UNIVERSITÉ PARIS 8
VINCENNES-SAINT-DENIS

Thèse de doctorat

Des Soufis à Marx : l'extase et le corps

Volkan Çelebi

Date de soutenance : le 14 octobre 2024

Sous la direction de Bertrand Ogilvie

Philosophie

École doctorale n° 31 – Pratiques et théories du sens

Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie LLCP

Composition du jury

Matthieu Renault
Université Toulouse – Jean Jaurès

Ricardo Viscardi
Universidad La Republica, Montevideo

Patricie Vermeren
Université Vincennes-Saint-Denis Paris 8

Phạm Quỳnh Chinh
L'Université
Nationale de Hanoï

Bertrand Ogilvie Directeur de thèse
Université Vincennes-Saint-Denis Paris 8

Résume

Le but de cette thèse est de lire Marx sur la base de la sagesse soufie, plus précisément des lumières Anatoliennes, tout en présentant un cadre philosophique du corps et de l'extase. Pour la compréhension de la sagesse anatolienne, l'humanisme anatolien du cœur dans la tradition Alévi-Bektâchî est évoqué comme contexte spécifique de cette recherche. En exposant les différences essentielles entre la philosophie occidentale et la sagesse soufie, la recherche indique les dangers et les limites d'une telle étude comparative. En décrivant les difficultés et les possibilités, les figures fondatrices (du soufisme anatolien) et les états soufis du corps dans la première partie, l'objectif de construire une intuition intellectuelle sur la sagesse soufie est atteint. Pourtant, pour faire une lecture philosophique de Marx, la recherche nécessite également une intuition et une conceptualité philosophiques.

Pour cette nécessité, dans la deuxième partie, l'étude explore le grand philosophe soufi : Ibn 'Arabī (Ibnü'l Arabi). Les qualités essentielles de sa philosophie métaphysique dans le livre « *La Sagesse des Prophètes* » sont approfondies. De cette manière, cette étude spécifique saisit le sens métaphysique de l'extase, de l'œil du cœur et l'unité divine de l'existence en termes des sciences de la joie, qui n'est que « réelle », corporelle et sensuelle. L'affirmation métaphysique d'Ibn 'Arabī, selon laquelle notre réalité et objectivité sont fondées sur la subjectivité et les états extatiques de notre corps (fanâ et baqa) sont aussi les états de l'univers, cela réalise l'achèvement philosophique de la préparation à une lecture « soufi » de Marx.

La dernière partie principale est une lecture attentive de l'ouvrage de Michel Henry sur Marx. Cette lecture rend possible une lecture soufie de Marx grâce à la présentation de Marx comme un philosophe de la vie et de la subjectivité. Analyser la réalité telle qu'elle est, la poser en termes de subjectivité et praxis, boucle le cercle d'une lecture soufie de Marx. Alors que la compréhension de Marx de la réalité et de l'être renverse toutes les traditions de la philosophie occidentale, notre recherche démontre qu'il se rapproche d'une autre tradition de la vie et de la connaissance, qui est la subjectivité transcendantale de la tradition soufie.

La section de conclusion est couverte de nouvelles questions ouvertes sur l'extase, la créativité, le travail et la vie, inspirées par l'humanisme anatolien de l'œil du cœur et la contribution originale de Marx sur la réalité, la subjectivité et la praxis. L'horizon de cette recherche, "exister extatiquement", s'étend à de nouveaux domaines de possibilités cosmologiques, éthiques et sociales autour des concepts de co-toucher et d'univers-sujets.

Mots-clés : extase, corps, subjectivité, fanâ et baqa, l'œil du cœur, Alévi-Bektâchî, sagesse soufi, co-toucher, désir, praxis, socialité, réalité.

Summary

The aim of this thesis is to read Marx based on Sufi wisdom, more precisely Anatolian enlightenment, while presenting a philosophical framework of the body and ecstasy. For the understanding of Anatolian wisdom, Anatolian humanism of the heart in the Alévi-Bektaschi tradition is evoked as the specific context of this research. By exposing the essential differences between Western philosophy and Sufi wisdom, the research indicates the dangers and limitations of such comparative study. By describing the difficulties and possibilities, the founding figures (of Anatolian Sufism) and the Sufi states of the body in the first section, the objective of building an intellectual intuition on Sufi wisdom is achieved. Yet to do a philosophical reading of Marx, the research also needs a philosophical intuition and conceptuality.

For this necessity, in the second section, the study explores the great Sufi philosopher: Ibn ‘Arabī. The essential qualities of his metaphysical philosophy are deepened through his book “Wisdoms of the Prophets”. In this regard, this specific study grasps the metaphysical meaning of the ecstasy, the heart's eye and the divine unity of existence in terms of the sciences of joy, which is nothing but "real", corporeal and sensual. Ibn ‘Arabī's metaphysical assertion, that our reality and objectivity are based on subjectivity and the states of our body (fanâ and baqa) are also the states of the universe, achieves the philosophical completion of the preparation for a “Sufi” reading of Marx.

The final section is a close reading of Michel Henry’s books on Marx. This reading makes possible a Sufi reading of Marx thanks to portraying Marx as a philosopher of life and subjectivity. Analyzing reality as it is, posing it in terms of subjectivity and praxis, completes the circle of a Sufi reading of Marx. While Marx's understanding of reality and being reverses all traditions of Western philosophy, our research demonstrates that he gets closer to another tradition of life and knowledge, which is the transcendental subjectivity of the Sufi tradition.

The concluding section is covered with new open questions about ecstasy, creativity, work and life, inspired by Anatolian heart-eye humanism and Marx's original contribution on reality, subjectivity and praxis. The horizon of this research, "exist ecstatically", extends to new domains of cosmological, ethical and communal/social possibilities around the concepts of co-touching and subject-universes.

Keywords: ecstasy, body, subjectivity, fanâ and baqa, the eye of the heart, Alévi-Bektaschi, Sufi wisdom, co-touching, desire, praxis, sociality, reality.

Remerciements

Mon voyage philosophique en France a été difficile. Je suis arrivé en France en 2013 sans aucun français et sans stabilité financière. C'était Aude Lancelin qui m'a proposé un appartement, une chambre dans un penthouse. Sans elle, je n'aurais pas osé venir.

Mon ami philosophe, Jean-Luc Nancy, il m'a encouragé lors de nos rencontres à Istanbul à suivre mon propre chemin en France. Et nous nous sommes rencontrés à plusieurs reprises à Paris, il a été pour moi un phare philosophique si inspirant. Repose en paix Jean-Luc. Remercier, c'est toujours penser à toi.

Anne Potie est celle qui m'a aidée à organiser des conférences à Istanbul avec des philosophes français et c'est le point de départ de toutes mes envies de venir en France.

Ahmet Soysal est la seule personne avec qui je peux parler profondément, librement et généreusement de mes recherches. J'ai beaucoup profité dans ce processus de thèse de sa profonde connaissance et de son expertise concernant Michel Henry et la sagesse soufie. Avec son français oral et écrit parfait, il m'a également aidé tout au long de la rédaction.

Pendant mon séjour à Paris, j'ai eu de nombreuses visites chez Jacques Rancière, un autre ami philosophe. Sa façon de voir les choses, non seulement philosophiques, mais aussi celles de la vie et de son environnement, m'éclaire toujours. Il m'enseigne comment vivre en philosophe, amical, généreux et humble.

Inci Stuck, Thierry Stuck et Michel Monteaux sont ceux qui ont donné leurs commentaires sur cette recherche en permanence concernant le style, le langage et le contenu. Ils méritent tous mes remerciements.

Je voudrais remercier tout particulièrement mon directeur de thèse, Bertrand Ogilvie, pour son soutien continu, sa confiance et son amitié. Il m'a guidé vers la sagesse anatolienne et m'a fait confiance jusqu'au bout, même si j'ai perdu confiance en moi dans les moments difficiles. Il m'a appris la patience et l'endurance de la pensée. Je ne peux pas le remercier assez. La tâche la plus difficile est d'être à la fois un maître et un ami.

Enfin, je voudrais remercier l'Université Paris 8, le département de philosophie, l'École Doctorale et tous les précieux membres du jury qui m'aideront à apprendre beaucoup et à comprendre de manière unique les échos de cette recherche.

LISTE DES PRINCIPALES ABREVIATIONS

Al.	Alliés
Collec.	Collection
Ibid.	Même référence
Ibidem	Même page
Op. cit.	Opus citatum
p.	Page
trad.	Traduction
trans.	Translation
çev.	Çeviri

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Toutes les traductions des citations, qu'elles proviennent du turc, de l'anglais ou d'autres langues que le français, sont de ma propre initiative, à moins qu'une version traduite en français de l'ouvrage soit disponible et référencée.

Table des matières

Introduction *8*

PREMIÈRE PARTIE - Préparation : De la philosophie hellénistique à la métaphysique de l'Islam **40**

I. A. Difficultés et Possibilités **40**

I. B. Figures fondatrices **76**
1. Al-Hallâj (Hallaj) 78
2. Yunus Emre 91
3. Hadji Bektâchî Veli 100

I. C. Les états soufis **107**

I. D. Lire une fois Marx avec "amour" **118**

DEUXIÈME PARTIE - Une grande rupture dans l'histoire soufie : « Ibn-i Arabi » **120**
II. 1. Une corporalité extatique 123
II. 2. Un Marx « Soufi » 126
II. 3. Les sciences de la joie 127
II. 4. Les mots des cœurs 129
II. 5. La raison de l'imagination 132
II. 6. Un homme parfait 136
II. 7. Contemplation et Praxis 137
II. 8. L'univers est un rêve 138
II. 9. Les expériences du fena et du baqa 141
II. 10. La création perpétuelle de Dieu 142
II. 11. Une opération philosophique de profanation 144
II. 12. La spiritualité et l'âme 146
II. 13. Le corps et la manifestation 148
II. 14. Miséricorde et bienveillance 151
II. 15. L'effet de ce qui est absent 154
II. 16. La vérité du dévoilement : les nouveaux commencements 156
II. 17. De l'individualité divine 159
II. 18. Auto-achèvement de Dieu par l'univers divin 162
II. 19. La corporéité sacrée 163
II. 20. L'amour divin et éternel 164
II. 21. La production du seigneur privé et donc la croyance 167
II. 22. La similitude et l'incomparabilité de Dieu 170
II. 23. La sagesse parfaite : chaque mouvement est un mouvement d'amour 172
II. 24. Des êtres postérieurs et perdurables 174
II. 25. Un régime profane et divin 176
II. 26. Une émanation de l'unité dans la pluralité 183
II. 27. L'unité intelligible de la pluralité des manifestations : « une phénoménologie 183
du sacré » 183
II. 28. Une hauteur et une supériorité 185
II. 29. La théorie des degrés et des ordres 187
II. 30. De puissance du désir ou de la passion : heva 188
II. 31. Une divinité sensuelle 190
II. 32. Le corps inclut les outils ou les instruments de l'âme 195
II. 33. L'humain comme être central de l'univers 199
II. 34. Une expérience extatique et charnelle 200
II. 35. La relation sexuelle : la réunion divine 201
II. 36. Une intersubjectivité divine 203
II. 37. La femme est la chair sacrée et secrète de la manifestation 204
II. 38. Les mouvements intelligibles du corps et de l'univers 205
II. 39. La fraicheur de mes yeux : l'oraison 206

TROISIÈME PARTIE - La praxis des individus vivants : Une approche extatique de l'ontologie radicale de Karl Marx 212

III. A. La considération de l'être comme *praxis* 212

III. B. L'approche tentante de Marx par Michel Henry : une analyse transcendantale des concepts fondamentaux de Marx 218

III. C. La lecture critique par Marx de l'État idéal et abstrait de Hegel 224

III. D. L'humanisme du jeune Marx : le messianisme caché à travers le concept de révolution et de prolétariat 246

Conclusion 302

A. Lire Marx avec les Bektâchîs et les Alévis, avec l'humanisme du cœur 302

B. Lire Marx avec Ibn 'Arabī 313

C. Lire Marx avec Michel Henry 339

Bibliographie 358

À ma femme et à mon fils, les seuls
qui m'ont donné du temps par leur présence
pendant que je consacrais
autant de temps à cette recherche.

Introduction

« Nature per ipsam esse deum cogitat ; animus hominis per ipsam cogitationem deus ist. »[1]
Karl Marx, 1839

Ma première idée pour cette étude doctorale, que j'ai partagée avec Monsieur Ogilvie, était d'étudier la subjectivité et la spiritualité dans la philosophie de Marx. Le commentaire original de Michel Henry m'avait profondément touché, il n'était pas marxiste, mais présentait une contribution tout à fait originale et radicale aux travaux philosophiques sur Marx. Cette recherche a vu le jour après que mon professeur apprenant mon idée suggéra que « au lieu de vous concentrer uniquement sur la tradition philosophique occidentale, vous devriez faire des recherches philosophiques en tenant compte de vos racines culturelles ».

Après réflexion, puis j'ai décidé que cette recherche devait s'inspirer non seulement de mon identité culturelle en tant qu'Alévi, mais aussi des enseignements profonds de la géographie anatolienne. Quelque chose de profond, mais peu connu du monde philosophique occidental, issus de la culture anatolienne était destiné à inspirer cette recherche à ce moment précis. C'était *l'humanisme anatolien du cœur*[2], qui prenait ses racines dans la sagesse soufie. Monsieur Ogilvie a accepté de me soutenir avec plaisir depuis les premiers germes de cette tâche difficile.

Les concepts essentiels étaient le corps et l'extase, le cœur et la raison, la subjectivité et la socialité. Chacun d'eux ayant une grande histoire philosophique et culturelle, cela ne facilitait

[1] De la couverture cahier de la "*Philosophie Épicurienne*" (1839-1840) : « La nature pense que c'est par elle que Dieu existé ; l'esprit de l'homme est Dieu, par le fait même de penser. »

L'esprit d'Ibn 'Arabī résonne dans cette phrase. N'est-ce pas ?

[2] Une définition possible de cet humanisme serait :

Un cœur blanc comme la neige.

« Purifie-toi des attributs du moi, afin de pouvoir contempler ta
Propre essence pure,
et contemple dans ton propre cœur toutes les sciences des
prophètes… sans livres, sans professeurs, sans maitres.
Le livre du soufi n'est pas composé d'encre et de lettres, il
n'est rien d'autre qu'un cœur blanc comme la neige » Rûmî
Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Albin Michel, 1995, p. 38.

pas les choses. J'ai donc essayé de tracer des limites afin d'éviter une menace imminente qu'un contexte significatif et clair (autant qu'il puisse l'être) ne surgisse jamais.

Le titre principal de la recherche est devenu « *Des Soufis à Marx : l'extase et le corps* ». D'un côté, il y avait un sommet de la philosophie occidentale, un grand nom qui a suscité les discussions les plus contradictoires tant philosophiques que politiques ; de l'autre côté, il y avait la tradition de la sagesse soufie[3]. Il me fallait donc d'abord parler des difficultés et des possibilités portées par l'essence de cette recherche qui erre autour des frontières dangereuses de deux traditions de pensée et de vie radicalement différentes.

Pourtant, j'ai réalisé que dans la première section, écrire sur les difficultés et les possibilités qui encadrent cette recherche radicale ne suffirait pas à créer un contexte philosophique clair. Ce dont la recherche avait besoin, c'était d'une intuition intellectuelle issue de la culture soufie. Ce n'est qu'à travers et sur cette intuition qu'un fondement philosophique a pu être construit. Pour acquérir cette intuition, dans la première partie de cette recherche, j'ai choisi les grandes figures fondatrices (trois figures) de l'humanisme anatolien du cœur et j'ai tenté de résumer leurs idées et leurs traces en termes des Lumières anatoliennes ; en limitant bien sûr le cadre aux objectifs de cette recherche. J'ai exploré leurs poèmes et de leurs personnalités, tous essentiels à la compréhension de la sagesse soufie. Et pourtant immédiatement sont apparues, les significations historiques, sociales et culturelles de cette culture anatolienne, ce qui, me semblait-il, ne faisait que soutenir l'essence de la recherche puisque la philosophie de Marx avait également de profonds effets culturels, politiques et sociaux.

Ce que j'avais prévu, dans la première section principale : « Préparation : De la philosophie hellénistique à la métaphysique de l'islam » ; avec les difficultés et les possibilités, les figures fondatrices et enfin les états soufis du corps et de l'esprit, avec toutes ces sous-sections, était de fournir le matériel intellectuel de la culture soufie pour cette recherche esthétique-phénoménologique. Il s'agissait d'une recherche esthétique puisque l'un des principaux piliers de la culture soufie était axé sur la « beauté » ; et dans le même sens, il

[3] Voici quelques définitions du soufi :

« Soufi est un nom que l'on donne et qui a été donné, jadis, aux saints et aux adeptes spirituels. L'un des maître a dit : celui qui est purifié par l'amour est pur, et celui qui est absorbé dans le Bien-Aimé et a renoncé à tout le reste est un soufi. »

« Le soufi est celui qui ne voit dans les deux mondes rien d'autre que Dieu. » Shibli.

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit.*, pp. 22-24.

s'agissait aussi d'une recherche phénoménologique puisque l'autre pilier en était la « manifestation ». C'est pourquoi, dans la dernière sous-section de la première section, j'ai tenté d'élaborer les états corporels de fanâ et de baqa qui seraient des éléments essentiels pour toute recherche sur l'extase soufie.

Ces trois sous-sections de la première section ont contribué à saisir une intuition intellectuelle claire de la sagesse soufie. Mais le contexte de la recherche n'était pas encore philosophique. Afin de transformer ce matériel intellectuel et cette intention en un cadre philosophique, il était nécessaire de lire de manière détaillée le grand philosophe soufi : « Ibn ‘Arabī ». Ce fut la tâche de la deuxième section principale : « *Une grande rupture dans l'histoire soufie : « Ibn ‘Arabī ».*

Dans le cadre de cette recherche Ibn ‘Arabī est un *philosophe soufi*. Cela signifie qu’il a une sagesse mystique et intuitive, pour lui, comme pour tous les soufis, seul l'œil du cœur peut saisir l'unité divine dans l'existence. Il est aussi philosophe, et de manière plus spécifique, un grand métaphysicien puisqu'il travaille avec un cadre conceptuel et utilise tous les styles de pensée métaphysique de l'abstraction à l'association, de l'identité à la différence. Il est possible de retracer le style à la fois analytique et dialectique des idées.

Je l’ai choisi pour les deux principales raisons suivantes : de manière plus générale, il est au sommet métaphysique de la sagesse soufie. Il nous fournit les cadres conceptuels recherchés par tout essai philosophique. Il crée une rupture philosophique et conceptuelle dans l'histoire et les enseignements de la sagesse soufie, puisqu'il éclaire le sens de ce à quoi ressemblerait une métaphysique soufie. D’autre part dans un sens plus spécifique de notre recherche, il nous présente une compréhension unique du corps et de ses pouvoirs corporels en termes de joies et de révélations. Il est un philosophe de *l'extase* à l'égard des états *de fanâ* et *de baqa*, le métaphysicien de l'amour. L'amour, comme dans les Lumières anatoliennes, est le cœur divin de son ordre métaphysique. Son ordre métaphysique sert à comprendre la réalité corporelle de l'existence, la chair extatique de l'humain et de l'univers par l’œil du cœur.

Dans le cadre de notre recherche, sa compréhension de la subjectivité et de l’objectivité rend sa vision métaphysique du monde est intéressante voir étonnante. Les états de l’âme et du corps humain ne sont pas seulement des états subjectifs, et ils ne sont pas non plus inférieurs à la réalité objective ou à l’objectivité de la pensée abstraite. Contrairement à l’idée philosophique occidentale générale d’une objectivité supérieure de la réalité ; les affections et les émotions sont au cœur de l’ordre de l’univers et de la réalité elle-même. L'extase, en termes de fanâ et de

baqa, n'est pas seulement une forme subjective et intérieure de l'existence humaine, mais aussi la forme fluide de l'univers, d'une révélation à l'autre, d'une joie à l'autre. Ainsi, l'extase est le principe fondateur de la réalité chez Ibn ‘Arabī ; la réalité est d'une grande imagination. Et le moteur de cette imagination est les états extatiques qui règnent sur l'existence. Les phénomènes ne sont que des images extatiques flottant dans l'unité divine.

Du corps humain, des états humains à la réalité de l’univers, il y a une continuation de la divinité. Le corps physique de l'homme et sa réalité sont un micro-univers, reflétant la même structure de pluralité et d'originalité que dans la réalité de l'univers. Le corps[4] humain est le

[4] Le corps humain est un microcosme et reflète la même nature que le corps de l'univers, qui est un macrocosme. Tous deux meurent et retournent à Dieu :

« Le récitant du Qor'án dit : Allah est la lumière des cieux et de la terre (77). » Dieu le Très-Haut déclare : « Je suis la lumière du ciel et de la terre. Tout ce que vous apercevez sur la terre, dans le ciel, les ténèbres, la clarté, la vie et la beauté : considérez que tout cela vient de Moi. En réalité, tous ces bienfaits sont Moi-même. Puisque vous n'avez pas un regard assez pur pour voir Ma beauté, sans intermédiaire et sans accompagnement, Je vous la montre au moyen des formes et des voiles. Car votre perception de ce qui est sans qualifications passe par la forme. Vous ne pouvez pas voir ce qui est sans alliage. Ma beauté s'est alliée à la forme, afin d'être à la mesure de votre capacité de vision. L'univers ressemble à un corps dont la tête est dans le ciel et les pieds sur la terre. De même que le corps humain vit par l'âme, pour ce corps le ciel est sa tête, et les astres sont comme les sens. L'œil, l'oreille, la langue vivent, voient, entendent, parlent, sentent, grâce à l'âme. La vision, la clarté, la vie, la faculté que les yeux ont de voir et les autres membres et sens de percevoir, tout provient de l'âme. On aperçoit l'âme par l'intermédiaire de cet ensemble. Quand l'âme quitte le corps, la beauté, le charme et l'éclat ne demeurent plus en lui. La beauté appartenait à l'âme qui se manifestait par le moyen du corps. De même, ce corps de l'univers, qui est composé par le ciel, la terre, les astres, le soleil, la lune, la fraicheur de la terre, les hommes, les animaux, les bêtes féroces, l'inerte, les végétaux, les arbres, les fruits, est tout entier la lumière de Dieu. La vie et l'activité de toute chose proviennent de Dieu. A l'instar de la lumière du corps, depuis le front, le visage, les yeux, les sourcils, les lèvres, la bouche et les sept membres (78), tout vient de là. Par exemple, l'âme dit : « Je suis l'âme, je suis la lumière du corps, je suis sa tête et ses pieds. Cela veut dire que sa clarté et sa vie viennent de moi qui suis l'âme. » Quand l'âme se sépare du corps, celui-ci devient malade ; il est détruit ; les astres du ciel de la tête, c'est-à-dire les yeux, les oreilles, les lèvres et le nez, tous deviennent hors service ; incapables d'agir, ils pourrissent et s’anéantissent ; et les autres membres, c'est-à-dire l'avant-bras, le bras, la cuisse, le genou, le pied, la main, les tendons, les jointures et les articulations sont disloqués et corrompus et se transforment en poussière. Au Jour de la Résurrection et du Rassemblement, l'Être, c'est-à-dire le ciel et la terre, se sépareront de l'univers, comme Dieu, qui est l'âme de l'univers, se séparera de lui. Il restera l'univers sans âme. Les hommes, qui sont les parties et les fruits de l'univers, meurent à 70 ou à 80 ans. L'univers tout entier a une vie plus longue. C'est comme les fruits de l'arbre qui tombent chaque année et ne peuvent durer davantage. La vie des arbres dans les bois est beaucoup plus longue. Quand le terme de l'univers arrivera, ce sera le Jour de la Résurrection. Le ciel, qui est la tête, sera morcelé et se fendra. « Lorsque le ciel se déchirera » « Lorsque le soleil sera décroché et les étoiles obscurcies, lorsque les montagnes se mettront en marche ; lorsque les bêtes sauvages seront rassemblées ; lorsque les mers seront en ébullition. » Au sujet de l'anéantissement de l'existence, en dépit de ceux qui croient que ce monde est incréé et qu'il sera éternel, Dieu dit aussi : « Lorsque le ciel se rompra et que les étoiles seront dispersées, lorsque les mers franchiront leurs limites et que les sépulcres seront bouleversés » : le ciel se fendra, les astres se disperseront, les mers se déverseront les unes dans les autres, et les montagnes seront renversées. « Lorsque la terre sera secouée par son tremblement (82) » et qu'elle rendra ses fardeaux, c'est-à-dire les trésors et les morts, « Et que les montagnes seront comme la laine cardée » : les montagnes deviendront comme de la laine qu'on a peignée avec une carde, pour qu'elles se dispersent, et Dieu transformera cette terre et ce ciel en une autre terre et un autre ciel. « Le Jour ou la terre sera remplacée par

corps de l'unité divine, tout comme l'univers tout entier ; tous deux sont les lieux de révélations divines de l'amour, y compris les débuts et les fins qui sont dévoilés dans chaque manifestation. L'intériorité et l'extériorité de l'être ne reflètent rien d'autre que l'unité du grand Être, à savoir un Grand Dieu Unique. Ce qui est radical dans la pensée d'Ibn 'Arabī même s'il s'agit d'une circularité non égale, c'est que Dieu devient les organes et les corps de chaque individu de telle sorte qu'il jouisse de cette coexistence avec son croyant. De cette manière, Dieu s'incarne dans chaque corps de chaque individu différemment selon ses potentiels et degrés corporels. Au-delà de cela, Dieu est auto-complété dans les actes de croyance individuels de ses croyants, de sorte que Dieu est étendu et nourri par les croyances individuelles et les désirs de manifestations dans la réalité corporelle. Le sens de cet achèvement de Dieu va de son Être Ultime au corps de l'univers et aux corps de chaque être.

Il existe aussi une relation essentielle, inversement, du corps à l'être de l'univers (puis à l'être puissant de Dieu), et le médiateur de ce médium est l'extase elle-même. L'extase attache le corps et l'Être l'un à l'autre. Il diffuse la divinité à différentes créatures (de l'unité à la différence) et matières ; et il rassemble la divinité de ces différentes créatures et matières (de la différence à l'unité) dans la science de la joie et de la manifestation. L'unité et la différence coexistent à la fois dans le corps extatique de l'être humain et dans la peau extatique de l'univers. Finalement, tout forme les organes d'un Dieu unique extatique qui donne l'altérité et la liberté d'exister avec sa propre corporéité, ses différents désirs et avec des dieux individuels. Chaque individu a des seigneurs privés différents et pourtant divins. Cela nous amène à la divinité individuelle, profane et corporelle.

Il y a ici une altérité infinie, corporelle et profane d'un Dieu unique, manifestée et révélée dans les différents styles de chaque être humain. Et cette compréhension introduit le concept

---

une autre terre, ou les cieux seront remplacés par d'autres cieux. Les hommes seront alors présentés á Dieu, l'Unique, le Dominateur suprême. »

Ces versets décrivent la mort du corps de l'univers. De même, le microcosme, c'est-à-dire l'homme : lorsque son âme le quitte, le ciel de sa tête se fend et se morcelle, et la terre de ses pieds, détruite, devient poussière. Le macrocosme, qui est la totalité de l'univers, est comme un arbre. Sa mort est pareille à la mort des parties et des fruits. Il ne restera ni ciel, ni terre, ni soleil, ni lune, ni mers, ni montagnes : tout sera disloqué, séparé et dispersé, et deviendra poussière. » Sultan Valad

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit.*, pp. 291-293.

Mais la question n'est-elle pas différente maintenant après les enseignements des soufis ? Les petites morts, les morts extatiques, se produisent toujours et déjà avant la mort réelle. Et elles sont des moyens d'atteindre un Dieu unique par l'amour divin. Est-il vraiment possible de mourir dans cette existence si nous sommes toujours et déjà avec Dieu ? Le corps (celui de l'amour) meurt-il vraiment s'il est déjà avec l'esprit divin ? Le pur néant, l'annihilation totale du corps est-il possible ?

d'un seigneur privé et divin, propre à chaque individu. Pour la production du seigneur privé, Ibn ʻArabī développe le concept de *heva,* qui est une sorte de désir aux possessions, lié à la chair et à la matière elle-même. Par conséquent, la croyance de l'homme devient, d'une certaine manière, sa propre production, provenant de son heva intérieur, son désir. Un désir intérieur de se dépasser, d'aller au-delà de la conscience, d'exister hors de soi : « Exister extatiquement ». Ainsi, justement ici, Ibn ʻArabī nous donne l'horizon d'une divinité profane, individuelle et corporelle. Essayer de lire Marx avec une sagesse soufie[5], puisque cet horizon est une horizon d'un caractère sacré et d'une mondanité phénoménologique travaillant avec les manifestations et les joies corporelles, est très critique pour notre essai philosophique.

Le heva du désir comprend un tel mouvement qu'il se déplace de l'intériorité vers l'extériorité et ce mouvement est le même mouvement typique en structure schématique de la philosophie d'Ibn ʻArabī pour la vérité de la création elle-même. Dieu a créé l'univers pour être connu, avec le désir d'être reconnu et aimé par ses créatures. Toute la connaissance ultime des noms des créatures et de l'univers se trouvait dans la connaissance de Dieu, avant leur création. Ainsi, on comprend que la notion de désir d'exister en dehors de soi, d'émanation extatique de l'intériorité à l'extériorité est essentielle dans sa compréhension de l'existence divine. Cependant, la relation n'est pas unilatérale, c'est un achèvement circulaire. En termes d'existence humaine, le désir d'exister en dehors de soi n'est que pour voir l'amour divin et brûler en lui vers la vérité finale : qui n'est rien d'autre que le retour à l'unité de l'être divin. C'est l'événement de la mort. Et l'humain est une créature tellement centrale dans sa métaphysique qu'il peut mourir avant de mourir réellement, ces petites morts sont des métaphores de la vision de l'unité divine dans chaque manifestation et joie. Brûler extatiquement dans l'amour de Dieu et s'éveiller à son corps rafraîchi, à travers les cycles de fanâ et de baqa, est le cœur de la plus

[5] Marx n'était pas étranger au concept de « sagesse », une sagesse post-socratique (la sagesse de la pensée), en particulier à la sagesse d'Épicure, dont Marx s'est profondément inspiré pour former ses idées philosophiques :

« Le principe de tout cela et le plus grand bien, c'est la sagesse [=prudence], c'est pourquoi plus précieuse encore que la philosophie est la sagesse, de laquelle procèdent toutes les autres vertus ; elle enseigne qu'il n'est pas possible de vivre avec plaisir sans vivre sagement, honnêtement (et justement, ni de vivre sagement, honnêtement et justement) sans que le fait de vivre avec plaisir, et vivre avec plaisir est inséparable d'elles. »

« La chair a fixé les limites du plaisir, mais le désir d'une durée infinie a procure illimite ; or la pensée, qui s'est rendu compte du but de la chair et de sa limite, et qui a balayé les craintes qu'inspire l'éternité, a procure la vie parfaite, et nous n'avons plus nul besoin d'une durée infinie. Mais elle ne fuit pas le plaisir, et même quand les circonstances amènent à sortir de la vie, elle ne tient pas pour final le dénouement de la vie meilleure. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 794-797.

haute réalisation pour un être humain. Dans le cadre de cette recherche, nous avons appelé cet état principal d'existence, la plus haute réalisation, « exister extatiquement ».

Pourtant, exister extatiquement n'est pas éternel, tous les humains finissent par mourir. En mourant réellement, tout être humain achève son mouvement circulaire de l'extériorité à l'intériorité ultime de la source, jusqu'à Dieu. Pour que l'âme retourne à la divinité finale. C'est pourquoi Ibn 'Arabī structure l'univers (toute la peau de la réalité) comme un rêve, comme un imaginaire. La réalité n'est rien d'autre qu'une imagination extatique d'un Dieu Unique. Tous les rêves et images (tous les événements, phénomènes, manifestations, tous les créés) reviennent finalement à Dieu qui est le grand imaginateur de toute présence et existence.

Dans notre contexte et notre recherche limités, nous nous intéressons principalement aux aspects corporels et désireux de la philosophie d'Ibn 'Arabī. Sa compréhension du corps et de ses joies, les capacités corporelles de l'être humain avec son désir[6] en termes de manifestation des événements et des choses phénoménales du monde (même en étant finalement attaché à la divinité), sa compréhension de la réalité (de toute ontologie des êtres) en termes des états extatiques de fanâ et de baqa sont tous les principaux intérêts de cette recherche. Ibn 'Arabī ne sépare pas l'ontologie et l'épistémologie, l'être du sujet est attaché à son savoir, là où il y a un sujet il y a un savoir de ce sujet selon ses degrés et potentiels corporels, intellectuels et spirituels.

---

[6] Sur l'essence du désir divin dans le monde phénoménal. Le désir naît dans la corporéité mais il désire l'au-delà de cette corporéité : qui n'est rien d'autre que transformer les choses en choses divines (gnose) :

« Si l'esprit a été envoyé dans le monde dans sa conditions corporelle, c'est pour lui permettre de remplir ce mandat qui est sa véritable destinée. Ainsi que le dit le Qor'an, Dieu a ordonné : "Descendez-tous ! Une direction vous sera certainement donnée de ma Part". L'homme, dit encore Ghazali, doit en effet acquérir en ce monde, par l'usage de ses sens corporels, une certaine connaissance des œuvres de Dieu et par ce truchement, de Dieu lui-même. Pourquoi cette descente à un niveau inférieur d'existence, sinon parce que la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu après avoir vécu en ce monde est plus riche qu'elle n'aurait pu l'être s'il n'y a était pas venu. Le mystère de la vie humaine en cette tension entre le désir et retour et l'impossibilité de la faire sans connaissance de Dieu. La quête de la vérité ultime va donc impliquer à la fois une prise de conscience du monde phénoménal - d'où notamment, l'accent mis par l'Islam sur la nécessite du savoir : "L'encre des savants, disait le Prophète, est aussi précieuse que le sang des martyrs" et il ajoutait qu'il convient d'aller rechercher la science, fut-ce jusqu'en Chine". Mais s'il s'agit de données profanes, ce niveau doit être dépasse. Il faut laver le cœur des modes exotériques de connaissance, car de tel niveaux sont ignorants de la Voie. Toute la théorie de la connaissance dans le soufisme repose sur la supériorité de la sagesse ésotérique -*ma'rifa*- sur la science discursive -*'ilm.* Or cette connaissance, cette gnose, représente par rapport à tout ce qui l'a précédé une véritable rupture de niveau qui nécessite l'intervention de la grâce divine. .... Comme le dit admirablement Ghazali : "Chaque cœur, malgré les différences individuelles, est prédisposé à connaitre la réalité des choses, car il est une chose divine et noble, qui par cela même se distingue des autres substance du monde, [car il est] le lieu de la science des choses divines." » Sultan Valad

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., pp. 30-31.

Mais n'est-ce pas la divinisation du monde et de l'existence par l'usage de ses sens corporels, par la joie ?

Ibn ‘Arabī enseigne que les humains peuvent auto-compléter leur existence en explorant leurs pouvoirs corporels, leurs capacités et enfin en explorant le monde avec leurs sens, qui ont des potentiels de joie infiniment différents. Il appelle cette science du cœur *la science des joies,* qui n'est pleine que d'actions du corps comme marcher, goûter, voir, entendre, sentir, explorer, travailler, manger, boire et même les relations sexuelles, etc. C'est pourquoi, dans le but de cette recherche, il nous assure avec une compréhension corporelle de l’*expérience vécue* qui semble en premier lieu faire partie de la vérité subjective des états extatiques. Mais en fait, son affirmation va au-delà et postule que cette vérité subjective est la seule vérité de l’existence et uniquement saisissable par l’œil du cœur. L’œil du cœur dilate et purifie toutes les richesses sensorielles, en les explorant et en les dévoilant il leur donne un sens. Il rassemble toutes les joies des manifestations et les redistribue à l'existence. Ce qu'il fait, c'est voir l'amour divin et rendre cet amour divin visible dans l'être. L'amour n'est rien d'autre que ce rassemblement divin et cette diffusion de joies et de sens.

Ainsi, l’objectivité, ou réalité objective au sens strict de raison abstraite et rationnelle, n’existe pas en tant que telle. Cela revient à dire qu’il n’existe pas de vérité objective, ni de schéma objectif de l’être. Dans ce sens spécifique du rapport entre subjectivité et objectivité, les chemins de Marx (un commentaire radical sur Marx, par Michel Henry) et d'Ibn ‘Arabī se croisent. Ibn ‘Arabī donne une autre définition à la raison, c'est une raison de l'expérience sensuelle de la corporéité ; une raison des images et de l'imagination. A cet égard, comme dans le rejet par Marx de la raison abstraite et de son objectivité en faveur de forces subjectives essentielles, Ibn ‘Arabī renverse la définition de la raison : elle est la raison aimante de l’exploration et de la manifestation par les états subjectifs de fanâ et de baqa. C'est une raison extatique qui recherche la beauté et l'amour dans la réalité du monde. Par conséquent, Marx et Ibn ‘Arabī partagent tous deux un défi critique de la raison occidentale classique, généralement définie comme une raison abstraite dotée de représentations, de concepts et d’objectivité. Cette raison dite objective a une certaine distance à la vie elle-même, cette distance est la distance de l'abstraction. Et cette raison abstraite pense la subjectivité comme un obstacle à la pensée universelle et à l'objectivation générale ; il en va de même pour les affections et les émotions.

Pour ce type de raison abstraite générale, l'individualité, la subjectivité, la contingence, les concrétisations différentes et plurielles de la vie ne sont pas de véritables sujets de philosophie. Pourtant, pour Marx comme pour Ibn ‘Arabī, la condition transcendantale de la vie réside dans l'événement même de la subjectivité. La raison d'Ibn ‘Arabī est la raison de l'expérience vécue, nourrie par l'imagination divine du cœur ; comme si le cœur était la faculté

humaine de sensation et de beauté divines. Ainsi, seule la raison du cœur, comme si le cœur était le trésor caché et le récepteur des images divines, peut saisir la vie telle qu'elle est et lui donner sens et beauté. La raison renaît ici d'un surcroît d'extase imaginative du cœur.

Seule cette raison pourrait voir la véritable essence de la vie telle qu'elle est et à la fois connaître et apprécier la connaissance de la joie. La plus haute sagesse selon Ibn 'Arabī est de reconnaître et d'aimer la connaissance de la joie. Cette forme de connaissance la plus élevée est vivante, joyeuse, belle et consciente. Elle est manifestée, concrète, vécue, sensuelle, corporelle et subjective ; l'être le plus éloigné d'une raison abstraite et objective, dans laquelle le rapport avec l'imagination et le cœur est coupé, est la raison joyeuse pleine de joies belles et divines dans le domaine de la subjectivité. Ce n'est pas la connaissance classique que nous obtenons en pensant mais la reconnaissance de la joie en expérimentant et en vivant la vie.

La réalité et la joie de vivre ne pourraient être saisies que par une telle raison unifiée avec l'œil du cœur, une telle raison de subjectivité imaginative. La raison qui voit dans chaque manifestation la beauté et la valeur de la vie en tant que telle est une raison extatique. Protéger la vie et ses beautés représente la valeur et le caractère sacré de chaque être et créature, ainsi que sa compréhension de sa tâche et de sa responsabilité individuelle. Il faut donc comprendre que la vraie réalité est d'ordre imaginatif et que la corporéité (et tous les corps) n'est que des images subjectives et aériennes d'une beauté divine.

Toute phénoménologie devient finalement *une imaginaologie* de l'univers philosophique d'Ibn 'Arabī grâce à l'infinité subjective et imaginative de la raison de cœur. Ce qui rend la pluralité et l'altérité, ainsi qu'une liberté divine, une coexistence divine avec un Dieu unique. Cette corporéité individuelle, plurielle, libre et responsable est essentielle pour avancer un destin philosophique de socialité libre, responsable et intersubjective. Pour autant, il porte toujours le germe d'une vie divine, sacrée et belle afin que les êtres humains puissent réaliser leurs pouvoirs corporels et leurs rêves dans la paix et le bonheur. Ce que nous essayons de définir dans cette recherche, tend vers un humanisme du cœur. C'est la même trajectoire que nous suivons avec Hallaj, Yunus Emre et Hadji en termes d'harmonie entre le cœur et la raison.

L'essence sensuelle, corporelle et charnelle de la philosophie d'Ibn 'Arabī nous oriente vers la lecture philosophique subjective et sociale de l'œuvre de Marx en lui attachant une dimension de sacré et de beauté divine. Une dimension essentielle pour agir avec et pour l'amour. Ainsi, ce que nous déduisons de toutes ces rencontres, c'est que chaque être humain avec sa corporéité singulière est un trésor et aimerait être reconnu et aimé. C'est pourquoi

chaque être humain a besoin de se compléter en créant son propre monde avec ses forces subjectives et corporelles, avec ses rêves et ses imaginations pour ressentir, explorer et expérimenter la vie, avec les sciences de la joie et de la manifestation. C'était aussi le rêve de Marx, n'est-ce pas ?

Cette phénoménologie du sacré et de la beauté nous amène aux portes des questions suivantes : « Comment l'être humain va-t-il compléter et réaliser ses potentiels corporels et subjectifs dans la texture sociale et historique de l'existence ? Comment cet humanisme charnel, sensuel et pourtant divin du cœur va-t-il ou pourrait-il prendre place dans les relations sociales et dans notre praxis de notre monde ? Quelle serait la place du désir et de la connaissance de la joie dans nos actions ? « Exister extatiquement » trouverait-il un contexte qui lui est propre dans une lecture créative de Marx ? Quel serait un contexte de travail et d'aliénation des travailleurs dans une lecture soufie de l'être ? Dans la section suivante, à travers le commentaire radical de Michel Henry sur Marx, nous essayons de donner un sens à ces questions. Seulement un sens interrogatif, pas vraiment les réponses. Nous recherchons humblement en posant des questions spécifiques et en essayant de donner du contenu et du contexte à ces questions, si nous le pouvons. C'est le cœur de cette recherche.

La lecture de Marx comme philosophe de la vie par Michel Henry est vraiment inspirante, son esprit est purement philosophique, au lieu d'être politique, social ou économique. Il est évident qu'aucun des philosophes marxistes n'a jamais aimé ou suivi cette lecture créatrice. Pour Michel Henry, la contribution unique et précieuse de Marx à la philosophie réside dans sa compréhension de l'action/praxis en tant que subjectivité. Cette subjectivité dans les termes de l'étude conceptuelle de Michel Henry fait émerger un fondement transcendantal de la véritable philosophie de Marx : celle de saisir la réalité telle qu'elle est.

Dans le texte principal, j'ai suivi cette lecture créative de Marx, et j'ai également essayé de fournir un contexte conceptuel détaillé - et l'évolution des idées de Marx - dans les notes de bas de page en citant directement les œuvres de Marx, et en soulignant certaines phrases ou concepts profondément liés à notre contexte, même si parfois Marx lui-même semble rejeter le commentaire de Michel Henry (J'ai également utilisé cette méthode dans la partie soufi de cette recherche).

Chez Michel Henry, la véritable philosophie de Marx, dans son essence la plus profonde, n'était pas au service de l'idéologie ou des moyens économiques ; son objectif était plutôt une vie libre et heureuse, une société de non-aliénation incluant des individus concrets et vivants

qui ne sont exposés à aucune exploitation, ni physique ni mentale. Pour Marx, les individus qui réalisent leur potentiels et leurs capacités physiques créeraient une société libre et juste. Et c'était pour lui le sens de la spiritualité[7], de l'esprit libre qui brille dans chaque corps singulier d'individus vivants.

La lecture de Michel Henry, dans son grand ouvrage « *Marx I-II* », commence au tout début du parcours philosophique de Marx. Sa méthode générale est phénoménologique, mais également nourrie d'une genèse transcendantale. Cette genèse est censée trouver la véritable essence transcendantale et phénoménologique de la philosophie de Marx en termes d'exploration des concepts supérieurs de sa philosophie. Une sorte d'élimination transcendantale est ici à l'œuvre. Au lieu de mettre au centre des concepts tels que le matérialisme historique dialectique, la révolution, l'essence messianique et laïque cachée du salut marxiste ou le prolétariat, Michel Henry propose une lecture de sa véritable philosophie

[7] Selon Marx, la spiritualité dépend de la création de ma vie comme une forme de connaissance de la jouissance :

« Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre 1. Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité ; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie ; et dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaitre ma personnalité comme une puissance réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2. Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle immédiate de satisfaire par mon travails un besoin humain, de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepte dans ton esprit comme dans ton amour. 4. J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vrai nature, ma sociabilité humaine. (*Gemeinwesen*)

Nos productions seraient autant de miroirs ou nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre.

Dans cette réciprocité, ce qui serait fait de mon côté le serait aussi du tien.

Considérons les diverses moments, tels que nous les avons supposés :

Mon travail serait une manifestation libre de la vie, une jouissance de la vie. En supposant la propriété privée, le travail est aliénation de la vie, car je travaille pour vivre, pour me procurer un moyen de vivre. Mon travail n'est pas ma vie.

En second lieu, mon individualité particulaire, ma vie individuelle, se trouverait affirme dans le travail. Le travail serait alors une vrai propriété, une propriété active. En supposant la propriété privée, mon individualité est aliénée à un degré tel que cette activité m'est un objet de haine, un tourment : c'est un simulacre d'activité, une activité purement forcée, qui m'est imposée par une nécessaire extérieure et contingente et non par un besoin et une nécessité intérieurs.

Mon travail ne peut apparaitre dans son objet autrement qu'il n'est en réalité. Il ne peut pas y apparaitre ce qu'il n'est pas par nature. C'est pourquoi il ne se présente plus qu'en tant qu'expression matérielle, concrète, visible et, partant, indubitable de mon impuissance et de la perte de moi-même. »

Karl Marx, *Œuvres, Économie II, Capital, Économie et Philosophie,* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 33-34.

avec la subjectivité, les individus vivants, l'action/praxis, les forces subjectives essentielles de la vie. Et du point de vue temporel, ce qui est essentiel pour Michel Henry n'est pas une lecture linéaire ou épisodique des œuvres de Marx, du début à la fin, mais plutôt la découverte de la genèse transcendantale et du fondement de son enseignement : qui n'est rien d'autre qu'une vie libre et heureuse d'individus vivants. Une vie déterminée par les forces subjectives essentielles de la vie à travers les actions des individus.

L'une des principales affirmations de Michel Henry était que les œuvres ultérieures de Marx étaient positionnées comme le centre principal de l'idéologie marxiste ; alors que son génie philosophique dans les ouvrages précédents, comme *Manuscrits de 1844*, *de l'Idéologie Allemande*, *des Thèses sur Feuerbach, Sainte Famille* avait été traité comme s'il n'avait jamais existé par les penseurs politiques ou les élites des partis. Il fut le philosophe de la vie qui, selon Michel Henry, a inversé toute la tradition philosophique occidentale de l'être en termes de raison abstraite et universelle. Michel Henry proposait une contre-image de Marx : La contribution originale de Marx à la philosophie occidentale, en inversant sa forme et son contenu, est de poser l'être comme « *praxis* », qui n'est rien d'autre que la force essentielle de la subjectivité.

Marx a élaboré les concepts d'hétérogénéité, de subjectivité, d'action et de praxis afin de saisir la réalité telle qu'elle est. Sa compréhension de la réalité est fondée sur la subjectivité de l'expérience vécue. Il partage ainsi un chemin commun avec celui de la sagesse soufie. Les représentations ou les idées ne peuvent qu'établir des modèles spéculatifs et abstraits d'objectivité, qui n'ont jamais pour but de saisir la réalité telle qu'elle est mais d'étendre les facultés de la conscience au sein de sa réflexion abstraite et de son auto-référentialité, de son auto-circularité. Par conséquent, Marx suggère d'aller au-delà de l'objectivité et de l'idéalité de la conscience à travers les forces subjectives essentielles de l'action et de la praxis. Même Marx ne l'appelle pas comme une structure extatique de subjectivité, notre contexte et notre construction nous permettent de le positionner dans la compréhension et la subjectivité extatique, qui n'est rien d'autre que dépasser la conscience et soi-même, dépasser les structures abstraites et idéales de la raison afin de saisir la vérité de la réalité. Ainsi, la vérité de la réalité ne concerne jamais l'idéalité ou l'objectivité de la conscience, mais plutôt l'expérience vécue d'une subjectivité.

Marx met désormais l'accent sur l'amour de l'action et non plus sur l'amour de la connaissance. La connaissance de la joie d'Ibn ʻArabī, puisqu'il ne s'agit pas d'une connaissance

de la raison abstraite mais du cœur, se rapproche de la compréhension de Marx de la vie en termes d'expérience vécue de la subjectivité, dans laquelle l'altérité et l'hétérogénéité façonnent la réalité avec les forces subjectives essentielles de la vie. L'agir ou la praxis dans la philosophie de Marx réside dans le fait que sa structure transcendantale dépasse les idées, les représentations et toutes sortes de matières sensibles. Les actions et les affections qui encadrent la subjectivité deviennent l'essence de l'horizon ontologique de Marx. Ses nouvelles revendications ne peuvent être identifiées dans les limites de l'idéalisme ou du matérialisme classique.

Michel Henry affirme que la théorie de Marx révèle la vérité de la structure transcendantale de la réalité en termes d'individus vivants concrets, sa véritable théorie n'est pas une théorie économique ou politique, il expose une nouvelle ontologie de la subjectivité. Comme dans le concept d'aliénation, qui n'est chez Hegel que l'auto-aliénation des jeux de conscience, il repositionne et inverse la perspective : l'aliénation est désormais l'aliénation des individus vivants, comme une expérience vécue dans leur vie quotidienne, physiquement, mentalement et émotionnellement. Ce que fait Marx, c'est redéfinir tous les concepts à l'aube d'une nouvelle ontologie de la réalité à travers la subjectivité et la praxis et créer un nouveau schéma philosophique de l'être en tant que réalité subjective dans les expériences quotidiennes, et non dans les terrains de jeu abstraits de la raison.

Le sujet principal de la philosophie devient la pratique individuelle de personnes réelles. Alors, Marx, dans ses œuvres philosophiques de jeunesse, très intéressant de noter pour notre horizon que, Marx étudie en profondeur les philosophes post-socratiques (de la nature et de la vie), en particulier Épicure, ce qui correspond à notre lecture de Marx dans cette recherche : Marx comme philosophe de la vie, à la fois terrestre et céleste. On peut facilement y voir les germes métaphysiques, matériels et spirituels de sa sagesse philosophique et de cette sagesse programmatique qui prend forme autour de cette période post-socratique comme une nouvelle sagesse matérialiste et une éthique naturaliste de la vie. Puis après, Marx réfléchit à la structure philosophique de Hegel (son maître dialectique) et à d'autres philosophes importants de son époque, comme Feuerbach et Stirner. Il recherche l'essence des relations entre l'État et l'individu ; la propriété privée, le droit et le pouvoir, poursuivant généralement l'esprit de la philosophie hégélienne. Parfois, il accepte le schéma de pensée hégélien, mais à mesure qu'il améliore ses propres idées, il commence à rejeter l'esprit général d'idée puissante, universelle et objective de la philosophie hégélienne. Il voit enfin une spéculation magnifique, mais fausse, de la raison et l'Idée hégéliennes dans les schémas abstraits de l'être et de la réalité. Cependant, sa recherche

de la réalité ne peut trouver de solutions appropriées et satisfaisantes, ni chez Hegel ni chez Feuerbach.

Pourtant, à travers des lectures approfondies de ces maîtres, il découvre sa propre problématique critique : saisir la réalité telle qu'elle est, saisir l'être en termes de réalité subjective et au-delà des structures abstraites de la raison. La réalité n'est pas une médiation, elle ne peut pas être une médiation d'Idée spéculative et objective. Il trouve cette dialectique et finalement le triple schéma de la philosophie hégélienne de la pensée totalement erronés ; et il critique l'idée hégélienne de l'État de propriété privée. Ce n'est pas que l'État fonde l'essence des individus, mais pour Marx, au contraire, les individus fondent l'être de l'État. Il applique sa pensée critique aux relations de propriété privée, de majorat premier-né et de pouvoir. Cela l'amène à penser que l'exécution hégélienne des Idées ne crée rien d'autre qu'une tyrannie de l'Idée sur des individus réels pour lesquels ne sont que des essences arbitraires et contingentes. Cette prétendue universalité objective des Idées n'a aucun rapport avec la réalité elle-même, avec les individus vivants, leurs actes physiques, mentaux ou émotionnels. C'est pourquoi le royaume de l'Idée pour Marx doit être aboli. Marx rejette la phrase célèbre : « Le réel est rationnel ». La réalité est l'essence la plus éloignée du schéma hégélien de l'être.

La réalité n'est pas celle de l'objectivité de la rationalité, mais celle de la subjectivité de la praxis des individus vivants ; il s'agit de la subjectivation de l'expérience vécue, comme dans le cas de courir. Dans l'action de courir, il n'y a pas d'objet, pas d'intuition, pas une structure d'observation, de réflexion ou de pensée. C'est d'un autre ordre. Une autre raison ou rationalité est en jeu ici, qui dépend de la subjectivité de la raison dans la transformation de la société et de la réalité à travers la praxis des êtres humains, avec leur libre arbitre et leurs potentiels corporels. L'individu pour Marx n'est pas « une » entité fixe ou n'est pas toujours la même entité, il a une essence plurielle et changeante, il est une pluralité et une altérité dans la réalité, et non une unité idéale comme le supposait Hegel. Ainsi, la réalité elle-même est à la fois plurielle et autre. Cette pluralité d'individus pose exactement la métaphysique de la démocratie dans la position politique et philosophique de Marx, rejetant la monarchie de l'idée hégélienne, tout en plaçant la pluralité et la différence d'un individu vivant au centre de sa philosophie.

L'individu pluriel dans son être intérieur représente non seulement lui-même mais aussi tout le monde dans l'ordre social et politique. L'individu est le peuple. L'intérêt général de l'État n'a de réalité qu'en dehors des êtres individuels, les individus vivants fondent l'intérêt général de l'État comme étant pluriel pour tous. Ainsi l'extériorité réelle et la réalité des individus

vivants brisent les chaînes de l'Idée/Raison objective et idéale, qui condamne toute réalité des individus vivants à l'étrangeté et à l'aliénation sous le règne de l'idée. Ainsi se défait la distance abstraite et formelle entre la vie et l'individu, l'État et le citoyen, l'intérêt privé et général. Or, tout provient des corps corporels et des actions des individus vivants.

Marx suggère le concept de qualité sociale, au lieu de celui de qualité essentielle (de raison abstraite). Il déplace radicalement l'attention vers la socialité des êtres individuels où il voit la réalité prendre sa forme plurielle et subjective. De sorte que l'isolement de l'être individuel à la participation politique en tant qu'être privé et individuel prend fin dans la sphère sociale de l'être. L'individu social devient l'être universel et politique dans toute son existence ; la séparation formelle entre intérêt privé et intérêt général est dissoute. Les relations sociales des êtres individuels deviennent le lieu où toutes les séparations et distances formelles se dissolvent dans la concrétisation de la praxis sociale par des activités génériques. Pas à pas, sa nouvelle ontologie de l'être prend forme dans ses dernières réflexions sur l'hétérogénéité et la subjectivité de la réalité de l'ordre social des individus vivants. Il disperse la compréhension de la réalité de l'être comme unité et objectivité au sein de la sphère de l'idéalité : dans cette nouvelle ontologie de l'être, la réalité n'est pas idéale, elle est plurielle, autre et subjective et construite par la libre volonté des individus vivants.

Cependant, tout en louant la postulation radicale de Marx concernant la réalité et la subjectivité de l'être ; Michel Henry critique ses conceptions de révolution et de salut. Et dans cette théorie de la révolution, Michel Henry ne voit que les restes du romantisme et de la spéculation de la philosophie idéaliste allemande. Ce concept de révolution porte en germe un salut messianique, la seule différence est que Marx s'inspire d'une structure profane de la classe ouvrière comme classe sauveuse, au lieu des classes religieuses ou des prophètes. Il n'existait pas de réalité sociale de la société allemande conforme à une révolution mondiale, c'était pourquoi Marx, à l'ombre de l'abstraction, de l'objectivation et de la spéculation hégéliennes, a inventé cette réalité sociale à la lumière des idées révolutionnaires. Une réalité sociale (et pourtant fantasmatique) que la classe ouvrière construirait au nom d'un (soi-disant) humanisme universel. Selon Michel Henry, cette conception de la révolution est totalement en contradiction avec la contribution originale de Marx à la philosophie, en termes de praxis et de forces subjectives essentielles : ce qu'il propose était une destruction complète de la réalité (fondement transcendantal des forces subjectives essentielles) et de la société telle qu'elle est par le prolétariat révolutionnaire (pure spéculation et objectivation).

La critique de la religion par Marx qui repose sur le déni d'une passivité de la soumission à la misère de ce monde révèle aussi un côté positif de la vérité concernant la misère du monde : il y a bien une misère de la réalité, c'est pourquoi le philosophe ne devrait plus observer la misère. Ce qui compte c'est de changer et de transformer la réalité. Ainsi, la religion résulte de la réalité désagréable et misérable. La description et le malheur qui entourent la réalité sont vrais et réels mais pas la solution. Marx propose l'activité de la praxis pour changer cette misère face à la passivité de la soumission religieuse. Les humains, par leur pratique active, pourraient non seulement créer une société libre, mais aussi créer des choses belles et spirituelles soumises aux lois de l'expérience esthétique, par lesquelles nous donnons un sens à la vie. L'exploitation de la force de travail et l'aliénation résultent précisément de l'absence de spiritualité issue des beautés de la vie. Les beautés qui diffusent la joie et la lumière de la vie sont créées sous la forme d'objets sociaux, qui sont les productions et créations des activités et des sens humains. Des sens qui ne dépendent pas seulement du fait de « posséder, avoir » quelque chose comme forme de propriété privée. Les sens s'enrichissent dans la philosophie de Marx d'une potentialité infinie de sens sensibles, intellectuels et spirituels. Non seulement les cinq sens, mais au-delà. C'est pourquoi Marx considère « la propriété privée » comme un obstacle majeur au développement humain de la richesse infinie des sens et des objets sociaux.

Ce que Marx saisit dans l'essence critique de la religion, c'est que la religion devient le lieu de prise de conscience et de protestation face à la non-réalisation de l'essence humaine, un lieu de passivité pour compenser et consoler la misère de la réalité. C'est une consolation fantasmatique et imaginaire dans une passivité ontologique de l'être. Il y a ici un terrain commun et positif (pas seulement négatif) dans la consolation religieuse et la représentation de la réalité du point de vue de Marx. Cela dépend du fait que la conscience ou la raison abstraite ne peut saisir l'essence de la religion, même en termes négatifs : c'est la structure de la réalité qui est d'un ordre différent de la conscience.

La conviction de Marx est qu'avec une révolution messianique, avec une intervention objective et politique par la violence sur tous les tissus de la réalité humaine et sociale, le monde et les êtres humains peuvent surmonter cette misère de la réalité, la classe ouvrière en dissolvant toutes les classes peut amener une société libre et heureuse dans une réalité totalement nouvelle. Selon Michel Henry, ce projet et cette projection de révolution sont voués à l'échec dès le début. Aucune lutte ou plan politique immanent, ni idée de révolution (l'objectivité d'une idée abstraite) ne peut changer totalement le fondement transcendantal des forces subjectives

essentielles de la vie. C'est une tâche impossible, rien de plus qu'un fantasme des idées politiques de Marx.

La tâche et le fantasme de Marx s'enferment dans l'homogénéité et l'objectivité de la réalité, ce qui est essentiellement contraire à la structure de la réalité telle qu'elle est. L'idée de cette révolution messianique, qui trouve ses racines dans le Christ lui-même, est un échec de supposition ontologique selon laquelle la réalité serait une totalité générale de forces objectives mais la vie n'aurait pas une telle identité de réalité. La fin de l'aliénation et de l'exploitation ne peut être obtenue par la révolution ouvrière ; aucune classe ne peut présenter toute la richesse d'une vie débordante de forces subjectives essentielles au fondement transcendantal de l'être. Donc, pour Michel Henry, cette exigence de révolution constitue le principal échec de la philosophie -politique- de Marx. Ce n'est rien d'autre qu'une invention spéculative et romantique des engagements politiques de Marx. Il ne peut y avoir d'émancipation totale par simple suppression de l'aliénation totale (puisqu'il n'y a rien de tel qu'une objectivité constante d'une totalité ou d'une généralité dans l'essence de la réalité). Ce sont toutes des fictions issues de la généralité et de l'objectivité de la raison spéculative. Dans cette compréhension de la révolution, il existe un terrain d'entente avec l'essence religieuse, qui affronte et proteste contre la misère de la réalité. C'est pourquoi Michel Henry qualifie cette révolution, sur un ton critique, de révolution messianique et salvatrice.

La structure du prolétariat reflète donc la structure de la conscience en termes d'émancipation à travers l'aliénation positive de la conscience universelle ; Marx va au-delà du fait que sa structure reflète également la structure d'un fantasme religieux en surmontant la misère de la réalité et la transformant du négatif en positif, de la misère en beauté. Dans un premier temps, l'aliénation devient douleur (destruction totale), puis l'émanation devient la suppression de cette douleur vers la beauté et la joie. Comme si la mort était une condition de la vie. C'est pourquoi le prolétariat représente le Christ.

Bien que ce projet de révolution messianique ait été un échec majeur selon Michel Henry, au fond, Marx a su saisir les tonalités affectives et transcendantes de la vie à travers une activité ontologique de praxis. Ainsi les contraires (modalités essentielles de douleur et de joie, de misère et de beauté, etc.) s'unissent dans une vie libre qui n'est que construction par les actions. Marx décrit la négativité (destruction) et la misère qui habitent la réalité et positionne les êtres humains comme des forces de transformation et de praxis du changement. La positivité ne vient que de la vraie négativité. *Vous devriez tout perdre pour être sauvé.*

Pourtant, il n'existe pas de « tout » ou de « totalité » objectif dans l'essence de la réalité, qui est essentiellement un flux de forces subjectives. Il n'est pas possible que la classe ouvrière, en tant que simple élément de ces forces subjectives, puisse conduire à un changement total de la structure transcendante des forces subjectives essentielles. Les conditions de vie concrètes de la classe ouvrière ne peuvent pas saisir et exécuter un pouvoir transcendantal afin d'établir une vie ou une réalité totalement nouvelle. Les modalités affectives et transcendantales de la réalité subjective ne peuvent être ni totalement saisies ni totalement modifiées : parce que la totalité elle-même n'existe pas en tant que couche objective dans la réalité. L'auto-développement (la négativité) et la destruction totale d'une classe ouvrière prophétique ne prévaudront jamais parce qu'ils vont à l'encontre de la richesse infinie, des différences et des particularités de la vie. Comment la classe ouvrière établirait-elle l'ouverture d'un nouveau sens -transcendantal- d'une réalité, une nouvelle peau du monde tout en effaçant toutes les différences et tous les subjectifs qui ont trouvé l'ouverture d'une nouvelle réalité transcendantale des forces subjectives ? Ainsi, pour Michel Henry, avec ce programme politique, Marx lui-même portait atteinte à sa philosophie originale des individus vivants et des forces subjectives essentielles. La classe ouvrière ne peut pas, ne pourra pas établir une force de vie vivante en supprimant toutes les différences et particularités au nom d'une révolution – objective – universelle. Ce n'était qu'une illusion prophétique de Marx.

Par conséquent, dans les limites de la lecture de Michel Henry, il est évident que la véritable révolution conçue par Marx n'était ni sociopolitique, ni idéologique, ni économique. C'était le concept de *praxis*, les actions des êtres individuels, qui était le seul moyen de saisir la réalité telle qu'elle est dans sa forme subjective essentielle. C'est une nouvelle sagesse de la vie et de la réalité, qui nous a inspiré ici pour créer ce contenu et réfléchir à quelques idées contextuelles sur son sol vers une compréhension de la sagesse soufie, celle qui trouve sa véritable essence dans le concept d'une subjectivité et d'une réalité extatique.

L'expérience vécue de la vie ; les modalités affectives de la praxis ; le cœur; les ordres des sens spirituels, intellectuels et corporels ; la subjectivité de la réalité ; les sciences de la joie ; structure méontologique et extatique de la réalité ; les potentiels et degrés corporels; le fondement transcendantal d'un individu vivant ; les beautés et divinités de la réalité ; l'humanisme subjectif du cœur et de la praxis ; la phénoménologie du sensible et du sacré ; l'unité de sensibilité et de spiritualité ; l'unité de raison et de cœur ; une conscience pratique de la vie au-delà de la conscience théorique ; tout cela respire dans notre contexte commun entre Marx et la sagesse soufie.

Le point et le concept clé pour nous est ici la praxis : pour Marx, elle est l'essence de la réalité et ne peut être saisie à travers des modèles abstraits de conscience théorique. Cette « praxis » n'a aucun objet ou intuition à travers lequel la conscience puisse déployer ses modèles de représentation. Au lieu de structures abstraites de théorie, de rationalité et de représentation ; Marx y met des concepts concrets et vivants comme les individus vivants, les actes pratiques, les relations sociales, les forces subjectives etc. C'est l'optique qui change totalement le destin de la philosophie occidentale en termes d'être et de réalité. La réalité ne réside pas dans la théorie ou la contemplation de l'être. Il a une autre place, un autre ordre et une autre compréhension. La réalité trouve son fondement sur les actions, elle se constitue sur les actions de l'être.

La différence radicale de cet inversement créé par Marx se comprend facilement à partir de l'exemple de « courir » ou de « conduire ». Il n'y a ni objet ni intuition contemplative dans l'action de courir. La conscience abstraite de la philosophie occidentale classique n'est pas là. Et au-delà, cette action structurante reflète directement la structure de la réalité telle qu'elle est. Ce qui revient à dire, la réalité est subjective telle qu'elle est. C'est cette subjectivité essentielle qui fonde, forme et modifie l'objectivité de la réalité, et non l'inverse.

Dans l'action ou la praxis, il n'y a pas de relation entre un sujet et un objet selon Marx. Il est intéressant de faire une note introductive sur le fait qu'en termes de modalité affective essentielle et subjective cela ressemble beaucoup à l'expérience extatique de brûlure d'amour de la sagesse soufie. Ce qui diffère de la sagesse soufie est que Marx en déduit que par nos actions nous pouvons changer le monde, l'objectivité telle que nous la connaissons ; la réalité étant fondée sur les actions très subjectives des êtres vivants individuels. Marx déplace l'optique d'une position ontologique passive vers une transformation ontologique active de la réalité. Pourtant, chez des figures soufies comme Hallaj et Hadji, nous voyons également des échos socio-politiques de cette transformation ontologique active du monde.

Il n'y a pas seulement une nouvelle philosophie chez Marx, mais la définition et la téléologie de la philosophie évolue radicalement vers une philosophie de l'action et de la subjectivité. L'être est désormais saisi comme subjectivité et praxis de la réalité. C'est exactement le terrain sur lequel nous aimerions emprunter et réfléchir aux croisements entre Marx et la sagesse soufie dans cette recherche. Cette nouvelle définition et ce nouveau destin de la philosophie établis par Marx pourraient ainsi conduire à de nouveaux espaces de pensée et de vie « ensemble » à travers le prisme de différentes traditions de sagesse et de pensée.

Cet élément constitutif de la subjectivité et de la corporéité de notre réalité et de notre expérience est déterminant pour les objectifs extatiques de cette recherche. Vie sociale et praxis sociale, transformation du monde pour un monde meilleur et juste, sans aliénation ni exploitation de l'être humain, ce sont de nouveaux concepts où Marx enseigne à la sagesse soufie les effets ontologiques des actions et des relations. Hétérogénéité, singularité et particularité sont ces effets ontologiques où la praxis se positionne comme sens de la subjectivité essentielle de l'être et de la réalité. Une lecture soufie de Marx est enrichie des concepts soufis d'extase, de divinité, de sacré et de beauté de notre expérience vécue. Chaque manifestation dans cette vie révèle une autre vérité et lumière. Pour la sagesse soufie, le monde en tant que tel est déjà divin et sacré. Alors que la solution révolutionnaire de Marx – par une classe ouvrière prophétique – n'est pas une réponse au passage de la subjectivité/praxis individuelle à la subjectivité/praxis sociale pour la transformation du monde. Nous ne sommes toujours pas en mesure de répondre avec certitude à ce passage. Nous recherchons toujours un monde meilleur et juste. Et c'est pourquoi dans cette recherche nous nous inspirons de la tradition Alévi et Bektâchî et de leurs danses paisibles, sociales et cosmologiques afin que cette tradition puisse ouvrir ou inspirer de nouvelles idées ou possibilités pour une unité sociale, extatique et cosmologique.

Nous remercions Marx car il nous a enseigné "*il faut faire*", et non "il faut". Ainsi, avec Marx, nous savons que par nos actions, nous pouvons changer la structure de la réalité telle qu'elle est. Car la réalité se retrouve sur les forces essentielles très subjectives de la vie. Mais la question demeure : comment y parviendrons-nous sans une révolution prophétique et violente ? Comment penserons-nous une société dans laquelle tous les potentiels corporels et libres des êtres vivants individuels seront réalisés ? Est-il possible d'éliminer l'exploitation et l'aliénation des travailleurs ? Alors, quel serait le sens de l'œil du cœur et de l'imagination dans l'horizon de cette recherche ? Comment penser ou positionner « l'extase » dans une lecture de Marx ? Finalement, comment l'amour des actions et les actions de l'amour se croiseront-ils ? Dans la dernière section de cette recherche, dans la partie conclusion, j'ai essayé d'améliorer un horizon possible où toutes ces questions pourraient avoir un sens et même y trouver des lumières sur la voie de nouvelles réponses.

La conclusion se compose de trois dimensions. Titrée comme « lire Marx avec les Bektâchîs et les Alévis, avec l'humanisme du cœur » est la première. La contribution des Alévis à cette recherche, en termes de communauté et de socialité extatiques, est décisif. Surtout leur performance musicale, *Semah,* avec tous les rythmes, symboles, métaphores, le chef spirituel,

les cercles, la marche, les mouvements du corps et des mains ; et la danse sont également essentielles pour saisir le caractère possible d'une éventuelle unité d'une communauté extatique. Nous trouvons des réponses possibles à ces questions : comment une expérience subjective et extatique peut-elle se transformer en une expérience sociale et communautaire ? Comment les corps et les âmes peuvent-ils être unis dans toutes leurs différences ? Comment passer de l'extase à une existence, à un être commun et social ?

Dans cette danse, les liens célestes et terrestres forment une mondanité sacrée de l'être dans la formation égale de l'homme et de la femme. La paix, l'égalité et l'amour entourent toute cette danse extatique. De *Hak* (Dieu) *à Halk* (peuple), il existe une circularité divine. La beauté divine et la vérité de l'être sont retranscrites dans une communauté visible. Ils deviennent l'un et l'autre en dansant et en faisant des cercles. Contrairement à la tendance soufie générale d'être seul et de se retirer de la vie sociale en termes d'expériences extatiques et subjectives, la tradition alévie partage la vérité divine dans la peau sociale et communautaire de la réalité. Et la divinité, l'égalité et la beauté devraient être réalisées dans ce monde ; il existe évidemment une exigence laïque de vérité, de justice et de liberté. L'existence authentique de l'être ne consiste pas à couvrir mais à découvrir et à révéler les énigmes, à partager les beautés de la vie avec les autres. Il y a précisément une responsabilité divine envers/pour les autres en termes de partage de la beauté et aussi d'aide aux opprimés et aux pauvres. Les besoins physiques, émotionnels et intellectuels sont tous inclus dans cette pauvreté et dans l'absence de la beauté et de la pureté de la vie.

La sagesse alévie ne dépend pas seulement d'une philosophie humanitaire du cœur mais aussi d'un appel cosmologique à l'égalité de tous les êtres vivants, des animaux, des fleurs, de la nature etc. C'est une vie en harmonie avec tout l'univers divin. Dans leurs rituels et leur expérience, la vérité subjective devient sociale et cosmologique. Chacun devient la corporéité extatique de joies belles et divines. Concernant la portée de cette recherche, les Alévis ont trouvé une paix sociale et une corporéité extatique d'une unité sociale. Ils nous guident vers une autre pensée et une autre existence extatique. Ils nous présentent des modalités vivantes de corporéités extatiques et sociales pour penser et vivre autrement avec toute une compréhension authentique des affections et des illuminations du cœur. Ils nous fournissent également le contexte social et politique auquel Marx s'est toujours intéressé pour l'analyse concrète des conditions concrètes.

Ce que les Alévis ajoutent à la lecture soufie de Marx, c'est la responsabilité éthique et divine envers/pour tous les êtres. Ils unifient l'ontologie de l'extase avec une éthique

cosmologique des êtres vivants ; la subjectivité avec la socialité. Ainsi, être responsable signifie partager qui vous êtes et ce que vous avez avec les autres et les aider à vivre leurs expériences authentiques et à ensemble vivre belle vie. Ce que nous apprenons des Alévis, c'est l'éthique extatique de la socialité et de la divinité. Pour l'achèvement de l'existence individuelle, l'existence sociale et l'unité des individus sont nécessaires, c'est un horizon commun que les Alévis partagent avec la notion de la praxis et de la socialité de Marx. Le message d'amour universel des Alévis est évident : venez qui que vous soyez, quoi que vous soyez et vous êtes tous les bienvenus. Pas de violence, pas d'appel aux affrontements politiques ; vous ne pouvez faire de mal à personne, à rien.

Chacun parle le langage de l'amour selon ses capacités et son degré. Et tout ce que nous faisons en vivant, c'est mourir avant de mourir dans des moments extatiques de la vie, dans les cycles du fanâ et du baqa. Cela signifie brûler dans l'amour de Dieu, dans la paix et l'acceptation, en accueillant toutes les étapes du chemin de la vie. Ce voyage est un voyage de socialité aimante et extatique des âmes divines. Équilibrer votre cœur et votre raison –la raison vivante – est une autre leçon universelle que les Lumières anatoliennes nous enseignent. Sans raison, le cœur est fragile et sans protection, c'est aussi l'un des principaux enseignements de Hadji. Ainsi, dans l'expérience alévie, nous ne parlons pas seulement de l'œil du cœur, mais d'une autre raison qui est la protectrice du cœur. Cette autre raison recherche la responsabilité divine et sociale entre des êtres vivants.

Ce que partagent les Lumières anatoliennes et Marx, c'est la socialité et la praxis ; nos actions comptent et constituent l'essence de la réalité. La réalité est construite à partir de forces subjectives essentielles qui ne sont rien d'autres, dans l'enseignement alévi, que la joie et l'amour cosmologiques. Et chaque être humain est responsable de la protection de cette joie et de cet amour cosmologiques. L'œil du cœur saisit la beauté de la lumière divine et la raison protège l'œil du cœur. C'est la sagesse que nous enseigne l'expérience anatolienne : la socialité extatique et éthique est possible pour une vie meilleure, juste et libre. Une nouvelle question se pose alors : comment une praxis extatique –comme celle du travail– devient-elle possible, comment pouvons-nous imaginer les travailleurs dans une praxis et une socialité extatiques ? Ce sont autant de matériaux, de dialogues et de rencontres entre Marx et les Lumières anatoliennes. Nouvelles questions, nouvelles possibilités, nouvelles lumières. Pour un autre horizon de pensée et de vie.

Le deuxième titre en conclusion est : "lire Marx avec Ibn ‘Arabī". Ibn ‘Arabī, en tant que sommet métaphysique de l’illumination soufie anatolienne, est le philosophe de la beauté et de la manifestation divines. Il analyse métaphysiquement les sciences des joies et apporte une perspective totalement nouvelle sur toute la sagesse soufie à travers une compréhension corporelle du désir divin de Dieu et de tous les êtres vivants. Il combine l'expérience esthétique avec une compréhension ontologique et phénoménologique des êtres en termes de sensualité et de corporéité. Sa compréhension des sciences de la joie dépend des mouvements corporels, des actions et des sens. La joie divine est sensuelle et charnelle dans sa compréhension, tout comme sa compréhension de l'achèvement divin et de la réalisation de soi. Il affirme que l'être humain ne peut se compléter qu'en explorant l'univers et Dieu à travers ses potentiels et capacités corporelles.

La radicalité d'Ibn ‘Arabī se retrouve dans la vérité de la subjectivité et de l'extase. Le noyau de la subjectivité, comme les cycles de fanâ et de baqa, ne sont pas seulement les états subjectifs des êtres humains, mais aussi les états de l'univers lui-même ; ainsi l’univers dans son essence est extatique et subjectif. C’est un point commun que Ibn ‘Arabī partage avec la compréhension de la subjectivité et de la réalité de Marx, leurs conceptions de la subjectivité en tant qu’essence de la vie est évidente. De sorte que, spécifiquement, dans la position philosophique d'Ibn ‘Arabī, chaque action se forme dans les aspects des expériences vécues du fanâ et du baqa qui sont plutôt méontologiques et non ontologiques, puisque la présence divine de Dieu dépend de son absence de l'ordre phénoménologique. Une telle absence environnante que dans chaque être, Dieu existe selon le degré et la signification de cet être spécifique.

Quand Ibn ‘Arabī affirme que l'univers n'est rien d'autre qu'un grand rêve et une imagination ; il est encore à un niveau de compréhension méontologique de la réalité. L’être humain, tout entier, et l’univers lui-même sont des créations imaginatives et, dans un sens plus profond, ils sont tout comme la réalité, tous méontologiques. La vie se trouve dans la vie des images sacrées et divines. Tout ce que vous devez faire est de dévoiler les énigmes des manifestations, sachant que, dans chaque manifestation se cachent la joie et la lumière. C'est pourquoi la connaissance de la joie, différente de toutes les autres connaissances de la philosophie occidentale, est élémentaire et essentielle dans la philosophie d'Ibn ‘Arabī.

Le désir se cache dans les manifestations de nouvelles images concrètes ; le désir est l'essence de l'existence corporelle dans la philosophie charnelle et sensuelle de l'amour d'Ibn ‘Arabī. L'extériorité se retrouve sur ce désir transcendantal mais aussi intérieur, immanent, elle

est cachée en tout être selon son degré ou son sens. La connaissance de la joie consiste à explorer et à expérimenter ces degrés et significations dans des manifestations extatiques. Chaque personne a son propre désir intérieur, une subjectivité et une affectivité singulières et différentes d'exister dans l'extériorité. Chaque être humain a ses propres manières de se réaliser en termes d'infinis singuliers de l'unité divine. Chacun a ses propres sciences des joies.

Ces réalisations individuelles et désirs singuliers amènent le concept de croyances individuelles et plurielles. Le Dieu Unique se complète à travers ces dieux multiples et individuels. Le désir de Dieu d'être connu se réalise à travers ces dieux individuels que sont les individus vivants. Chaque production et création de l'être humain, comme dans son système de croyance, est le résultat de son désir intérieur tel que nous en déduisons que dans chaque action, la divinité de la matérialité et de la corporéité est en jeu, comme si dans sa métaphysique, la *poïèsis* et la praxis sont unis en termes de beauté, de divinité et de matérialité. L'expérience de réalisation et d'extériorisation du désir intérieur se transforme en une expérience phénoménologique et esthétique à travers des expériences vécues dans les cycles de fanâ et de baqa. Les états de fanâ et de baqa reflètent une structure extatique dans laquelle se croisent des modalités phénoménologiques, esthétiques et contemplatives. L'ontologie subjective du fanâ et du baqa devient le fondement de la réalité. Tout comme les êtres humains meurent avant de mourir, la réalité aussi : mourir avant de mourir est la modalité essentielle de la position extatique de la subjectivité et de la réalité. C'est le sens de brûler d'amour ; non seulement les humains brûlent d'amour, mais l'univers aussi.

C'est pourquoi tout dans l'univers est sacré, parce que l'univers est sacré. Tous les êtres et l'univers lui-même ne sont rien d'autre que les entités dans lesquelles Dieu s'accomplit en termes de reconnaissance de l'amour. De cette façon, la sagesse consiste à explorer et à protéger les beautés de l'univers dans toutes ses énigmes et secrets qui portent la joie cosmologique et la lumière de Dieu. Ainsi, selon la compréhension d'Ibn 'Arabī, le « travail » est lié à l'exploration de l'univers et de Dieu ; et la protection des beautés de cette vie divine avec responsabilité et générosité. De nos paroles à nos actions, tout doit être purifié par l'œil du cœur pour que nous comprenions non seulement les actions à faire et à ne pas faire, mais aussi les paroles à prononcer et à ne pas prononcer. De même, non seulement le concept de « travail », mais aussi le concept d'« action » est approfondi vers le sens des mots/concepts dans sa métaphysique. Comme dans les livres religieux, les mots, les concepts diffusent les paroles divines de la vie et enseignent la valeur de la vie et les leçons sur la façon de la protéger et d'enrichir sa préciosité. Le langage du cœur est vraiment essentiel pour expérimenter la beauté

de la vie, en fait, ce langage est écrit dans tout l'univers ; et l'être humain lui-même n'est qu'une parole de souffle divin.

Donc, les mots rendent l'univers meilleur et plus beau, les mots créent de nouvelles modalités de travail et d'action. Les mots dans ce sens plus profond contribuent aux sciences de la joie en tant qu'entités corporelles et affectives du langage du cœur. Pour créer une socialité libre et heureuse, les mots comptent autant que les actions, ou mieux, les mots deviennent aussi des actions dans la transformation de la réalité en tant que telle. Ces mots sont les mots de l'œil du cœur et ont la capacité de créer des corporéités extatiques dans la peau du monde. Lorsqu'un être humain devient sage et réalise sa réalisation de soi, il devient un sujet-univers qui est un corps éthique, divin et extatique, reflétant la même structure de l'univers tout en étant un individu différent et singulier. Et cet achèvement va au-delà du miroir lorsque l'être humain prolonge, enrichit et complète son parcours de vie de manière éthique et extatique, de sorte qu'il aide les autres à briller et à réaliser la beauté de la vie par des actions et des paroles, tout en complétant la réalisation de Dieu en lui-même à travers les joies des manifestations. C'est le sens d'être un univers-sujet. Un univers-sujet qui maîtrise les images et l'imagination du cœur, qui maîtrise les dispositions et les manifestations en termes de degré et d'ordre pour être réellement libre dans la réalité, puisque la réalité n'est qu'un rêve divin réalisé dans les joies des manifestations.

Pour Ibn 'Arabī, la praxis vitale de toute libération et réalisation passe par les pouvoirs animateurs de l'imagination, issus de manifestations qui ne sont rien que les paroles du langage divin du cœur. Dans sa métaphysique, tout cela nous amène-t-il à comprendre comment la raison peut aller au-delà de ses spéculations abstraites et se connecter aux puissances imaginatives du cœur dans l'expérience des choses et de la vie ? Comment équilibrer le cœur et la raison, pour maîtriser les techniques de manifestation et de connaissance de la joie ? La réponse passe par l'imagination puisque la raison pense aussi à travers des images et lorsqu'elle tombe dans une joie extatique, la raison va au-delà du simple fait d'être une raison abstraite, à travers le fanâ et le baqa.

Pourtant, la maîtrise des techniques de manifestations et de joies n'est pas entièrement l'action d'un libre arbitre. Ibn 'Arabī approfondit l'analyse avec une autre apparence du désir qu'il appelle « *meyl* » : Le meyl est le principe par lequel nous sommes attirés par les images, nous nous soumettons à elles ou les soumettons aux autres. Chaque être humain a ce « meyl, inclination, tendance » dans sa nature, et pour chaque être humain, c'est différent. C'est pourquoi

nous sommes possédés par les choses et les gens. Et même en amour, nous sommes possédés par une image de la réalité, et cette image est celle d'une réalité et d'un corps corporels et affectifs –de quelqu'un ou de quelque chose. Le meyl est une nature si puissante qu'elle crée l'autorité sur les êtres humains ; dans la croyance, dans le pouvoir politique, dans l'amour, dans la soumission à quelqu'un ou à quelque chose. Nous aimons et soumettons les choses parce que notre cœur porte au plus profond de nous l'essence d'être affecté et nous soumettons ainsi aux beautés de la divinité.

Pour l'être humain, la plus grande attraction de ce meyl se situe en termes de spiritualité ; comme ne pas se limiter à croire au niveau d'animalité d'un veau -puisqu'il porte quelque chose de divin de la création- mais croire un Dieu (niveau de spiritualité) qui est invisible et grand absent. Ce *heva* (meyl) s'exprime positivement dans des significations charnelles et corporelles, des tendances corporelles et des affections dans sa philosophie, ce qui est pour l'essentiel contradictoire avec la pensée islamique classique qui interdit ou limite le domaine des images et des désirs sensuels. Néanmoins, pour Ibn 'Arabī, ce *heva* est la modalité essentielle d'extériorisation, d'existence et de matérialisation de la divinité. Sa spontanéité singulière et son affectivité contingente sont à l'origine du *co-toucher* singulier de chaque être humain. Chacun a son propre co-toucher dans la vie, cela vient naturellement dès la naissance ; un sens essentiel de tous les sens comme étant vivant et ayant un contact vivant singulier avec l'univers. C'est une puissance vivante singulière.

Co-toucher est toujours déjà transcrit et inscrit le corps et l'esprit de chaque individu ; c'est le sens de vivre ; une puissance vivante transcendantale et immanente circulant dans les corps. Ce désir individuel d'être vivant est aussi, si l'on situe la contribution d'Ibn 'Arabī au contenu de Marx, la modalité essentielle dans laquelle tout être humain, y compris le travailleur, devrait être destiné à réaliser sa meilleure inclination. Pour que le travailleur travaille de la manière la plus affective, la plus intime et la plus libre de son « co-toucher » contingent et affectif à l'existence elle-même. La touche singulière de chaque être humain à l'univers, la touche singulière de chaque travailleur au processus de travail en termes d'extériorisation de son désir intérieur et de sa vérité dans la réalité est essentielle pour surmonter l'aliénation et l'exploitation. Le co-toucher du travailleur est captivé et aliéné à notre époque. L'essence créative et subjective du co-toucher est effacée ; cela signifie que les sciences des joies sont exclues des conditions de travail des travailleurs, comme la beauté et l'amour. Sans la libération

de l'essence contingente[8] et spontanée du désir individuel, habitant différemment chez chaque être humain, sans la libération des potentiels singuliers du co-toucher, l'aliénation et l'exploitation ne prendraient jamais fin. La société heureuse des êtres vivants individuels ne s'élèverait jamais.

C'est pourquoi, dans ce contexte précis et commun entre Ibn 'Arabī et Marx, les ouvriers doivent travailler dans la clairière et dans la profondeur du co-toucheur, comme dans la danse du semah, reflétant à la fois les mouvements terrestres et célestes de l'existence. Cette énigme de l'existence singulière n'est autre que ce co-toucher singulier qui révèle et enrichit les manifestations corporelles, sensuelles et charnelles dans la peau de l'univers. Ainsi, avec les Alévis et Ibn-i Arabi, notre recherche fait émerger une compréhension d'un corps divin et responsable, travaillant sur de nouvelles modalités de sensualité, de corporéité et de subjectivité pour révéler l'horizon d'un co-toucher. Le co-toucher se réalise lorsqu'il devient « exister extatiquement » par un univers-sujet.

Une éthique de la socialité et du travail extatique et cosmologique naît de ces concepts de co-toucher et d'univers-sujet, qui ne sont rien d'autre que des modalités essentielles du désir de subjectivité et de corporéité. C'est la réflexion contextuelle qui s'appuie sur certains enseignements profonds des Alévis et d'Ibn 'Arabī, que nous avons tenté d'élaborer ici, dans le contexte de l'œuvre de Marx. Il serait également juste de dire que Marx était conscient de cette sagesse alors qu'il étudiait Épicure et la sagesse grecque antique (surtout avec *la déviation de la ligne droite*).

La dernière partie du chapitre de conclusion est une synthèse de la construction du contexte de la recherche d'après quelques points clés de la lecture de Michel Henry sur Marx. Il s'intitule : "Lire Marx avec Michel Henry". Il s'agit principalement de la question de la libération des travailleurs et du travail lui-même ; initiée par la sagesse des Alévis et d'Ibn 'Arabī dans les deux chapitres principaux, nous avons posé la question ainsi : « que signifie un

[8] La compréhension de Marx de la vie en tant que praxis sociale et subjective est profondément inspirée par ses études et recherches sur la philosophie épicurienne. Le concept de contingent (hasard) est l'un des fondements essentiels de la liberté et de la volonté humaines et a des liens directs avec les idées atomistes d'Épicure autour de la contingence, des rencontres et du hasard :

« …quant au terme extrême des maux, que ce sont la courts moments et courtes peines ; déclarant que la Nécessite introduite par certains comme maitresse de toutes choses, ne l'est pas des choses dont les unes viennent du hasard, dont les autres dépendent de nous ; la nécessite est irresponsable, et le hasard instable, et ce qui dépend de nous est sans maitre ; et qu'à cela s'attachent d'origine et le blâme, et son contraire. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., p. 794.

travail extatique, cosmologique et éthique ? Tous ces adjectifs sont principalement issus de nos recherches sur la métaphysique des Alévis et d'Ibn ‘Arabī.

Ce à quoi nous essayons de réfléchir, c'est de croiser ces adjectifs avec les dimensions de praxis, de subjectivité et de socialité dans les termes de la lecture de Michel Henry sur Marx. Pour que nous puissions avoir une autre compréhension de la structure transcendantale de la réalité telle qu’elle est. C'est toujours aussi le but de la philosophie essentielle de Marx. Avec des adjectifs conceptuels et la lecture essentielle de Michel Henry, nous nous sommes concentrés sur la subjectivité et l'expérience vécue –qui appartient à la sagesse soufie afin qu'émerge un autre horizon philosophique concernant l'être et la réalité, radicalement différent de la compréhension de l'être et de la réalité de la philosophie occidentale. Cette recherche semblait alors axée sur une rencontre entre l'amour de l'action –Marx– et l'action de l'amour – la sagesse soufie. La philosophie de cette rencontre se définit désormais en termes de connaissance de la joie, de l'amour, de l'action et des forces subjectives essentielles ; plutôt que de l’amour de la connaissance, de l’objectivité et de l’idéalité.

Il est vraiment intéressant de noter que la recherche d'un salut (et d'une révolution) et la critique de la réalité comme misère par Marx ouvrent un discours religieux, même s'il s'agit d'un discours d'athéisme positif et de sécularisation du sacré. Le mode de vie des Alévis est aussi une manière religieuse –quoique positive– d’appréhender l’existence telle qu’elle est. A cet égard, le point commun autour de la critique de la vie vers une vie juste et belle fait converger ces deux philosophies différentes en termes de compréhension de l’être et de la réalité. Ni la réalité, ni l'être, ne peuvent être compris en termes de représentations abstraites ou de spéculations de la raison, les Alévis et Marx ont compris cette vérité critique. La vie telle qu'elle est, la réalité telle qu'elle est, sont d'un autre ordre, qui n'est pas l'ordre de la philosophie occidentale. La structure de l’action, de la praxis ou d’une expérience vécue ne contient aucune intuition abstraite, aucun objet ou aucune représentation. Il existe toujours une hétérogénéité et une différence transcendantales de chaque praxis et action aux yeux du sujet qui vit l’action. Faire l’expérience de la réalité en tant que telle, en tant que sujet d’une action, est l’ouverture de la vie telle qu’elle est.

La vie n'est donc que l'expérience telle qu'elle est dans la réalité, celle sur laquelle se fonde l'affection transcendantale d'une action ou d'une praxis individuelle. La lecture par Ibn ‘Arabī de cette affection comme meyl ou désir est une contribution essentielle à notre recherche en termes de lecture soufie de Marx. La communauté cosmologique, extatique et éthique des

Alévis est un autre miroir social d'une réalité extatique et d'une qualité sociale que nous recherchons dans un contexte possible de Marx. Ce que nous recherchons donc, c'est celui qui vise en réalité l'hétérogénéité et l'individualité d'une subjectivité immanente (y compris toute jouissance spirituelle : la jouissance de la vie) intervenant dans toute action comme partie de forces subjectives essentielles. La corporéité et la matérialité sont formées par ces forces subjectives essentielles que Marx enrichit[9] dans la mesure des sens physiques, mentaux et spirituels de la réalité.

Ce que Marx suggère n'est pas seulement une passivité ontologique de l'amour ou de la contemplation extatique, même en termes de lecture soufie, il va au-delà de l'affirmation que « les êtres humains doivent transformer/changer les mondes par leurs actions ». Il s'agit d'une compréhension active de la praxis plutôt que d'une simple brûlure dans l'amour de l'existence divine, d'une compréhension active de la praxis extatique. Cela ne sera possible que par les relations sociales et les productions.

L'idée de Marx de former une nouvelle réalité est parfois contradictoire puisqu'il accepte également que l'humain trouve son corps comme déjà posé devant lui (ce qui signifie que

---

[9] La véritable réalisation de la liberté dépend de la prise de conscience des forces subjectives de l'individu. Marx décrit des potentiels et des possibilités subjectifs donnant une joie libre en tant que telle. Michel Henry suit cependant cette ligne de pensée :

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temp qu'il agit par ce mouvement, sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. Nous ne nous arrêterons pas à cet état primordial du travail où il n'a pas encore dépouillé son mode purement instinctif. Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but, dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté. Elle l'exige d'autant plus que par son objet et son mode d'exécution, le travail entraîne moins le travailleur, qu'il se fait moins sentir à lui, comme le libre jeu de ses forces corporelles et intellectuelles ; en un mot, qu'il est moins attrayant. Voici les éléments simples dans lesquels le procès de travail1 se décompose : 1° activité personnelle de l'homme, ou travail proprement dit ; 2° objet sur lequel le travail agit ; 3° moyen par lequel il agit. »

« Revenons à notre capitaliste en herbe. Nous l'avons perdu de vue au moment où il vient d'acheter sur le marché tous les facteurs nécessaires à l'accomplissement du travail, les facteurs objectifs - moyens de production – et le facteur subjectif - force de travail. »

Karl Marx, *Œuvres I, Économie, Capital* (*Livre Premier*), trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 727-728.

l'humain est déjà sous l'influence et le pouvoir de forces essentielles subjectives transcendantales). Pourtant, il continue d'affirmer que la praxis humaine sociale peut libérer les êtres humains vers une société libre d'êtres humains individuels. Vers une société sans aucune aliénation ni exploitation. L'activité et l'action créatrices et génératrices des êtres humains dans un environnement social, réel et concret pourraient résoudre toutes les misères de la réalité afin que les forces subjectives essentielles règnent sur l'existence en termes de beauté et de bonheur.

Une compréhension extatique du travail et de la praxis qui dépend de l'hétérogénéité créatrice et de la subjectivité est le contexte dans lequel nous sommes arrivés à une lecture soufie de Marx. Cette recherche centrée sur la sagesse alévie et les idées d'Ibn 'Arabī apporte d'autres adjectifs conceptuels comme la corporéité cosmologique et éthique dans cette lecture soufie de Marx. Les principaux concepts de cette recherche phénoménologique et esthétique ont également été révélés en tant que co-toucher et univers-sujet dans ce cadre cosmologique et éthique. Sans doute, cette lecture est devenue possible grâce au travail éclairant de Michel Henry sur Marx.

La subjectivité transcendantale et la corporéité fondent l'essentiel de cette recherche dans laquelle la réalité est appréhendée telle qu'elle est dans les termes de la philosophie de Marx. L'humanisme universel de l'œil du cœur et de ses forces imaginatives est étendu et restructuré dans le contexte de Marx de sorte que les points communs conceptuels apparaissent clairs et évidents en posant l'ouverture transcendantale de la vie dans le domaine d'une subjectivité et d'une corporéité extatiques. De sorte que les forces subjectives essentielles et l'horizon des sens de Marx (qui sont au-delà des cinq sens) s'adjoignent au sens essentiel de l'œil du cœur. Il y a une possible opération de profanation, certes, mais aussi de protection du caractère sacré de la vie. Une compréhension d'une praxis active, oui, mais aussi une compréhension de l'essence essentielle extatique et passive qui réside dans l'essence très active de cette praxis. Telles sont quelques associations sous-jacentes que nous avons essayé de construire dans cette recherche, grâce à la rencontre de Marx et des Lumières anatoliennes.

Nous sommes arrivés au terme de la recherche déduisant que l'analyse de Marx et la sagesse anatolienne ne sont en réalité pas très éloignées l'une de l'autre en termes de compréhension de l'essence de la vie, de la subjectivité et de l'expérience, que ce soit dans les modalités de la praxis ou de l'expérience vécue. Bien entendu, de nombreuses questions, doutes, possibilités et impossibilités ont surgi de ce contexte radical. Beaucoup d'impasses et de problèmes aussi. Pourtant, cette recherche nous a amené à réfléchir aux conditions concrètes de

vie des travailleurs, leurs aliénations et exploitations d'une manière philosophique (non économique) et aussi soufie, tout en privilégiant l'extase, en se concentrant et en gardant la joie et la lumière sacrée et belle de la vie.

Les Alévis nous ont éclairés sur une possible socialité et communauté cosmologique et éthique dans le cadre des problèmes de la philosophie de Marx. Ibn ‘Arabī nous a enrichi de sa compréhension du désir, de la corporéité et de la subjectivité en termes de fanâ et baqa et des sciences de la joie ; et sa compréhension de l'univers en tant qu'imagination suscite encore de nombreuses questions concernant notre contexte.

Nous avons essayé de recontextualiser les conditions de travail et les travailleurs en lien avec notre créativité cosmologique et éthique centrée sur l'extase et la subjectivité. Il s’agit pourtant d’une tâche énorme qui dépasse largement notre recherche.

Finalement, nous arrivons à cette compréhension que nous sommes destinés à penser autrement, à vivre autrement que nous le faisons aujourd’hui. Cela sera possible à réaliser par nos actions, par l'amour et par une éthique cosmologique envers/pour autres, pour tous les êtres vivants et pour l'univers lui-même.

Il est temps d’agir, avec extase et beauté. Il est temps d’actualiser les forces subjectives essentielles. C'est le chemin le plus court pour le dire... Ainsi parlait l'œil du cœur.

PREMIÈRE PARTIE - Préparation : De la philosophie hellénistique à la métaphysique de l'Islam

I. A. Difficultés et Possibilités

Il faut que nous définissions le cadre avec soin et que nous avancions avec prudence dans cette recherche très radicale, intitulé “Des Soufis à Marx : l’extase et le corps”. Tout en établissant l’intégrité conceptuelle et intellectuelle ainsi que la cohérence de cette recherche philosophique, nous devons également concevoir les phases préparatoires de ce projet qui visera à lire la philosophie de Marx avec la sagesse soufie. Sans ces phases préparatoires, il est quasiment impossible d'élaborer le schéma de cette lecture puisque la sagesse des Soufis appartient à un autre ordre d'affection et à un autre système de transcendance-immanence. Nous devrions décrire les éléments essentiels de la sagesse soufie afin de construire le contexte et extraire la *profondeur intellectuelle* de cette ancienne tradition d'expérience subjective. Cette profondeur intellectuelle, à notre avis, inclut une profondeur corporelle de l'expérience qui se réalise au moment soufi. Nous ne pouvons qu'espérer ici que cette extraction nous mènera aux signes préliminaires d'une conceptualisation philosophique.

De cette initiative préparatoire, qui vise à assurer le fond et à construire le contexte nécessaire à propos de cette recherche, il est prévu de révéler les difficultés et les possibilités préalables. Parce que prendre en compte et traiter ensemble des traditions différentes et distinctes (en termes de culture et d'histoire) présuppose déjà les diverses difficultés et possibilités. La première difficulté évidente pour élaborer philosophiquement cette matière provient du mode de vie soufi et de la sagesse qui révèle une autre compréhension de la matière et du sens. Et il y a aussi le problème des œuvres et des expressions profondément contradictoires. Il est intéressant de noter que, très souvent, une expression d’un soufi dépend intentionnellement de l’échec de la compréhension par la raison et la logique.

Les soufis ont également des conflits profonds les uns avec les autres et différentes expériences individuelles de la vérité. De plus, les soufis ont toujours été au centre de conflits de différentes langues, nations, politiques et commentaires religieux: la première de ces expériences est celle des soufis arabes de naissance et ascendance islamiques, la langue du Coran; les deux suivantes sont les soufis iraniens et le soufisme indien, les langues persane et

indienne; et la quatrième et dernière est les soufis d'Anatolie (surtout les Alévis-Bektâchîs[10]), la langue turque, auxquels nous nous attribuerons ici une importance particulière. Les

[10] Le système des Alévis-Bektâchîs et leurs modalités de vie, leurs rituels, leur sagesse est l'un des principaux piliers de cette recherche. J'ai choisi cette tradition parce que j'en fais partie, mais au-delà de cela, je crois qu'il y a un message universel d'amour dans leur sagesse qui devrait être mieux connu dans le monde occidental. Dans cette recherche, j'appelle cette philosophie « l'humanisme universel du cœur ». Ils constituent également un modèle exceptionnel dans tout le monde islamique avec leur compréhension de l'égalité entre l'homme et la femme en tous termes. Ils reflètent non seulement l'égalité de l'homme et de la femme, mais aussi de tous les êtres humains, quelle que soit la nation ou la religion à laquelle ils appartiennent ; aussi l'égalité de tous les êtres vivants dans la nature. Ils unifient les tendances laïques, nomades, panthéistes, gnostiques et islamiques (et même certaines racines chrétiennes, puisqu'ils ont interagi avec la culture chrétienne en Anatolie lors de leurs premières colonies). Ils possèdent de nombreuses qualités particulières qui n'existent dans aucun monde islamique en tant que tel. Leur position unique dépasse toutes les classifications de la pensée islamique classique. Pourtant, nous pouvons les positionner sous la tradition soufie, en conservant leur philosophie originale d'amour, de paix et de caractère sacré de l'univers. Leurs ancêtres turkmènes, leurs traditions nomades et leur langue locale (le turc) sont essentiellement déterminantes dans leurs relations entre eux et avec la nature.

Lorsqu'ils sont classés dans la catégorie « chiisme », c'est totalement trompeur, même s'il existe des points communs concernant les douze imams et la divinité d'Ali. Pourtant, les modes de vie, l'absence d'obligation de cinq prières, la consommation d'alcool, les femmes non couvertes et pouvant coexister en public avec les hommes, tout cela est radicalement différent du chiisme iranien. Leurs rituels, leur *semah* ou danse, leurs chants poétiques sont tous uniques et différents. Leur système de croyance constitue une exception en termes de philosophie de la laïcité et du sacré autour de l'amour et de la paix. Du point de vue des chiites iraniens, les Alévis d'Anatolie ne sont pas des chiites, ils ne sont pas des musulmans, ils sont totalement hérétiques. Pour la plupart des Alévis, Hadji Bektâchî, qui était un disciple d'Ahmad Yasavi, est le véritable fondateur du système de vie alévi.

Les principaux concepts philosophiques d'Alévis sont *Wahdat al-wujud* (l'unité du Dieu ou Unicité de l'Être) et *En-el Hak* ["Je suis la Vérité (Dieu)"]. J'ai suivi ces concepts dans la philosophie d'Ibn 'Arabī et de Hallaj dans les limites de cette recherche.

Voici un bon poème, écrit par Aşık Ismail Daimi, qui reflète ces concepts et la philosophie alévi de la vie, de l'univers et de la divinité :

« Je suis le reflet de l'Univers (du Cosmos)
Dès lors que je suis un Homme
Je suis l'océan d'existence de Dieu
Dès lors que je suis un Homme

L'Homme est en Dieu, Dieu est en l'Homme
Tout ce que tu cherches tu le trouveras en l'Homme
Je peux accomplir les plus grands exploits
Dès lors que je suis un Homme (… et que Dieu se manifeste en moi)

Je peux écrire la Torah
Je peux juxtaposer l'Évangile
Je peux comprendre le Coran
Dès lors que je suis un Homme (… et que Dieu se manifeste en moi)
Tant de requêtes et de vœux

problèmes ne se terminent pas ici, mais commencent tout juste. Nous avons beaucoup de problèmes autour des œuvres de soufis, la plupart d'entre elles, sous forme de manuscrits, attendent toujours d'être transcrites, publiées et traduites. Même pour les œuvres publiées et répandues dans la géographie islamique, nous n'avons pas assez de traductions systématiques dans les langues occidentales. Il existe sûrement des personnalités soufies très populaires dans ces langues, telles que Djalâl-od-Dîn Rûmî, Ibn ‘Arabī, Al-Ghazali, Tayyâr, Hallâj etc. Cependant, cela ne nous donne pas vraiment un tableau historiquement cohérent et concret.

Cette agglomération de problèmes autour des œuvres crée encore de nombreux obstacles historiques pour une chronologie et une classification appropriées. Nous pouvons donc dire qu’il nous manque un corpus intégré de sagesse soufie pour construire un mécanisme de boussole et un horizon de comparaison.

Alors, comment allons-nous surmonter ces difficultés concernant le corpus ? Peut-être pourrions-nous essayer de répondre à cette question à travers une « lecture approfondie mais spécifique » des soufis anatoliens. Nous limiterons donc notre recherche à une certaine géographie ; dans ces limites, nous analyserons les noms fondateurs du soufisme anatolien puis nous retracerons les pratiques vivantes de la tradition alévi-bektâchî qui reflète un certain type laïc de soufisme. Enfin, afin de construire un contexte philosophique et conceptuel du corps et de l’extase pour lire Marx dans un autre horizon de sagesse soufie, nous exposerons la métaphysique soufie d’Ibn ‘Arabī, dans laquelle nous retrouverons une philosophie extatique du corps et de la joie.

Avec les expériences de ces lectures approfondies, nous allons essayer de construire une carte conceptuelle et contextuelle ; atteindre les essences cohérentes et holistiques de ces concepts par une activité de commentaire phénoménologique. Il est également nécessaire d'attacher une autre dimension à cette activité de commentaire : construire une intuition intellectuelle et une intuition du vivre (*une intuition vivante*) qui ajoute un cercle crucial de vie et d'expérience soufie. Cette intuition servira à une meilleure compréhension de la richesse spirituelle des soufis. Sans cette intuition pratique du vivre, il est impossible de traiter une recherche intellectuelle et conceptuelle en termes de sagesse soufie. Nous voyons les meilleurs

---

Je n'ai que faire de la fatalité (Rota Fortunea)

Aux Anges de s'incliner devant moi

Dès lors que je suis un Homme (… et que Dieu se manifeste en moi). »

exemples de cette intuition pratique du vivre en *semah* et *sema* (*samâ*), dans les rituels et danses holistiques et cosmologiques de la tradition Mevlevi-Alévi-Bektâchî.

Dans les phases préparatoires de la recherche, cette intuition sera évoquée historiquement dans la section "Figures" avec les soufis radicaux et fondateurs. Dans leur sagesse, "le vivre" et "l'expérience subjective" sont la dimension fondatrice de la métaphysique soufie. De l'expérience de cette exactitude subjective du vivre et l'effort de saisir la métaphysique soufie de cette expérience de la vie nous écarterons d'éventuelles réductions concernant ce mode de vie particulier. À cet égard, vivre les cérémonies de Mevlevis, Bektâchîs et Alévis en Turquie et être un témoin culturel et intellectuel de rituels en visitant leurs lieux sacrés, comme le pèlerinage et le mausolée de Djalal al-Din Rûmî à Konya, remplit aussi une fonction distinctive qui signifie avoir une vision contemplative et vivante. Contempler, penser les derviches tourneurs et contempler avec eux, en leur sein, penser par eux, contribuera à la recherche avec vitalité et avec la lumière du vivre : un remerciement du vivre. Si, comme l'a dit Heidegger, réfléchir est remercier, alors penser avec des soufis nous amènera à les remercier et leur en être reconnaissant.

Pour retirer la profondeur soufie et la saisir pleinement, il faut être attiré par l'expérience soufie, les rituels, la musique : les mélodies de Ney[11] ; être émerveillé par cette danse-évènement extatique des derviches[12] ; avoir l'intériorisation de la tradition des chansons folkloriques de la

---

[11] Tout pleure sa source première et revient finalement à son Unicité originelle. La représentation métaphorique de la relation entre l'humanité et la divinité dans le corps de Ney :

« Entends ce doux récit que nous livre le ney :
De la rupture il plaint la douleur nonpareille.
Il dit :
Depuis qu'on me coupa de mon marais, jadis,
Les humains, homme et femme, à mes maux compatissent.
J'entonne de mon cœur la dolente élégie,
Et, par l'écho de chants, traduis sa nostalgie.
En son errance, ainsi, le cœur de l'homme incline,
Irrépressiblement, vers sa prime origine. » Rûmî

Voir Idris de Vos, *L'amour universel (L) : Un cheminement soufi,* Albouraq Éditions, 2013, p. 229.

[12] Sur les essences du rituel extatique des derviches :

« Comment l'âme pourrait-elle ne pas prendre son essor, quand, de la glorieuse Présence un appel affectueux, doux comme le miel, parvient jusqu'à elle et lui dit : « Lève-toi ?»

Comment le poisson pourrait-il ne pas bondir immédiatement de la terre sèche dans l'eau, quand le bruit des flots arrive à son oreille de l'océan aux ondes fraîches ?

Comment le faucon pourrait-il ne pas s'envoler, oubliant la chasse, vers le poignet du roi, dès qu'il entend le tambourin, frappé par la baguette, lui donner le signal du retour ?

Comment le soufi pourrait-il ne pas se mettre à danser, tournoyant sur lui-même comme l'atome, au soleil de l'éternité, afin qu'il le délivre de ce monde périssable ? Vole, vole, oiseau, vers ton séjour natal, car te voilà échappé

musique anatolien (luth turc). En bref, il est indispensable de faire l'expérience de cette tradition de sagesse en étant présent dans les cérémonies afin de pouvoir la saisir totalement. En outre, il ne fait aucun doute que les origines familiales, le patrimoine culturel (être un Alévi) aideront naturellement le chercheur à progresser dans l'intuition intellectuelle et pratique de cet écrit. Transformer une intuition culturelle en une forme d'écriture implique bien sûr de forcer les limites de la philosophie hellénistique (aujourd'hui, la définition même de la philosophie) en termes de *manières ésotériques* (internes) : *voies extatiques*. Ici, le cœur, l'œil du cœur, des poèmes étonnants et des métaphores extraordinaires accompagneront ce "beau" forçage : par ce beau, nous imaginons l'ivresse, l'extase et la vigilance suivante créées par une séance de ney.

Une expérience extatique de la raison et du processus logique (les soufis se perdent dans cette expérience même) est précisément cet événement d'ivresse et de vigilance, même si l'objectif central de cette enquête philosophique est d'analyser la sagesse soufie avec les termes philosophiques et avec un horizon de conceptualisation spécifique (c'est-à-dire d'opérer une profanation conceptuelle-corporelle sur le soufisme). Au cours de cette enquête, on s'attend à ce que cet horizon lui-même, ce centre, interagisse avec la sagesse soufie et soit exposé à certaines transformations. Ce n'est pas seulement prévu mais inévitable. Comment faire pour ne pas être affecté par cette beauté et cette profondeur, comment ne pas atteindre l'extase par cette expérience, cela nous semble vraiment inévitable. Et ceci est exactement la matière de notre enquête, notre sujet : la possibilité d'avoir un autre corps vivant (présence corporelle, corporalité présente) par extase[13], la possibilité d'explorer une idée de libre subjectivité-corporéité-socialité

---

de la cage et tes ailes sont déployées.

Éloigne-toi de l'eau saumâtre, hâte-toi vers la source de la vie... » Rûmî

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., p. 52.

[13] Le concept principal de cette recherche est ***l'extase.*** C'est l'extase de la tradition soufie, qui est l'état d'ivresse et de joie, une brûlure dans l'amour de Dieu. Une extase dont le feu ne s'éteint jamais. Ce n'est que par extase, en brûlant dans l'amour de la divinité, que nous observons Dieu et devenons *un* avec lui. L'extase est l'état essentiel de voir, de sentir et de ressentir l'Être dans un fond corporel, dans un corps. Nous saisissons l'expérience extatique par une compréhension de la divinité du corps, de la corporéité, enfin de tout l'univers. C'est le désir de l'amour de Dieu.

Il convient de noter que les racines étymologiques de l'extase (*vecd*, د ج و, w-j-d) s'étendent jusqu'à l'être et l'existence (*vücud*, وُجُود •, wujūd). "*Vecd*", l'extase est une affection de retrouver quelque chose/quelqu'un qui est perdu. *Vecd* (extase), *vücud* (être ou existence) et *vicdan* (conscience éthique) proviennent tous de la même racine étymologique. Au-delà de cela, en turc (sous l'influence des langues arabe et ottomane), « *vücud* » signifie aussi corps humain. Dans cette recherche, au début et à la fin, je cherche également à établir une conscience éthique et cosmologique de l'extase. Toutes les connexions sont déjà inhérentes aux extensions étymologiques de l'extase. Je reprends ici la conception soufie de l'extase à cet égard. Ce n'est pas l'extase de Heidegger ou de Michel Henry.

Selon Heidegger, « *extatique* » dérive du grec *ek-statis*, signifiant se tenir hors de soi ou être hors de soi. Mais il ne l'utilise pas comme un dépassement de soi dans un état joyeux (ce qui est son autre sens essentiel) dans lequel

de l'extase au corps (à l'être). Il faut chercher ces possibilités (d'une autre idée, d'une autre existence) dans les pratiques de la vie des soufis, il faut trouver dans ces graines très extatiques une existence nouvelle et libre pour le corps, pour la chair : c'est-à-dire explorer une autre vie à travers les modalités extatiques de la sagesse soufi et ainsi créer un nouveau corps conceptuel à partir de cette autre vie.

Des soufis à Marx, nous recherchons une spiritualité et une vivacité de corps qui exercera son travail et son énergie librement dans le domaine de la réalisation de ses pouvoirs et de ses capacités uniques dans *ce monde*. Dans la perspective de cette recherche, une notion de corps qui existera et sera présente par l'extase est une lumière et un enrichissement philosophiques. Le travail libre du corps et à la réalisation de l'être humain lui-même, c'est précisément le point sur lequel nous voudrions jeter une lumière grâce à l'extase des soufis : éclaircir avec la lumière de l'expérience extatique des soufis. Afin de marcher vers cette lumière philosophique, vers ce halo, nous aurons à cœur de refléter les beautés soufies dans leurs états les plus glorieux. Un poème de Djalal al-Din Rûmî, une maxime de Hallaj, une imagination d'Ibn 'Arabī, ce sont tous de beaux moments poétiques et l'humain serait vraiment étonné et étonné de savoir où chacun d'eux nous ferait monter. Ces moments d'admiration et

---

la conscience s'envole d'elle-même ou s'échappe d'elle-même vers un autre lieu.

Dans les œuvres de Heidegger, « extatique » est posé comme les positions du Dasein dans différentes temporalités comme le passé, le présent et le futur ; c'est l'ouverture du Dasein d'une projection (celle du passé) à une autre (celle du futur) à travers le présent. L'extatique est étroitement liée à un autre concept de Heidegger *: l'ek-sistence*. L'ek-sistence est définie comme voir la vérité de l'Être de manière extatique, il est l'ek-stase en vue de la vérité de l'être, de Dasein. Et les émotions de soin, d'anxiété sont en jeu ici. Dans sa dernière pensée, après *Kehre*, Heidegger comprend « l'ek-sistence » non pas comme une projection transcendantale mais comme une endurance de l'être, qui est notamment l'être du Dasein, qui est une passivité existentielle (du silence). Une passivité existentielle et constitutive du Dasein habite l'ek-sistence, qui ne signifie rien d'autre que d'être destinée à une passivité à l'écoute de l'être. Il serait vraiment intéressant de faire une comparaison détaillée de cette extase heideggerienne avec l'extase soufie, mais cela dépasse les limites de cette recherche. La seule chose que nous pourrions dire, c'est qu'ils partagent la passivité existentielle des êtres humains, et que le contexte et le contact étroits de l'extase et de l'existence sont une inspiration commune pour eux deux.

Pourtant, alors que pour Heidegger, la beauté ou la divinité n'est plus là (« Seul un Dieu peut nous sauver ») avec toutes les affections négatives essentielles comme l'inquiétude, l'anxiété, la peur et le désespoir. Pour un soufi, la vie a toujours le pouvoir de se générer et de se purifier de beauté, de divinité, de lumière et de joie. Même une fleur peut nous sauver, non seulement un Dieu, mais tous les êtres sont sauveurs puisqu'ils sont tous sacrés et de Dieu. Ce dont nous avons besoin, c'est alors la vision du cœur pour comprendre l'être, et non d'une compréhension de l'être qui est une endurance aux fardeaux nihilistes d'une civilisation, à ses voies les plus techniques et les plus désastreuses. Être-au-monde ne signifie pas nécessairement porter les fardeaux extatico-horizontaux de la civilisation occidentale et projeter l'avenir de l'être à cet égard. Mais commencez à penser et à vivre selon le mode de vie soufi.

En tant que phénoménologue, Michel Henry utilise le terme « extatique » de manière similaire à Heidegger : comme pour se démarquer, comme une ouverture de l'être humain à l'extériorité temporelle, à l'altérité phénoménale de l'apparence de l'être.

d'étonnement seront le point d'ancrage, le moment de la résolution où nous aurons le plus de courage pour retirer la profondeur intellectuelle inhérente à l'expérience soufie.

Dans les figures fondatrices je n'ai pas analysé la figure principale du soufisme anatolien : Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî (Rûmî), car je crois qu'il est plus connu que les autres figures que j'analyse. Mais il est toujours dans ce texte comme une figure fondatrice du spiritualisme soufi du cœur anatolien. Presque tous les concepts de la sagesse intellectuelle soufie trouvent leur achèvement original dans les poèmes de Rûmî. Il nous donne le courage, la résolution et toute la douceur intérieure et extérieure dont cette recherche a besoin. Il représente toute la dette intellectuelle et poétique que je dois ; il est celui qui ouvre les yeux et les cœurs.

Il mènera le chemin du début à la fin avec seulement ces quatre poèmes, et nous donnera néanmoins le courage et la résolution de participer à la religion de l'amour d'un point de vue philosophique. La philosophie, dans son sens classique, serait une manière limitée et abstraite de voir la vie à travers les yeux d'un soufi : la philosophie est un chemin étroit selon lequel l'immensité de la vie n'existerait pas dans ses formes les plus pures et les plus belles. Rûmî est le donneur du vin de l'amour pour que je puisse avancer vers les actions d'amour[14] et l'amour

[14] Dans le livre du Sultan Valad (*Habileté du Ravissement de l'Âme),* fils de Rûmî, l'enseignement de l'action de Rûmî, se révèle dans le sens d'une combinaison de connaissance, d'exploration, de progrès, de purification et d'achèvement. Les actions comptent si elles servent à la maturité spirituelle. J'ai donc essayé de réfléchir dans cette thèse à cette manière d'agir, à l'intersection des actions d'amour et de l'amour des actions. J'ai essayé de penser une praxis de l'amour et un amour de la praxis, car il existe certainement des actions plus véridiques que d'autres:

« Action :

Quelqu'un a dit : « Le principal, c'est l'action ; la parole n'est pas importante. » J'ai dit : « Moi aussi, je veux trouver quelqu'un qui connaisse l'action et qui puisse voir, afin que je lui montre l'action. Or, tu aimes la parole, on peut parler avec toi, car tu n'es pas un homme d'action. Comment pourrais-tu comprendre ce que c'est que l'action ? En tant qu'actions, tu comprends seulement la prière, le jeûne, le pèlerinage á La Mecque, l'aumône, le dhikr (méditation), la méditation, les veilles, les lamentations, les larmes, la dévotion. Mais tout cela n'est pas l'action. Ce sont des moyens pour parvenir á l'action. Il est possible que, lorsque tu accomplis toutes ces actions, elles exercent une influence sur toi et te transforment par rapport á ce que tu fus. Dieu le Très-Haut a dit : « La prière éloigne l'homme de la turpitude et des actions blâmables. » La prière permet de fuir les péchés et les fautes, et détruit le mal. L'action consiste en ce que tu te purifies de tes fautes. Quand tu es impur, tu n'as pas accompli la prière. Le Prophète (le salut soit sur lui et sa famille) a dit aussi : « Lève-toi et fais la prière quand ta prière n'était pas valable. » Il a dit á une personne qui avait prié : « Lève-toi, accomplis la prière, car tu n'avais pas fait la prière. » Et enfin il dit : « Il n'y a de prière qu'avec le recueillement du cœur. »

Toutes ces formes et ces modes, pris à la lettre, ne constituent pas l'action. Celle-ci consiste en la transmutation du cœur, passant d'un état à un autre état. A l'instar du liquide séminal et de l'embryon dans le sein de la mère, qui se transforme d'un état en un autre, et devient un caillot de sang, puis un fœtus, jusqu'à ce qu'il prenne la forme et le visage de l'homme, soit doué d'une âme, vienne au monde et grandisse. En tel accroissement et changement se trouve l'action, montée du sens profond. L'ascension (*mi'raj*), est similaire à l'action : dans les deux cas s'observe le changement d'un état en un autre. Le deuxième état est meilleur que le premier, et le troisième meilleur que le second, et ainsi de suite ad infinitum. Il en va de même pour ce que le Prophète (le salut soit sur lui et sa famille)

des actions (Marx) dans une voie philosophique. La voie de la sagesse soufie est trop immense pour qu'il soit presque impossible de l'écrire philosophiquement, pourtant il existe de nombreuses grandeurs philosophiques dans son monde. C'est une tâche très difficile puisque je n'oserai pas dire que Marx n'est pas une grandeur, au contraire, plus je l'approche avec des yeux soufis, plus je vois de grandeur chez Marx d'un point de vue soufi.

Voici donc quelques poèmes, qui présenteront mieux que moi l'intuition intellectuelle soufie et la beauté. Les poèmes raconteraient le sens de vivre extatiquement sous forme poétique. Le secret de tous les secrets est l'Amour, qui est la mer du non-être où la raison se perd avec extase. (Rûmî nous présente l'expérience soufie de l'écriture et de la poésie, incluant toutes les actualités intellectuelles d'une intuition soufie. La philosophie, la poésie, le

---

a dit : « Si une personne reste deux jours dans le même état, elle subit un dommage. » Il a dit aussi : « Celui dont l'hier est meilleur que le lendemain est maudit. »

Chacun, dans le bazar de ce monde, sème et récolte, car « ce monde-ci est le champ moissonné dans l'autre monde ». Celui dont deux des jours sont semblables subit un dommage. Il faut, jour après jour, et instant après instant, s'élever et grandir. C'est lá la véritable action. Qui peut voir une telle action ? Sauf Dieu, personne ne connait ni ne voit cette action. Car « mes saints sont sous mon dôme ; sauf Moi, personne ne les connait ».

Or, cette action ressemble à l'action matérielle. Elle est pareil aux efforts et aux pratiques corporelles, comme la prière, le jeune, etc. Étant donné qu'il est possible que la connaissance soit séparée de l'action et vaine, il est encore davantage possible que les actions soient plus séparées (de la connaissance). Car le mécréant et l'hypocrite peuvent se figurer de telles configurations, mais ils ne peuvent parcourir le chemin de la religion et démontrer l'existence de Dieu. S'ils savaient et s'ils pouvaient, ils ne seraient pas mécréants. Tout ce que l'on dit et montre au sujet des différents modes et chemins et signes et dévotions, ce que les gens connaissent et voient, ce sont les moyens de l'action, mais non l'action elle-même.

Barsisa durant plusieurs années accomplissait des œuvres extérieures, telles que la prière rituelle, les dévotions, la retraite, etc., de telle façon qu'aucun dévot n'aurait effectué autant. Mais à la fin il est mort mécréant (kafir). Iblis, lui aussi, pendant des milliers d'années, a accompli dans le ciel des actes de dévotion. Si toutes ces pratiques extérieures étaient réelles quand Dieu lui ordonna de se prosterner devant Adam, il aurait agi autrement. Jésus (que la paix soit sur lui) n'a pas effectué d'actions extérieures, mais il a accompli la véritable action, de telle sorte qu'il fut transformé de l'état d'enfance en celui de maturité spirituelle. Ce que Mohammad (le salut soit sur lui et sa famille) a déclaré à l'âge de quarante ans, Jésus l'a déclaré, avec la même inspiration (*wahy*) dans son berceau, lorsqu'il a dit : « Je suis en vérité le serviteur de Dieu, Il m'a donné le Livre : Il a fait de moi un Prophète. »

La réalité de l'action consiste en ce que tu te transformes chaque instant, et que tu progresses. Lorsque la pierre philosophale est mise en contact avec du cuivre, la transmutation de celui-ci en or constitue l'action véritable. Si le cuivre ne se transforme pas en or, il est martelé de tous côtés, il s'allonge et s'élargit, mais il reste cuivre. Ceux qui ne savent pas reconnaitre l'or et considèrent la seule apparence de l'action, ne regardant cette dernière que sous sa forme extérieure, disent : « S'il existe de l'or dans le monde, c'est cela qui a été martelé de tous côtés et ressoudé plusieurs fois, et qui est devenu large et long. » Mais celui qui connait l'or examine le métal avec la pierre de touche et l'accepte s'il est devenu de l'or pur. Et s'il n'est pas devenu de l'or, il ne l'achète même pas au prix d'un demi-sou. Car Dieu a dit : « Dieu ne regarde pas vos visages ni vos actions, mais Il regarde vos cœurs. » Moi qui suis Dieu, Je ne regarde pas votre visage, ni vos actions, mais J'ai l'œil sur vos cœurs, afin de savoir comment est votre cœur en ce qui concerne l'amour que vous avez pour Moi et pour connaitre son degré. « A l'homme intelligent, un signe suffit. » « S'il y a quelqu'un dans la maison, un seul mot suffit. » »

Sultan Valad, *Habileté du Ravissement de l'Âme*, Soufi Path of Love, 2020, pp. 14-16.

mysticisme et l'amour sont inhérents à sa prose poétique. Son amour pour Shams de Tabriz, son amour pour Dieu, son amour pour la divinité, la science du silence, de la douceur et de la bonté, la joie des ivres. Rûmî est l'astrolabe des mystères soufis, qui révèle les secrets de l'extase. Quand il parle de l'esprit charnel et de ses désirs comme d'un élément essentiel de l'existence divine, nous entrons dans le domaine de la corpo-réalité mystique. La peau, le corps et tout le désir d'extériorité et de réalité viennent de la vérité intérieure : le cœur, qui recherche la perfection de la raison à travers l'expérience soufie. À travers des perles de sagesse.)

La relation entre le corps et l'esprit, comme la bouteille et le vin, est éclairante. Et la phrase qu'il prononce est inspirante pour l'horizon de cette recherche : « « Mon corps est emprisonné dans la jarre, mais, comme le vin, je fais un bruit joyeux lors du banquet. » La bouteille, le corps n'est pas la prison mais la manière de jouir et d'atteindre la sagesse. L'esprit devient un véritable vin/amour « dans une bouteille/corps »

Pour Rûmî, la réalité est l'aile du corps, totalement subjective. C'est un processus spirituel qui nourrit le cœur ; nous devrions chercher la vérité dans le cœur de ceux qui sont des sages. Chaque cœur est un monde de réalité et la sagesse réside dans la miséricorde envers chaque cœur, envers chaque monde.

C’est qui ?

C’est qui, ce milieu da le nuit,
Comme clair de lune venu ?
C’est le prophète de l’amour
Du lieu de prière venu

Il a apporté une flamme,
Laquelle brule le sommeil.
De là où est le roi des rois
Des sans-sommeil il est venu.

C’est qui, celui qui dans la ville
A porté ce tohu-bohu ?
Sur la récolte du derviche
Comme un grand flot il est venu.

C’est qui ? Dites qu’on n’a pas vu
Dans l’univers autre que lui.
A la poterne des portiers,
C’est un grand roi qui est venu.

C’est qui, celui qui a tendu
Sa grande nappe généreuse ?
C’est pour inviter les amis
Que souriant il est venu.

La coupe de vin, dans sa main
Est la fin dernière du pauvre,
Et du jus de ce raisin-la
Couleur a jujube est venue.

Tous cœurs se mirent à trembler,
Tous souffles perdirent patience
Et jusqu’au mercure parcelle
De ce tremblement est venu.

Cette bonté, cette douceur,
Qu’il montre avec la créature,
Même bonté, même douceur
Jusqu’à l’écureuil est venue

De ce soupir, de cette larme,
L’humide et le sec de l’amour
Jusqu’à la roue qui monte l’eau
Une chanson fraiche est venue.

Un trousseau de clés est tenu
Sous le bras même de l’amour,
Et c’est pour grand-ouvrir les portes

Que jusqu'ici il est venu.

Si ton aile, ô oiseau du cœur,
Fut fracasse par le chasseur,
Il sait se sauver de la glu
L'oiseau qui au piège est venue.

Silence, les exemples clairs
Vont contre notre règlement.
Sans ça, nulle règle de vie
A ton oreille n'est venue.[15]

Médicament de joie

Si contre ma douleur
Tu envoies guérison,
Et si pour ma révolte
Tu envoies une pluie,

Et puis, si tu envoies,
Te servant d'une ruse,
Le beau d'entre las beaux
De chez lui vers la place,

Et puis, si tu envoies,
Dans le cercle des ivres
Celui qui verse à boire
Au souffle des amants,

Toutes les particules
Du monde prennent vie,
Quand tu envoies mon souffle

[15] Rūmī, *Cette lumiere est mon desir, Le Livre de Shams Tabriz,* trad. Jean-Claude Carrière, Mahin Tajadod, Nahal Tajadod, Éditions Gallimard, 2020, pp. 38-40.

Aux souffles des amants.

Si, généreusement,
Tu écartes la lèvre,
Tu envoies aux souffrants
Médicament de joie.

Tu as dit au gardien
De nous barrer l'entrée,
Et après tu m'envoies
Pres du gardien, sans cesse.

Moi je suis le bateau
Dans la mer que voici.
Il ne faut m'envoyer
Vent a tète perdue.

Je veux que toi, tu sois,
Marin sur le bateau,
A l'heure où tu envoies
Aux amants la tempête.

Ô dis-moi jusqu'à quand
Chez ceux-ci, chez ceux-là,
Pareil a un présent
Lune, tu m'enverras.

Cœur brulé de l'amant
Au désir du vin
Et tu ne lui envoies
Que larmes et chagrin.

Prends une large coupe
Et verse-la sur lui,

De ces coupes de toi
Tu envoies aux vrais hommes.

Cœur et souffle, tous deux
J'enroule dans la lettre,
Lorsque toi, tu m'envoies
Une lettre secrète.

Quand, pareil au soleil,
Tu t'élèves de l'est
La, tu envoies la vie
A ce monde ignorant.

Qu'arrive-t-il, vent d'est,
Si, prenant ce ghazal
Tu l'envoies au sultan
Là où il fait retraite ?[16]

Comment le roi conduisit le
médecin au chevet de la jeune fille malade,
afin qu'il puisse l'examiner

Lorsque cette réunion et ce festin eurent pris fin, il le saisit
par la main et le conduisit au harem.
Il lui raconta l'histoire de la malade et de sa maladie, et le fit
asseoir au chevet de la jeune fille.
Le médecin observa la couleur de son visage, lui prit le pouls et
examina son urine ; il entendit le récit des symptômes et des signes
de sa maladie.
Il déclara : « Aucun des remèdes qui ont été appliqués ne rend
la santé : ces faux médecins n'ont causé que ruine.
« Ils étaient ignorants de l'état intérieur. Je cherche refuge en
Dieu contre ce qu'ils inventent. »

[16] *Ibid.*, pp. 124-126.

Il vit la souffrance, et le secret devint clair pour lui, mais il le dissimula et ne dit rien au roi.

Sa douleur ne provenait pas de la bile noire ou jaune : l'odeur d'un feu de bois apparaît dans la fumée.

Cette douleur amère lui fit comprendre qu'elle souffrait dans son cœur ; son corps était bien portant, mais son cœur était touché.

Être amoureux se manifeste dans la peine du cœur : nul mal n'est comparable à la douleur du cœur.

La souffrance de l'amoureux est différente de toutes les autres souffrances : l'amour est l'astrolabe des mystères de Dieu.

Que l'amour vienne du côté de la terre ou qu'il vienne des cieux, à la fin il nous emmène là-bas.

Quoi que je puisse dire pour parler de l'Amour et pour l'expliquer, quand j'arrive à l'Amour lui-même, j'ai honte de mon explication.

Bien que le commentaire de la parole rende les choses claires, l'amour sans paroles a plus de clarté.

Tandis que la plume se hâtait pour écrire, elle s'est brisée dès qu'elle est arrivée à l'Amour.

En parlant de l'Amour, l'intellect gît impuissant, tel un âne couché dans la boue : c'est l'Amour seul qui a donné l'explication de l'amour et du sort des amoureux.

La preuve du soleil est le soleil même : si tu recherches la preuve, n'en écarte pas ton visage !

Si l'ombre en fournit un indice, le soleil lui-même donne à chaque instant la lumière spirituelle.

L'ombre, comme une histoire contée pendant la nuit, t'apporte le sommeil ; quand le soleil se lève « *la lune se fend* ».

Il n'est rien en ce monde d'aussi merveilleusement étrange que le soleil, mais le Soleil de l'esprit est éternel : il n'a point d'hier.

Bien que le soleil physique soit unique, il est possible, cependant, d'en imaginer un qui lui ressemble ;

Le Soleil spirituel, qui est au-delà de l'éther, n’a point d'égal dans l'esprit ou extérieurement.

Comment son Essence pourrait-elle être contenue dans l'imagination,

de telle sorte qu'on puisse se la représenter ?
Quand les nouvelles arrivèrent de la face de Shams-od-Dîn, le soleil du quatrième ciel se cacha de honte.
Puisque son nom est venu sur mes lèvres, il me convient de donner quelque idée de sa générosité.
A ce moment, mon Âme a saisi le pan de ma robe : elle a perçu le parfum de la chemise de Joseph,
Disant : « En souvenir de nos années d'amitié, raconte l'une de ces douces extases,
« Afin que la terre et le ciel puissent se mettre à rire, que l'intelligence, l'esprit et la vision soient centuplés. »
Je dis : « Ne m'impose pas de telles tâches, car je suis hors de moi-même (fanâ) ; mes perceptions sont émoussées et je ne sais comment célébrer des louanges.
« Tout ce qui est dit par celui qui n'est pas revenu à la conscience de soi, s'il se contraint, ou exagère en se vantant,
n'est pas convenable.
« Comment pourrais-je, alors qu'aucune parcelle de mon être n'est lucide, décrire cet Ami qui n'a point son pareil ?
« La description de cette séparation et de ce cœur ensanglanté, renonces-y à présent jusqu'à une autre fois. »
Il dit : « Nourris-moi, car je suis affamé, et hâte-toi, car le Temps est un glaive tranchant.
« Le soufi est le fils de l'instant, ô mon ami : ce n'est pas la règle de la Voie que de dire : "Demain".
« N'es-tu donc pas un soufi, en vérité ? Ce qui est dans ta main est réduit à néant si tu retardes le paiement. »
Je lui dis : « Mieux vaut que le secret de l'Ami soit dissimulé : prends-en connaissance grâce à cette histoire.
« Mieux vaut que le secret des amants soit conté par autrui. »
Il dit : « Déclare-le ouvertement, sans ambages et sincèrement : ne cherche pas d'échappatoire, ô impertinent !
« Lève le voile et parle nûment, car je ne porte pas de chemise

quand je dors avec mon Adoré. » Je dis : « S'il t'apparaissait sans voiles, tu ne resterais pas, ni aucune partie de toi-même.

« Formule ton désir, mais avec mesure : un brin de paille ne peut supporter une montagne.

« Si le Soleil qui illumine le monde s'approchait d'un peu plus près, tout serait consumé.

« Ne recherche pas le trouble, le bouleversement, l'effusion de sang : ne dis plus rien du Soleil de Tabriz ! »

Ce mystère n'a pas de fin : parle du commencement. Raconte-la conclusion de cette histoire.[17]

« Un seul je cherche »

Que faire, ô musulman ? Car je ne me reconnais pas moi-même.
Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni guèbre, ni musulman ;
Je ne suis ni d'Orient, ni d'Occident, ni de la terre, ni de la mer ;
je ne proviens pas de la nature, ni des cieux en leur révolution.
Je ne suis pas de terre, ni d'eau, ni d'air ni de feu ;
je ne suis pas de l'empyrée, ni de la poussière ; pas de l'existence ni de l'être ;
je ne suis ni d'Inde, ni de Chine, ni de la Bulghar, ni de Saqsin,
je ne suis pas du royaume d'Iraq ni du pays de Khorassan.
Je ne suis pas de ce monde, ni de l'autre, ni du paradis ni de l'enfer,
je ne suis ni d'Adam, ni d'Eve, ni de l'eden ni du rizwan.
Ma place est d'être sans place, ma trace sans trace ;
ce n'est ni le corps ni l'âme, car j'appartiens à l'âme du Bien-Aimé.
J'ai renoncé à la dualité, j'ai vu que les deux mondes sont un :
Un seul je cherche, Un seul je sais, Un seul je vois, Un seul j'appelle.
Il est le Premier, Il est le Dernier, Il est le Manifeste, Il est le Caché ;
je ne connais nul autre que "Lui" - ya hu - et "ô Lui qui est" -ya man hu-.
Je suis enivré de la coupe de l'amour, je n'ai que faire des deux mondes ;

[17] Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Mathnawi, La Quête de l'Absolu, Livres I à III*, trad. Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Éditions du Rocher, pp. 59-61.

je n'ai d'autre fin que l'ivresse et l'extase.
Si j'ai passé un seul instant de ma vie sans toi,
de ce moment et de cette heure, je me repens.
Si j'obtiens en ce monde un seul moment avec toi,
je foulerais aux pieds les deux mondes, je danserai en triomphe à jamais.
O Shams de Tabriz ! Je suis si enivré en ce monde
que je ne sais rien d'autre qu'ivresse et transport. [18]

Sur la signification de la tradition :

« Profitez de la saison
printanière… »
Le Prophète a dit : « Prenez garde, mes amis ! Ne couvrez pas vos corps pour les protéger du froid du printemps.
« Car il fait à vos esprits ce que le printemps fait aux arbres ; mais fuyez le froid de F automne, car il fait ce que F automne a fait au jardin et à la vigne. »
Les traditionalistes se sont référés au sens extérieur (de cette parole) et se sont contentés de cette forme extérieure.
2050 Cette catégorie de gens étaient ignorants de l'esprit ; ils voyaient la montagne, mais ne virent pas la mine qui s'y trouvait.
Au regard de Dieu, cet « automne » est l'âme charnelle (nafs) et ses désirs : la raison et l'esprit sont l'essence du printemps et la vie éternelle.
Tu possèdes une raison partielle cachée en toi : cherche en ce monde quelqu'un dont la raison soit parfaite.
Grâce à sa totalité, ta partie est rendue totale et parfaite : la Raison universelle est comme une chaîne sur le cou de la chair.
Donc, selon l'interprétation juste, le sens est celui-ci : les souffles saints sont pareils au printemps et à la vie des feuilles et de la vigne.
Les paroles des saints, qu'elles soient douces ou rudes, ne couvre pas ton corps pour t'en protéger, car elles sont le support de ta religion.
Que le saint parle avec chaleur ou froideur, reçois ses paroles avec joie : ainsi tu échapperas à la chaleur et au feu de la nature et aux flammes de

[18] Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., p. 262.

l'enfer.

Sa « chaleur » et sa « froideur » sont la nouvelle saison du printemps de la vie, la source de la sincérité, de la foi, du service,

Etant donné que le jardin des esprits est vivant grâce à lui, et que la mer de son cœur est remplie de ces perles.

Des milliers de chagrins oppressent le cœur de l'homme sage, si du jardin de son cœur manque une seule brindille.[19]

Comment l'amoureux évanoui revint à lui-même et tourna son visage pour louer et remercier le Bien-Aimé

Il dit : « Ô Anqâ de Dieu ! Lieu autour duquel tourne l'esprit dans son vol ! Je rends grâces que tu sois revenu de cette montagne lointaine de Qâf.

« Ô Sirafîl du lieu de la Résurrection de l'Amour, ô Amour de l'amour et du désiré de l'Amour !

« Je désire, comme premier présent d'honneur que tu me feras, que tu poses ton oreille sur ma fenêtre.

« Bien que grâce à ta pureté, tu connaisses mes sentiments, prête l'oreille à mes paroles, ô toi qui aimes ton serviteur !

« Des centaines de milliers de fois, ô Prince unique, mes esprits se sont envolés par désir de ton oreille.

« Que tu entendes, et que tu écoutes, et que tu souries de ces sourires qui donnent la vie,

« Que tu prêtes attention à mes affaires, petites et grandes, et aux artifices de mon âme soupçonneuse :

« Ma fausse monnaie, que tu connais bien, tu l'as acceptée comme pièces de bon aloi,

« Pour l'audace de celui qui était insolent et égaré, ô toi auprès de la clémence de qui toutes les clémences ne sont qu'un atome.

« Tout d'abord, apprends que lorsque je restai loin de ton filet, ce

[19] Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Mathnawi, La Quête de l'Absolu, Livres I à III*, *op. cit.,* pp. 177-178.

monde-ci et l'autre disparurent de devant moi.

« En second lieu, écoute, ô Prince aimant ; longtemps je t'ai cherché,

mais nul n'était comparable à Toi.

« En troisième lieu, puisque je me suis éloigné de toi, c'est comme si

j'avais dit : Le troisième de trois

« Quatrièmement, étant donné que mon champ de blé est brûlé (j'ai

perdu mes esprits), je ne distingue pas mon cinquième doigt du quatrième.

« Là où tu trouveras du sang sur les mottes de terre, si tu t'informes,

cela s'avérera sûrement être le sang de mes yeux.

« Mes paroles sont comme le tonnerre, et ce bruit et ce gémissement

supplient le nuage qu'il pleuve sur la terre.

« Entre les paroles et les larmes, je continue à me demander si je dois pleurer ou parler : que ferai-je ?

« Si je parle, les larmes seront perdues ; et si je pleure, comment

rendrai-je des actions de grâces et des louanges ?

« Le sang du cœur coule de mes yeux, ô roi : vois d'après mes yeux ce

qui m'est advenu. »

L'homme amaigri parla ainsi, et se mit à pleurer de telle sorte que

nobles et vulgaires pleuraient pour lui.

Tant de cris extatiques sortaient de son cœur que les gens de Boukhara

firent cercle autour de lui.

Il parlait follement, pleurait follement, riait follement : hommes et

femmes, petits et grands, étaient dans la stupeur.

La ville tout entière versait des larmes avec lui : hommes et femmes

étaient rassemblés comme au Jour de la Résurrection.

A ce moment, le ciel disait à la terre : « Si tu n'as jamais vu la

Résurrection, contemple ceci. »

L'intellect était stupéfait, disant : « Qu'est-ce que l'amour, et qu'est-ce

que l'extase ? Je me demande ce qui est le plus merveilleux, la séparation

d'avec Lui ou l'union avec Lui. »

Le ciel lut le message de Résurrection, et déchira ses vêtements jusqu'à

la voie lactée.

L'amour est étranger aux deux mondes : il s'y trouve soixante-douze

folies.

II est excessivement caché, et seul son bouleversement est manifeste ;

l'âme des sultans spirituels languit pour lui.

Sa religion est autre que celle des soixante-douze sectes ; à côté de lui,

le trône des rois n'est qu'un échafaudage.

Au moment du samâ, le ménestrel de l'amour joue : « La servitude n'est

que chaînes, la souveraineté un ennui. »

Qu'est donc l'Amour ? La mer du non-être ; là l'intellect perd pied.

La servitude et la souveraineté sont connues, la condition de l'amoureux

est cachée par ces deux voiles.

Que l'existence n'a-t-elle une langue, pour retirer le voile des êtres

existants !

Ô souffle de l'existence, quelles que soient les paroles que tu prononces,

sache que par-là tu as attaché un autre voile sur le mystère.

Ces paroles, et cet état sont la malédiction de la perception spirituelle :

laver le sang avec du sang est absurde, absurde.

Comme je suis familier avec Ses fous, jour et nuit je parle dans la cage.

Tu es puissamment ivre, hors de toi-même et bouleversée ; hier soir, de quel côté as-tu dormi, ô mon âme ?

Prends garde, prends garde. Fais attention à ne pas souffler mot, va

d'abord chercher un ami digne de confiance.

Tu es amoureux et enivré, et ta langue est en liberté, Mon Dieu, mon

Dieu, Tu es comme le chameau sur la gouttière.

Quand la langue parle de Son mystère et de Son charme (naz), le ciel

chante : « Toi qui caches bien les choses. »

Qu'est-ce qui peut être caché ? Le feu est dans la laine et le coton ;

quand tu le recouvres, il est d'autant plus manifesté.

Lorsque je m'efforce de cacher Son secret, l'Amour lève la tête, comme

un étendard, disant : « Vois, je suis là. »

Malgré moi, il me saisit par les oreilles, disant : « Ô insensé, comment

le cacheras-tu ? Cache-le, si tu le peux. »

Je lui dis : « Va-t'en, bien que tu sois plein d'effervescence ; cependant

tu es à la fois caché et manifeste, comme l'âme. »

Il dit : « Mon corps est emprisonné dans la jarre, mais, comme le vin, je

fais un bruit joyeux lors du banquet. »

Je lui dis : « Va, avant d'être mis en gage, de peur que la malédiction de

l'ivresse ne tombe sur toi. »

Il dit : « J'égaye le jour avec ma délicieuse coupe jusqu'à la prière du soir. »

Quand le soir arrivera et me dérobera ma coupe, je lui dirai : « Rend la-moi, car mon soir n'est pas arrivé. »

C'est pourquoi les Arabes appellent le vin mudâm (continuel), parce que le buveur de vin n'est jamais rassasié.

L'amour de la coupe de la recherche est fervent. Il est l'échanson de l'amoureux sincère, en secret.

Quand tu cherches avec l'aide de Dieu, l'essence de ton esprit est le vin, et le corps le flacon.

Quand II augmente le vin de Son secours, la force du vin fait éclater le flacon.

L'Esprit devient l'Échanson, et l'esprit est aussi l'homme ivre. Ne me dis pas comment ! Et Dieu sait mieux ce qui est juste.

C'est l'ardeur de l'Échanson qui a pénétré dans le moût : le moût a fermenté, s'est mis à danser et est devenu fort.

A ce sujet, interroge le sceptique : « Quand vîtes-vous jamais un moût comme ceci ? »

Pour quiconque a la connaissance, il est évident, sans réflexion, qu'avec la personne troublée il y a quelqu'un qui la trouble.[20]

La querelle des émirs

concernant la succession

L'un de ces émirs s'avança devant ces gens à l'esprit loyal.

« Voyez, dit-il, je suis le vicaire de cet homme : je suis le vicaire de Jésus à l'époque présente.

« Voyez, ce rouleau est la preuve qu'après lui la succession me revient. »

Un autre émir sortit d'une embuscade : sa prétention concernant la vicegérance était la même ;

Lui aussi sortit un rouleau de dessous son bras, de sorte que chez tous

[20] *Ibid.,* pp. 821-824.

deux s'éleva une violente colère.

Le reste des émirs, l'un après l'autre, tirant des sabres tranchants,

Chacun avec une épée et un manuscrit dans la main, se mirent à se battre comme des éléphants furieux.

Des centaines de milliers de chrétiens furent tués, de telle sorte qu'il y avait des monceaux de têtes coupées ;

Le sang coulait à droite et à gauche, comme un torrent ; des montagnes de poussière s'élevaient dans l'air.

Les semences de discorde qu'avait semées le vizir étaient devenues une calamité pour eux.

Les coquilles des corps furent brisées, et ceux qui possédaient le noyau eurent, après avoir été tués, un esprit noble et pur.

Le massacre et la mort qui adviennent à la forme corporelle sont comme écraser des grenades et des pommes :

Ce qui est doux devient du sirop de grenades, et ce qui est pourri n'est que du bruit ;

Ce qui possède la réalité est rendu manifeste (après la mort) et ce qui est corrompu devient couvert de honte.

Va, recherche la réalité, ô adorateur de la forme, car la réalité est l'aile sur le corps de la forme.

Fréquente les chercheurs de Vérité, afin de pouvoir à la fois obtenir le don et te montrer généreux.

Sans nul doute, l'esprit dépourvu de réalité, dans ce corps est comparable à un sabre de bois dans le fourreau ;

Tant qu'il demeure dans le fourreau, il semble avoir de la valeur, mais, une fois sorti, il n'est plus bon qu'à jeter au feu.

N'emporte pas au combat un sabre de bois ! Assure-toi d'abord (que c'est un sabre d'acier), afin que ta situation ne soit pas désespérée.

S'il est de bois, va en chercher un autre ; et s'il est tranchant comme le diamant, avance avec ardeur.

Le glaive de la réalité se trouve dans l'arsenal des saints ; les voir, c'est pour toi la Pierre philosophale.

Tous les sages ont dit de même : le Sage est une miséricorde pour les mondes.

Si tu achètes une grenade, achète-la quand elle est ouverte, comme pour le rire, afin que son rire puisse te renseigner sur ses graines.

Oh ! béni est son rire, car par sa bouche elle montre son cœur, comme une perle de l'écrin de l'âme.

Mais le rire de la tulipe n'est pas béni, car sa bouche laisse apercevoir la noirceur de son cœur.

La grenade riante égayé tout le jardin : si tu fréquentes les saints, tu deviendras l'un d'eux.

Que tu sois roc ou marbre, tu deviendras joyau quand tu parviendras au cœur du saint.

Enracine l'amour des saints dans ton esprit ; ne donne ton cœur à rien d'autre qu'à l'amour de ceux dont les cœurs sont joyeux.

Ne va pas dans le voisinage du désespoir : il existe des espoirs. Ne va pas dans la direction des ténèbres : il existe des soleils.

Le cœur te conduit dans le voisinage des hommes du cœur ; le corps t'amène dans la prison d'eau et d'argile.

Oh ! donne à ton cœur la nourriture venant de celui dont le cœur est accordé au tien ; va chercher le progrès spirituel chez celui qui est avancé.[21]

Comment le perroquet entendit ce
qu'avaient fait ces perroquets et
mourut dans la cage, et comment le
marchand se lamenta sur lui

Quand l'oiseau entendit ce que ce perroquet avait fait, il trembla violemment, tomba et devint froid.

Le marchand, le voyant ainsi tomber, bondit et lança son bonnet par terre.

Le voyant dans cet état et cette situation, le marchand s'élança et déchira son vêtement.

Il s'écriait : « Ô beau perroquet à la voix suave ! que t'est-il arrivé ? Pourquoi es-tu devenu ainsi ?

« Oh ! hélas pour mon oiseau à la douce voix ! Oh ! hélas pour mon ami

[21] *Ibid.*, pp. 94-96.

intime et mon confident !

« Oh ! hélas pour mon oiseau mélodieux, le vin de mon esprit, mon jardin et mon doux basilic !

« Si Salomon avait possédé un tel oiseau, comment, en vérité, se serait-il occupé des autres oiseaux ?

« Oh ! hélas pour l'oiseau que j'ai acquis à peu de prix et dont j'ai si tôt détourné mon visage !

« Ô langue, tu m'es d'un grand préjudice ; mais, puisque tu parles, que te dirais-je ?

« Ô langue, tu es à la fois le feu et la meule ; combien de temps jetteras tu le feu sur cette meule ?

« En secret, mon âme gémit à cause de toi, bien qu'elle accomplisse tout ce que tu lui ordonnes.

« Ô langue, tu es un trésor illimité, ô langue tu es aussi un mal sans remède.

« Tu es à la fois un sifflet et un leurre pour les oiseaux, et un consolateur dans l'affliction de l'absence.

« Combien de temps m'accorderas-tu ta pitié, ô impitoyable, ô toi qui as tiré ton arc pour te venger de moi ?

« Voici que tu as fait s'envoler mon oiseau. Ne reste pas paître dans le pâturage de l'injustice !

« Ou réponds-moi, ou donne-moi réparation, ou indique-moi les moyens d'obtenir la joie.

« Oh ! hélas pour mon aube dissipant les ténèbres ! Oh ! hélas pour ma lumière attisant le jour !

« Oh ! hélas pour mon oiseau à l'essor si noble, qui s'est envolé de ma fin vers mon commencement !

« L'homme ignorant est amoureux de la souffrance jusqu'à l'éternité. Lis (dans le Qor'ân) Je jure jusqu'à misérable.

« Avec ton visage, j'étais libéré de l'ennui, et dans ta rivière, je n'étais pas souillé par l'écume.

« Ces cris de "hélas !" sont causés par l'idée de voir le Bien-Aimé et par la séparation d'avec mon existence actuelle.

« C'était la jalousie de Dieu, et il n'y a pas de stratagème contre Dieu :

où est un cœur qui n'est pas brisé en cent morceaux pour l'amour de Lui ?

« La jalousie de Dieu consiste en ceci qu'il est autre que toutes choses, qu'il est au-delà de l'explication et du bruit des mots.

« Oh ! hélas ! Que mes larmes ne sont-elles un océan, pour être répandues en offrande à ce bel enchanteur !

« Mon perroquet, mon oiseau intelligent, l'interprète de ma pensée la plus intime,

« M'a dit dès l'origine, afin que je puisse m'en souvenir, quelle part me serait dévolue, de bien et de mal. »

Le perroquet dont la voix provient de 1'inspiration divine, et dont l'origine était antérieure à l'origine de l'existence,

Ce perroquet est caché en toi-même : c'est son reflet que tu as vu sur les choses de ce monde.

Il enlève la joie, et à cause de lui tu te réjouis ; tu reçois de lui l'injustice comme si c'était justice.

Ô toi qui brûlais l'âme à cause du corps, tu as brûlé l'âme et tu as illuminé le corps.

Je brûle ; quiconque désire quelque chose qui brûle, qu'il enflamme ses brindilles à mon feu.

Puisqu'une chose inflammable accepte le feu, choisis une chose qui prenne feu aisément.

Oh ! hélas, oh ! hélas ! hélas, qu'une telle lune se soit cachée derrière les nuages !

« Comment prononcerais-je une parole ? Car le feu dans mon cœur est devenu violent ; le lion de la séparation est devenu furieux et verse le sang. »

Celui qui, même lorsqu'il est sobre, est violent et furieux, comment sera-t-il ayant la coupe de vin en main ?

Le lion ivre qui est au-delà de toute description est trop grand pour être contenu dans la vaste prairie.

Je pense à des rimes, et mon Bien-Aimé me dit : « Ne pense à rien d'autre qu'à Me voir.

« Assieds-toi à l'aise, ô mon ami qui médites des rimes ; en Ma présence, c'est avec la félicité que tu rimes.

« Que sont les mots pour que tu y penses ? Que sont les mots ? Des épines dans la haie qui entoure la vigne.

« Je plongerai dans la confusion les mots, les sons, les discours, afin que, sans ces trois choses, je puisse converser avec toi.

« Cette parole que j'ai cachée à Adam, Je te la dirai, ô toi qui es la conscience du monde.

« Je te dirai cette parole que je n'ai pas communiquée à Abraham, et cette douleur que Gabriel ne connaît pas. »

Ce mot dont le Messie n'a pas soufflé mot, Dieu, par amour exclusif, ne l'a pas dit même sans mâ.

Qu'est-ce que mâ dans le langage ? affirmation et négation. Je ne suis pas une affirmation, je suis sans essence et annihilé.

J'ai trouvé l'individualité dans la non-individualité ; aussi ai-je tissé mon individualité en non-individualité.

Tous les rois sont esclaves de leurs esclaves, tout le monde est prêt à mourir pour celui qui meurt pour eux.

Tous les rois sont prosternés devant celui qui est prosterné devant eux, tout le monde est enivré (d'amour) pour celui qui est enivré pour eux.

L'oiseleur devient la proie des oiseaux afin de pouvoir tout à coup en faire sa proie.

Les cœurs de ceux qui ravissent les cœurs sont captivés par ceux qui ont perdu leur cœur : tous les aimés sont la proie de leurs amoureux.

Celui que tu considères comme un amoureux, regarde-le comme le bien-aimé, car il est à la fois ceci et cela.

Si ceux qui ont soif cherchent de l'eau dans le monde, l'eau aussi cherche dans le monde ceux qui sont assoiffés.

Puisqu'il est ton amant, sois silencieux ; comme II tire ton oreille, sois tout oreille.

Barre le torrent de l'extase quand il déborde ; autrement, il causera de la honte et des ruines.

Que m'importe la ruine ? Sous la ruine se trouve un trésor royal.

Celui qui est noyé en Dieu souhaite être noyé davantage, tandis que son esprit est ébranlé comme les vagues de la mer,

Demandant : « Est-ce le fond de la mer le plus délicieux, ou la surface ?

Est-ce Sa flèche la plus ravissante, ou Son bouclier ? »
Ô mon cœur, tu es écartelé par les pensées mauvaises, si tu reconnais
une différence entre la joie et le chagrin.
Bien que l'objet de ton désir ait le goût du sucre, l'absence en toi de tout
objet de désir n'est-il pas l'objet du désir du Bien-Aimé ?
Chacune de Ses étoiles est le prix du sang de cent nouvelles lunes ; il
Lui est licite de verser le sang du monde entier.
Nous avons gagné le prix et le prix du sang ; nous nous sommes hâtés
de jouer notre âme au sort.
Oh, la vie des amoureux réside en la mort : tu ne gagneras le cœur du
Bien-Aimé qu'en perdant le tien.
Je cherchais à gagner Son cœur avec cent mines et grâces, mais Il me
repoussa avec dédain.
Je dis : « Après tout, mon esprit et mon âme sont noyés en Toi. » « Vat'en,
dit-Il, va-t'en ! Ne me récite pas ces sortilèges.
« Ne sais-je pas quelle pensée tu as conçue ? Ô toi qui as vu double,
comment as-tu regardé le Bien-Aimé ?
« Ô toi à l'esprit grossier, tu M'as tenu en peu d'estime, car tu M'as
acheté très bon marché.
« Celui qui achète à bon marché donne à bon marché : l'enfant donnera
une perle pour une miche de pain. »
Je suis noyé en un amour tel qu'y sont noyées les premières et les
dernières amours.
Je l'ai raconté brièvement, je ne l'ai pas expliqué, autrement tes
perceptions et ma langue seraient consumées.
Quand je dis « lèvre », c'est la lèvre (rive) de la Mer ; quand je dis
« non », ce que je veux dire est « excepté ».
C'est à cause de la suavité que je m'assieds avec un visage amer ; c'est
à cause de l'abondance des paroles que je demeure silencieux, Afin que
sous le masque de l'amertume ma douceur puisse rester cachée aux deux mondes.
Afin que ce sujet ne parvienne pas à chaque oreille, je ne dis que l'un
des mystères secrets parmi cent autres.[22]

[22] *Ibid.*, pp. 157-161.

"Oh, la vie des amoureux réside dans la mort : tu ne gagneras le cœur du Bien-Aimé qu'en perdant le tien." Rûmî raconte le secret et le sens de l'existence, en se noyant dans l'*extase* de l'être aimé, en se perdant, par *des petites morts* dans les états de fena (fanâ) et de beka (baqa), on trouve le véritable amour et vérité. On trouve la vie (l'existence) dans la mort (l'extase), on trouve l'esprit (le vin) dans le corps (en bouteille).

Il faut du courage et de la résolution puisque cette recherche demande d'être prêt à mourir d'extase, d'être prêt à se perdre et d'être prêt à oublier ce que l'on sait. L'écriture doit nous guider sur la manière de nous retrouver tout en nous perdant. C'est le style de vie extatique et aussi d'écriture concernant cette recherche. J'extrait ce style de ces poèmes extatiques et de la lumière que Rûmî apporte. Les sciences des petits morts[23] sont les perles spirituelles de la sagesse soufie.

Mais pourquoi avons-nous spécifiquement besoin de ce courage et de cette résolution en plus de vivre les petits morts ? Car, du point de vue historique et littéraire à l'égard du corpus,

---

[23] Nous ferons de nombreuses références aux cahiers de la *Philosophie Épicurienne* de Marx car ils contiennent les germes métaphysiques de la lecture de Marx comme philosophe de la vie, de la joie et du plaisir. Ce petit mais profond travail comprend de nombreux aspects importants concernant notre recherche philosophique autour de la vie, du corps et de la joie.

L'approche d'Épicure pour bien vivre et bien mourir ; savoir bien vivre équivaut à savoir bien mourir. La façon dont les soufis pensent de manière similaire est évidente dans les petites morts extatiques concernant la joie et l'amour. La philosophie d'Épicure est une recherche sur le bonheur humain, les relations entre le corps et l'esprit, et apporte des réponses essentielles au but de la vie humaine que Marx recherche également. La lecture de Marx n'est pas seulement un commentaire mais un soutien à la philosophie épicurienne de la joie et du plaisir, qui reflète aussi la sagesse de bien mourir :

« Celui qui exhorte le jeune homme à bien vivre, et le vieillard a bien trépasser, est un naïf, non seulement à cause de la joie de la vie, mais aussi à cause que c'est le même exercice, de bien vivre et de bien mourir. »

« Les désirs : les uns sont naturels, les autres vains. Et parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires au bonheur (tels ceux qui visent à l'absence de tournement du corps, les autres du vivre même). »

« De ces désirs, un examen qui ne s'égare pas… sait ramener à la sante du corps et a l'absence de trouble de l'âme, puisque telle est la fin : bienheureusement vivre. C'est la cause de cela que nous faisons toutes choses : c'est afin que nous ne soyons point effrayés ; et quand une fois nous avons obtenu cela, tout l'orage de l'âme est dissipé, l'être vivant n'ayant plus à marcher vers une chose qui lui manque, ni à chercher autre chose par quoi faire pleine mesure de bien à l'âme et du corps. Alors, oui, nous avons besoin de plaisir quand, du fait que le plaisir n'est pas présent, nous souffrons, mais quand nous ne souffrons pas, nous ne sommes plus en manque de plaisir. "*Et pour cette raison le plaisir, disons-nous, est le Principe de la vie bienheureuse*. En effet, nous l'avons connu pour bien premier et bien de naissance, c'est de lui que nous recevons le signal de tout choix et de toute fuite, et nous aboutissons à lui en jugeant tout bien pas l'affection, ce critère."

Nous appelons…plaisir…ne pas souffrir, quant au corps ; n'être pas troublé, quant à l'âme. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit.,* pp. 792-793.

il est évident qu'un philosophe tel que Marx qui appartient à la tradition hellénistique de la philosophie (de la raison, de la logique, de l'argumentation) ne travaille pas avec les mêmes dispositifs d'écriture et techniques comparés avec la tradition soufie qui critique la tradition et la technique de la raison philosophique. Et ce conflit est une autre difficulté pour faire face à cette recherche. La difficulté ne provient pas seulement des techniques d'écriture et des dispositifs, pas non seulement des styles poétiques, littéraires, métaphoriques et narratifs des soufis, mais également des relations pratiques entre l'écriture et la vie. Ces différences pratiques concernent les rêves, les intuitions, les actions, les instances et les états d'esprits fondés sur l'affect plutôt que sur l'intellect. Par exemple, Ibn 'Arabī nous dit que le livre qu'il a écrit n'est pas sa création, mais ce sont les paroles de Dieu ou du prophète. Son cœur était rempli de la bénédiction de cette sainteté d'écrire par intuition, par rêve ou révélation. L'écriture soufie concerne les répétitions, les structures et les récits répétitifs, les relations mystiques et les révélations de paraboles, les sujets des saints et des prophètes, la science innée des lettres et des images, le commentaire des hadits et des versets, les manuscrits sans fin sur les sujets subtiles de religion: la relation étroite et non-distinctive entre philosophie et religion, ce type de littérature religieuse sur l'Islam affirmant toujours qu'elle dépasse la raison et la logique comme sagesse du cœur, menace cette recherche philosophique et profane autour du corps qui s'éloigne des résonances purement religieuses et théologiques.

De toutes les raisons ci-dessus, il est plus plausible et philosophique de maintenir cette recherche avec une approche phénoménologique-esthétique autour du corps. Nous ne cherchons pas exactement ce que les soufis ont défendu (cette recherche admet d'avance qu'elle n'a pas d'objectifs particuliers quant à la manière d'expliquer la tradition soufie en elle-même ou sous sa forme essentielle), mais nous aimerions nous concentrer sur la matière soufie dont nous pouvons extraire une profondeur intellectuelle et ensuite donner une forme philosophique à cette profondeur. Et nous sommes à la recherche de ce que nous pouvons retirer de cette profondeur pour une recherche de corps philosophique, pour une opération philosophique de création d'un autre contexte et concept de corps. Nous voulons être philosophiquement inspirés par la tradition soufie. Par cela, il est destiné à analyser les relations conceptuelles de l'amour, la beauté, l'œil du cœur ; les relations de corps, *ex*tase et l'être, l'existence de préparer une lecture créative de Marx, qui se réalisera grâce à la lecture originale de Michel Henry sur les œuvres de Marx. Par-là, cette recherche tentera de lire Marx avec un autre œil, d'un autre point de vue : avec la science de *l'humanisme du cœur.*

Cette initiative philosophique est consciente des impasses dans la manière d'évoquer un autre lieu, un autre œil ; cette préparation en manifestant ces impasses, c'est s'engager à les interroger et à y répondre. Ces impasses peuvent être reformulées en ces termes : Marx s'exprime dans le cercle du développement et du mouvement intellectuels et conceptuels (tels que : de Kant à Hegel) par la métaphysique de la raison abstraite. Tandis que les soufis ne peuvent être articulés que dans une métaphysique de l'imagination visant l'univers super-sensuel et l'accomplissement du cœur en termes de divin humain universel. Alors que Marx est soumis à une exactitude théorique et à un cadre conceptuel cohérent et que sa philosophie est exposée à des critiques objectives et analytiques ; les soufis sont positionnés du côté de l'exactitude subjective, du côté de la certitude de l'expérience vécu : une sorte de connaissance qui n'est obtenue que par l'expérience, par la vie vécue. Et presque libre de critique de la logique, de la raison. Pour les soufis, les intuitions saltatoires sont au cœur du sensible. De plus, cette perception de l'univers est de ressentir avec Dieu. Tandis que pour Marx, le travail et l'universalité de la pensée objective sont soulignés de manière historico-philosophique. Comme si les soufis n'appartenaient pas à l'ordre des étapes du développement historique et des moments de l'histoire de la raison et de l'homme. Par conséquent, le problème de la temporalité et de l'historicité se pose comme une autre expression des impasses.

Là où soufis préfèrent une vie de solitude, une vie de derviche et une vie avec et dans la nature ; au contraire, Marx est en train de tisser une organisation politico-sociale comme une extension d'un système philosophique. Pour les soufis, en général, la vérité qui émerge de l'imagination et du cœur ne s'applique pas à tout le monde mais à ceux qui peuvent saisir la sagesse du cœur. Marx se dirige vers les gens en termes de pensée et d'action universelles. Pour Marx, toute forme d'ésotérisme et de mysticisme ou de se cacher la vérité est hors de question. Celles-ci sont traitées comme des questions illusoires de l'esprit humain et de l'histoire. La sûreté ou l'exactitude découlant de l'expérience de vie subjective des soufis, l'expérience d'extase, en dehors du contexte social et de la communauté, constituerait une couche métaphysique et un commentaire qui doivent être remplacés par un changement du monde par l'action. Il n'est pas possible de penser une vie subjective et une certitude en dehors de la vie sociale et historique ou en dehors de la lutte objective des classes. Probablement, une lecture très loyale et directe de Marx verrait "*l'opium*" dans la tradition soufie comme le concept général de religion chez Marx. Mais nous posons ici une question provocante et évocatrice : Marx lui-même était-il suffisamment au courant des « moments d'extase, des sauts, des découvertes et des présences extatiques » qui orientent sa vie, sa pensée et enfin son écriture ? Comment

pensait-il, écrivant sur les vérités objectives sans les essences extatiques de ses expériences subjectives ? Serait-il même possible de vivre sans extase, de former sa pensée sans extase ?

La distance qui sépare Marx et les soufis est presque impossible à parcourir ; c'est une distance si grande où la science de la raison et la sagesse du cœur deviennent disjointes. Deux traditions anciennes, de raison et de cœur sont ici en jeu. C'est une telle opération d'extraction dans laquelle il y a deux puits[24] différents. Des puits profonds dans lesquels on peut se perdre très facilement. Avec différents types de cordes (porteurs), différents godets (paliers, englobants), différents mécanismes de rotateurs ou d'actionneurs, différents types de force d'utilisation, il faut s'initier pour retirer l'essence de la profondeur intellectuelle. En outre, la distribution et la finalité de ces sources sont radicalement différentes. Une fois de plus, les limites et les cadres des travaux actuels posent un défi. On prétend que les deux sources sont aujourd'hui buvables et peuvent être mélangeables dans des proportions différentes. Et ce mélange d'eaux nous ouvre les différentes possibilités, les différents goûts et les différents sens. Bien entendu, il s'agit de la santé, de la qualité et des propriétés de cette potabilité. La question de cette potabilité et de ce mélange réveille différentes idées et images, différentes couches d'existence et d'existant en termes de philosophie.

---

[24] Le corpus soufi donne de l'importance à la métaphore du puit et du profondeur qui s'y cache :

Le lion lui dit : « Parmi les causes de ta maladie, dis-moi la cause
particulière, c'est ce que je veux connaître. »
« Ce lion, dit-il, vit tranquille dans ce puits ; à l'intérieur de cette
forteresse, il est protégé contre les risques. »
Celui qui est sage choisit le fond du puits, car les joies spirituelles ne
s'obtiennent que dans la solitude.
L'obscurité du puits est préférable aux couleurs sombres du monde ;
celui qui a suivi les talons du monde n'a jamais sauvé sa tête.
« Viens, dit le lion ; mon coup le terrassera ; toi, regarde si ce lion se
trouve à présent dans le puits. »
Le lièvre répondit : « Je suis consumé de crainte à cause de ce
courroux ; peut-être me prendras-tu à côté de toi,
« Afin que grâce à ton aide, ô mine de générosité, je puisse ouvrir mes
yeux et regarder dans le puits. »
et
« Ils sont si heureux au fond du puits qu'ils craignent le trône et la tiare.
Chaque endroit où le Bien-Aimé lui-même est leur compagnon est au-dessus
du ciel, non en dessous de la terre ». (Rûmî)
Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Mathnawi, La Quête de l'Absolu, Livres I à III*, *op. cit.,* p. 133 et p. 810.

Par conséquent, une fois de plus, on se pose la même question : comment devrions-nous préparer cette recherche philosophique autour de deux systèmes de vie-cœur-pensée différents afin de surmonter les difficultés susmentionnées ? Comment est-il possible d'arriver au but concret de cet essai : la possibilité d'un nouveau corps, d'une pensée, d'une notion de corps libéré et réalisé, d'une notion d'exister par un corps d'extase, d'une idée d'arriver à la présence par extase ? D'arriver au libre mouvement d'un corps libre, au travail ou au soin libre d'exister par extase ou extatiquement ? Ou, en d'autres termes, comment allons-nous transporter l'expérience de corps extatique à Marx ou comment allons-nous effectuer une opération de profanation sur des soufis dans un contexte social-universel ?

Il a déjà été dit que cet essai qui examine la possibilité d'une paix corporelle-sociale et d'une existence extatique serait un essai descriptif, un essai phénoménologique-esthétique. À l'effort de construction de la cohérence philosophique et conceptuelle s'ajoutera l'effort de compréhension de la sagesse soufie, de la richesse littéraire et poétique en termes d'amour esthétique et de liberté. À cet égard, nous bénéficierons de quelques poèmes, citations et récits soufis dans la section intitulée « Figures fondatrices ». Ces figures manifesteront principalement le contexte et l'histoire soufie fondatrice au regard de l'humanisme anatolien du cœur qui constituera la base intuitive et pratique de notre recherche. Trois personnalités soufies importantes seront étudiées pour nos objectifs spécifiques. Et ensuite, afin de distinguer le patrimoine intellectuel de l'expérience soufie, nous démontrerons les états d'âme et les instances de soufis en termes d'existence et d'extase. Dans le contexte des figures, des instances et des états d'esprit, nous aurons terminé la préparation vers le cadre métaphysique et philosophique (d'Ibn ʻArabī) autour de l'extase et de l'existence, autour de « l'extase et le corps ». Ce cadre, soutenu par les intuitions pratiques de figures fondatrices, nous donnera l'occasion de créer une échelle comparative et nous assurera des concepts essentiels : extase, existence, corps et joie. À ces concepts essentiels s'ajoutera un autre ensemble de concepts tels que l'amour, la chair, l'esprit et le cœur.

En élevant trois figures fondatrices de la tradition soufie (du soufisme anatolien), nous situerons une intuition vivante et pratique dessous et avant la lecture métaphysique attentive du grand philosophe soufi Ibn ʻArabī. Et les instances et états d'esprit seront la fortification de cette intuition fondamentale pour améliorer la recherche en termes de corps et d'extase vers une autre existence et présence (opération de profanation), et fonctionneront aussi comme une possibilité de guérison contre les menaces et les impasses déjà évoquées. On s'attend à ce que ces titres préparatoires (Difficultés & Possibilités, Figures Fondatrices, Instances et États des Âmes)

servent de processus de maturation pour nos questions philosophiques et nous fournissent une voie de fuite concrète et solide. Lignes de fuite des différences et des conflits dans la voie d'un horizon commun. Un horizon commun de pensée, de vie et d'existence. Notre fidélité n'est pas envers Marx ou les soufis, mais envers nos vies, nos expériences et la philosophie même. En mobilisant les possibilités d'approcher et de partir au sein de deux traditions, nous espérons former une lecture créative et conceptuelle. Dans cette création, nous visons à transformer également ce que nous lisons (comme Marx ou soufis) et, par cette expérience d'écriture, nous visons naturellement à nous transformer nous-mêmes : un saut extatique avec une lecture active. Transformation par laquelle nous étudions et écrivons. Notre horizon est l'horizon de notre parcours philosophique, et l'horizon lui-même est également en train de voyager et de se déplacer, et n'est-ce pas exactement l'esprit de l'enseignement soufi ? Le voyageur n'est-il pas lui-même le chemin et l'horizon ? La recherche n'est-elle pas déjà dans le chercheur, la recherche ne change-t-elle pas à mesure que le chercheur s'éloigne ?

Maintenant, en intervenant dans le discours et en revenant aux sources de cette phase de préparation, il est nécessaire de se référer aux œuvres et aux noms qui ont influencé la structure de l'essai. Cette question d'influences va au-delà de cette recherche concernant les lectures historiques soufies. Une question vitale se pose immédiatement : quelles œuvres sont les œuvres fondatrices de l'ordre historique pour cette préparation, pour un examen philosophique des figures, des instances et des états d'âme ? Qui sont les principaux philosophes, les noms spéciaux pour une lecture conceptuelle soufie ? Les colonnes fondatrices ? Dans cet essai, nos sources fondateurs (ouvrages, livres) inspirants appartiennent à : Henry Corbin[25][26], Louis

[25] Dans cette recherche, nous essayons de prendre Henry Corbin comme source d'inspiration et comme point d'intersection. Sa manière de penser phénoménologique et philosophique a toujours été présente dans ses travaux sur le soufisme, notamment le soufisme iranien. Il cherchait un langage commun entre l'Orient et l'Occident en termes d'inspirations prophétiques-mystiques et de précision rationnelle. Pour lui, Averroès, en tant que philosophe semi-hellénistique de l'Islam, ne représentait pas la fin de la pensée ou de la sagesse dans la civilisation islamique. Après la mort d'Averroès, le pouvoir de réflexion mystique et de sagesse est passé à la culture iranienne de la culture arabe avec la philosophie de Sohrawardi. Il a fondé les racines profondes du soufisme iranien, avec toutes les autres influences religieuses non islamiques, notamment du zoroastrisme ou du mazdéisme. Dans son projet philosophique, l'ésotérisme chiite était une voie de salut face à la sécularisation ou à la désacralisation de la civilisation occidentale. Pourtant, par rapport à lui, nous adoptons ici deux positions différentes. La première différence est que nous suivons le soufisme anatolien (alévisme), qui est complètement différent du soufisme chiite en termes de compréhension de la relation entre sécularisation et sacré. La deuxième différence est que nous ne considérons pas la sécularisation comme une menace pour la tradition religieuse ou mystique ou la civilisation elle-même. Au contraire, nous essayons de concilier le soufisme sur la base d'une pensée laïque, celle qui appartient à Marx lui-même dans tous ses échos sociaux et politiques. C'est pourquoi les questions de cette recherche s'éloignent de l'essence des sujets, des questions et des réponses d'Henry Corbin. Mais nous pouvons quand même dire que nous faisons des cercles autour des sujets de Corbin.

[26] Gilbert Duran raconte clairement comment il est devenu la « Lumière Orientale » avec ses études et sa vie. Son histoire ne se limite pas à être une lumière, mais il était une flamme orientale :

« "Corbin, a ces "lumières" frelatées substituant soudain la "Lumière Orientale", tant celle de l'Orient "sur les

Massignon[27], Eva de Vitray-Meyerovitch[28], et Irene Melikoff[29], Annemarie Schimmel ; et Abdülbaki Gölpınarlı[30] en turc. Nous avons encore beaucoup à apprendre de l'analyse des formes philosophiques et phénoménologiques de Henry Corbin ; et ici nous pouvons

---

cartes de géographie" de l'Islam, spécialement iranien, que celle de l'Orient spirituel qui veillait sous le boisseau et les inquisitions de l'Occident. Corbin qui allait être le chantre de "l'Ange" -*o agellos* : le messager -fut d'abord lui-même l'infatigable "messager" qui, chaque année, pendant trente-trois ans, allait et venait entre la France et L'Iran pour réanimer en Occident la flamme "orientale"…

"Ce monde de la réalité ontologique des images, que Corbin magnifie et sacralise par le terme d'Imaginal, est au cœur de la théorie de connaissance, de la "lumière" noire corbinienne."

"La pensée d'Henry Corbin est l'une des plus scientifiquement, "armée" qui soit. Mais ce qui importe, ce qui est affirmé, montré, démontré avec une puissance inégalée en Occident, c'est l'originalité, la singularité d'un mode de connaissance, *l'Imaginatio vera*…" »

Voir Gilbert Duran, Préface à *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī de Henry Corbin*, Entrelac, 2006, pp. 9-10-11.

[27] Il faudrait appeler "Louis Massignon" le maître de tous les savants du soufisme du monde occidental. Henry Corbin était l'un de ses élèves, tout comme Eva de Vitray-Meyerovitch et Ali Shariati. Tous ces savants et Massignon lui-même ont été des figures influentes dans les pays de l'Est, notamment arabes, en termes de soufisme, en termes d'une autre image d'un islam apaisé, coexistant et soufi. Massignon est généralement identifié comme « catholique musulman », puisque toute sa vie a été une recherche spirituelle aux croisements des tendances islamiques (soufi) et catholiques. Il était officiellement catholique, mais toute sa vie d'érudit fut un hommage à la culture soufie. En particulier, la figure de Hallaj était son principal point d'inspiration et jusqu'à sa mort, il n'a jamais cessé d'étudier cette figure et de réfléchir à sa signification. Son ouvrage, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (Tome 1-2-3-4)* était une présentation très détaillée de Hallaj ; sa grandeur et son importance essentielle pour une compréhension soufie de la vie et d'un autre Islam : Hallaj était le martyr mystique de l'amour inconditionnel de Dieu. Avec Hallaj, Massignon découvre le cœur, l'amitié divine et la Vérité « vivante ». Il a compris l'essence de la passion et du désir divins grâce à ce grand mystique de l'amour. Non pas la vérité/pensée abstraite de la raison, mais la vérité vivante du cœur. (Exactement ce que je recherche aussi dans cette thèse) Hallaj a enflammé son cœur d'amour et d'amitié.

[28] Le contexte spécifique de cette thèse établit un contexte essentiel avec Eva de Vitray-Meyerovitch (et avec Irène Melikoff, que j'expliquerai dans la note suivante). Non seulement parce qu'elle s'est convertie à l'Islam en tant qu'érudite soufie, mais aussi parce qu'elle a étudié le soufisme anatolien et l'a vécu en chair et en esprit. Elle fut enterrée à Konya en réalisation de sa dernière volonté, aux côtés de Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī, dont elle eut toute l'inspiration intellectuelle et spirituelle. Elle a été la première traductrice à traduire une version complète de *Mathnawî*, (50 000 vers) en français. Dans les dernières années de sa vie, elle fut disciple du maître soufi, guide spirituel, Hamza al Qadiri al Boutchichi. Ses tous les livres sur Rûmî, le soufisme, sont autant de perles intellectuelles pour cette recherche, pour toute recherche sur le soufisme. Son livre*, Konya ou la Danse Cosmique*, est spécial et juste un modèle de perfection soufie dans la compréhension du flux de l'univers. Elle est plus essentielle pour ma thèse, car contrairement à Massignon ou Corbin, ses yeux et ses études étaient toujours tournés vers le soufisme anatolien. Entre tous les noms que je souligne ; Eva de Vitray-Meyerovitch est celle dont j'ai le plus cité les travaux et qui m'a le plus inspiré académiquement.

[29] Parmi toutes les figures intellectuelles françaises étudiant le soufisme que j'ai déjà essayé de citer, Irène Melikoff était la plus distincte puisqu'elle suivait et dirigeait non seulement les études turques, mais qu'elle était également mariée à un Turc, Faruk Sayar ; et plus important encore, elle a étudié le soufisme anatolien Bektâchî. Et dans mes recherches, en tant qu'Alévi, l'effet fondateur le plus crucial appartient à Hadji Bektâchî Veli dans la fondation anatolienne de l'Alévisme. Par conséquent, la plus grande importance et exception de la culture alévie est étroitement liée au culte Bektâchî. Ses ouvrages « *Sur Les Traces Du Soufisme Turc : Recherches Sur L'islam Populaire En Anatolie* », « *Hadji Bektach : un Mythe Et Ses Avatars : Genese Et Evolution Du Soufisme Populaire En Turquie* » et « *Au banquet des quarante, exploration au cur du Bektâchîsme Alévisme*" sont moins connue en France que les autres figures françaises du soufisme que j'ai citées ; et ses livres ne sont pas faciles à trouver. J'espère que ça changera.

[30] Abdülbaki Gölpınarlı était l'intellectuel, l'écrivain et l'historien dont se nourrissent presque tous mes matériaux et lectures en turc. Sans lui et ses œuvres (y compris de nombreux livres et traductions de la culture soufie), la langue turque manquerait de tout un corpus soufi. Il a relancé tout l'intérêt pour la culture anatolienne, le soufisme et le système de croyance Bektâchî-Alévi. Tout le monde, quelle que soit l'école religieuse, respectait son travail et ses efforts en Turquie.

simplement exprimer notre admiration pour les œuvres de Massignon sur Hallaj (ses œuvres sont exactement un exemple très détaillé et complet de l'intuition soufie du vivre que nous essayons également de réveiller ici). Et encore une fois, le penseur turc Ahmet Soysal a contribué par sa perspicacité philosophique et ses connaissances soufies (y compris tous les zhikrs dont il a attesté) à cet essai du début à la fin. En ce qui concerne Marx, sans Michel Henry, nous n'oserions jamais lire Marx avec un œil soufi. Il est le principal point d'inspiration d'une analyse philosophique du vivre.

Pour les derniers coups de pinceau de cet essai phénoménologique-esthétique, il est nécessaire de souligner ces deux points principaux : Premièrement, la philosophie et la métaphysique sont historiquement et essentiellement attachées. Cependant, pour les soufis, la métaphysique n'a de valeur que dans la mesure où elle vise le sur-sensible et l'immensité de l'imagination, la vérité prophétique et les révélations divines. La religion et la métaphysique sont donc attachées au-delà de la perspective chronologique et historique en tant qu'essences infinies et éternelles. La théorie soufie voit un conflit permanant dans la relation entre la métaphysique et la philosophie, ils sont donc incommensurables. Seule la sagesse de soufis, la science du cœur, mérite d'être pensée en tant que métaphysique. Au contraire de la raison philosophique.

Deuxièmement, il y a cette différence historique et cette catégorisation des traditions intellectuelles. D'un côté, nous pensons à Marx historiquement et de l'autre côté il y a l'histoire non historique de la sagesse soufie. Rappelons ici la thèse de Henry Corbin selon laquelle il n'existe pas d'histoire de l'histoire soufie semblable à l'histoire de la philosophie.[31] C'est

[31] Quelques différences essentielles/temporelles entre la philosophie occidentale et la théophanie soufie :

« C'est tout cela qui postule une philosophie prophétique, solidaire d'un ésotérisme auquel peuvent apparaitre dérisoires nos oppositions philosophiques pas lesquelles nous tendons à tout « expliquer » (nominalisme et réalisme, par exemple). Cette philosophie prophétique se meut dans la dimension d'une historicité théophanique pure, dans le temps intérieur de l'amé, les évènements extérieurs, les cosmologies, les histories des prophètes, sont perçues comme étant l'histoire de l'homme spirituel. Sous cet aspect, elle déracine ce qui fait l'obsession de nos jours sous l'espèce du « sens de l'histoire ». Ce sens, cette philosophie prophétique le cherche non pas aux « horizons », c'est-à-dire en s'orientant dans le sens *latitudinal* d'une évolution linéaire, mais à la verticale, dans l'orientation *longitudinale* depuis le pôle céleste jusqu'à la Terre, dans la transparence d'une hauteur ou d'une profondeur ou l'individualité spirituelle éprouve alors la réalité de sa contrepartie céleste, sa dimension « seigneuriale », sa second personne, son Toi. »

« … la signification transhistorique de l'affiliation qui les relie verticalement à l'invisible assemblée céleste, cela même implique l'idée d'une tradition dont la ligne est verticale, longitudinale (du Ciel à la Terre) ; une tradition dont les moment sont indépendants de la causalité du temps physique continu, mais ressortissent à ce que nous entendons Ibn 'Arabī designer comme la récurrence de l'acte créateur, c'est-à-dire de la Théophanie. »

Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, 2006, pp. 102-111.

comme si nous ne parlions pas des idées mais des vies personnelles et des personnes dans la sagesse soufie.

Bref, il y a la différence primordiale entre la philosophie de la raison et la sagesse du cœur. Et bien que l'on puisse compter sur l'objectivité, la chronologie et le corpus de la philosophie ; les soufis n'ont pas ce genre d'intégrité et de temporalité et ils ont beaucoup d'énigmes autour de leurs personnalités. Leurs personnalités fondent leurs idées. Donc, ce que nous avons est la confrontation entre le raisonnement rationnel (les méthodes évidentes et exactes de la raison) et la fermeture des sauts ésotériques, personnels et mystiques - des intuitions de la sagesse soufie qui dépendent du principe du secret et de la vie privée à l'égard de la science du cœur. Non seulement la confrontation, mais aussi une question d'expérience subjective personnelle visant à saisir la vérité la plus profonde par le cœur (et le seul moyen possible d'acquérir la vérité pour les soufis, car la vérité est le sujet du cœur et non de la raison) se trouve à notre horizon philosophique. Réciter la vérité par des répétitions créatives et imaginaires : répétitions d'idées, d'images, d'histoires et de narrations afin d'éveiller la lumière du cœur. Et il y a l'au-delà de ces questions de chronologie et de vérité : des temps modernes aux suivants, nous n'avons pas les éditions critiques et les publications du corpus soufi. Et cette raison est toujours un obstacle majeur à l'absence de tout travail philosophique contemporain autour de la tradition soufie, ce qui crée à son tour le cas de la perte des trésors intellectuels de la tradition soufie des temps modernes.

Dans les prochaines sections métaphysiques, cette phase préparatoire autour de l'approche intuitive de la vie soufie servira à comprendre et à donner un sens aux préoccupations théoriques de cette recherche. Jusqu'à présent, nous avons essayé de démontrer les difficultés et la méthode préparatoire de nos recherches afin de construire une approche intuitive pour saisir la vérité subjective des soufis. Cette approche intuitive de la vie et de l'existence de la tradition soufie est obligatoire avant toute tentative théorique. Ce n'est que par la construction de cette approche intuitive (du cœur) que nous pourrons nous diriger vers les philosophes soufis dans une perspective phénoménologique-esthétique. En exposant les philosophes soufis avec nos lectures rapprochées, nous poserons les pierres d'une autre lecture de Marx. Conscients des difficultés actuelles et des échecs actuels, nous nous appuyons sur les nouvelles lumières et sur les possibilités nouvelles de ce formidable accueil et rencontre entre soufis et Marx. Jusqu'à présent, les possibilités n'étaient signalées que comme des idées obscures et faibles ; et elles semblaient être venues des horizons lointains (des fins de cette recherche). Et pas encore justifiées ; notre seul espoir est de fournir les matériaux appropriés pour une éventuelle

justification de ces possibilités. Nous rechercherons ces possibilités avec les yeux les plus vigilants de la raison et du cœur lors de notre essai philosophique. Et notre seul souhait est que ces impasses et ces difficultés se transforment en possibilités lointaines, qui pourraient se rapprocher d'un horizon commun, et qu'elles deviennent des idées nouvelles par une expérience d'extase à la fin de cette recherche. Et si nous sommes en mesure de dire avec l'œil du cœur, l'essentiel alors est de brasser, de rendre les impasses ivres d'une construction extatique et de les éveiller à la vigilance de ces possibilités qui se cachent en eux. Cela serait plus heureux si nous pouvions voyager et faire le chemin pour le plaisir de le faire.

Encore une fois : Que cette eau provenant de deux sources différentes soit potable et claire.

I. B. Figures fondatrices

Dans le prolongement de la phase de préparation, nous allons étudier trois figures distinctes afin de ressentir et de penser l'intuition du vivre par extase afin de pouvoir donner à la recherche une base solide. Ces chiffres sont respectivement Hallaj, Yunus Emre et Hadji Bektâchî ; ils seront analysés comme l'accomplissement de la construction de l'intuition soufi. En profitant de ces personnalités, nous avons l'intention de concevoir un prospectus de vie pratique et sociale pour le soufisme anatolien, qui débordera de l'intuition mystique. Ce prospectus nous fournira les marquages routiers et les indicateurs de direction dans les limites de notre recherche afin que nous puissions ouvrir progressivement une discussion métaphysique de Marx du point de vue des soufis. Ces signes et indicateurs seront en termes d'intuition mystique et d'angles sociopolitiques.

L'une des principales raisons de choisir ces noms est leur effet sur le soufisme anatolien et leurs relations profondes et essentielles avec cette géographie. Certes, ces trois *poètes de la vie*, en plus d'être les représentants de la pure tradition de l'Amour, ont des liens mystiques, intellectuels et historiques avec l'Anatolie. Les extensions inclusives, englobantes et les racines universelles permissives de cette sagesse soufie ont jeté les bases de la sagesse anatolienne et de l'humanisme. Cet humanisme est originellement lié à la tradition soufie ; et avec ses branches et ses épanouissements, il élargit les horizons vers l'amour humain universel et la fidélité à tous les types d'âmes vivantes. La paix et l'amour sont deux concepts spécifiques du soufisme anatolien. Aujourd'hui en Turquie, la tradition Alévi-Bektâchî est une colonne vivante de cet humanisme universel des soufis anatoliens.

La colonne portante de cette tradition anatolienne d'aujourd'hui est résumée dans cette formule : "*les âmes venez-vous réunir !"* Elles deviennent une et elles-mêmes avec leur saz et semah essentielles : avec leur danse extatique et cosmique[32]. C'est une philosophie de l'âme et de l'homme. Cette philosophie sociale, humaniste et amoureuse est un cas unique et exceptionnel en géographie islamique, où les hommes et les femmes sont égaux, ce qui résonne avec les pratiques de la vie laïques (souvent condamnées comme perverses par la plupart des personnalités religieuses dominantes). Dans cette tradition d'amour, l'homme et la femme peuvent prier et danser ensemble. En dansant (dans le *semah*) ou en étant saoul des mélodies d'un instrument folklorique : *saz*, ou en lisant des poèmes ou des dictons, ou en existant avec une joie individuelle et communautaire ou en rendant les autres ivres (inciter les autres à l'extase), et en les faisant exister différemment ; ils répandent un message universel d'amour et de paix. Tout cela dépend d'une expérience d'extase individuelle et communautaire, d'une existence extatique.

Inspirés par le message d'amour universel du soufisme anatolien, nous étudierons la possibilité d'une existence extatique et de la corporéité esthétique : la possibilité d'une profanation extatique. Les associations panthéistiques sont inévitables avec ces figures. Les figures choisies constitueront ici un pôle radical de compréhension extatique de l'existence, de

---

[32] Sur la danse extatique et cosmique :
« Cent vagues se brisent dans l'océan sous le vent du samâ
Tout cœur n'est pas digne de vivre le samâ
Le cœur qui s'est uni à l'océan des cœurs
Sous ce vent se met à frémir et réclame le samâ

Nous sommes tes hôtes et les hôtes du samâ
Ô âme des compagnons et sultan du samâ !
Tu es l'océan de la douceur et la mine du samâ
Que soit ornée pour toi la cour du samâ
O jour, lève-toi ! des atomes dansent
Les amés, éperdues d'extase, dansent
A l'oreille je te dirai ou l'entraine la danse

Tous les atomes qui peuplent l'air et le désert
Sache bien qu'ils sont épris comme nous
Et que chaque atome heureux ou malheureux
Est étourdi par le soleil de l'Âme universelle. » Rûmî
Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit.,* p. 185.

la présence et du corps dans la tradition islamique par les événements d'individualisations, de devenir-sujet, de devenir-un, de devenir la vérité elle-même. Leur contribution à cette recherche, en plus de comprendre le mode de vie soufi, servira à réveiller les luttes sociales et politiques dans la tradition soufie anatolienne : telles que l'égalité femme-homme, telles que le message universel d'amour et de paix qui dépasse les limites des nations, des religions, des couleurs de peau, des genres.

Ces figures ne sont pas seulement des symboles de l'humanisme anatolien du cœur en termes de paix et d'amour, mais également des figures sociales et historiques de la justice et de la vertu en termes de protection des démunis, des pauvres et des exploités.

1. Hallaj (Al-Hallâj) [33]

[33] Intersection de deux figures importantes de cette recherche. La manifestation poétique de Hallaj dans *Mathnawî* de Djalâl-od-Dîn Rûmî :

« Le corps ne peut Te percevoir que sous un mode charnel ; il imagine Ta
tristesse ou Ton rire.
Le cœur qui est enchaîné par la tristesse et le rire, ne dis pas qu'il est
digne de Te voir.
Celui qui est enchaîné par la tristesse et le rire, celui-là vit au moyen de
ces deux choses empruntées.
Dans le jardin verdoyant de l'Amour, qui n'a point de limites, il y a bien
d'autres fruits que le chagrin et la joie.
L'amour est plus haut que ces deux états : sans printemps et sans
automne, il est toujours frais et vert.
Paie la dîme sur Ton beau Visage, ô Toi au beau Visage ! Raconte
l'histoire de l'âme déchirée en morceaux,
Car par la coquetterie d'un regard, Celui qui se plaît à lancer des regards
amoureux a brûlé mon cœur à nouveau.
Je lui ai rendu licite de verser mon sang : je lui disais : « Il est pour Toi
licite », et II s'enfuyait loin de moi.
Puisque Tu fuis la lamentation de ceux qui sont comme la poussière,
pourquoi déverses-Tu l'affliction sur le cœur des affligés ?
Ô Toi que chaque aurore brillant de l'Orient a trouvé débordant (de
lumière) comme la source éclatante du soleil,
Pourquoi n'as-Tu donné que l'évasion à Ton amant éperdu, ô Toi dont la
suavité des lèvres est sans prix ?
Ô Toi qui es une âme neuve pour ce vieux monde, de mon corps sans
cœur et sans âme, entends le cri !
Laisse l'histoire de la rose ! Pour l'amour de Dieu, raconte l'histoire du

Hallaj est une figure soufie fondatrice qui attire une attention particulière des intellectuels français, en particulier celle de Louis Massignon, qui a écrit un long ouvrage sur sa vie et son enseignement en rassemblant ses manuscrits dispersés. Hallaj est une figure telle qu'il n'est pas si difficile de trouver en lui les messages universels et interculturels. Après une horrible persécution, Hallaj avait été assassiné en 922 pour de prétendues raisons religieuses. La vraie raison était politique et cet événement tragique l'a fait appeler *un martyr de l'amour* dans l'histoire du soufisme. Par cette renommée tragique, il est devenu l'une des figures les plus controversées, connues et ambitieuses de la métaphysique historique de l'Islam. Sa pendaison n'a pas pu empêcher sa large extension d'entrer dans la sphère publique, dans la géographie islamique. Au contraire, cette action politique a accéléré sa diffusion en tant que figure fondatrice de la sagesse soufie. À tel point qu'il est également devenu une figure intéressante et attrayante pour le monde occidental.

Rossignol séparé de la Rose !
Notre émotion ne provient pas du chagrin et de la joie ; notre
conscience ne se rattache pas à l'imagination et à l'illusion.
Il existe un autre état (de conscience) qui est rare ; n'en doute pas, car
Dieu est très puissant.
Ne tire pas d'analogie de l'état (normal) de l'homme, ne demeure pas
dans les bonnes actions ou les mauvaises actions.
Mal faire et bien faire, le chagrin et la joie, sont des choses qui viennent
à l'existence ; ceux qui viennent à l'existence meurent : Dieu est leur
héritier.
Voici l'aube, ô Toi qui es le soutien et le refuge de l'aube, implore le
pardon de mon seigneur Husâm-od-Dîn.
Tu es Celui qui implore le pardon de l'Âme et de la Raison universelles,
Tu es l'Âme de l'âme et la splendeur du corail.
La lumière de l'aurore a lui, et nous, par Ta lumière, nous buvons la
boisson matinale avec le vin de Ton Mansûr (al-Hallâj).
Puisque le don que Tu me fais me garde ainsi, quel autre vin
m'apporterait l'extase ?
Le vin qui fermente est un mendiant qui implore notre ferment ;
le Ciel dans sa révolution est un mendiant qui implore de nous la
conscience.
Le vin tire son ivresse de nous, et non pas nous de lui ; le corps existe à
cause de nous, et non pas nous à cause de lui.
Nous sommes pareils à des abeilles, et nos corps sont comme la cire ;
nous avons fait le corps, cellule par cellule, comme la cire. »
Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Mathnawi, La Quête de l'Absolu*, *Livres I à III*, *op. cit.,* pp. 162-164.

Le coton des profondeurs du cœur, la signification du nom « Hallac-ı Mansur (Hallaj, Al-Hallâj, Hallac-ı Esrar) », est la principale figure du mysticisme au sein de l'Islam, notamment par son enseignement reflété dans ce fameux passage : "Je suis la Vérité (Dieu), Je ne suis personne d'autre que Dieu. Je suis le Dieu." La plupart des historiens soufis pensent que cette déclaration ésotérique est la raison principale de son massacre. Selon la majorité des intellectuels sunnites, cette déclaration est un défi à l'existence d'Allah et à une sorte de déni de l'existence puissante de Dieu au-delà de l'être humain : cet acte de *shirk* est une sorte d'hérésie et de perversion au sein de l'Islam traditionnel. C'est un *zandaqa* :

> « …. *zandaqa* est l'erreur de ceux dont l'ego seul jouit de concert spirituel… Hallaj, plus profondément, avait remarqué qu'entrant par la recueillement dans l'extase, le sujet constate que le devoir légal du Tawhid (affirmer qu'il n'y a pas divinité hors de Dieu) lui apparait de la *zandaqa* (affirmer sa propre personne en dualité avec Dieu) : car c'est de fond de l'ego normal du mystique que le Témoin Éternel (*shadid al-gidam*), l'Esprit de Dieu, énonce la locution théopathique. Il ne s'agit pas d'une conscience impersonnelle du vrai, comme l'évidence qui tente la raison des philosophes si souvent, mais d'une prise de conscience personnelle de la Vérité Créatrice qui nous recrée, a l'instant même, Témoin de l'instant, dans tout l'humilité de l'amour et toute le réalité d'une action de grâces divine –Mais, est-il permis de le dire autres ? C'est le problème … qui sera critique au procès. Hallaj pense que cette locution théopathique nous voue à la mort, parce qu'elle nous sacrifie pour nous ressusciter. »[34]

Il est le représentant de la philosophie « Ana al-haqq *(En-el Hak*) ». Donc, il est nécessaire de poser cette question : "Qu'est-ce que *'Ana al-haqq'* veut vraiment dire ?" En tant qu'extatique et théopathique, Hallaj était un témoin éternel du Dieu Divin, tel était le sens d'Ana al-haqq. Cette extase n'excluait pas l'attestation personnelle, c'était la conscience personnelle d'une Vérité Créatrice qui créait l'être humain à chaque instant. Il y a aussi beaucoup de traductions, remarques et commentaires possibles autour de cette déclaration : cela signifie "Je suis la vérité absolue", "Tout est en Dieu et vient de Dieu lui-même", "Il n'y a personne d'autre que Dieu", "Seul Dieu existe", " Je suis en Dieu et de Dieu ". Selon un commentaire historico-religieux rationnel et raisonnable, dans un moment extatique, dans une ivresse spirituelle, Hallaj a utilisé cette déclaration pour exprimer le fait que toute son existence était soumise à Dieu. Il a brûlé dans l'amour de Dieu ; il n'existe plus mais seulement Dieu ; il a fondu dans sa vie toute

[34] Lous Massignon*, La passion d'Al Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, 1975, pp. 431-432.

puissante. Toutes ces phrases indiquent que cette déclaration était une déclaration ésotérique provenant d'un moment extatique d'insobriété spirituelle, provenant de la vérité intérieure du cœur ; que c'était une manière peu commune d'expliquer l'existence de Dieu et l'amour de Dieu qui entoure et absorbe son existence. Il est juste et vrai de dire que les juges et leurs partisans politiques lui ont fait une injustice vive et violente. La déclaration n'était pas destinée au peuple mais à ceux qui comprennent et vivent l'amour de Dieu. Qui vivent dans l'amour de Dieu. Seulement, pour les soufis.

Afin de développer la discussion derrière l'expression « Ana al-Haqq », nous devons comprendre le sens de l'amour et du soufisme aux yeux de Hallaj. L'histoire de la lampe à huile et du papillon à hélice est l'exemple parfait pour comprendre sa compréhension de la vérité: le petit papillon qui voit la lumière de la lampe à huile atteint la connaissance certaine par vision (*ilme-l yakîn*); et quand il sent la chaleur de la lampe à huile, il atteint la connaissance certaine par sensation (*ayne-l yakîn*); et finalement quand il se jette à la flamme de la lampe à huile et que son existence est terminée par le feu, il arrive à la connaissance certaine par le vivre (*hakke-l yakîn*). Brûler, fondre, disparaître dans l'existence de Dieu est l'expérience unique d'être un soufi, d'être amoureux de Dieu. Ce n'est que par cette expérience de brûlure et de fusion que, dans cette expérience extatique, le créé arrive à son créateur ; l'amant s'unit à son bien-aimé (Dieu), l'amant se fond. Et l'amour dans l'esprit humain vient à la présence et est expérimenté dans le sens divin. Derrière cette expérience extatique et cette annihilation se cache la vérité de ces expressions : comme dans le hadith de "Mourir avant de mourir" ou comme dans le dicton de Hallaj : "Tuez-moi mes fidèles amis, car ma vie appartient à mon meurtre". Pour Hallaj, être et mourir est un couple essentiel. Pour être amoureux, nous devons mourir avant de mourir ou autrement, pour arriver au corps de l'amour, à Dieu, nous devons être extasiés. Pour renaître (*ex*istence : *vücud*), nous avons besoin de mourir (*ex*tase : *vecd*) : Pour exister éternellement à l'Être, nous devrions être en extase. Comme toujours un autre papillon et se jetant toujours au feu avec des lampes à huile différentes pour l'amour de Dieu et de la vérité, il est raconté qu'au jour de l'exécution, Hallaj affichait une fois de plus la même joie et intense ivresse soufie. L'histoire d'Attar reflète la réponse de "Qu'est-ce que l'amour" pour Hallaj :

> "Lorsqu'il a été emmené de sa cellule pour l'exécution, des milliers de personnes se sont rassemblées autour de lui. Il a jeté un œil sur la foule alors qu'il chantait 'Vérité ! Vérité ! Je suis la vérité.' (Ana al-haqq) Et l'un des derviches à côté de lui demanda :" Qu'est-ce que l'amour ? Il dit : 'Tu comprendras ce que c'est aujourd'hui, demain et après-demain.' Ce jour-là, il a été exécuté et son corps a été brûlé le lendemain et le jour suivant

ses cendres ont été vannées."[35]

Par conséquent, il est nécessaire de poser la question suivante : le Créateur, la Vérité (Dieu) a-t-il été incarné au cœur de l'expérience extatique du créé, de l'ivresse soufie du vivant ? Le Bien-aimé s'est-il manifesté dans le corps de Hallaj ? Dans les commentaires sur le plus grand de tous les mystiques amoureux, sur Hallaj, il n'est pas rare que nous trouvions des approches panthéistes de son enseignement. Sans doute, il y a de sérieuses réflexions panthéistiques, mais son enseignement est au-delà de cela. Il a enseigné que le Bien-aimé est immanent au cœur et transcendant à tout être. Cette vision de l'immanence du cœur est le symbolisme du soufisme amoureux qui s'ouvre à un monde de foi personnel et actif.

Par exemple, Massignon lui-même lit Hallaj de telle manière que la pensée de Hallaj comporte des possibilités riches et profondes d'une foi personnelle, donc des possibilités d'individuation mystique. Pour Hallaj, il pourrait coexister avec Dieu, comme une dualité dans son corps et son esprit, dans un état extatique, comme dans une dualité coexistante du Moi et du Toi. Dans la conception du *rouh* (Ruh, l'esprit) selon Hallaj, Dieu et son existence individuelle sont unifiés.

> « Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, comme le vin qu'on mélange d'eau pure ! Aussi, une a choisi Te touche-t-elle ? elle moi touche ! voici que « toi » c'est « moi », en tout ! » [36]

Et c'est vraiment rare dans la métaphysique de l'Islam ; parce que cette individualisation ouvre exactement une liberté personnelle par rapport aux dogmes traditionnels. Hallaj devient ainsi une figure radicale de la métaphysique de l'Islam en tant que synthèse de l'individuation mystique et de l'unification transcendante avec Dieu. Il réunit une recherche profane de Dieu dans le monde avec une exploration sacrée du monde. Il n'est pas difficile de dire qu'en lui nous trouvons un poète de la vie qui dépasse les dogmes de la tendance religieuse dominante. Dans sa compréhension de l'individuation, nous trouvons facilement un révolutionnaire qui ouvre la voie à différentes actions et possibilités d'exister par une expérience d'extase. Sa compréhension du *rouh* est à l'origine de cette modalité essentielle de l'expérience de l'extase[37] qui crée l'union

---

[35] Farid-ud-Din 'Attar, *Le Mémorial des saints*, trad. A. Pavet de Courteille, Éditions Points, 1976, p. 304.

[36] Al-Hallâj, *Kitâb al Tawâsîn*, Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits d'Istanbul et de Londres ; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices par Louis Massignon, Paris : Geuthner, 1913, p. 135.

[37] Sur les différents états d'expérience d'une véritable extase :

divine. Hallaj devient théopathique grâce à une compréhension de l'union divine par une extase dualiste et personnelle.

> « Dans le « Roùh » d'al Hallâj, il faut voir l'« intellectus agens », — cette chose qui produit l' « allumage » de la connaissance dans l'âme, au moyen d'une image spirituelle qui y flambe — allumage qui s'appelle la conscience ; l'état de conscience étant le premier stade des stations de l'extase (wajd), — où l'on trouve la Vérité, non pas une simple vérité rationnelle, — mais Dieu, « cette suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien... »[38]

Les formalités et les dogmes de l'Islam s'effacent alors dans cette expérience théopathique et extatique de Dieu. Chacun peut attester de cette expérience divine à travers une expérience singulière et personnelle de Dieu. Bien sûr à chacun, selon son degré et son individualité. Il n'existe donc pas une seule manière ni certaines manières d'attester la divinité de Dieu ; il existe différentes manières et expériences énigmatiques d'attester le Dieu Divin qui

---

« C'est le recueillement, puis le silence ; puis l'aphasie et la
connaissance ; puis la découverte ; puis la mise à nu.
Et c'est l'argile, puis le feu ; puis la clarté et le froid ; puis
l'ombre ; puis le soleil.
Et c'est la rocaille, puis la plaine ; puis le désert, et le fleuve ; puis
la crue ; puis le dessèchement.
Et c'est l'ivresse, puis le dégrisement ; puis le désir, et l'approche ;
puis la jonction ; puis la joie.
Et c'est l'étreinte, puis la détente ; puis la disparition et la
séparation ; puis l'union ; puis la calcination.
Et c'est la transe, puis le rappel ; puis l'attraction et la conformation ; puis l'apparition (divine),
puis l'investiture (de l'élection).
Phrases (que tout cela), accessibles à ceux-là seuls pour qui
tout ce bas monde ne vaut pas plus qu'un sou.
Et voit de derrière la porte, mais l'on sait que les conversations
des hommes, dès que I'on se rapproche, s'assourdissent
en un murmure.
Et la dernière idée qui se présente au fidèle, en arrivant à la barrière,
c'est « mon lot» et «mon moi».
Car les créatures sont serves de leurs inclinations,
et la vérité, sur Dieu, quand on Le constate,
c'est [qu'il est] saint. » Hallaj
Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., p. 66.

[38] Al-Hallâj, *Kitâb al Tawâsîn*, *op.cit.*, p. 138.

ne se limitent pas aux formalités religieuses. Bien entendu, ce commentaire radical a créé des conflits sociaux et politiques autour de la réception classique de l'Islam.

Ainsi, une idée de son expérience de vie personnelle et de différents styles de soulèvement ou d'action se dégage de ses vues et attire toutes sortes de commentaires hétérodoxes selon l'exploration mystique et l'expérience personnelle de Dieu par extase. Tels que, un homme peut pratiquer un autre style de prière autre que la prière traditionnelle. Au lieu de pratiquer une prière traditionnelle, un homme peut faire quelque chose de plus utile et meilleur, comme aider les pauvres en leur donnant ce dont ils ont besoin. Il peut faire manger les orphelins, etc. Comme nous le voyons, il existe un passage profane, direct et social qui va de la fermeture à l'éveil aux faits sociaux et aux injustices. Ainsi, au lieu de devoirs religieux, il y a des devoirs sociaux, la bonté sociale et la justice auxquels nous devrions prêter attention.

Avec ce sens de la foi active et personnelle ; on peut affirmer qu'ici il existe une relation directe dans Hallaj d'un progrès spirituel individuel à un contexte social. Une sorte de défense sociale des pauvres, des méprisés, des exploités, des blessés est en jeu ici. Hallaj était totalement opposé au pacifisme des commentaires religieux dictés par les autorités dogmatiques. Il défendait une lutte active contre la pauvreté et l'injustice ; ces faits de pauvreté et d'injustice ne sauraient être tolérés sous le nom de religion. Lors de son exécution, il s'était battu contre les autorités politiques et religieuses pour les pauvres ; il était totalement contre un ordre mondial injuste. Son appel à un réveil individuel et donc social suscitait un autre sens de la religion et de l'activité religieuse. C'était un appel à se lever, à lutter contre les mœurs justifiant l'injustice ou dissimulant celle-ci au nom de la religion. Sans aucun doute, cet appel à un réveil social et individuel, cet appel à une vitalité active a effrayé le statu quo et les décideurs ont brisé la plume de Hallaj pour empêcher une lutte sociale massive contre eux. Mohammed Iqbal[39] pensait

[39] Qui fut aussi l'auteur de ces lignes soufies extatiques. Chez Iqbal, nous lisons comme une version moderne des poèmes de Hallaj concernant l'expérience extatique essentielle :

« J'ai vécu dans la séparation d'avec Toi : montre-moi l'au-delà de cette voûte azurée ; ouvre-moi les portes fermées, fais de la terre la confidente des saints du ciel ! Allume dans mon sein un feu ; laisse l'encens et brûle le bois, puis mets-y de nouveau mon encens et répands-en sur le monde la fumée : attise la chaleur de ma coupe, jette un regard sur moi. Nous Te cherchons et Tu es loin de nos yeux ; mais non, nous sommes aveugles, et Tu es présent. Ou bien écarte ce voile du mystère, ou bien enlève-nous cette âme privée de vision. L'arbre de mon esprit désespère de porter des feuilles et des fruits : envoie donc une hache, ou alors la brise du matin. Tu m'as donné la raison, donne-moi aussi la folie, montre-moi la voie de l'extase intérieure. La science demeure dans la pensée ; l'amour fait son nid dans le cœur vigilant. Si la science ne bénéficie pas de l'amour, elle n'est qu'un théâtre d'idées : ce spectacle n'est qu'une magie, comme celle de Sâmirî, la science sans l'Esprit Saint (*Rûh-ul-Qudus*) n'est que sorcel-lerie. Sans la Lumière divine (*Tajalli*), le sage ne trouve pas la voie, et meurt écrasé sous le poids de ses propres imaginations. Sans la Lumière de Dieu, la vie n'est que souffrance, la raison insensée, la religion une

également que cette appréhension individuelle et créative de la vérité[40] par amour à Hallaj était révolutionnaire. Cette chaleur d'amour, ce feu affirmait non seulement une soumission à Dieu, mais aussi une unification active de l'amour, un voyage de recherche et d'exploration de la justice dans le monde. L'amant ne peut s'unir à Dieu, à la Vérité qu'en intériorisant et en activant son amour pour lui. Et l'action, l'activation commence par l'inclusion, l'accueil de Dieu en soi, en « moi ». Activer et embrasser la divinité divine dans notre être humain, la divinité individuelle où l'amant et l'être aimé s'unissent et brûlent dans l'extase. Accepter la dualité et agir avec amour pour transcender cette dualité-séparation en un seul être à travers le corps et l'esprit de l'humain. Mais sans accepter ces « deux dieux », il n'y a pas de véritable amour ni d'unification.

Les derniers mots de Hallaj étaient « Le tout, pour l'extatique, c'est l'esseulement de l'Unique, en Soi." »[41] Le secret de l'unification réside dans la véritable expérience d'aimer et d'être aimé, dans l'expérience de l'unité extatique en moi. Non seulement dans l'unification des êtres, mais aussi dans l'unification de la raison et du cœur ; dans l'unification de la conscience

---

tyrannie. À ce monde de montagnes et de plaines, de mers et de déserts, nous demandons la Vision, il nous répond : « Tradition » ! Accorde une halte à ce cœur errant, redonne à la lune la plénitude de son éclat. Bien que de ma terre ne fleurissent que des discours, le langage de la nostalgie n'a jamais de fin ! Sous cette voûte céleste, je me sens étranger, d'au-delà du firmament, redis-moi : « En vérité, je suis tout près de toi », afin que, comme le soleil et la lune, s'évanouissent les quatre directions de l'espace, ce nord, ce midi, que j'échappe à cet ensorcellement de l'hier et du demain, et que je dépasse le soleil, la lune et les Pléiades !

Tu es la splendeur éternelle et nous, pareils à des étincelles, nous ne durons qu'un ou deux instants, et encore nous sont-ils prêtés ! Ô toi qui ne connais pas la lutte de la mort et de la vie, quel est ce serviteur qui jalouse Dieu ! Esclave impatient, qui conquiert les horizons et qui ne se satisfait ni de présence ni d'absence ! Je suis éphémère, rends-moi éternel ; je suis de la terre, rends-moi du ciel. Rends-moi ferme dans la parole et dans l'action ; les routes sont visibles, accorde-moi d'y marcher. Ce que je dis vient d'un autre monde, ce livre appartient à un autre ciel. Je suis un océan et la torpeur est indigne de moi : où donc est celui qui descendra dans mes profondeurs ? Un monde s'est arrêté sur ma rive, mais sur ces bords, il n'a pu voir que le reflux des vagues. Moi, je désespère des maîtres de l'ancien temps, je parle pour les jours qui viendront. Facilite à la jeunesse la compréhen-sion de mes paroles, pour que les profondeurs de mon océan leur soient accessibles. »

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., pp. 157-158.

[40] Mohammed Iqbal, ce grand réformateur de l'Islam, était conscient de l'importance essentielle de l'appréhension créative et individuelle de la vérité selon Hallaj. Notamment, dans ses 3 livres, *La reconstruction de la pensée religieuse en Islam*, *La métaphysique en Perse* et *Javidname* (un livre de poésie, inspiré de Rûmî ; un livre dans lequel Hallaj parle comme l'un des personnages principaux) ; il a décrit Hallaj comme un penseur original de l'ego, une personnalité profonde et, d'une certaine manière, un esprit initialement réformiste contre les dogmes islamiques. Iqbal a pris « Je suis la vérité -créatrice-, Ana al-haqq » comme point d'inspiration d'une autre philosophie de l'ego, la démocratie (spirituelle) et ; l'unité plurielle de Dieu et de son croyant individuel dans une modalité de co-travailler en sensation et en action.

[41] Louis Massignon, "Les Sâlimiya et le récit de Razzâz", dans "*Le martyre de Hallâj à Bagdad*", La Nouvelle NRF, 1er février 1954, n° 14, p. 232. (Ou une autre traduction serait : "Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'unique le réduise à l'unité.")

et de l'imagination, dans l'unification de la connaissance et de l'action. Cependant, le début de cette unification consiste à accepter la différence, la séparation et la divinité individuelle ; sans cette différence et cette pluralité, il n'y aurait pas de création, pas d'amour et pas de désir. L'expérience de l'extase est l'attestation divine de cette vérité créatrice de dualité ; c'est pourquoi agir, être actif, changer (nos habitudes, nos actions) est une maîtrise de cette unification extatique de l'amour tout autour de l'existence. C'est ainsi que Hallaj a structuré sa compréhension individuelle et active de la foi :

« Les lumières de la lumière de la Lumière ont des
lumières dans la creation
Et le mystère dans la conscience de qui
savent le garder
Et l'Être dans les êtres est un être créateur
Ou mon cœur se repose, fait dont élit
Avec l'œil de la raison contemple ce que je décris
Car la raison a plus d'une ouïe consciente
et d'un regard »[42]

et

« Aie ! Toi ou moi ? Voici deux dieux !
Loin de moi, loin de moi l'affirmation de deux
A jamais mon non-être est pour Toi un être
Et mon tout est un tout équivoque au visage double
Où donc est Ton être là où je regarde
Car déjà mon être c'est là où il n'y a pas « où »
Est où est Ton visage que je cherche du regard
Dans la vision de cœur ? dans la vision de l'œil ?
Entre Toi et moi, un moi est de trop
Que la séparation cesse et que le Toi ravisse le moi ![43]

L'amour n'est pas seulement une expérience intérieure de l'amour divin ; c'est partout et chez tout le monde. L'action de voir l'amour divin dans l'extériorité, dans l'univers, dans la

[42] Hallaj, *Poèmes Mystiques*, 22, trad. par Sami Ali, Actes de Sud, 2019, p. 51.

[43] *Ibid*., p. 81.

réalité est le devoir le plus élevé de l'être humain en termes d'enseignement du Hallaj. L'amour doit se refléter dans les états d'existence contre toute la misère, l'injustice et le mal. C'est pourquoi l'amour de Hallaj a prévalu en tant que martyr de l'amour, il a choisi lui-même l'action d'être tué pour l'amour de Dieu, d'exister comme un triomphe sur l'injustice et le mal. Il a choisi la mort pour vivre avec amour et pour l'amour.

L'homme devrait vivre pour l'amour et avec l'amour. Il doit éteindre le feu de l'enfer avec le halo de lumière divine et avec une foi active en l'amour. À cet égard, Hallaj racontait l'activité et la beauté de la vie concrète ; nous sommes supposés non seulement penser l'amour divin, mais aussi le refléter dans notre existence, nos attitudes et nos actions. Nous sommes censés être conscients de l'amour et agir avec la conscience de l'amour : nous devons être respectueux, bienveillants et tolérants. Sans inclusion, nous ne pouvons pas aimer, nous ne pouvons pas être aimés. Pour Hallaj, la fidélité n'est pas aux dogmes formels, ni à la parole, mais à l'esprit et au sens de la religion : qui est la bonté, la vertu et l'éthique. Si l'amour ne découle pas de nos relations humaines, alors nous n'aimons pas vraiment et ne vivons pas vraiment conformément à notre essence éthique. En ce sens, il était sensible aux questions sociales et politiques en termes de vie juste, il avait un esprit révolutionnaire et était un critique intense des autorités religieuses qui justifient le statu quo. Sa conscience était celle d'un défenseur d'une foi active afin de manifester et de rendre visible la beauté divine en activant des pouvoirs humains concrets. Sans témoigner de Dieu dans nos vies en termes d'amour et de justice, comment pourrions-nous prétendre que nous sommes avec Dieu et de Dieu ? La vérité la plus précieuse de l'existence humaine consiste à refléter la véritable essence de l'amour : la beauté divine de notre existence humaine dans nos vies.

Comme dans la phrase de Sibli, se référant à Hallaj, "Les êtres humains qui sont dans une extase avec des cœurs aimants n'aiment pas seulement Dieu, leurs organes corporels deviennent des cœurs signalant Dieu".[44] Le corps et ses organes deviennent tous les parties d'un grand cœur aimant par l'expérience de l'extase ; ce corps en extase reflète la nostalgie de la manifestation de la beauté divine en devenant le cœur achevé en soi. L'amour doit vivre et doit être vécu et la seule façon de vivre est par le cœur. Seulement de la rencontre des cœurs, la beauté divine se lève :

Me voici, me voici,
Émergeant de ma nuit,

[44] Annemarie Schimmel, *Le soufisme - Ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. Albert Van Hoa, Les éditions du Cerf, 2022, p. 107.

Las d'activités fébriles.
Tu es mystère dans ma vie.

Me voici, vers toi, Plénitude,
M'arrachant à ma solitude,
Sens, confidence, quiétude,
Soleil de mes rencontres et études.

Je t'appelle mais non
C'est toi qui m'appelles par mon nom.
Comment, autrement, je t'aurais invoqué
En m'écriant : « C'est toi, l'Aimé ! » ?

Tu es essence de mon être au monde
Tu es signifié par mes élocutions,
Tu es réalité de mes énonciations,
Tu es balbutiement de mes expressions.

Tu es totalité de mes aspirations,
Ma vue, mon ouïe, ma raison,
Tu es toutes parties de mon être,
Tu es la nervation, la composition.

Tu es le tout de ma personne,
Mais cette totalité est unique.
Quand je cherche à l'exprimer,
Je la voile, l'obscurcis, la trahis.

Ô toi, à qui s'accroche mon esprit
Consumé dans l'extase à en mourir,
Tu es devenu un gage dans ma recherche
De lumière, d'accomplissement, d'amour.

Mes pleurs sont de peine et de détresse,
Loin de ma patrie, sevré de son sein,
Et cela par obéissance à ton appel.
Mes ennemis me facilitent les lamentations.

Je cherche ta présence, m'en approche.
Mais le trouble et la crainte m'éloignent.
Au plus creux de mes entrailles

J'éprouve un indéfinissable désir.

Que vais-je faire dans mon exil
Avec cet amant dont je suis épris ?
Déconcertés par les symptômes de ma maladie,
Mes médecins, lassés, me laissent à mes soupirs.

On me dit : « Guéris-toi par Lui ».
Mais guérit-on d'un mal par ce mal ?
L'amour pour mon Seigneur m'a miné.
Vais-je me plaindre de mon Seigneur à mon Seigneur ?

Certes, je l'entrevois derrière le voile,
Mon cœur le connaît intimement.
Mais rien ni personne ne le savent exprimer,
Sinon mes clins d'œil et la clarté de mon sourire.

Ah! Malheur à mon esprit désemparé !
Ne suis-je pas cause de mon infortune,
Comme un naufragé dont les mains s'agitent,
Criant « au secours », en pleine mer.

Nul ne sait ce qui m'est advenu,
Sinon Celui qui au cœur de ma vie s'est infondu.
Lui seul connaît mon drame et mes envies,
En son bon vouloir sont ma mort et ma survie.

Ô suprême appel, mon espoir,
L'hôte de ma vie,
Ma raison d'être, ma foi,
ma part ici-bas aujourd'hui.
Dis-moi : " Je t'ai racheté"
N'es-tu pas ma vue, mon ouïe ?
Pourquoi tant de distances et de délais,
comme un oubli ?

Même si tu te caches,
comme éloigné, comme un étranger,

Mon cœur veille,
comme dans l'attente du Soleil à son lever[45]

Hallaj, avec l'idée d'une foi active et individuelle, faisait référence à une création durable et à une altération des cœurs aimants. Ces cœurs sont les changeurs de l'univers. Ils portent les différents univers. Dieu, la Vérité, la Beauté Divine dans chaque rencontre des cœurs, dans chaque extase des cœurs, viennent à la présence *différemment et autrement*. Toujours avec une autre beauté et avec une autre ivresse. Le but n'est pas seulement d'atteindre la perfection ou la maturité, il ne s'agit pas seulement d'un éveil personnel, c'est une affaire mondaine et sociale et donc politique. C'est l'amour qui doit concevoir le monde, pas les intérêts égoïstes. Il ne s'agit pas seulement d'expérimenter l'extase, mais aussi de comprendre ce qu'elle apporte : c'est la conscience et la conscience morale pour marcher sur le chemin de la vérité. C'est agir pour les autres en termes de justice et de vérité. Être le témoin vivant de Dieu, être le témoin de sa beauté divine dans tous les domaines, dans toute la création, avec la conscience de l'amour dans les individus et dans la société, constitue le cœur de son enseignement. Ce n'est qu'en témoignant réellement de la beauté divine dans notre monde, dans notre univers que l'être humain peut être libre ; qu'il devient une partie vivante d'un Être plus grand et sublime, membre libre d'un grand organisme vivant.

La vérité de la passion est à l'origine de la beauté divine de l'amour et se définit finalement comme la vision de l'amour divin dans l'existence, où toute conscience brûle et s'annihile vers une parfaite unité avec Dieu. Là où l'être humain meurt de cette brûlure avant de mourir réellement, dans cette brûlure intérieure de l'amour, vous devenez libre et commencez à voir tous les êtres à travers une vision panoptique du sacré. C'est exactement pourquoi vous commencez à agir avec amour au nom de la passion de la justice et de la vérité pour tous les êtres humains. Au nom d'ouvertures d'unités individuelles et pourtant divines dans ce monde : cet achèvement de l'existence (contre la fausseté de l'injustice et du mal) est la passion et la perfection de la sagesse soufie. L'Amour nous donne toute la Passion du Vrai (Amour), qui devrait émaner de chacun et de partout. Toujours.

Enfin, rappelant cette poème de Hallaj :

Passions du Vrai qui tout entières naissent du Vrai
Mais que ne peut atteindre la compréhension des
plus grands

[45] Al-Hallâj, *Diwan,* trad. Louis Massignon, Paris, 1955, Cahiers du Sud, Réédition du Seuil, 1981, pp. 3-5.

Car c'est que la passion sinon une inclination
suivie d'un regard
Lequel propage une flamme parmi les consciences ?
Si le Vrai vient habiter la conscience
Trois états y redoublent aux regards des
clairvoyants
Un état qui anéantit la conscience dans l'essence de
sa passion
Puis la rend présente par la passion en état de
perplexité
Et un état ou toutes la force de la conscience
se nouent
En se tournant vers une vue qui anéantit tout voyant[46]

2. Yunus Emre

Yunus Emre est l'un des principaux fondateurs du soufisme anatolien et le représentant de l'idée de *vahdet-i vücud* (*Unité de l'être ou ontologie de l'unité*). Étant l'un des plus grands poètes de la littérature turque, il était un disciple de la tradition Ahmed Yasawi[47], qui est considéré comme le fondateur de la littérature turque. Même aujourd'hui, les poèmes de Yunus (nous ne sommes pas vraiment sûrs qu'ils soient tous vraiment écrits par Yunus) sont facilement lisibles, ils sont simples et vivants, et en tant que tels, il est dit qu'il a donné une voix à la vie quotidienne turque et aux beautés de la géographie anatolienne. Les appels et les messages divins sont très fréquents dans ses poèmes concernant l'essence, la source de l'être humain. Il insiste sur le retour de l'être humain à sa source : à Dieu, à la vérité.

Il y a une histoire célèbre de Yunus, semblable à l'histoire du *ney* de Rûmî, à propos d'un moulin à eau en souffrance : il s'agit du bois transformé, déraciné de son essence, de la forêt, pour devenir un moulin à eau. Un moulin à eau qui sera utilisé pour l'irrigation des terres. Il gémit avec une nostalgie durable : une invocation à la source.

[46] Al-Hallâj, *Poèmes Mystiques*, 22, *op.cit*., 2019, p. 45.

[47] Ahmad Yasawi était un poète soufi, né dans les frontières actuelles du Turkestan et du Kazakhstan. Il fut le fondateur de la culture mystique turque et créa une puissante influence culturelle sur les pays turcophones. Il est considéré comme le premier Tariqa (ordre) turc, qui a joué un rôle très important dans la vie spirituelle de l'Anatolie actuelle, en particulier un impact direct sur l'Alévisme. Son livre, *Divan-ı Hikmet*, annonce la naissance du corpus soufi turc.

Ils m’ont trouvé sur une montagne

Ils m’ont arraché plumes et ailes

Et m’ont jugé digne du moulin à eau

J’ai une peine et je gémis[48]

L’invocation durable de la Nature, l’extase permanente ou la danse de ceux qui sont créés, représente également le moulin à eau en souffrance. Il manifeste son amour et son aspiration à Dieu. En fait, il faisait partie d'une forêt vivante, maintenant il est en exil. Dans la contemplation soufie de Yunus, chaque personne créée chante le nom de Dieu différemment, tout le reflète différemment. Chacun d'entre eux est fasciné différemment de son existence toute-puissante. Dans chaque création, il y a quelque chose du halo divin. Cela vient de lui revient à lui. Chaque chose dit son nom dans la mesure de son existence et de sa forme. Tout le monde peut voir l’amour divin dans ce monde. Le paradis s'identifie aux apparitions divines de la nature. La nature nous parle avec des paroles divines et notre cœur est le divin voyant et écouteur de ce langage d’Amour. Tout appelle Dieu.

Au paradis où les rivières

Coulent roulant le nom de Dieu,

Le rossignol lance son trille :

Le croyant écoute son Dieu.

Au paradis où les rameaux

Le nom de Dieu psalmodient,

La rose n'épand pas son parfum.

Elle épand le nom de Dieu.

Ceux qui mangent et ceux qui ont soif,

Prophètes, couseurs d'habits célestes.

Anges qui sèment la bonté.

Tous respirent le nom de Dieu.

Colonnes supports du ciel,

[48] Prof. Dr İbrahim Agah Çubukçu, *Yunus Emre’nin Felsefesi (La philosophie de Yunus Emre),* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Vol : 25, N : 1, art.77 (En turc).

S'allongeant en pure lumière.
Arbrisseaux au feuillage d'argent
Sont des bras attirés par Dieu.

Les houris au pur visage.
Aux paroles de douceur et de paix.
Errent là-haut parmi le vert.
Chantant le saint nom de Dieu.

Devant le juste entrant au ciel.
Acte de propriétaire en main.
Huit portes en s'ouvrant gémissent.
Elles gémissent le nom de Dieu.

Gardiens aux portes sacrées.
Ou couseurs d'habits célestes.
Buveurs d'ambroisie, tous mais tous.
Se désaltèrent de Dieu.

Cours au-devant du pur amour,
Yunus, ne remets à demain
Pour comparaître en sa présence.
Sur ta lèvre, un murmure : Dieu ![49]

Enthousiasmé par Dieu, en tombant en extase avec Dieu et envers Dieu, ce fait de tomber amoureux de Dieu est ouvert à une expérience à la vérité par l'expérience de ce monde, visant un attachement à ce monde : signifiant que ce n'est qu'en passant par un monde éphémère que nous arrivons au vrai monde. Dans le monde éphémère même, nous voyons la lumière du vrai monde. La vérité est cachée dans le réel. Ce n'est pas la sagesse de la madrasa qui est en jeu ici, mais bien la science ou la sagesse du cœur : une sagesse du cœur extatique qui dépend de l'intuition et de l'inspiration. Dans cette sagesse ; la propriété, la possession sont laissées derrière, posséder des choses et exalter l'ego n'est pas primordial dans cette expérience essentielle.

[49] Nimet Arzık, *Anthologie de la poésie Turque*, (XIIP-XX" siècle), Gallimard, 1968, pp. 13-14.

Dans chaque expérience de voir, dans chaque vu, c'est Dieu qui est expérimenté. L'être humain mature et parfait qui est illuminé par un halo divin peut faire l'expérience de la vraie vie. Dieu ne peut être expérimenté que par l'expérience de la vie individuelle. Et ce n'est que lorsque cette expérience est partagée, distribuée en termes d'amitié des cœurs et en termes de fraternité humaine, que les êtres humains pourront se réaliser eux-mêmes. Cet amour de Dieu et l'amitié des cœurs dans leurs essences ont plus de valeur que les prières et les dogmes formels. C'est *l'humanisme du cœur* qui émerge de l'existence de Dieu dans chaque être créé et vivant, allant de la nature à l'homme. Lorsque nous soignons une fleur, lorsque nous aimons un animal, lorsque nous aidons un orphelin, une personne seule ou dans le besoin, ou lorsque nous partageons la douleur d'un être cher ; nous devenons des êtres humains, nous devenons amour et amants. Par conséquent, rester dans ce monde n'a de valeur que lorsqu'il devient une visite de cœur. Le véritable acte de foi est de réconforter autrui. De *réchauffer son cœur* : de faire plaisir à quelqu'un par *les visites du cœur*, *par le cœur.*

Aimer les êtres humains illuminés par un halo divin quelles que soient leurs religions, leurs nations ou leurs origines, voir tous les êtres humains avec l'œil du cœur, c'est exactement la philosophie de Yunus, la philosophie du cœur. Son message d'amour est universel. Les non-musulmans sont également abordés dans cette sagesse, comme l'a dit Yunus : "Si vous ne regardez pas les soixante-douze nations du même œil, / vous ne serez qu'un rebelle pour Dieu, / même si vous êtes un enseignant de Dieu."[50]

Ce que nous voyons n'est pas seulement un rapport avec le soufisme, mais au-delà, nous voyons un humanisme du cœur universel et supra-religieux. Sans aucun doute, c'est un humanisme différent de celui de l'Occident. Dans Yunus, ce message et cet appel ne sont pas séparés de Dieu et de sa vérité, de la justice, car Yunus voit dans ce monde le reflet[51] de Dieu.

---

[50] Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre – Hayatı ve Bütün Şiirleri (Yunus Emre : Sa vie et tous ses poèmes)*, İş Bankası Yayınları, 2018, p. 13.

[51] Le reflet de l'Un, sur toutes les choses phénoménales, l'eau, le puits, le miroir sont autant de motifs importants dans la littérature soufie :

« Sache que le monde des choses créées est pareil à de l'eau pure
et limpide dans laquelle brillent les attributs de Tout-Puissant.
Leur connaissance, leur justice et leur clémence sont comme
une étoile du ciel reflétée dans l'eau courante.
Les rois sont le théâtre où apparaît la royauté de Dieu ;
les sages sont les miroirs de la sagesse de Dieu.
Les générations ont passé, et voici une nouvelle génération ;

Il est dans chaque création : dans la nature, il habite dans chaque création. Tomber en extase et amoureux de Dieu ou atteindre Dieu par extase de l'amour ne dépendent pas de l'appartenance religieuse ; c'est pour tous les êtres humains de tous les pays, de toutes les religions. Par conséquent, sa philosophie est ouverte et inclusive. Tout le monde peut habiller son corps par Amour, tout le monde peut être couvert par l'Amour, personne n'est exclu. Sans ivresse spirituelle, sans boire le vin de l'amour, sans se baigner dans le vin de l'amour, il est impossible d'atteindre Dieu. Seulement en se baignant dans l'amour, notre corps entre en présence de la conscience de Dieu. Grâce à l'ivresse spirituelle, tout le monde, peu importe où il se trouve, peut être conscient de Dieu.

Alors que Yunus suggère que chaque être humain soit brûlé dans son amour individuel, il préconise également que tout être humain se rapproche des autres êtres humains avec la conscience de l'existence unique de l'autre : que l'autre a également une âme unique. Un autre être humain, avec sa source de lumière particulière, son corps aimant, est une extension du halo divin et une manifestation concrète de l'Amour. Devant être conscient de cette manifestation ou non, chaque être humain est précieux. Quand nous voyons les autres avec l'œil du cœur, nous voyons la bonté et la valeur en eux. Voir la nature ou les autres êtres humains de l'œil du cœur signifie établir des ponts entre les cœurs. Et ces visites de différents cœurs sont pleins de promenades sacrées et de beautés au sein de l'existence humaine. Être bon et être éthique nous dit, Yunus, c'est vivre et faire vivre les autres en voyant avec les yeux du cœur et en agissant avec cœur : *exister extatiquement* par le mouvement extatique du cœur.

---

la lune est la même lune, mais l'eau n'est pas la même eau.
La justice est la même justice,
et la science est la même science aussi,
mais ces générations et ces peuples ont été remplacés
par d'autres.
Générations et générations ont disparu, mais ces Idées sont permanentes et éternelles.
L'eau dans cette rivière a changé bien des fois : le reflet de la lune et des étoiles demeure inaltéré...
Ces attributs sont comme des étoiles idéales :
cachés qu'ils sont établis dans la sphère des Idées.
Ceux qui sont beaux sont le miroir de la beauté divine ; l'amour qu'ils s'inspirent est le reflet du désir dont Dieu est l'objet.
Cette joue, ce grain de beauté, il faut les rechercher à leur origine :
comment un fantôme persisterait-il dans l'eau à jamais ?
La totalité des forme n'est qu'un reflet dans l'eau de la rivière ;
si tes yeux sont dessillés, tu sauras qu'en réalité elles sont toutes Lui. » Rûmî
Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., pp. 46-47.

Être bon et éthique est la capacité du cœur. Yunus, comme les autres figures soufies fondatrices, se concentre sur le mystère du cœur. Il va au-delà des règles religieuses formelles, de la charia et exécute directement la sagesse de l'ingéniosité et de la vérité : comprendre la vie en lisant-avec-le cœur, transformer la vie en agissant-avec-le cœur est une sagesse de l'œil du cœur. Il stipule que l'univers entier et toutes les créatures doivent être lus en intériorisant l'Amour : Vous aurez un tel œil que vous verrez partout les reflets de l'Amour. Ainsi, l'extase traverse le poème de Yunus, en ouvrant et en purifiant l'œil du cœur et en recouvrant la vie du vin de l'Amour.

La poésie de Yunus est la poésie de l'extase (*wajd -vecd*) et de l'existence ou de l'être (*wujud - vücud*). Ce grand ménestrel expose la vérité cachée et ésotérique qu'il est en fait interdit de révéler, dans des poèmes adressés au public. Dans ses poèmes, il ne cesse jamais d'exposer l'instance de l'amour, de traverser l'amour et la vérité par l'expérience de l'extase. Il déclare : "L'amour est notre imam." Par-là, il assume et donne la priorité à la prière de l'amour par rapport aux autres styles de prière. Ce type de relation sacrée avec l'amour est la véritable prière pour lui et, par cette relation, il privilégie l'amour de la vérité sur la charia. Cet amour de la vérité est aussi l'amour du peuple. Il établit ce lien entre Vérité et Peuple (étymologiquement, déjà lié, "*Hak*" et "*Halk*" en turc). Ce lien social est la condition de chaque type de beauté et de pureté du cœur. Les gens et leur amitié, l'amour entre eux est la partie de l'amour de Dieu. Tous les êtres humains devraient porter cette attention sur le peuple : la vérité appartient toujours au peuple. Cette dimension sociale dans Yunus est cruciale en termes d'amitié divine et de paix : vous ne pouvez pas être injuste envers les autres et être vertueux ; être plein d'amour et être hospitalier est plus précieux que la tyrannie de règles religieuses formelles qui oblige interdiction et peur. À la place de la peur et d'interdire, Yunus est pour l'esprit et l'essence de la religion en termes d'amour universel entourant. Il continue à dire la foi de l'amour : où la paix est le bonheur, où l'amour est l'imam, où la communauté est la communauté des cœurs et où l'État est l'état de justice. C'est précisément là que l'amour est vécu et pratiqué en termes d'accueil et d'amitié[52], comme forme sacrée de la vie divine inscrite dans la réalité humaine :

[52] Il est intéressant de noter que la joie la plus précieuse, le plaisir, vient de l'amitié dans la philosophie épicurienne, sur laquelle Marx attire également l'attention :

« La même conviction nous a donné confiance au sujet de ceci : rien d'éternel n'est redoutable, ni même rien qui dure longtemps ; et l'on observe que la plus parfaite sécurité, dans les choses même qui sont bornées, c'est celle de l'amitié. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit.,* pp. 797.

L’amour est notre imam, le cœur est notre communauté

Nous sommes tournés vers le visage de l’ami -éternelle pureté-

Celui qui à la porte de l’ami attend la vérité

Nul doute qu’il ne trouve la divine Fortune[53]

Dans la philosophie de Yunus, une critique puissante des formes religieuses traditionnelles, principalement sous la forme d'un statu quo politico-religieux, est perçue. Il pense que ces formes dominantes sont disjointes de la justice et du peuple. Ses critiques visent les pratiques formelles et donc incontestables de la religion : pour lui, l’insignifiance de l’éthique et de la vertu au sein des formes et autorités religieuses traditionnelles porte atteinte à l'essence de la vraie religion. L'hégémonie des formes religieuses sur les hommes par la force et la peur est un voile couvrant la relation entre vérité et peuple. Lorsque leur relation essentielle n'est pas révélée, la religion perd son sens réel. Yunus écrit avec la conscience de la douleur du peuple opprimé par la force politico-religieuse et la peur à travers l'histoire. Pour lui, être contre le public, ne pas être en faveur de personnes opprimées et exploitées, signifie violer l'essence de la religion. Ne pas mépriser les gens, n’opprimer personne et ne pas profiter des pauvres pour leur propre intérêt sont la condition première pour être humain de vérité et de Dieu. Les soufis-derviches ne sont pas seulement des humains de vérité, mais aussi des humains du peuple. Lorsque cette relation est absente, le sens de la vie est brisé : les derviches doivent être toujours solidaires, simples et justes.

La dimension sociale et commune de la poésie de Yunus résonne toujours pour la recherche de la justice et de la conscience morale. Il écrit avec le sentiment qu'il nie toujours la réalisation de la justice dans l'autre monde. Il recherche la justice dans *ce monde*, dans *cette vie* : cette vie est aussi sacrée, ce monde est aussi sacré. Pourquoi ne pas essayer d'accomplir et de réaliser la justice dans ce monde ? Pourquoi insister si fort sur l'autre monde ? C'est là qu'il voit l'exploitation des personnes, les conflits d'intérêts politiques. Un vrai derviche de la vérité rejette cette exploitation de la religion en faveur des richesses, des forts et des injustes. À cet égard, Yunus se rapproche beaucoup de l'enseignement du Hallaj, qui est totalement opposé au statu quo et à l'ordre des choses injustes : *une existence extatique* apporte non seulement un réveil

[53] YÛNUS EMRE DÎVÂNI *[Le Diwan de Yunus Emre],* ed. Dr. Mustafa Tatçı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Kültür Eserleri, 422, p.18.

individuel, mais également une conscience sociale visant la justice et l'égalité de tous les êtres humains dans leur existence unique et sacrée. C'est le message universel de sa poésie.

La critique des symboles formels vise les concepts traditionnels de l'enfer et du paradis en tant que formes d'un autre monde : en tant que lieux de réalisation de la justice. Pour Yunus, chaque fois qu'il y a un amoureux et il y a Dieu ; dans chaque événement humain qui témoigne de Dieu, dans la mer de l'amour, dans chaque partie de cette existence, le poète vivant, Yunus, voit le paradis. Ceux qui ne sont pas conscients de ce paradis en étant en vie, en ce monde, vivent vraiment l'enfer. Ainsi, l'enfer et le paradis sont déjà dans ce monde, dans cette existence. Ce genre de déclaration de Yunus peut sûrement être commenté de manière profane. La conscience divine de l'amour entoure l'univers entier et l'être humain peut évoluer tant qu'il parvient à cette conscience et à la lumière de cet amour à l'intérieur de l'univers. La montée des résonances divines ; l'apparition de l'enfer et du paradis à travers la vie mondaine démontre la profondeur soufie de Yunus. Yunus, avec sa pensée d'exister extatiquement, recherche l'accomplissement mondain de l'être humain et de la justice. Et seule la beauté de l'amour peut nous accompagner dans cette recherche : Mourir avant de mourir : en d'autres termes, être ou mourir est le but du poète de la vie. Et c'est précisément dans cette vérité de mourir avant de mourir que réside la sagesse de Yunus. L'extase, la joie de s'unir à l'Amour, brûlant dans celui-ci, nous donne l'expérience de mourir avant de mourir. Et la valeur de la vie précieuse, la valeur de chaque être humain en ce monde vient exactement de là. La valeur de ce monde, de cette existence est facilement visible dans ce poème (également une critique des formes d'un autre monde) :

Qu'est-ce que le paradis
Quelques kiosques, de belles créatures
Tu peux les donner à qui tu veux
Moi c'est toi qu'il me faut, toi[54]

Pour Yunus, qui demande la vérité par un désir ardent, Dieu signifie vivacité et vitalité éternelles. Ce n'est que par le cœur que cette vivacité peut être comprise. Chacun de nous est un morceau de cette vivacité profonde qui nous entoure. Nous sommes de petites gouttes dans l'océan de la vérité, mais nous y sommes toujours et nous en sommes issus. Par conséquent, l'esprit et les vies, la nature sur laquelle toute la création se promène sont tous sacrés. Ce monde est sacré autant que l'autre monde, il est vivant et provient de *pneuma*. Ceux qui écoutent Yunus,

[54] *Ibid.*, p. 312.

ceux qui boivent du vin de vérité vivent en aimant et en respectant. Ils évitent la violence, la punition, le combat et le mal. Ils aident toujours les pauvres, la solitude, les nécessiteux. Ceux qui sont attirés par l'amour divin vivent pour avoir dit le message universel de l'amour et agissent dans le sens de la justice. Ils consacrent leur vie à faire des cœurs et à trouver leur place dans d'autres cœurs.

La philosophie du cœur de Yunus trouve son apogée et sa poésie turque devient le support de sa philosophie soufie de génération en génération. Avec Yunus, le cœur devient un centre de compréhension et d'action, devient donc le porteur d'une sagesse de la vie. Par amour de l'extase, en faisant en sorte que les autres soient en extase afin de prendre conscience de la vérité de cette vie : cette vérité est de vivre par le cœur, de ne pas servir les autres de façon servile, de bien traiter les cœurs, d'être égal entre uniques. Ce soin des cœurs par l'amour est la sagesse anatolienne et constitue la base de l'humanisme du cœur.

En écrivant et en racontant ses poèmes, Yunus a ravi les autres, fait exister d'autres extatiquement La conscience du soufisme anatolien doit beaucoup à son héritage. Il a transformé le soufisme anatolien en un corps de cœur vivant. Si nous essayons de le dire par sa langue : ceux qui ont bu du vin de l'amour ne sont jamais sortis du chemin de la vérité.

Comme Hallaj, il a contribué à la relation entre l'éveil individuel et la justice sociale. Exister extatiquement, si l'on peut dire, s'est transformé en quelque chose comme le langage universel *d'une socialité extatique et amoureuse.* L'humain ne se réalise et ne devient sage que lorsqu'il marche avec amour, se réveille avec amour et voit avec amour. C'est la clé de toutes les transformations et changements en soi et dans la société. Seul l'amour nous rend, ainsi que le monde, meilleurs et plus beaux :

Souffrant je ne fais qu'errer, et l'amour m'a ensanglanté
Je ne suis plus sage ni fou, voilà où m'a réduit l'amour.

Je souffle tantôt comme les vents, tantôt je poudroie comme les chemins
Tantôt je coule comme les torrents, voilà où m'a réduit l'amour.

Donne-moi une main secourable, du moins laisse-moi te rejoindre
Fais-moi rire, j'ai trop souffert, voilà où m'a réduit l'amour.

Je parcours villes et villages, cherche l'Aimé en mille langages
En terre lointaine, inconnu de tous, voilà où m'a réduit l'amour.

Je ne fais qu'errer comme Mecnun; je vois l'Ami dans mon rêve
Éveillé, je deviens tout triste, voilà où m'a réduit l'amour.

Pauvre Yunus, infortuné, blessé de la tête aux pieds
Tombé loin de la terre de l'Aimé, voilà où m'a réduit l'Amour.[55]

3. Hadji Bektâchî Veli

Hadji Bektâchî Veli est le soufi fondateur du système de croyance Alévi-Bektâchî. Il était des soufis de Horasan, comme Rûmî. Le personnage principal qui a institutionnalisé le système de croyance Bektâchî était Balım Sultan au milieu du XVIe siècle. Il est souvent dit que le Hadji est une synthèse des cultures et des styles de vie anatoliens : de la culture chamanique turque aux natifs de la culture anatolienne (tels que les Grecs et autres non-musulmans) et à la réception turque de l'Islam. Par conséquent, ce système de croyance est la synthèse de différentes éthiques concernant les époques islamique et préislamique. Le point important ici est que le système de croyance Alévi-Bektâchî contient de nombreux éléments du chamanisme mystique turc, d'une vision du monde nomade et libre. Ces effets du chamanisme ne sont pas seulement une coïncidence, ils se reflètent directement dans la vie quotidienne des communautés Alévi-Bektâchî. Dans la relation de raison et de foi, homme et femme, ce monde et un autre monde, nous voyons tous les éléments profanes, égalitaires et sacrés ensemble. La raison est sacrée autant que la foi, la femme est égale et unique avec l'homme, ce monde est une manifestation de l'amour et de la vérité. La mondanité est déterminante et unique pour l'ordre et l'organisation de la vie ; à cet égard, la raison est fondatrice. Sans la guidance de la raison, la foi et donc l'être humain sont perdus. La foi sans raison n'est pas vraie et ne peut pas atteindre la vérité. Par conséquent, on peut affirmer que Hadji essayait de réconcilier la raison et la foi. Les pratiques mondaines et l'existence même doivent être constituées à la lumière de la raison. Cette raison, d'une manière intéressante, est une raison du cœur : c'est *une raison « extatique », une raison « d'existence ».*

Comme dans Yunus Emre, Hadji Bektâchî Veli écrit également en turc. Cette préférence du langage est remarquable car elle nous donne de nombreuses indications sur la vision du monde de Hadji. Ce fait nous parle des origines turques de ses idées mystiques : prières, poèmes, rituels étaient tous exécutés en turc. Le traitement de la femme sur un pied d'égalité et l'élimination de la différence de genre dans la doctrine des "quatre portes et quarante

[55] Yunus Emre, *Poèmes,* [37], trad. Tahsin Saraç, Ministère du Tourisme et de l'Information de Turquie, 1973.

instances/étapes"[56] de Hadji sont uniques et exceptionnels dans la tradition islamique. Et c'est précisément la raison pour laquelle il y a quelque chose appelé « Les Lumières Anatoliennes », un style de vie spécial. La Trilogie Humain-Nature-Dieu, la valeur unique donnée à la vie humaine, quelle que soit sa nation, sa langue ou l'amour pour tout être, sont les fondements de cette illumination. Rûmî et Yunus Emre font tous partie du même cercle de ce modèle de sagesse anatolienne. Le voyage de l'homme vers lui-même est décrit comme sa marche vers Dieu et sa lumière. Hadji nous dit l'essentiel de ce voyage : « peu importe ce que vous cherchez, cherchez-le en vous-même ». Même Dieu est en vous, il est avec vous :

Un homme travailleur ne peut pas avoir des mauvaises pensées

Le prière dans l'intention du paradis est invalide

Nos piliers (erkân) ; A Muhammed l'Ahlak, à Ali l'Adab

Un homme qui perd du temps, son cœur étant rempli d'Amour, est plus honorable qu'un homme qui lit le Coran jour et nuit alors que son cœur est rempli des désirs du monde ici-bas

Si tu te lèves, lève-toi pour servir

Le plus grand Livre à lire est l'Homme

Ne prie pas avec les genoux mais avec le cœur

Le compagnon, personne ne le doit perdre :

Le chemin qui ne mène pas à la Connaissance a pour fin les Ténèbres

Ce qui doit arriver, arrivera.

S'arrêter, patienter embellit le visage

Que ton prochain aille bien, mais toi sois-le d'abord

La pensée, aux tenants de la lumière dans les ténèbres, heureuse soit-elle

Les sages solitaires, innocents soient-ils, se purifient

Ce que tu cherches, cherche-le en toi même

La Chaleur (essence) vient du Feu, pas de la tôle

L'intelligence est dans l'intellect pas sur le trône

[56] Ce système de croyance a été expliqué dans le livre « *Makalat* » de Hadji Bektâchî. Les discussions sont nombreuses sur la vie de Hadji, sur l'authenticité des livres (quels livres lui appartiennent et lesquels ne lui appartiennent pas ?). Il existe une abondante littérature concernant ces discussions en turc. Les livres d'Irène Melikoff donnent une étude détaillée des racines de Hadji, de sa vie mythique et chamanique, de sa personnalité, de ses idées et de sa réception chez différents poètes soufis (Irene Melikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe Et Ses Avatars : Genèse Et Évolution Du Soufisme Populaire En Turquie*.) Le système de quatre portes et quarante étapes, est le fondement du système initiatique des Alévis-Bektâchîs. Les portes principales sont : *şeriat* (charia-la loi religieuse), *tarikat* (la communauté, la relation avec la communauté en tant que disciple du chef/dede), *hakikat* (la vérité-la porte vers la réalité divine de Dieu), *marifet* (gnose : reflétant le divin sagesse aux actions, aimer chaque créature d'un amour divin et agir en conséquence). Chaque porte comprend 10 étapes (40 étapes au totale) à suivre et à compléter.

Quoique tu cherches, cherche-le en toi-même
Il n'est ni la Mecque ni à Jérusalem ni au hajj.

Cherche, trouve

Chercher est une épreuve claire
Éduquez, faites lire les femmes
L'homme au beau visage (djemal) a de belles paroles
Ne blâmez aucun homme aucun peuple
Le premier makam de la Connaissance, c'est l'honnêteté, la pudeur.
Même affligé, n'afflige pas
Votre ennemi - ne l'oubliez pas - est aussi un homme
Sois maître de tes mains, de ta langue et de tes désirs.
Maîtrise ton esprit, ton corps, tes sentiments, ta volonté.
Les Saints sont les cadeaux de Dieu.

La lacune est dans tes opinions.

Le guide ne prend pas, mais il donne
Le monde est à l'intérieur d'Adam et Adam à l'intérieur du monde.[57]

Contrairement à Rûmî, Hadji suivait un style de vie simpliste, il s'intéressait plus à la pratique qu'à la théorie. Il conduisait un conseil de femme et d'homme ; ce conseil donnait des décisions sur des questions sociales, politiques et économiques. Son monastère de derviches était comme un refuge pour les pauvres, les indigents et les opprimés ; c'était un centre de solidarité. Il défendait les pauvres contre la tyrannie et la force en termes d'amour, d'égalité et de raison. Pendant longtemps, ce monastère a établi un point de recours pour les personnes socialement faibles. La philosophie était simple : il faut prendre des riches et donner aux pauvres. Les riches et les pauvres étaient tous égaux devant le premier derviche. Par conséquent, ce système de croyance essayait de résoudre des problèmes socio-économiques et contribuait à la justice sociale.

Ce système de croyance dépend de la doctrine « des quatre portes et de quarante instances » de Hadji. Au sommet de toutes les instances, il y a l'instance de la vérité. Dans le cas de la vérité, les amants extatiques, les ivrognes du vin spirituel visent "invocation et examen" : nous pouvons définir cela comme une contemplation et une observation divines par invocation. Dans cette étape de la vérité, la raison et le cœur sont uns et ensemble : une raison du cœur, une pensée par le cœur est exécutée, cette raison devient de ce fait le cœur de la vie.

[57] J'ai pris cette traduction sur ce site Web : http://hakyolu.free.fr/bektasilik.htm.

Par cet ensemble de la raison et du cœur, Hadji objecte à de nombreux interprètes conservateurs de l'Islam de telle sorte que la raison et la réflexion ne peuvent être ni méprisées ni insultées au nom de la religion et de la foi.

Être un être humain bon et vertueux n'est possible que sur la base de la raison. Si la raison ne devient pas la gardienne de la vie ; la vérité et la justice ne sont pas réalisables. Tandis que le cœur accompagne le voyageur de vérité, la raison garde ce voyage. Si la chair et l'esprit, si la raison et le cœur vont dans des directions opposées, il n'est pas possible de vivre une expérience de vie réelle, vraie et juste. Ils devraient ressentir l'harmonie les uns avec les autres afin d'avoir un voyage accompli. Cette harmonie symbolise déjà cet accomplissement : *une raison extatique* qui sent et jouit de la vie en la gardant. Et seule la raison dans laquelle la vie et l'égalité ressentie pour tous les êtres créés peut former une appréhension de la justice sociale. Ainsi, il ne faut pas abuser de la foi pour dissimuler la quête sociale de la raison en termes de justice sociale. Et cette justice sociale comprend l'égalité universelle de tous les êtres vivants, c'est le cadre de ce que nous appelons l'humanisme du cœur :

> "La foi est de la raison. La raison est sultane et la chair est le député de la foi. Si le sultan s'en va, comment le député peut-il rester ? La foi est un trésor, le diable maudit est le voleur. La raison est le trésorier. Ainsi si le trésorier est absent, ce que le voleur fait au trésor ? La foi est un mouton, la raison est un berger, le mal est un loup."[58]

Aujourd'hui, sans aucun doute, le fait de rencontrer les valeurs universelles (définies généralement comme des droits de l'homme universels) dans la sagesse de Hadji étonnera de nombreux penseurs occidentaux. Comme il n'y a pas de discrimination à l'égard des personnes basée sur la couleur de la peau, les nations, les religions et les langues, Hadji proposait "d'aimer tout être humain, de penser l'homme comme la Kaaba du cœur". Et par cette formule, il donnait vie à un humanisme universel : humanisme universel du cœur, de l'amour. Et cette sagesse déclarait l'égalité de l'homme et de la femme, leur devenir ensemble dans le même cercle. Cette déclaration sociale était un événement révolutionnaire (même aujourd'hui dans certains pays) contre la domination formelle des autorités religieuses ; et cet événement d'égalité donnait une base solide à la recherche de la justice sociale.

Aux portes de la Charia, de la Prière, de l'Ingéniosité et de la Vérité, Hadji attribuait une importance particulière à la pensée et aux concepts (avec quarante instances). D'une certaine

[58] Hacı Bektaş-ı Veli, *Makalat,* Prof. Dr. Esat Coşan, Kültür Bakanlığı, Klasik Türk Eserleri/10, 1990, p. 11.

manière, même dans un contexte différent, c'était un signe de valeur donné à la pensée et à la raison universelle elle-même. Sans la contemplation de la raison, il est impossible d'allumer le cœur, la locomotive de la foi est la raison. Le cœur prend la lumière de la raison ; le halo de chaque créature provient de cette raison. Une telle centralité de l'égalité de l'homme et de la femme, de la raison et de la pensée, de la justice et de la solidarité éclaire le système de croyance Alévi-Bektâchî. Et cette centralité au sein de ce système de croyance crée la distinction principale par rapport aux autres sectes islamiques. