toutefois, est en ceci particulier qu'il *maintient* la présence de l'étranger dans la sphère du propre. Se rappeler à Dieu, c'est maintenir, dans le monde sublunaire, sa présence, alors que celui qui cesse de se remémorer rompt ce lien et se disperse dans la matérialité : « *Ils ont oublié Dieu, et Il les a oubliés* »¹²¹. Après l'absorption dans l'objet remémoré, le soufi n'est pas comme à

119 AL-GHAZÂLÎ, *L'épître des oiseaux*, op. cit., p. 40.

120 *Coran*, 2:152.

121 *Coran*, 9:67.

nouveau plongé dans l'inconscience, si tel était le cas quelle différence y aurait-il entre l'ignorant, l'oublieux et celui qui a payé le prix d'un étrangeté à soi et au monde pour effleurer l'intimité à Dieu ? Pour celui-là, demeure la distinction que seule celui qui a connu la proximité détient : il porte, en lui, cette espèce de « double conscience » par laquelle se maintient une forme de vigilance tournée tout entière vers l'Un. En ce sens, après l'éclipse, la conscience « personnelle » renaît au monde –mais d'une conscience « scindée », voyant à la fois d'un œil extérieur que d'un œil intérieur pour reprendre la métaphore d'al-Ghazâlî. C'est ainsi que l'on entend la « position liminale » du soufi. Le *dhikr* ne se comprend pas seulement dans le cadre de l'évanouissement de la conscience personnelle à la faveur de la conscience anonyme, mais se prolonge dans une « double conscience » qui se maintient une fois le soufi de « retour » (*baqâ'*) à sa vie individuelle. Par là, le soufi assure une forme de continuité entre les ordres sublunaire et supralunaire, continuité qui n'est possible qu'à la faveur de cette coexistence, en lui, d'une sphère propre et d'un germe d'étrangeté, d'une conscience personnelle qui préserve un souvenir qui n'est pas le sien.

3. Lecture phénoménologique du dhikr : rémanence de l'éternel dans le temporel.

Le rapport à la temporalité, dans la phénoménologie de Patočka comme de Merleau-Ponty, est façonné par leur commune orientation cosmologique : la vie personnelle ne se saisit pas dans sa propre temporalité, c'est-à-dire de la naissance du sujet jusqu'à sa mort, mais dans la temporalité de la vie anonyme. La vie personnelle se saisit à l'aune de ce qui la précède et la dépasse, à savoir l'éternité. À la lecture de ces deux auteurs, l'on peut remarquer les résonances qui lient leurs conceptions de la temporalité de ce fait : la vie humaine est traversée par cette angoisse et, en même

temps, cet élan, puisqu'elle sent, dans l'écoulement de sa vie sur le point de s'éteindre, l'abondement de la vie anonyme qui se maintient, qui poursuit son mouvement infatigable. Patočka écrit : « *En mourant, nous ne devenons pas matière, mais nature. La nature n'est aucune créature, mais plutôt le moi universel, oublieux de soi et cherchant à se ressouvenir, qui sous-tend chaque étant singulier.* »¹²² Que s'agit-il de soutenir ici ? La vie n'est pas le monopole du sujet, ni même son attribut privilégié, il s'agirait plutôt de penser la vie personnelle comme un bras de rivière détournant, un temps, son flot, avant de retourner à nouveau à son lit. L'on peut noter une chose : la conception patočkienne de la mort la caractérise d'abord comme un état d'inconscience, c'est-à-dire sans pôle égologique, mais qui ne signe pas pour autant la fin d'une vie. Autrement dit, de l'intériorité qui caractérisait la vie comme d'abord personnelle en régime subjectiviste, la refonte réalisée par Patočka a pour conséquence que l'horizon de la vie n'est pas seulement anthropologique, mais également antéhumain, le phénoménologue tchèque expliquant cet ordre par une analogie avec les attributs divins : « *La nature veut être Dieu, et l'est d'ailleurs, comme elle est le fondement de tout en général* »¹²³.

Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty tire les mêmes conséquences de cette orientation de la vie comme d'abord pré-personnelle :

« (...) j'ai une sorte d'ubiquité et d'éternité de principe, je me sens voué à un flux de vie inépuisable dont je ne puis penser ni le commencement ni la fin, puisque c'est encore moi vivant qui les pense, et qu'ainsi ma vie se précède et se survit toujours. Cependant cette même nature pensante qui me gorge d'être m'ouvre le monde à travers une perspective. Je reçois avec elle le sentiment de ma contingence, l'angoisse

122 PATOČKA, J., *C.P.*, op. cit., p. 95.

123 *Idem.*

d'être dépassé, de sorte que, si je ne pense pas ma mort, je vis dans une atmosphère de mort en général »¹²⁴.

Ce qui se dégage de cet extrait, c'est la façon dont le temps constitue un chiasme entre la vie personnelle (« une perspective ») et la vie anonyme (« un flux de vie inépuisable »). Un tel entrelacs de deux temporalités récuse une sorte d'histoire évolutionniste selon laquelle le sujet, devenu « adulte », se débarrasse de ce qui impulsait son existence, à savoir la vie anonyme : le cadre de l'horizon humain relève d'un ordre antéhumain. Le temps est la suture entre la vie personnelle et la vie anonyme, entre le relatif et l'absolu.

À l'aune de ces formulations merleau-pontienne et patočkienne de la temporalité dans une orientation cosmologique, l'on peut expliciter la façon dont l'expérience du *dhikr* cristallise la suspension du cours personnel afin de se rendre attentif à la source de cette temporalité. L'idée est la suivante : par le *dhikr*, le soufi se rend disponible à l'ordre anté-humain du temps, dépasse la contingence qui le caractérise afin d'accéder à la temporalité qui le soutenait. Pour reprendre les termes merleau-pontiens : le soufi sent palper, sous la temporalité personnelle, la « temporalité » divine à laquelle, lorsqu'il se rend disponible, fait affluer en lui « une sorte d'ubiquité et d'éternité de principe ». Autrement dit, le *dhikr* constitue une sorte d'« entrée » dans l'éternité, non pas au sens où la vie du sujet est étirée par-delà les normes de sa naissance et de sa mort, mais dans la mesure où il régresse vers ce qui était au principe de son existence individuelle. Précisons : dans un langage phénoménologique, il s'agirait de dire que le *dhikr* consiste à abandonner l'attitude naturelle dans laquelle le soufi est détourné de la source de toute conscience afin de se rendre témoin du flux originel qui rythme chaque temporalité personnelle. Or, pour ce faire, il est nécessaire de « déplacer la focale », du pôle égologique au pôle

124 MERLEAU-PONTY, M., *P.P.*, op. cit., p. 418.

anonymisé : dans le soufisme comme en phénoménologie, la suspension du cours ordinaire ne peut se faire à partir de « soi », mais du flux originel duquel émerge le soi – l'épochè ne se fait pas à partir du sujet, mais dans son absence. Autrement dit, se remémorer, ce n'est plus prendre sa vie comme objet, mais le flux qui la précède, l'anime un temps, avant de la dépasser alors que cette modulation disparaît soit par la mort, soit par l'absence à soi rendue possible par le *dhikr*. Par le *dhikr*, le soufi est comme libéré des restrictions inhérentes à sa « perspective » individuelle, pour assister au temps cosmologique, qui sous-tend celui de la conscience individuelle. L'absence à soi permet de se libérer des attaches pratiques, des intérêts qui parasitent mon attention dans le cours normal de mon expérience, afin de se rendre attentif au temps cosmologique, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, effleurer le sentiment d'« ubiquité » et d'« éternité ».

