

... vers « le dieu »¹ : le soufisme d'Ibn 'Arabi et la pensée de Heidegger

Par Frank Darwiche²

Plusieurs réflexions motivent cet essai et constituent son mouvement :

1. Une reconsidération de la dimension mystique depuis la pensée de *l'homme*, du *monde* et « du dieu » chez Heidegger.
2. Rencontrer le dieu que cherchait Heidegger, un dieu non métaphysique, et le retrouver là où il nous semble parler encore dans le mysticisme oriental, notamment dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.
3. Le recueillement non-subjectif qui marque la méditation heideggérienne et constitue le cœur même du mysticisme d'Ibn 'Arabi.
4. Le sort particulier de Dieu dans le mysticisme oriental, qui n'a pas subi le destin de la scolastique ou de l'averroïsme et qui a permis l'élaboration d'une réflexion non aristotélicienne sur le monde, le divin et leur relation à l'homme.

Heidegger n'a jamais écrit de livre sur le dieu comme tel ni sur le rapport de l'homme au divin, tout comme il ne s'est pas prononcé sur la réalisation d'une nouvelle théologie, malgré les observations de *Phänomenologie und Theologie* en 1927³. Cependant, la philosophie de Heidegger, avant et après *Sein und Zeit* est traversée de part en part par la question « du dieu », en partant de la métaphysique, mais surtout en préparant le saut hors d'elle, pour entrer dans un nouveau destin historial *geschichtlich* où l'être ne sera plus refus. Le dieu émerge alors comme la voix du destin, le héraut d'un nouveau commencement et la nécessité d'un *lien* au sein du Quadriparti *Geviert* constitué par les dieux, les mortels, le ciel et la terre, tout en étant le garant d'un lieu sacré de rencontre entre l'homme et le divin depuis le plus intime.

Ce sont ces spécificités « du dieu » que la philosophie de Heidegger cherche à penser tout en les laissant ouvertes devant l'urgence que pose le manque du dieu dans l'assertion tardive : « *Nur ein Gott kann uns retten* », « Seul un dieu peut nous sauver ». C'est cette urgence sentie à travers tous les commentaires sur *Hölderlin* dans les *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* et dans les conférences tardives⁴, qui nous pousse à voir ce qu'il en est du dieu, lorsqu'il est pensé dans un dépassement de la métaphysique ou en dehors d'elle. Cette urgence nous conduit aussi à considérer les tenants du dieu du soufisme, lequel se trouve entre deux destins, l'un métaphysique et l'autre qui s'en libère, comme préparatoire, à une grande échelle, pour une pensée divine à venir.

Nous commençons par le monde et l'intimité de la méditation chez Heidegger, pour passer ensuite aux autres ouvertures pour le dieu et le recueillement de l'homme, telles qu'on les retrouve dans les développements de la *tarika* d'Ibn 'Arabi. L'étude passera naturellement de la pensée du

¹ Nous utilisons « le dieu », et non pas « Dieu », ni « dieu », pour marquer qu'il ne s'agit ni d'un nom propre, ni d'un *Summum Ens*, ni de la *Causa sui*, mais d'une pensée du divin – l'adjectif précédant comme être le substantif – qui donne son sens à ce dieu, en tant que dieu non-assujetti à la métaphysique.

² Frank Darwiche est titulaire d'un doctorat ès-Philosophie de l'Université de Bourgogne et d'un Master en Littérature et pensée anglaises médiévales de l'Ohio State University. Auteur et traducteur de plusieurs livres et articles, dont *Heidegger : le divin et le Quadriparti*, *Heidegger et Hegel : vers l'autre dieu* et *La distance dans l'art contemporain*, il enseigne depuis 2011 à l'Université de Balamand.

³ Heidegger, M. « *Phänomenologie und Theologie* », *Wegmarken, Gesamtausgabe* (GA par la suite), Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

⁴ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Bd. 4; Bremer und Freiburger Vorträge, GA, Bd. 79.

cœur, *Gemüt*, chez Heidegger à celle du soufisme qui la développera et la complétera.

1. Heidegger – mysticisme – monde

En considérant le mysticisme, la pensée vulgaire imagine l'homme reclus dans sa cellule, se consacrant à une vie faite de questionnement intérieur et d'une compréhension de plus en plus parfaite de soi, loin du monde physique et de la vanité du corps et de ses besoins. Ce mysticisme sera la conjugaison de deux oppositions : intérieur-extérieur et corps-âme. L'âme s'attachera au monde intérieur, au soi le plus profond, alors que le corps constituera l'extériorité la plus parfaite et donc du lien à la vie quotidienne, si bien que l'on pourrait entendre dire : « le mystique ne vit pas ! » Or, lorsque Heidegger parle du recueillement sur soi, il ne renvoie pas à une pareille dualité. Il renvoie plutôt à un fondement sur l'unité, qui n'est pas non plus une sorte de réconciliation du corps et de l'âme. Ce problème soulevé par Heidegger est celui-là même posé auparavant par saint Augustin et repris plus tard par Oskar Becker ou Dilthey, lesquels considéraient ce problème comme le précurseur de la pensée moderne. Heidegger dit :

Augustin a institué (*festgelegt*), face au scepticisme antique, la réalité absolue de l'expérience intérieure (sous une forme qui fut le précurseur de l' « *ego cogito* » de Descartes). Mais le tournant vers la métaphysique se fait tout de suite après : les *veritates aeternae* sont les idées dans la conscience absolue de Dieu... L'âme humaine est changeante; elle a besoin d'un fondement immuable. C'est là l'expérience intérieure de l'existence de Dieu.⁵

Cette citation confirme donc que pour Heidegger le monde est changeant, non fiable, alors que l'intériorité est une réalité sûre. Or l'intériorité est sûre, parce qu'elle est justement donation d'un Dieu sûr, non soumis au changement et au mouvement illusoire – ce qui détermine le déchirement intérieur propre au fondement de la mystique traditionnelle. D'une part, l'âme est le « suppôt » sûr, la garantie de l'intériorité pure et libre du mouvement de l'extérieur et d'autre part, cette expérience intérieure sûre n'est, en même temps, pas sûre du tout. Ce dualisme semble incertain dès le début. Il se caractérise par cette impossibilité de trouver un fondement sûr à partir duquel la pensée puisse s'exercer.

L'« expérience intérieure de l'existence de Dieu » s'avère donc équivoque quant à la solidité de l'assise des réflexions qu'elle occasionne et qui conduisent au doute face à l'extérieur supposé et au repli sur la « personne intérieure ».

Commentant encore les *Confessions*, Heidegger rapporte la conclusion de Saint Augustin devant la richesse du contenu de la *memoria* : « Tout ça m'appartient à moi, et je ne le saisis pas moi-même. L'esprit est trop étroit pour se contenir lui-même. »⁶ L'esprit *contient* et *ne se contient pas*, il offre la plus grande richesse de l'homme, sa *memoria* et la réflexion intérieure. Il est l'intériorité, mais il n'est pas contenu en lui-même, il n'a pas le principe premier de sa finitude en lui – l'esprit n'est pas l'ultime ni l'absolu. L'intériorité se tourne vers le Dieu des idéaux et de la chrétienté dans un dualisme qui demeurera déchiré parce qu'incertain.

Ce que nous nommons ici, en partant de l'intériorité, se fait avec hésitation et constitue un pas vers l'ipséité propre que retrouve le mystique libéré des traditions mystiques. Ce mystique a ainsi sa personnalité. Henri Birault, commentateur insigne de Heidegger, dit au sujet de cette ipséité

⁵ « *Augustinus und der Neuplatonismus* », *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA, Bd. 60, § 3, p. 164: « *Augustin hat gegenüber dem antiken Skeptizismus die absolute Realität der inneren Erfahrung festgelegt (in einer Vorform des Cartes'schen >cogito, ergo sum<). Doch sofort folgt die Umwendung zur Metaphysik: die veritates aeternae sind die Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes... Die menschliche Seele ist veränderlich; sie verlangt eine unveränderliche Grundlage. Dies ist die innere Erfahrung von der Existenz Gottes.* » Toutes les traductions depuis l'allemand sont celles de l'auteur.

⁶ *Ibid.*, § 9, p. 182 : « *All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng.* »

qu'elle vient : « de ce qui en l'homme est plus essentiel que l'humanité elle-même (*die Menschheit*), à savoir, la personnalité. »⁷ La personnalité est liée directement à l'individu et non pas au sujet. Elle nous mène vers l'ipséité propre qui est celle du *Dasein*. Vers celle-ci tend tout recueillement.

Le *Dasein* se recueillant et pensant dans son ipséité, son identité et sa personnalité, est celui qui demeure dans le monde d'une manière authentique. Il n'est point question donc d'entrer dans un mode de rejet du monde, ni d'accepter sans plus l'existence du monde, mais de renverser les préjugés et les préceptes traditionnels du mysticisme, pour faire de celui-ci la pénétration profonde du monde plutôt que la fuite devant lui. Cela n'enlève rien à la solitude de l'individu ni à son être-là *ek-sistant*, mais en constitue une partie intégrale. L'endurance détermine l'attitude de la constance du *Dasein* mystique dans le monde. C'est à partir de cette *endurance* nécessaire et déterminante pour le mortel⁸ que Heidegger peut refuser l'extériorité décrite par la métaphysique traditionnelle comme insuffisante à désigner l'attitude de l'homme envers ce qui l'entoure et qualifie son existence, et donner par la suite une compréhension plus profonde de ce qu'est l'intériorité authentique à rechercher dans le mysticisme.

Déjà l'extériorité avait pris chez Hegel un sens assez original en s'attachant moins à l'étendue ou à l'extérieur incertain pour se lier davantage à la pensée, dont la dialectique pointait vers le Même. Ce sens hégélien ressort du lien historique comme « extérieur », entre la philosophie et son histoire : « Mais l'extériorité pensée par Hegel, dira Heidegger, n'est point extérieure au sens grossier de ce qui est simplement superficiel et indifférent... L'extériorité est elle-même une détermination dialectique. »⁹ Elle est aussi pour Hegel extériorité de l'histoire par rapport à l'Idée au sens de l'Idée absolue (*die absolute Idee*), conduisant ainsi à l'aliénation- l'Idée devenant étrangère à elle-même (« *Selbstentäußerung der Idee* »). Ce qui importe ici, c'est que l'extériorité est fondamentalement dialectique : elle entre dans un mouvement de la pensée qui cherche la résolution des contraires, mais elle n'est pas ce qui n'est pas soi-même ; le soi-même de la conscience (*Bewußtsein*). Résoudre la question de l'extériorité n'est point poser le sujet d'une façon ou d'une autre pour comprendre ce qui est extérieur à lui. C'est plutôt poser la question de la pensée et de ce qui lui est le plus intime, le plus intérieur. Cet intérieur est loin de tout solipsisme et proche de la parole revenant sur ce qui lui est le plus propre. À la fin de son *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger précise : « Celle-ci peut sembler être un solipsisme égoïste. Mais la parole ne se raidit pas sur elle-même dans le sens d'une contemplation de soi égocentrique et oubliant tout. »¹⁰ Cette parole est celle du rassembler. Et Heidegger de rappeler qu'elle est celle de l'appropriation des choses, du retour sur soi pour tout ce qui constitue choses et monde ; elle est aussi celle d'une autre intériorité, sans les pièges de la subjectivité et sans l'isolement et le repli démesuré sur soi.

Quel est donc cet intérieur ainsi dégagé ?

Il est le *Gemüt*, le cœur de l'homme, tel qu'on le rencontre dans la pensée comme recueillement et mémoire fidèle (*Gedächtnis*). Nous lisons chez Heidegger ce qui suit : « La mémoire (*Gedächtnis*) signifie originalement le cœur (*Gemüt*) et le re-cueillement. »¹¹ Ce *Gemüt*, qui est rapproché souvent aussi de l'âme, n'est nullement à rapporter à la dualité de l'âme et du corps. Il se retrouve plutôt dans la différence que l'on rencontre entre les mots latins *anima* et *animus*. D'ailleurs, Heidegger les distingue dans ce même passage.

⁷ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 89.

⁸ Le mortel est l'homme en tant que mortel, ce qui le distingue de l'animal, qui lui ne meurt pas, mais *périt*. Voir à ce sujet notre article « Le divin (*Göttliche*) au cœur du Quadriparti (*Geviert*) », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, Paris, PUF, 2009, p. 324.

⁹ *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 40 : « *Aber die von Hegel gedachte Äußerlichkeit ist keineswegs äußerlich in dem groben Sinne des bloß Oberflächlichen und Gleichgültigen... Die Äußerlichkeit ist selbst eine dialektische Bestimmung* ».

¹⁰ « Der Weg zur Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, p. 251 : « *Dies hört sich an wie die Rede von einem egoistischen Solipsismus. Aber die Sprache versteift sich nicht auf sich im Sinne einer nur eigensüchtigen, alles vergessenden Selbstbespiegelung* ».

¹¹ *Was heisst Denken?*, GA, Bd. 8, p. 152.

Dans le premier mot *anima*, nous retrouvons le fondement de *l'anthropologie* basée sur l'homme défini comme être vivant parmi les êtres vivants, au même titre donc que l'animal dont il se distingue par le langage et la raison. Le deuxième mot *animus*, est celui qui parle dans le *Gemüt* ou dans l'allemand *Seele*: « Le mot latin *animus* se laisse aussi traduire par notre mot allemand « *Seele* ». « *Seele* » ne veut pas dire le principe de vie, mais *la présence de l'esprit* [nous soulignons], l'esprit de l'esprit (*Geist des Geistes*)... ».¹² Ne comprenons pas ici non plus l'esprit comme l'esprit de l'histoire du peuple de Hegel – bien que ce sens ne soit pas totalement étranger à celui que récupère Heidegger – mais celui de l'homme qui se recueille, l'homme intérieur. Pour exprimer sa portée et sa profondeur, Heidegger le rattache à l'« étincelle de l'âme » d'Eckhart (« *das Seelenfünkeln* »).¹³

Le plus intérieur est un aller vers le plus éclairant de l'instant : l'étincelle de l'âme, du cœur se recueillant sur ce qui donne le plus à penser et devant lequel l'homme présente sa reconnaissance. Le *Gemüt* mystique est le « se-mettre » pensant dans l'appropriation, il est le plus intime, le secret du re-mémorer (*An-denken*). Chercher le *Gemüt*, c'est aller vers le plus intérieur de l'homme en le re-considérant, c'est-à-dire en le disant dans une autre langue, un autre *Mundart* ; c'est puiser la pensée dans l'originale et éprouver (*empfinden*) le respect accompagné de la tendresse (*Zärtlichkeit*). L'*animus*, entendu comme le *Gemüt*, parle dans le mot allemand primitif *Gedanc*, où ce qu'on vient de dire se trouve ébauché ou conservé. Non que ce mot soit comme le suppôt de tous les sens de l'intériorité comme souvenir et recueillement, mais il essaye de dire déjà ce que la *memoria* cherchait à exprimer : le sens d'*animus* et de cœur. Nous retrouvons ce sens dans le mot français « remembrer », qui a donné l'anglais *remember* (se souvenir). Remembrer, *remember*, est l'acte même de ce que nous nommons ici *animus* et *memoria*, ce qui se dit dans le *Gedanc* et parle du *Gemüt*, s'exprimant dans la *Gemütlichkeit* allemande du foyer. *Re-membrer*, c'est remettre ensemble, c'est confier l'un à l'autre les choses dans un lieu commun accueillant ; c'est réunir ce qui fut dispersé, c'est l'Unir, l'Unité et donc la pensée fidèle, l'intériorité de l'étincelle du cœur – la mémoire.

C'est ce cœur, nommé alors tout simplement *Herz*, que nous retrouvons dans la visée des choses, lorsque Heidegger commente, en lisant Rilke, le renversement de l'être pour atteindre son insondable :

Le sauvetage (*Rettung*) consiste en ceci : que les choses puissent reposer en elles-mêmes à l'intérieur du plus grand cercle de l'entière perception. Il faut même peut-être que le renversement (*Wendung*) de notre être-sans-abri vers le *Dasein* mondial (*weltische*) à l'intérieur de l'espace intérieur du monde soit par-là effectué, pour que ce qui est caduque et provisoire en les choses présentes (*gegenständigen Dinge*) soit renversé et que nous laissions celles-ci quitter l'intérieur et l'invisible de la conscience simplement productrice pour entrer dans l'intimité propre de l'espace du cœur (*Herzraumes*) et y croître, invisibles.¹⁴

Le retour au plus intérieur doit donc être équivalent à l'intimité du cœur. Ce retour n'est pas seulement une simple lucidité, ni une compréhension plus authentique du monde, il est aussi ce qui est nécessaire à sauver. Être dans le *Herz* et le *Gemüt*, où parle le feu du foyer d'Héraclite, permet

¹² Ibid., p. 153 : « Das lateinische Wort *animus* läßt sich auch durch unser deutsches Wort « *Seele* » übersetzen. « *Seele* » meint in diesem Falle nicht das Lebensprinzip, sondern das Wesende des Geistes, den Geist des Geistes... »
Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ « Wozu Dichter? », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 308 : « Die Rettung besteht darin, daß die Dinge innerhalb des weitesten Umkreises des ganzen Bezuges in sich, und d. h. unbeschränkt ineinander, beruhen können. Vielleicht muß sogar die Wendung unseres Schutzlosseins in das weltische Dasein innerhalb des Weltinnenraumes damit anheben, daß wir das Hinfällige und deshalb Vorläufige der gegenständigen Dinge aus dem Innen und Unsichtbaren des nur herstellenden Bewußtseins in das eigentliche Innere des Herzraumes wenden und dort unsichtbar erstehen lassen. »

aux choses mêmes d'exister sans objectivité. Les choses restent ainsi ce qu'elles sont tout en demeurant au milieu du cœur de l'homme. L'intériorité rencontrée dans l'authentique de la dimension mystique offre l'espace du cœur (Herzraum). Elle est donc un lieu où les choses sont ramenées à leur choseité et gardées de ce qui les obnubile dans les déterminations les saisissant en objets – ainsi gardées. Elles sont par-là sauvées, sauve-gardées dans l'ouvrir de leur ouverture et dans le monde originalement installé et pensé. L'intériorité est ici l'être-avec-les-choses dans le plus large cercle, la plus grande possibilité des lieux de ce qui est monde.

Ce sauvetage (*Rettung*) est le même sauver (*retten*) de l'affirmation répétée : « *nur ein Gott kann uns retten* ». ¹⁵ Entrer dans l'intime mystique, sauver par là les choses, c'est être avec le dieu, c'est, pour cet intimité (*Innigkeit*), être le dieu et rejoindre le divin. Le lieu de l'intériorité et de l'étincelle du cœur est le lieu divin. Le plus propre de la dimension mystique que nous trouvons chez Heidegger se retrouve chez les rares mystiques qui ont épousé le monde se présentant comme monde divin, ni créé ni matrice, mais grandeur et espace de liberté. « Le dieu qui sauve » que Heidegger cherche dans ses derniers écrits est là, dans l'intimité du cœur de la pensée du mystique, dans le rassembler du monde ; il est le dieu divin, celui qui porte la marque du *Göttliche*. Le divin est celui de l'*animus* et du *Gemüt* que remémore le *Gedanc*. Il est à l'origine (*Ursprüngliche*) du don de la liberté intérieure dont parlera Heidegger dans le même commentaire : « Dans cette intériorité (*Inwendigkeit*) nous sommes libres, en dehors du rapport qui ne nous abrite qu'en apparence des objets qui sont placés autour de nous. Dans l'intériorité de l'espace intérieur du monde il y a une sûreté, en dehors de l'abri. » ¹⁶ Le plus sûr, ce qui sauve et garde l'homme et les choses, est dans l'intériorité qui ne cherche pas l'abri (*Schutz*).

Comment est-ce que l'intériorité la plus sûre n'est pas en même temps abri ? Cela semble contradictoire, mais ne l'est aucunement.

La sûreté appartenant à cette intériorité la plus sûre est celle de la pensée intime relevant de la dimension mystique propre. Elle reste donc, et justement par ce qu'elle est ce qui sauve, étrangère à l'abri qui n'est autre que celui de la métaphysique. Entrer dans le *Gemüt* c'est, au contraire, s'exposer au possible inépuisable de la pensée et se tenir dans son ouvert, sauvés et sans abri, dans le lieu divin. Être dans ce lieu, c'est se confier à l'horizon qui s'offre dans l'intériorité du mortel recueilli ; c'est demeurer sûr dans le danger de la pensée qui efface l'abri rassurant de la raison et de son principe ¹⁷.

2. Pourquoi le Soufisme

Le Dieu en Orient, quel que soit son lien intime à celui de l'Occident, ne subit pas le même sort intellectuel ou théologique. Il est d'une part, comme dans l'Église d'Orient, lié à l'apophatisme, à la lumière et à l'icône, ¹⁸ et d'autre part, comme dans l'Islam ibérique, lié à une pensée logique aristotélicienne, comme celle d'Averroès et du *kalam* des théologiens musulmans. Il est aussi lié à l'apophatisme des différents courants soufis, qui partagent avec les mystiques chrétiens orientaux

¹⁵ Il s'agit du fameux entretien avec *der Spiegel*, en septembre 1966. Voir « *Spiegel Gespräch mit Martin Heidegger* », in *Reden und Andere Zeugnisse*, GA, Bd. 16, p. 671.

¹⁶ « *Wozu Dichter?* », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 309 : « *In diesem Inwendigen sind wir frei, außerhalb der Beziehung auf die nur dem Anschein nach schützenden Gegenstände, die um uns gestellt sind. Im Inwendigen des Weltinnenraumes ist ein Sichersein außerhalb von Schutz.* »

¹⁷ Le principe, depuis les Lumières et *Leibniz*, qui demande qu'on rende raison pour tout ce qui existe : le *principium reddendae rationis* dont Heidegger entreprendra l'étude dans les cours de *Der Satz vom Grund*, GA, Bd. 10.

¹⁸ Nous pensons ici aussi au travail de J. -L. Marion sur l'importance de l'icône – qu'il oppose à « l'idole conceptuelle » – dans l'église d'Orient : « Si l'homme, de son regard, rend l'idole possible, dans la contemplation révérente de l'icône, au contraire, le regard de l'invisible, en personne, vise l'homme. » L'icône pousse le concept hors de ses limites, c'est-à-dire hors de lui-même : « L'icône impose au concept de recevoir le parcours de la profondeur infinie... » J. -L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 2002, p. 31, 36.

cette timidité face à Dieu, que nous retrouvons chez Heidegger et Hölderlin.¹⁹ Le soufisme, tout comme la théologie orientale,²⁰ ne cherche pas à contrôler son Dieu ni le monde où il le découvre : il le laisse comme il est, sans songer à avoir une emprise sur lui. Un Dieu autre que celui des philosophes émerge alors, ou plutôt une parole lui correspondant, en témoigne depuis l'insondable, où Dieu n'est plus Dieu, c'est-à-dire n'est plus la Cause Première, et où il n'est point le *Summum* de ce qui deviendra système de valeurs.

L'affirmation de Heidegger dans *Identität und Differenz* retrouve dans cette dimension mystique d'un aller au-delà du Dieu-Cause, un écho indéniable : « Ainsi la pensée sans Dieu qui doit abandonner le Dieu de la philosophie, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus proche du dieu divin (*göttlichen Gott*). »²¹ Cet éloignement est essentiel à la pensée des *soufis*, se démarquant explicitement de celle des philosophes de l'Islam médiéval. Il témoigne d'une possibilité qui fut toujours là pour l'homme de penser le divin sans le Dieu et d'entrer dans un lieu divin ne tombant pas sous l'emprise des catégories ou des modalités aristotéliennes.

Notre but n'est pas de procéder à une étude détaillée des différents courants soufis. Il consiste plutôt à examiner le soufisme *apophatique* d'Ibn 'Arabi, à partir de ses deux œuvres principales : *Les illuminations de la Mecque* الفتوحات المكية et *Les chatons de la sagesse* فصوص الحكم. Cependant, nous commençons par un passage tiré de *L'interprète des désirs* ترجمان الأثواق, afin d'entrer dans cette dimension où le divin n'est pas dissous dans une certaine négation de Dieu. Il s'abandonne plutôt à l'homme pour que celui-ci retrouve ce qui le dépasse toujours déjà : le dieu divin caché.

3. L'Unité dans le soufisme

Ce qui caractérise Ibn 'Arabi et d'autres soufis, tel que Ibn Sab'in, est cette pensée, qui semble parfois même une obsession, de l'Unité, de la non-différenciation originelle. Cette Unité ne tend pas à dissoudre ce qui existe effectivement, ni à enlever tout lien et toute référence, elle est plutôt à relier au terme arabe اتصال *Ittisal*. Celui-ci indique un attachement de l'homme à Dieu qui rend possible l'unité.

Commençons par un passage du *L'interprète des désirs*, expliquant le poème dédié à la mystique-philosophe Fakhr an-Nisâ et qui, comme l'indique Ibn 'Arabi dans son prologue, est aussi un commentaire sur l'amour divin :

... l'amoureux ou amant *muhibb* sollicite de s'unir *ittiçal* au [Bien-Aimé].

... Selon nous, la passion amoureuse se comprend comme étant la précipitation de

¹⁹ « Parmi les affinités qui relie [Heidegger] à Hölderlin, se trouve peut-être ce sentiment que les dieux sont pudiques. C'est aussi une affinité avec les contemplatifs de l'Orient : « Le réel est un vase sacré : – qui le touche, le gâte, – qui le saisit le perd... L'Européen veut saisir ses dieux, se les approprier, les concevoir et les avoir, au lieu de laisser être l'Être. » S. Fumet, « Heidegger et les mystiques », in *La table ronde* n° 182 (1963) p. 85.

²⁰ Voir Stanislas Breton, « La querelle des dénominations », in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, B. Grasset, 1980, p. 265 : « L'Orient chrétien a connu effectivement une « tournure » différente. Moins soucieuse de conquérir le monde, que ce fût par la sagesse ou par la puissance, plus défiante du concept, plus ouverte au langage symbolique et au déploiement d'une liturgie aussi cosmique qu'ecclésiale... »

Voir aussi Heidegger, *La pauvreté / Die Armut*, Strasbourg, PU de Strasbourg, 2004, p.72 : « L'ouvrage d'Augustin, *De trinitate*, fut déterminant pour l'église romaine occidentale ; dans l'église d'Orient un autre développement s'accomplit – en particulier en Russie se répandit la doctrine de la sainte Sophie. Même aujourd'hui, celle-ci reste encore vivante dans la mystique russe d'une manière que nous pouvons à peine nous représenter. L'action (*Wirken*) de l'esprit en tant que force active de part en part (*durchwirkenden*) de l'illumination et de la sagesse (*Sophia*) est « magique ». » (« *maßgebend für die westlich römische Kirche wurde das Werk Augustinus' de trinitate; in der Ostkirche vollzog sich eine andere Entwicklung; zumal im Russentum entfaltete sich die Lehre von der heiligen Sophia. Sie ist noch heute in der russischen Mystik in einer Weise lebendig, die wir uns kaum vorstellen können. Das Wirken des Geistes als der alles durchwirkenden Kraft der Erleuchtung und der Weisheit (Sophia) ist « magisch ».* »)

²¹ *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 71 : « *Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.* »

l'amour dans le cœur de l'amant, et seulement d'un amant, au tout début d'un processus amoureux. Lorsqu'aucune autre réalité ne peut s'associer à son amour, il devient pur et diaphane et on le dénomme amour originel *hubb*.²²

Le vers 4 d'Ibn 'Arabi, fournissant la source de ce commentaire, appartient à son poème « Les chemins de montagne ». Ce titre est une expression qui dicte à l'auteur l'essence de sa pensée et qui n'est pas sans rappeler les *Holzwege* de Heidegger, ces chemins de forêt qui ne mènent nulle part :

- (1) Que n'ai-je connu s'ils savaient
Quel cœur ils possédèrent ?
- (2) Combien mon cœur intime eût aimé connaître
Quels chemins de montagne ils empruntèrent !
- (3) Verras-tu s'ils se préservèrent
Ou s'ils coururent à leur perte ?
- (4) Les Princes de la passion d'amour, par elle déconcertés,
Dans le pire embarras se trouvèrent jetés !

L'auteur explique le pronom personnel « ils » en le rapportant aux « Lieux » de la contemplation la plus sublime. C'est dans et pour ces « Lieux suprêmes » que « les cœurs sont en spiration d'amour *ta`ashshuq*, dans lesquels les esprits *arwâh* sont éperdument énamourés et pour lesquels les Acteurs divins *`ummâl ilâhiyya* sont à l'Œuvre. »²³ Le passage s'effectue du cœur vers les divinités en œuvre divine, en passant par les esprits et leur amour. Un chemin se profile alors au fond de l'intimité du cœur dans sa « transcendante pureté. » Ce chemin de montagne (شعب) dit l'inconnaissance et exclut la connaissance positive dans toute approche du cœur permettant la régénération de l'amant-gnostique dans sa « spiration d'amour ». ²⁴ Il conjugue mouvement et repos parce qu'il « conduit au cœur » en montant vers ce qui est le plus sublime, tout en étant le plus bas, car le plus profond. Il tourne sur ce qui est stable, la montagne élevée, à l'encontre « de l'état [spirituel] *hâl* qui lui n'a pas de fixité. » Ainsi par leur mouvement dans la « permanence » et la « stabilité » de ces « Lieux suprêmes, rien d'autre ne vient dominer les cœurs. »²⁵

Décrire la voie du cœur c'est entrer dans la dimension contemplative dont les stations / haltes « n'ont d'existence que par celle de celui qui stationne. »²⁶ La passion et l'emportement amoureux s'effectuent dans cette dimension du repos, où la pensée s'élève dans les profondeurs, les scrute et dépasse la connaissance, pour qui ils demeurent inaccessibles dans leur entièreté. L'unité que donne le lien amoureux se trouve dans cette voie constamment parcourue, dans ses arrêts ou stations spirituelles qui sont autant de lieux sacrés en repos. La passion amoureuse est expression du chemin intime dans son repos et dans le secret de ses lieux. Elle rejoint en cela l'Unité et l'Unicité de Dieu que nous retrouvons dans les *Illuminations de la Mecque*²⁷ : l'amant tend vers cette Unité *أحدية* absolument indéterminée et qui en sortant et donnant les choses donne le monde dans son Unicité *واحدية*. Il tend non pas à disparaître dans l'Un platonicien ou parménidien, mais à se maintenir dans un lien d'union avec Dieu.

Ce qu'est cette Unité de Dieu, Ibn 'Arabi l'expliquera dans *Les chatons de la sagesse*. En voici

²² Ibn 'Arabi, *L'interprète des désirs*, trad. Maurice Gloton, Paris, A. Michel, 1996, p. 60-61.

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, p. 60.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Voir l'introduction de Michel Chodkiewicz à *الفتوحات المكيّة*, *Illuminations de la Mecque*, Paris, Sindbad, 1988, en particulier les pp. 33-40.

quelques points principaux :

Le Maître commence par indiquer qu'il faut renoncer à toute définition éventuelle de Dieu. Si l'on voulait définir Dieu, Il serait connu à partir des formes définies du monde, ce qui est impossible, car les formes du monde sont elles-mêmes inconnaissables. 28 Dieu ne peut donc être défini à partir du monde ni par lui. Il en demeure transcendant et immanent, tout en gardant son unité dans l'infinie diversité des formes du monde.29

Ce dieu non-logique et échappant aux déterminations positives est celui dont on peut dire qu'il est l'Un :

Si tu affirmes la transcendance [de Dieu] tu associes, et si tu affirmes l'immanence [de Dieu] tu la limites, / mais si tu affirmes les deux choses tu auras raison et tu seras un Imam et un Maître des connaissances. / Car celui qui affirme la dualité [de Dieu] lui associe quelque chose, et celui qui affirme la singularité [de Dieu] en fait une unité [rationnelle]. / Garde-toi de la comparaison lorsque tu considères la dualité, et garde-toi de la transcendance lorsque tu considères l'unité. / Car tu n'es pas Lui : mais tu es Lui et tu le vois dans les essences des choses, libérant et conditionnant.30

Ibn 'Arabi avertit le lecteur de deux tentations de la raison :

1- expliquer la dimension divine et Dieu par un dualisme du monde et de Dieu qui conduirait soit à une séparation et une indépendance des deux, soit à une dialectique et à sa résolution.

2- expliquer cette dimension en la réduisant à une entité divine unique compréhensible et définie.

Dans les deux cas, Dieu serait pensé par la raison et par ses catégories. Il serait alors contenu, délimité ou déterminé. Les termes philosophiques que le soufi utilise, limitant et enchaînant مقيداً et محدداً, évoquent, en même temps, la limitation presque forcée et l'enchaînement. Ce Dieu perdrait par là sa divinité et son essence fondamentalement indicible. Il entrerait donc dans la dimension aristotélicienne de l'être comme vérité de l'énoncé correspondant à la chose. Nous constatons chez Ibn 'Arabi cette tendance inlassable à trouver un équilibre entre les différents points de vue, expliquant leur apport et leur dimension, sans pour autant les rejeter.

Ibn 'Arabi reviendra plus loin sur cette relation entre Dieu et l'homme qui permet la connaissance spécifique et non positive de Dieu, en parlant d'une « sagesse d'amour éperdu dans un verbe d'Abraham » « حكمة مُهِمِّيَّة في كلمة إبراهيم » . En tant qu'hommes dépendants de la divinité, « nous transformons la divinité en Dieu. Ainsi, le Juste n'est connu que lorsqu'on connaît... »31 L'homme dépend de la Divinité, en ce qu'il doit être en rapport avec elle, pour qu'il soit ce qu'il est dans son essence. La Divinité, appelée ici le Juste الحق, ne dépend pas dans son être propre de l'homme. Toutefois, sa connaissance intuitive nécessiterait la présence de l'homme, qui est l'élément de la connaissance de Dieu et son accueil au fond du cœur.

Ce qui reste toujours impensé ici est le lien lui-même. Il ne s'agit pas de chercher et d'expliquer sa nature, mais de dire ce qui le donne et le permet, bref ce qui fait de lui un lien divin incontournable. La connaissance divine s'effectue alors par le rapport de l'homme à Dieu et s'accomplit continuellement par ce rapport, par l' « entre »- deux. Cet « entre-deux », dit le penser et

28 Voir, Ibn 'Arabi, *Fuṣuṣ Al-hikam*, Beyrouth, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, 2003, pp. 53-54.

29 *Ibid.*, p. 54.

30 *Ibid.*, p. 55 :

فإن قلت بالتثنية كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً ومن قال بالإفراد كان موجداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً وإياك والتثنية إن كنت مفرداً
« فما أنت هو : بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيداً »

31 *Ibid.*, p. 67 :

فنحن جعلناه بمألو هيتنا إلهاً ...
« ... فلا يُعرف الحق حتى يُعرف »

l'unir, le rapporter de l'un- vers- l'autre, le raccorder, qui fait de l'homme Dieu, au sens que prend cette relation chez un Maître Eckhart. À partir de ce lien d'Union qui maintient la différence, le penseur peut dire : « Car j'ai deux faces : Lui et moi. »³²

Nous pouvons rapprocher « l'entre-deux », le déduire et en déduire un autre élément essentiel, du commentaire de l'auteur sur l'eau, dans le chapitre d'Ibn 'Arabi intitulé « Une sagesse sublime dans un mot de Moïse » :

L'envoyé de Dieu sortait sous la pluie, lorsqu'elle tombait, et lui découvrait sa tête pour qu'elle l'atteigne, puis il disait qu'elle venait, fraîche, de son Seigneur. Considère comme cette connaissance de Dieu par ce prophète est noble, sublime et claire ! Car la pluie, par sa proximité au Seigneur, a rendu humble le meilleur des hommes et fut comme l'envoyé qui lui apportait l'inspiration divine ; elle l'appela donc en sa nature essentielle (بذاته) vers elle pour lui donner ce qui lui venait de son Seigneur. Car il ne se serait pas exposé à la pluie si elle ne lui apportait pas des bienfaits divins. C'est là le sens du message affirmant que Dieu fit de l'eau toute chose vivante : comprends donc !³³

Le lecteur remarque que plusieurs possibilités comparatives pouvaient s'offrir à Ibn 'Arabi pour illustrer dans ce passage « l'entre-deux ». Cependant, le soufi a opté pour l'eau, l'élément premier par excellence.³⁴ L'eau, qui est ici pluie, exprime ce lien continu : elle tombe tellement qu'on ne saurait dire si elle vient du ciel ou si elle y remonte. Elle est non seulement ce qui relie l'homme au dieu, mais aussi ce qui apporte, comme chez Heidegger, le ciel vers la terre et inversement, faisant du monde des célestes et de celui des terriens une unité dans la différence.

La pluie est le messenger الرسول qui dit le mot du ciel à l'homme se tenant, comme la terre, dans l'ouvert de la pensée accueillante. Le messenger n'est pas mot, n'est pas exposition, n'est pas affirmation, il est un « entre-deux » qui emmène un dire et en demande un autre. Il est l'invitation à un langage nouveau et à un rappel vers le Dieu dans la simplicité en dehors de l'habitude. Mais l'eau est aussi celle du tonnerre et de l'éclair. Elle est lumière et feu de l'Orient, élément oublié, et relié à la tonalité fondamentale, *Grundstimmung*, qui appelle l'homme, en tournant son regard vers le ciel et la terre, vers ce qui fait son essence propre, ou l'y replace pour qu'il (re)devienne ce qu'il est depuis le commencement.

L'Unité n'est, nous l'avons bien dit, jamais dualité : le monde et Dieu. Car l'homme et Dieu ne sont

³² *Ibid.*, p. 69 : « فلي وجهان هو وأنا. »

Titus Burckhardt rapproche ce chapitre, d'un passage d'Eckhart : « Ce qu'Ibn 'Arabi enseigne dans ce chapitre, maître Eckhart l'exprime dans ces paroles : « Dans le principe, j'ai été, je me suis pensé moi-même, j'ai voulu moi-même produire cet homme que je suis, je suis ma propre cause d'après mon essence qui est éternelle, comme d'après mon apparition dans le temps. Ce que j'ai été dans l'éternité, je le suis maintenant, et je le demeurerai à jamais, tans que ce que je suis dans le temps passera et sera anéanti avec le temps lui-même. Dans l'acte de ma naissance éternelle, toutes choses ont été engendrées avec moi, et je suis devenu la cause de moi-même et de tout le reste, et si je le voulais, je ne serais pas encore ni moi, ni tout ; si je n'étais pas, Dieu ne serait pas » (cf. Emmanuel Aegerter : *Le Mysticisme*, Paris, 1952, p. 78). » Ibn 'Arabi, *La sagesse des prophètes*, trad. T. Burckhardt, Paris, Albin Michel, 1974, p. 83.

Notons aussi, dans le « Verbe d'Isaac » des *Fuṣuṣ*, p. 74, le lien intrinsèquement identitaire entre l'homme et Dieu dans la Différence et l'Unité : L'homme est Dieu et se distingue de Lui. Il l'est lorsqu'il maintient et conserve une chose, il ne l'est pas lorsqu'il en est inconscient de par sa nature même d'homme qui ne saurait maintenir le tout en même temps, tel que le fait Dieu.

³³ Ibn 'Arabi, *فصوص الحكم*, *Les chatons de la sagesse*, p. 185 :

كان رسول الله يبرز بنفسه للمطر إذا أنزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربّه. فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي « ما أجلها وما أعلاها وأوضحها. فقد سخر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه فكان مثل الرسول الذي ينزل إليه بالوحي فدعاه بالحال بذاته إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربّه.

فلولا ما حُصّلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه
« فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حي فافهم

³⁴ L'eau est aussi l'élément principal dans la théologie islamique : il est premier dans la constitution et la subsistance des choses et du monde.

séparés que par les apparences. Cette conclusion émerge des propos d'Ibn 'Arabi et encore plus d'un autre *mouahhid* موحد, cette fois de l'Occident musulman, Ibn Sab'in (ابن سبعين). Celui-ci dit de l'essence, s'opposant d'ailleurs sur ce point à Ibn 'Arabi, qu'elle est toujours et seulement Une en tant qu'elle est celle de Dieu et de tout ce qui est- et donc également de l'homme- Dieu étant le seul Un possible.³⁵ Cet « Un » et son Essence unique et seule possible restent, selon lui, la seule garantie de la vérité essentielle de l'homme. Car ce qui n'est pas l'Un dans son être et son essence n'est tout simplement pas. Ibn Sab'in précise que l'Unité, et là encore il se distingue d'Ibn 'Arabi, est accomplie par une dialectique,³⁶ se résolvant et effaçant la distinction créature-créateur en passant de la multiplicité à l'Unité. Il demande à renoncer au principe aristotélicien de non-contradiction, en affirmant comme principe du spirituel l'« Un-double » « الفرد الزوج ». Ainsi, tout ce qui est dans la différence ontologique devrait être ramené à son fondement premier, à l'originel qui précède ontologiquement le déploiement du monde. C'est ce qui le pousse aussi à affirmer, et là il se distingue de tous les autres soufis, qu'il n'y a même pas de possibles auprès de l'origine divine, ³⁷ parce qu'il n'y a pas de choses nécessaires, ni de dichotomie qui permettrait un développement conceptuel des deux, toute pensée conceptuelle étant un dévoiement du dualisme Dieu-monde étranger à l'Un. Cependant, nous pouvons dire que cette absence ou ce rejet du possible participe de cet effort à dépasser l'actualité et la potentialité, voire la contingence traditionnelle, vers une pensée non-métaphysique. Nous pouvons aussi affirmer un possible permanent par rapport à ce que Dieu ou l'« Un » permet et contient avant et après l'expression comme modalité et origine de l'exister premier.

Notons enfin, que cet « Un » rend caduc le monde comme acte de création, dans la mesure où la distinction entre créateur et créé n'a pas lieu dans la pensée d'Ibn Sab'in : « À chaque fois que tu vois une chose, affirme-t-il, tu vois Dieu avec elle... À chaque fois que tu vois une chose tu as déjà vu Dieu avant cette chose. »³⁸ Dieu n'est pas Première Cause créatrice mais un être Un et Unité.

Le mouvement soufi était presque obsédé par l'Unité, jusqu'à ramener tout vers elle comme référence principielle. Cette Unité se développe dans une littérature qui pense l'insuffisance des

³⁵ Mohammed El-Adlouni El-Idrissi, محمد العدلوني الإدريسي, *La philosophie de l'Un dans le soufisme d'Ibn Sab'in*, Al-Dar al-Bayda, Al-Thakafa, 1998, p. 24 :

« Concernant l'affaire de l'être par exemple, on remarque que bien qu'Ibn 'Arabi admette l'Unité de l'existence il n'accepte pas l'unité de l'essence, alors que, pour « Ibn Sab'in », il n'y a pas de différence et d'exception, parce qu'il n'y a qu'une seule essence qui est celle de Dieu... » « في مسألة الوجود مثلاً، نجد ابن عربي وإن كان يقول بوحدة الوجود فإنه لا يُقرّ » « ... بوحدة الذوات، بينما يرى ابن سبعين أنه ما ثمّ غير ولا سوى، فليس هناك إلا ذاتاً واحدة هي ذات الله فقط »

³⁶ *Ibid.*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁸ Nous citons Ibn Sab'in tel que cité par El-Idrissi, *op. cit.*, p. 46 :

« ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه... ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله. »

mots, des noms et du nombre dans le système métaphysique.³⁹ Elle considère d'ailleurs tous les noms divins comme autant de preuves des limites du langage devant l'essence indicible et le dépassement des catégories et du cataphatisme.

3. Monde et intériorité

Il semblerait qu'avec le refus du dualisme qu'expriment Ibn 'Arabi et Ibn Sab'in et qui distingue les écrits et l'existence soufis, le monde émerge comme une illusion qu'il serait difficile de penser en son sens propre. Or, il en est autrement, parce que ce monde, loin d'être relégué à une pensée inacceptable ou rejetée pour son apport métaphysique, est bien présent chez Ibn 'Arabi, tout en étant inséparable de Dieu.⁴⁰ D'ailleurs, le soufi nous présente certaines notions qui nous aident à mieux comprendre ce qu'il en est de la divinité et du sens du dieu non métaphysique.

Reprenons ce passage déjà cité d'Ibn 'Arabi, concernant la connaissance et le « Verbe d'Abraham » :

Car le Juste n'est connu que lorsque nous connaissons. Ainsi celui qui fut béni [i.e. le Prophète] dit : « celui qui se connaît lui-même connaît son Seigneur », or c'est lui [le Prophète] qui connaît Dieu plus que les autres.

Certains sages, ainsi qu'Abu Hâmid [Al-Ghazali], prétendent qu'on puisse connaître Dieu sans considérer le monde, ce qui est faux.

En effet, l'Essence ancienne et éternelle n'est reconnue comme dieu إله que lorsque celui qui en dépend المألوه est connu, car c'est lui qui Le démontre.⁴¹

Il semble, d'après ce passage, que la connaissance de Dieu et de l'Unité passe nécessairement par l'être-au-monde de l'homme, qui permet à celui-ci de penser la divinité et de passer par les stations nécessaires à la compréhension de l'Essence divine et du monde, dont il est le déploiement.

Au sein du monde et grâce à lui, l'homme se connaît d'abord lui-même et découvre dans ce mouvement ce qu'est le connaître : un retour vers soi-même en tant qu'existant parmi les étants.

³⁹ Ainsi pour Ibn 'Arabi, « on ne saurait compter les noms divins » (Ibn 'Arabi, *Fصوص الحكم*, *Les chatons de la sagesse*, p. 35. « L'existence est entièrement, de part en part, illusion.

Et l'existence authentique est Dieu, surtout selon son essence (ذاته) et sa détermination essentielle (عينه) et non selon ses noms...

Car tout ce qui existe prend son sens de l'Unité, et tout ce qui est dans l'imagination prend son sens du multiple.

Ainsi, celui qui se tient du côté du multiple est avec le monde et avec les noms divins et les noms du monde.

Et celui qui se tient du côté de l'Unité est avec le Juste selon son essence indépendante des mondes et non selon sa forme/image (صورته). »

(« فالوجود كله خيالٌ في خيالٍ.

والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه.

... فما في الكون إلا ودلت عليه الأحدثية وما في الخيال إلا ودلت عليه الكثرة.

فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم.

ومن وقف مع الأحدثية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته. »

« chaton d'une Sagesse lumineuse dans le Verbe de Joseph », *Ibid.*, p. 89.

Notons, bien sûr, aussi Ibn Sab'in : « ... il s'est avéré comme vrai que le Juste est au-dessus de tous les noms qui t'élèvent, plus élevés qu'eux et plus sublime. » (Ibn Sab'in, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁰ Ibn 'Arabi affirme, dans *Les illuminations de la Mecque*, que Dieu est inséparable du monde : les connaisseurs qui essaient de Le séparer du monde ou, au contraire, Le rendre identique à celui-ci, n'y arrivent pas – ce qui les étonne et les confond, tant qu'ils pensent depuis la seule raison. Voir *Les illuminations de la Mecque*, p. 303.

⁴¹ Ibn 'Arabi, « sagesse d'amour éperdu dans un verbe d'Abraham », *Fصوص الحكم*, *Les chatons de la sagesse*, p. 67 :

« فلا يُعرف الحق حتى نعرف قال عليه السلام : "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ، وهو أعلم الخلق بالله .

فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادّعوا أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط.

نعم تُعرف ذاتٌ قديمة أزليّة لا يُعرف أنّها إله حتى يُعرف المألوه فهو الدليل عليه .

Or, ce retour est nécessaire à l'homme, parce qu'il est l'acte obligé de la connaissance et le passage possible vers une pensée non-dualiste. Au bout de ce retour, l'homme pense que le divin est ce qui le qualifie et le détermine. Il entre alors dans le rapport au dieu par le biais du monde, comme un « étant-là » dans l'« ici ». Ibn 'Arabi désigne la déité et l'homme par les termes *Al-ma'lūh* المألوه et *Ilah* (إله). En parlant d'un *Ilah* (إله), le Sheikh el-Akbar désigne un dieu comme tel dans sa possibilité, sans son identité spécifique associée à un nom ou à une cause, alors que *Al-ma'lūh* المألوه, indique deux choses :

- 1- l'association originelle à ce qui est divin, ce qui donne son sens au dieu.
- 2- l'acte divin en lui-même– nous pourrions même traduire ce mot par « le rendu divin » ou « le divinisé » ou, en le traduisant plus librement, « celui qui est acte divin ».

Le lien qui se crée entre homme et dieu au sein du monde, l'entre des deux, ainsi que leur détermination en ce qu'ils sont, est donc clairement un lien divin se déployant dans l'espace qui lui est ouvert.

Notons qu'appeler l'homme *ma'lūh* المألوه lui confère une dimension divine intrinsèque, dont il ne pourra plus se séparer sans devenir autre chose que lui-même. L'homme est là toujours déjà en tant qu'étant-au-monde lié au dieu par un rapport divin qui le détermine dans ses possibles. Il est ainsi, et toujours déjà, *rendu* divin. C'est grâce à ce sens particulier et déterminant pour l'homme que le dieu se retrouve lui-même être ce qu'il est et obtient son sens. Il n'y a donc pas de dialectique entre l'homme et le dieu, et il n'y a pas non plus de supériorité existentielle de l'un par rapport à l'autre. Il y a une co-appartenance inévitable.

C'est depuis la spécificité de l'homme ainsi comprise et surtout depuis son assimilation aux phénomènes d'existence au sein du monde, que l'apport de l'homme dans la constitution et le sens de celui-ci, prend sa signification première, telle qu'on peut la rencontrer dans un passage du chapitre sur la « Sagesse divine » *حكمة إلهية* du Verbe d'Adam, au début des *Fūṣūṣ* :

[L'homme] est au Juste ce qu'est à l'œil la pupille [de l'œil] : c'est elle qui permet le regard exprimé par la vue.

Car par lui [i.e. l'homme] que le Juste Sublime a regardé sa création et lui a offert sa miséricorde.

... Ainsi le monde fut accompli [تم] par son existence.

Car il est pour le monde ce qu'est le chaton de l'anneau à l'anneau : le chaton est le sceau et le signe avec lequel le roi scelle son coffre, et c'est pour cette raison qu'il l'appelle calife [représentant, *خليفة*].

Car Dieu sauvegarde la création par lui, tout comme le sceau sauvegarde les coffres : tant que le sceau du roi est sur les coffres, personne n'y a accès sans sa permission.

[Dieu] lui a confié la sauvegarde du monde, telle que celui-ci reste en sécurité tant que cet homme parfait [est] en lui.⁴²

L'homme constitue donc pour Dieu ce qui permet sa vue. Par lui le regard s'ouvre sur ce qui est et (s') offre le monde ainsi dé-couvert comme ce qu'il est.⁴³ L'homme permet la miséricorde divine, non pas parce qu'il est simple outil ou pion sur l'échiquier des créatures, mais parce qu'il est l'indispensable dispensation de la relation divine aux choses du monde. C'est en ce sens-là que celui-ci fut « accompli par son existence ».

⁴² Ibn 'Arabi, « فص حكمة إلهية في كلمة آدمية », « chaton d'une sagesse divine dans un Verbe d'Adam », in *ibid.*, p. 36 :
فهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر.
فإنه به نظر الحق تعالى إلى خلقه فرحمهم.
فتم العالم بوجوده ...

فهو من العالم كقصر الخاتم من الخاتم، الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته، وسماه خليفة من أجل هذا.
لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزانة فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل

⁴³ Notons qu'en arabe médiéval la pupille, comme ici, s'appelle « homme de l'œil » (« إنسان العين »).

Le verbe qu'utilise Ibn 'Arabi est . Il désigne la complétude de ce qui a atteint sa fin propre. Appliqué au monde, ce verbe indique que le monde a atteint son plein sens, lorsque l'homme porte sur lui son regard divin. Il ne faut pas voir en ceci une simple position hiérarchique privilégiée de l'homme par rapport aux autres créatures, mais une assertion concernant l'essence de l'homme et de sa pensée. L'homme est regard accordé par le divin ; regard sans lequel le monde lui-même n'est plus pour l'homme.

Cet homme est donc gardien de l'existence. Le passage dit exactement : celui « par qui Dieu garde le monde ». L'homme est la possibilité de la sauvegarde de ce qui est. Il est le « sceau » à qui est confié le secret qu'il doit garder comme tel, pour que les choses et le monde restent ce qu'ils sont tout en maintenant leur lien au divin.

Cette position existentielle de l'homme, je la rends ici par le mot « représentant ». Mais ce mot dit plus. Dans l'Islam, l'homme est décrit comme le représentant de Dieu sur terre, le « calife » . Or, le mot « خليفة » dérive de l'arabe « خَلَفَ » et renvoie à « hériter », non pas d'argent uniquement mais d'une position, voire d'un devoir envers une communauté ou une société. Le mot exprime aussi une succession naturelle dans l'ordre des choses, tel un héritage héréditaire, qui n'est pas basé sur le sang. L'homme suit alors son dieu. Il est ce que Dieu est pour et dans le monde, et c'est ainsi qu'il sauvegarde Dieu en même temps et devient parfait.

Une fois cet « homme parfait » est enlevé au monde, le monde perd sa sécurité et son intimité. Il ne s'offre plus à l'homme en le gardant dans son secret, mais il disparaît. Le monde perd son essence propre. L'homme parfait, tout comme le *Dasein* mortel chez Heidegger, est ici le berger du monde et donc des étants. Ainsi le monde subsiste tant que l'homme est son être-au-monde ; tant qu'il est dans le monde tout en restant ce regard de son dieu.

C'est peut-être devant ce rôle possible de l'homme que la pensée non métaphysique spécifique à Ibn 'Arabi lui révèle que celui-ci recule en partie, comme Siger de Brabant devant l'abîme⁴⁴. Dans *Les Illuminations de la Mecque* الفتوحات المكيّة l'homme parfait الكامل الإنسان est celui qui rassemble de par son existence et de par sa pensée les réalités divines الحقائق الحقيّة et les réalités des créatures الحقائق الخلقية.⁴⁵ Il est donc au cœur même de ce qui constitue le monde.

5. Le mystère

Il ressort de ce qui précède que le mystère du secret divin se retrouve à plusieurs niveaux de la pensée d'Ibn 'Arabi, tout en prenant un sens plus originel.

Dans le « Verbe d'Adam », Ibn 'Arabi contraste la raison et la Sagesse divine. Il décrit celle-ci comme intuition, capable de penser en dehors de la raison et de constituer des synthèses divines الجمعيّة الإلهية, lesquelles demeurent étrangères aux catégories et aux énoncés logiques. L'expression qui désigne cette intuition divine est « *Al kashf al ilahi* » « الكشف الإلهي », ce qui veut dire littéralement le dévoilement divin. Par ailleurs, les facultés physiques et spirituelles sont dites être voilées محجوبة, ne pouvant voir plus loin qu'elles-mêmes.⁴⁶

L'accès au divin pour penser depuis cette dimension implique plusieurs opérations :

- Il permet aux facultés humaines, voire aussi angéliques, de retrouver leurs limites, c'est-à-dire le sens de leur forme. Le mot traduit par forme صورة désigne souvent chez les soufis une notion de réceptivité matérielle mais aussi de limite et de délimitation.
- Il ouvre ces mêmes facultés, leur enlève le voile qui les empêche d'aller plus loin qu'elles-mêmes, non pas en changeant leur essence, ni en les transformant, mais en les révélant dans

⁴⁴ Voir Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 48.

⁴⁵ Voir l'introduction de M. Chodkiewicz aux *Illuminations de la Mecque*, p. 42-43.

⁴⁶ Ibn 'Arabi, « فصّل حكمة إلهية في كلمة آدمية », « chaton d'une sagesse divine dans un Verbe d'Adam », in *فصوص الحكم, Les chatons de la sagesse*, p. 36 : « Et toute force [d'une forme spirituelle ou physique] en elle-même ne voit pas plus qu'elle-même. »

(« وكلّ قوة محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها. »)

leurs limites.

- Il dit de l'essence divine qu'elle dévoile et éclaire la raison et les facultés humaines dans leur insuffisance tout en se donnant elle-même comme le mystérieux et l'indicible.
- Il garde et demande que l'homme sauvegarde ce mystère qui correspond à sa propre essence et à l'essence de sa pensée, pour autant qu'il reste au sein du rapport au dieu dans la transcendance, dans l'immanence et puis plus loin que les deux – là où la réflexion mystique elle-même atteint ses limites et ses impasses ontologiques.

Le Dieu d'Ibn 'Arabi est donc le non-voilé et le voilé, le dévoilant et le secret. Cependant, dans le « Verbe de Moïse », il lui associe une autre détermination d'une importance primordiale : « Dieu vient dans ce qui apparaît et ce qui se cache *يَسْتَتِر*, il est l'apparent et le caché *الباطن*, ainsi que ce qui est entre les deux ». 47 Dieu est le secret *السِّر* 48 en tant que ce qui est apparent et caché, intérieur et extérieur. Il peut être ainsi parce qu'il est l'entre, l'entre-deux *ما بينهما*.

Le texte emploie deux mots pour désigner le cacher/é : *yastatir* *يَسْتَتِر* et *al-batin* *الباطن* :

- Le premier, *يَسْتَتِر*, désigne un verbe d'action au présent/futur⁴⁹ : Dieu vient donc dans l'acte de ce qui se cache, dans le se cacher qui s'effectue à chaque instant en même temps que l'apparaître ou ce qui apparaît *يُظْهِرُ*. Il est à chaque fois l'acte de se cacher.
- le deuxième terme, *الباطن*, est un nom commun. Il correspond à l'essence divine et à ce qu'elle est toujours déjà : un caché. Il a aussi le sens du for intérieur.

Dieu est « l'entre » de ces deux déterminations. Il est essence et acte. Et c'est précisément dans cet « entre » qu'il faut connaître son mystère, le reconnaître comme Secret, pour dépasser son identité métaphysique et dialectique.

C'est aussi à partir de ce sens du Secret que se détermine le monde dont parle le même passage où Dieu, dit Moïse en répondant à Pharaon : « est celui qui apparaît dans les formes/facultés *صُور* du monde : il est d'en haut, le ciel, et d'en bas, la terre... et il apparaît lui-même dans les deux. »⁵⁰ L'apparaître du dieu dans ce qui est, fait des choses un monde ou permet l'appropriation première qui donne l'effectivité du monde. Celui-ci n'est tel que par l'appropriation des choses qui le constituent. Le dieu, même appelé encore Dieu ici est intérieur et extérieur. Il est intérieur à l'homme, parce qu'il réside en son cœur pour former avec lui le lien le plus intime. Cette intériorité fait l'individualité profonde de l'homme et son dépouillement, ainsi que son attachement essentiel et originel aux choses. Le dieu est intérieur au monde, non pas parce que le monde le contient mais parce que son essence s'y déploie dans sa relation aux mortels et aux choses. Il est aussi extérieur à l'homme, non pas parce qu'il se présente- là devant lui en objet à saisir par l'esprit et la main, mais

⁴⁷ Ibn 'Arabi, « فص حكمة علوية في كلمة موسوية », « Une sagesse sublime dans un mot de Moïse », *Ibid.*, p. 194 :

« فجاء بما يُظْهِرُ وَيَسْتَتِرُ وهو الظاهرُ والباطنُ، وما بينهما. »

⁴⁸ Le livre *الحكم* dans un Verbe d'Adam », p. 35, par le mystère divin : « Le Juste, qu'Il soit loué, voulut voir les essences de ses Noms, qu'on ne saurait compter, tu pourrais même dire voir son essence dans un monde rassemblant tout l'Ordre [divin].

Parce qu'il a la qualité de l'existence où son propre secret lui apparaît. »

« لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَانَهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا وَإِنْ شَتَّتَ قَلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْضُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ (لكونه مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ.) »

N. B. : - L'Ordre est ici pris dans son sens impératif, et non pas d'une simple disposition ; l'arabe utilise le mot *Amr* (أمر) qui vient du verbe *amara* (أَمَرَ), commander, ordonner, et qui désigne aussi le temps impératif de la conjugaison. - Nous suivons la leçon dans notre édition en gardant *yazhara* (يُظْهِرُ) plutôt que *yazharou* (يُظْهِرُ), attesté par un autre manuscrit, qui nous semble grammaticalement plus justifié, la deuxième étant dans la continuation verbale de la première.

⁴⁹ La langue arabe ne distingue pas, dans sa conjugaison, le présent du futur ; elle se rapproche par là de plusieurs langues, dont, entre autres, l'ancien anglais et l'ancien allemand. Le futur anglais et allemand sont des temps composés et des créations tardives, un développement que la langue arabe n'a pas ou pas encore connu.

⁵⁰ *Ibid.* : « الذي يُظْهِرُ فِيهِ صُورُ الْعَالَمِينَ مِنْ عِلْوٍ - وَهُوَ السَّمَاءُ - وَسِفْلٍ - وَهُوَ الْأَرْضُ... أَوْ يُظْهِرُ هُوَ بِهَا. »

parce qu'il garantit le domaine des choses dans leur rapport aux mortels constitutif d'une histoire et d'un peuple. Le dieu est extériorité au monde, non pas parce qu'il s'impose comme créateur extérieur aux événements qu'il contrôlerait et prédéterminerait, mais parce qu'il est et n'est pas monde. Il est monde en entrant dans le lien original et fondateur à l'homme. Et il n'est pas monde, en demeurant le dieu qui porte le possible du mot divin à l'homme avant et dans l'accord qui permet et constitue l'avènement d'un monde historial *geschichtlich*, au sens que l'histoire acquiert chez Heidegger.⁵¹ Cette intériorité-extériorité est expressément ambivalente et dit le sens du dieu parlant depuis le mystérieux, premier terme – au sens du mot et de l'accomplissement – du Sacré et du lieu sacré. Elle est aussi la trace de l'hésitation de la vérité, de son dernier jaillissement avant sa transformation en adéquation, et de son essence, avant sa transformation, comme *celer*.⁵² L'œuvre d'Ibn 'Arabi cherche le retour au cœur où repose le secret le plus recelé,⁵³ bien que son chemin, en passant par le voilé, le dévoilé et l'essence, s'arrête à l'Unité, pour trouver l'essence du monde.⁵⁴

4. Connaître dans le soufisme

Ibn 'Arabi rejette toute pensée se basant exclusivement sur la raison discursive *نظر فكري*. Non pas que cette dernière soit privée de tout sens, mais parce qu'elle reste toujours limitée à son champ et liée d'emblée à la réflexion et à ses propres catégories. Pour lui, la pensée divine relève d'un autre ordre et se donne à l'homme comme un *kachf ilahi* *كشف الإلهي*, que l'on traduit d'habitude par « intuition divine ». Or, ce terme renvoie plutôt à « dévoilement ».⁵⁵ Mais comme l'arabe *كشف* ne contient pas de préfixe, il n'exprime pas l'intention d'ôter le voile. Il est plutôt l'intuition divinement offerte et permettant une révélation de ce que les choses sont en soi. Dans le « Verbe d'Adam », cette intuition comme ouverture ou dévoilement divins est le seul moyen de comprendre la réalité du monde comme totalité des choses humaines et divines se complétant et s'exprimant dans l'homme parfait, celui qui a atteint les limites de l'illimité et à qui le coffre de l'infini a été confié.⁵⁶

Dans tous les cas, il s'agit de l'Inconnu, de Dieu comme Inconnu qui doit être préservé dans cette inconnissance. Si cet Inconnu est individuel, il est aussi universel et ne possède aucun *ego* propre. S'approcher de lui nécessiterait une ressemblance libre de tout anthropomorphisme subjectif. Cette idée exige de la pensée soufie un dépouillement toujours plus important. Elle mène à bout du silence et du secret depuis la dimension « *thanatique* » de la vérité. Notons cependant que cette vérité se meut encore dans le vocabulaire métaphysique de la vérité comme adéquation, tout en revenant à la première lumière de l'idée et au moment de ses premiers excès.

Pour penser l'Inconnu, celui qui dévoile en se voilant, celui qui se donne comme secret,

⁵¹ Nous pensons, évidemment, au dernier jaillissement de l' depuis son caché et au moment de l'événement du premier refus de l'être. Voir l'essai de 1931 de Heidegger, « *Platons Lehre von der Wahrheit* », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 203-238.

⁵² Voir I. Schüssler, *La question de la vérité*, Lausanne, Payot, 2001, p. 199. En parlant de la démesure de l'ouvert de l'être dans son destin grec, Schüssler précise : « ... cet Ouvert se déploie, lui aussi, sur le mode de la démesure... La dimension qui dimensionne l'Ouvert dans son *là* va donc l'emporter dans ce type d'ouverture (au détriment de la dimension de l'*ab*-sence, bien que celle-ci y jouera, elle aussi, nécessairement, mais sans se mettre au premier plan). »

⁵³ « O toi qui cherches le chemin qui conduit au secret / Reviens sur tes pas car c'est en toi que se trouve le secret tout entier. » M. Chodkiewicz, introduction aux *Illuminations de la Mecque*, p. 73.

⁵⁴ Voir *Les illuminations de la Mecque*, pp. 96, 104, où les Noms divins dévoilent pour ensuite conduire, progressivement, à l'Unité.

Voir aussi *Les Illuminations*, p. 128 : la Théophanie de Dieu est elle-même un voile. Puis encore p. 162 : le dévoilement qui atteste du voilement continu est un pré, même pour ceux qui ne le voient pas.

⁵⁵ Ibn 'Arabi, « *فصْحكمة الإلهية في كلمة آدمية* », « chaton d'une sagesse divine dans un Verbe d'Adam », in *Foussous al-hikam* *فصوص الحكم*, p. 36.

⁵⁶ *Ibid.* Voir aussi plus haut la section sur « le monde ». Voir aussi, dans le même « Verbe » plus loin, p. 38, la connaissance limitée (قديم, littéralement « nouvelle » ou « rendue nouvelle »), illimitée (محدث, littéralement « ancienne »). La connaissance éphémère exprime ou rend manifeste la connaissance éternelle tout comme l'homme éphémère exprime le Dieu éternel – l'éphémère manifestant la « forme » de l'éternel.

l'homme doit rester dans la pensée de l'entre-deux. Cette pensée relie l' « incomparabilité » de Dieu qu'offre la raison à celle de la similarité à Dieu qu'offre la révélation ; elle relie l'imagination à l'Homme Parfait.⁵⁷ Dès lors, l'homme n'est ni dans la seule intuition ni dans le pur raisonnement empêtré dans le discursif et la dialectique. Il doit se placer dans le lieu de la pensée, ce lieu sacré, qui le relie au dieu et au monde, duquel Dieu n'est jamais séparé. Il doit aussi constituer avec le dieu un lien qui unit les choses du monde et les rassemble, un lien qui permet ce monde. Cette pensée et cette modalité d'être, l'homme les accomplit sur un chemin, à travers les stations par lesquelles il passe pour les quitter ensuite, presque comme un éphémère. Ce passage fortuit n'entre point dans l'oubli, mais transforme radicalement l'homme et le conduit vers un autre lieu, là où, dans « l'affranchissement des stations », il se trouve non seulement dans l' « entre », mais dans le dépassement de la différence et de l'unité qu'exprime l'Ipséité. Les stations serviraient ainsi comme étapes intellectuelles ou plutôt comme lieux de pensée divine visant l'affranchissement par le biais de ces mêmes états. Cet affranchissement, selon D. Gril, « se traduit... par un renversement des perspectives habituelles. Sur le plan initiatique le rapport stations-états *Maqâmât-Ahwâl* - مقامات أحوال est inversé. » Mais les états dépendent de l'être, alors que les stations sont l'exercice des Attributs divins, exprimés par les Noms divins qui régissent « la hiérarchie de l'Être. » En fin de parcours, l'homme se trouve dans une « non-station », où la multiplicité se rencontre dans et comme Unicité de l'être. Elle accomplit toujours un « Retour »,⁵⁸ qui fait de la connaissance, pour reprendre la pensée d'Ibn Sab'in, une « illusion » « وهم ».⁵⁹

Ibn Sab'in demande de s'affranchir de deux choses : *Al-Taalîm* et *Al-Fikr* التعلیم والفکر. Le premier terme désigne l'apprentissage ou ce que les écoles philosophiques ou théologiques enseignent. Le deuxième désigne la pensée tout court. Il renvoie surtout à la structure habituelle de la pensée qui doit subir une transformation ou se laisser dépasser par une autre forme.

Ce rejet, qui est aussi présent chez Ibn'Arabi, révèle un point important et une limite de la pensée soufie. Celle-ci laisse la pensée en deçà d'un autre commencement auquel appelle Heidegger. Elle est apophasique mais s'arrête à cet apophasisme. Elle a le mérite de chercher le dépassement de la métaphysique et de toute théologie sur lesquelles elle se base. Elle n'en demeure pas moins empêtrée dans les stations qu'elle cherche à dépasser, se mouvant encore dans le refus de l'Inconnu tout en épousant l'hésitation propre au retrait et à l'ouvert. Le soufisme marque ainsi la limite conceptuelle de la métaphysique face à une pensée qui accueille et demande le divin non-métaphysique pour fonder le monde.

Rappelons ici ce passage de Heidegger dans les *Beiträge*, concernant le sens premier du dieu, qui permet le retour à la vérité originaire par la crainte *Scheu*. Ce passage s'adresse au petit nombre *Wenigen*, aux rares personnes, *Seltenen*, qui entrent dans le silence et le respect pour questionner originairement :

Pour le petit nombre (*die Wenigen*) qui, de temps en temps, re-questionne, c'est-à-dire qui pose à nouveau la décision sur l'essence de la vérité.
 Pour les rares qui emmènent le plus grand courage de solitude, pour penser la noblesse de l'estre et pour parler de son caractère unique...
 La proximité au dernier dieu est le silence...
 Être à proximité du dernier dieu –..., ceci ne peut être considéré (*verrechnet*) comme « heur » ou « malheur » (« *Glück* » oder ein « *Unglück* »)...
 La crainte (*die Scheu*) est la manière de s'approcher et de demeurer-proche du loin comme tel (cf. le dernier dieu), qui, pourtant, dans son geste (*Winken*) – lorsqu'il est tenu (*gehalten*) dans la crainte – devient le proche et rassemble en lui toutes les

⁵⁷ Voir, Le commentaire de W. C. Chittick sur « Les Signes de Dieu » in *Les Illuminations de la Mecque*, p. 302.

⁵⁸ « De l'affranchissement des stations », *Les illuminations de la Mecque*, pP. 326-327.

⁵⁹ Mohammed El-Adlouni El-Idrissi, *op. cit.*, p. 49.

S'approcher du dernier dieu, par qui le nouveau commencement, où l'être entre ou rentre dans sa vérité, pour se déployer comme caché préservé par le *Dasein*, est enfin possible, c'est entrer dans la dimension de la crainte et procéder à pas hésitants. La crainte ici, *die Scheu*, porte un sens religieux. Le nouveau dieu n'évoque pas la peur qui éloigne l'homme en le conduisant vers la fuite dans la sécurité d'un autre système. Il l'invite plutôt à faire un pas dans la crainte qu'inspire le respect et dans la nécessité, pourtant émergeant de la détresse, d'entrer dans la dimension divine. L'homme doit résider à proximité du dieu divin, celui qu'il n'est guère possible d'approcher par une ontologie métaphysique. Car pour penser le sens propre du divin et du monde, il faudrait retrouver les lieux sacrés de l'être-là pensant ; ces lieux qui préparent le retour vers le don de l'être qui ne s'évanouit pas dans la mort, mais qui garde sa dimension « thanatique » et l'hésitation de son Ouvert. C'est en ce dieu, en le dieu rendu proche et accueilli dans son don divin, que les relations donnant le sens propre aux choses, au monde et à l'estre dans son originalité, sont possibles et adviendront à l'homme du silence. Cet homme rare est toujours nécessaire pour rendre compte de la détresse de l'être; pour l'assumer et reprendre la question et le chemin du dieu inaugural.

Nous avons trouvé plusieurs choses dans le soufisme de la voie d'Ibn 'Arabi, que nous pouvons appeler « mysticisme penseur » en l'opposant au « mysticisme métaphysique-transcendantal », tant qu'il pense le dieu et l'homme originairement :

- Ce soufisme n'est pas un rejet de l'homme ni une dissolution de la subjectivité qui reste dépendante de celle-ci. Il est plutôt une reprise originaire de la question de l'homme et de l'individu dans sa relation première aux choses et au dieu.

- Ce mysticisme, en pensant le dieu et l'homme mortel, retrouve le sens du monde et de son fondement. Le monde est alors depuis le rassemblement des choses. Il offre le lieu sacré où l'homme se recueille et rencontre la divinité donnant sa « mesure » à sa demeure terrienne.

- Ce mysticisme nous offre une autre intériorité libre du subjectivisme, mais aussi de la disparition de l'individu, et est synonyme de l'étincelle du cœur, *Seelenfünklein*, d'Eckhart. Il ouvre l'homme aux profondeurs des hauteurs et à l'accueil d'un divin. Cette intériorité dépasse toute dualité du corps et de l'âme et s'ouvre à l'intimité qui remet l'homme dans la proximité du dieu et d'un autre commencement de l'histoire de l'estre *Seyn*.

- L'intériorité ouvre enfin un autre temps, qui n'est pas rattaché à un lieu ou à une temporalité objective riche de possibilités.

Le soufisme ouvre surtout le sens du « sauver » du dieu. Le dieu ouvre le chemin, il est la clef de la porte et d'un nouvel élan effectué, en même temps, par le retour vers l'origine du premier commencement. Il sauve l'homme en l'arrachant, par la crainte et la décision, à la sécurité du système métaphysique. Le dieu, et seul le dieu, rend la mortalité à l'homme et le transpose dans le rapport à l'événement pensant et fondateur d'un monde où l'être n'est plus refus. La préparation du Quadriparti, *Geviert*, fondateur du monde et parlant enfin dans la pensée de Heidegger, nécessite ce dieu.

Le mysticisme que nous avons considéré accède à l'intimité de l'estre par le secret et le mystère qui en sont aussi des modes essentiels. Il dépasse l'énigme : il ne cherche pas à être résolu par un calcul,

⁶⁰ *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, GA, Bd. 65, § 5, p. 11, 12, 16 :

« Für die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder fragen, d. i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen. Für die Seltenen, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von Einzigkeit... »

Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigerung... In der Nähe des Gottes sein - ..., das kann nicht auf ein « Glück » oder ein « Unglück » verrechnet werden...

Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchem (vgl. *Der Letzte Gott*), das in seinem Winken dennoch – wenn in der Scheu gehalten – zum Nächsten wird und alle Bezüge des Seyns in sich sammelt. »

mais à avoir son dire depuis le dieu, qui est alors l'expression fournissant un lieu à l'être dans ses deux dimensions « thanatique » et « donataire ».

Le mysticisme, dans son double effort à atteindre l'essence du divin et à dépasser la métaphysique vers une autre pensée du divin, est très proche du dieu que Heidegger, surtout dans ce qu'on appelle sa deuxième période, cherchait à retrouver dans un autre langage et une autre pensée. Heidegger préparait le chemin vers cette pensée pour les rares, *die Seltenen*, qui entreraient dans la nouvelle dispensation de l'estre (*Seyn*) inaugurée par le dernier dieu. Le rapport au saut de la foi n'est pas loin, mais de la foi il n'en est pas question – c'est bien là ce qui distingue, malgré tout, la pensée du dieu heideggerien de celle du soufisme en général.

Le soufisme d'Ibn 'Arabi restera, en dépit de tout, dépendant de la foi *Iman* إيمان, tout en parlant dans le langage même de la métaphysique, qu'il cherche à dépasser. Il est donc auprès d'une foi qu'il veut épouser sans la transformer pour autant en une pensée qui parle encore dans les mots et les rapports de la métaphysique. À l'inverse de la théologie aristotélicienne de l'Occident, Ibn 'Arabi ne veut pas défendre la foi par la raison mais, pour reprendre les mots de l'apôtre Paul, il veut brandir la « folie » face aux réflexions du monde et de son système de pensée. Cependant, il n'a pas trouvé encore le langage approprié pour questionner les soubassements de l'étant et des choses dans leur néant néantisant et plein d'être, dans la mesure où la foi continue à barrer son chemin vers le questionnement de l'origine. Le soufisme de la voie d'Ibn 'Arabi va vers l'origine, suit son chemin et tâtonne pour trouver un autre langage plus originel, une autre phénoménologie de l'existence en dehors des raisonnements communs et de la théologie. Il a le mérite de s'ouvrir à la dimension pure du dieu dans sa simplicité et dans son don inaugural et relationnel, tout en n'entrant pas encore dans le divin lui-même. Celui-ci est le seul où le destin, l'envoi destinal, *Geschick*, que décèle enfin Heidegger, épousera l'estre, *Seyn*, et son don comme fondement et mesure de l'histoire des hommes et des dieux.