La structure du *dhikr*, en ce qu'elle réalise une forme d'« épochè » de la vie personnelle, permet de « déterrer » la vie anonyme qui la soutenait jusqu'alors. Ce faisant, le soufi est témoin d'une sorte de rémanence de l'éternel. Revenant à sa vie temporelle, le sujet conserve le « souvenir » de cette brèche impersonnelle de telle sorte qu'il ne commet pas l'erreur de penser que sa vie personnelle est à elle-même auto-suffisante. C'est en ce sens que s'illustre le modèle de l'« entrelacs » que nous étayions entre la dimension personnelle de l'expérience et sa dimension étrangère : de son vivant, le soufi oscille entre deux pôles, l'un individuel, l'autre anonyme.

CONCLUSION

« *La personnalité de la conscience ne s'est jamais bien clairement révélée aux Arabes* », écrivait Renan dans son essai de 1852. Ce diagnostic a guidé en creux notre recherche. Celle-ci se cristallisait autour de deux axes : (1) une démarche négative qui consistait à dissiper les avatars peu charitables de la notion d'anonymat que l'on retrouvait tout aussi bien dans la disqualification renanienne que contre les tentatives d'une phénoménologie dite « asubjective » ; (2) mais cette déconstruction n'était pas pour autant une tentative de lisser les aspérités et difficultés réelles soulevées par une telle « pensée de l'impersonnel ». La réaction latine détient une forme d'acuité : certes, à la source de cette réaction, il n'y a pas tant un texte, qu'un avatar, mais ce-dernier cristallise la difficulté soulevée par une pensée de l'impersonnel. Le fil d'Ariane permettant la transition du premier pan de notre étude au second était capturé par la question des rapports entre le « propre » et l'« étranger ». Est-ce qu'un germe d'étrangeté logée au cœur de la subjectivation humaine signe sa dissolution ? La subjectivité humaine doit-elle être entreprise d'appropriation pour conserver son intégrité, ou peut-elle placée sous le signe de l'hospitalité en ce qu'elle accueille ce qui ne fait que la traverser ?

C'est sur cette question que reposait notre hypothèse conduisant à croiser le soufisme ghazâlîen et la phénoménologie « asubjective » : ces deux pensées sont amenées à inscrire, au cœur de la subjectivité humaine, un germe anonyme venant l'exposer à ce qui n'est pas de son ordre. Cette inscription d'une dimension pré-personnelle engendrait la nécessité d'une refonte de cette opposition entre la sphère de l'humain et du non-humain. Par-delà l'alternative du modèle du face-à-face qui maintient le dualisme entre le sujet et l'objet et le modèle de la fusion qui dilue les deux parties de la relation, l'on s'est efforcé de dégager la possibilité d'un modèle de

l'entrelacs. L'intérêt de ce modèle est double : (a) – eu égard aux critiques extérieures à une pensée de l'anonymat, il permet de faire valoir qu'une pensée de l'impersonnel ne signe pas pour autant une simple dissolution du sujet ; (b) – du point de vue des difficultés intrinsèques à cette pensée, il permet de maintenir l'oscillation entre deux pôles, tiraillement sans résolution que l'on nommait, dans le cadre soufi, « intranquillité ». Il éclaire donc les aspérités d'une pensée de l'impersonnel, tout en faisant droit à l'intérêt même de ces aspérités : la subjectivation humaine, soumise à ce tiraillement entre deux pôles, est par là même rendue capable de se faire accueil de ce qui ne relève pas de son ordre. Certes, la subjectivation humaine est d'abord béance, passivité, négativité, mais c'est précisément cet état premier qui façonne sa capacité de l'accueillir : l'anonyme, écrivait Merleau-Ponty, c'est celui « à qui tout fait appel »¹²⁵.

Cette refonte des rapports du propre et de l'étranger s'explicite par la question de la manifestation. Il s'agit, dans le soufisme comme dans la phénoménologie, de penser une manifestation qui n'est plus immédiatement accaparée par le sujet de telle sorte qu'elle se conforme à ses structures. Au contraire, le maintien d'un écart entre le propre et l'étranger par l'entrelacs cristallise la façon dont le sujet se rend disponible pour une manifestation qu'il ne peut s'approprier. Autrement dit, une pensée de l'anonymat pose non pas une vie grise, étiolée, mais bien une brèche par laquelle peuvent s'imprimer les irisations d'une vie irréductible à l'uniformisation au régime de présence subjectif. Penser la manifestation sur le mode du « on » lui permettait, à la faveur de l'éclipse de l'omniprésence subjective, de se manifester selon propre ordre. Dans la mesure où tout acte se place sous le signe de « personne » compris à la fois comme individu et univers, l'anonymat ne désigne pas une simple évaporation du sujet dans une masse indistincte, mais au contraire sa dilatation. Certes, le sujet est secondarisé, mais c'est précisément à la faveur de cette passivité première

125 MERLEAU-PONTY M., *V.I.*, op. cit., p. 294.

qu'il est rendu capable de se frotter aux choses dans la complicité d'une expérience qui n'est le monopole de personne.

En résulte la chose suivante : ce qui sème le spectre de la confusion identitaire par la pénétration d'une dimension étrangère est, en même temps, ce qui rend possible l'harmonisation de deux ordres *a priori* contradictoires, en ce que l'homme est comme la suture entre le monde sublunaire et le monde supralunaire, l'ordre égologique et non-égologique. C'est sur l'ambivalence de l'anonymat que l'on souhaite conclure notre recherche : s'il scinde la subjectivation humaine entre deux pôles, l'un égologique, l'autre non-égologique, cette division s'accompagne, comme de son revers, de la possibilité de l'entrelacs.

BIBLIOGRAPHIE :

1. Littérature principale :

- Corpus de philosophie antique :

ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par E. Barbotin, 1989

- Corpus de philosophies arabe et médiévale :

d'AQUIN, Thomas, *De l'unité de l'intellect contre les disciples d'Averroès*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », trad. par A. de Libéra, 1994

AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée : grand commentaire sur le De anima*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », trad. par A. de Libéra, 1998

AVICENNE, *La métaphysique du Shifâ'*, Paris, éd. Vrin, coll. « Études musulmanes », trad. par G. C. Anawati, 1985

- Corpus de philosophie moderne :

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », 1992

– *Discours de la méthode*, éd. Les échos du Maquis [édition numérique], 2011

– *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. par J. Sirven, 2003

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio-Essais », trad. par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, 1980

LEIBNIZ, Gottfried, Wilhelm, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel unique in Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, Paris, éd. Flammarion, coll. « GF », 1994

RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, éd. Auguste Durand, 1852

- Corpus phénoménologique :

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par P. Ricoeur, 1950

– *Méditations cartésiennes*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. par G. Peiffer et E. Levinas, 1966

– *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. par G. Granel, 1976

LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1945

– *Le visible et l'invisible*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1964

– *L'œil et l'esprit*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1964

– *La prose du monde*, Paris, éd. Gallimard, coll. « NRF », 1969

PATOČKA, Jan, *Platon et l'Europe*, Lagrasse, éd. Verdier, trad. par E. Abrams, 1983

– *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, éd. Jérôme Million, trad. de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, 1988

– *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, éd. Jérôme Million, trad. par E. Abrams, 2002

– *Carnets philosophiques : 1945-1950*, Paris, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », trad. du tchèque par E. Abrams, 2021

WALDENFELS, Bernhard, *Topographie de l'étranger : études pour une phénoménologie de l'étranger. 1*, Paris, Van Dieren éditeur, coll. « Par ailleurs Ripone », 2009

- Corpus soufi :

ATTAR, Farid-ud-Dîn, *Le Cantique des oiseaux*, éd. Diane du Selliers, trad. du persan par Leili Anvar, 2016

AL-GHAZÂLÎ, *Le Tabernacle des Lumières*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points », trad. par R. Deladrière, 1981.

– *Le livre de l'Unicité divine et de la remise confiante en Dieu*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par H. Boutaleb, 2002

– *La délivrance de l'erreur (Al-munqidh min al-dalâl)*, Beyrouth, éd. al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », 2013.

– *L'alchimie du bonheur (Kimyâ' as-sa'âda)*, Beyrouth, éd. al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », 2020

– *L'épître de la science sacrée*, Beyrouth, éd. al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », trad. par H. Boutaleb, 2017

– *L'épître des oiseaux (Risâlat at-Tayr)*, Beyrouth, éd. Al-bouraq, coll. « Revivification des sciences de la religion », 2021

RISPOLI, Stéphane, *Le livre de Ta-wa-Sin d'al-Hallâj*, Beyrouth, éd. Al-Bouraq, coll. « Héritage spirituel », 2007

2. Littérature auxiliaire :

- Séminaires consultés :

BRENET, Jean-Baptiste, « « Devenir immortel, et puis... mourir », Paris, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne, 2020-2021

– « Philosopher sur une île. Une lecture d'Ibn Ṭufayl, Ḥayy ibn Yaqzân », Paris, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne, 2021-2022

- Conférences suivies :

BRENET, Jean-Baptiste, « La pensée arabe est-elle un humanisme », Paris, communication à l'Institut du monde arabe, dans le cadre des « Jeudis de la philosophie », octobre 2021.

– « Goûter », Paris, communication à l'Inalco, dans le cadre « L'homme dans la philosophie et le soufisme », séance n°6, à l'Inalco, avril 2022

- Croisement entre la phénoménologie et le soufisme :

APPLEBAUM, Mark, « Remembrance : a Husserlian Phenomenology of Sufi Practice » in *Journal of Speculative Philosophy*, Pennsylvanie, vol. 33, n°1, 2019, pp. 22-40.

STEINBOCK, Anthony J., *Phenomenology and Mysticism : the Verticality of religious experience*, Bloomington, éd. Indiana University Press, 2007

- Sur la question de la subjectivité en contexte musulman :

ABENANTE, Paola, « Inner and Outer Ways : Sufism and Subjectivity in Egypt and beyond » in *Ethnos: Journal of Anthropology*, Londres, n°78, 2013, pp. 490 – 514

BENSLAMA, Fethi, « De Lui à Lui » in *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Paris, éd. Flammarion, coll. « Champs-Essais », 2002, pp. 249–313.

- Sur les philosophie et mystique arabes :

BRENET, Jean-Baptiste, *Averroès l'inquiétant*, Paris, éd. Les Belles Lettres, 2015

- *Robinson de Guadix*, Lagrasse, éd. Verdier, 2020
- *Que veut dire penser ?*, Paris, éd. Payot & Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2022
- IZUTSU, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, éd. The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, coll. « Studies in the humanities and social relations », vol. XIII, 1971
- KAUKUA, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015
- SEBTI, Meryem, *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », 2000
- « Le modèle prophétique chez Avicenne », Paris, communication à l'Institut du Monde arabe dans le cadre des « Jeudis de la philosophie », le 5 mai 2022.

- Sur la tradition transcendantale et la question de l'anthropomorphisme :
 - PRADELLE, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne : sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2012
 - BATAILLE, Georges, « Conférences : 1951-1953 » in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », t. VIII, 1976

 - Sur la tradition phénoménologique :
 - HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points », 2020
 - ÇAN, Emre, « De quelle "manière" la ψυχή est-elle tout ce qui est ? » in *Patočka, lecteur d'Aristote : phénoménologie, ontologie, cosmologie*, Paris, éd. Le Cercle herméneutique, coll. « Phénoménologie », sous la dir. de C. Vishnu Spaak et O. Stanciu, 2015, pp. 269–284.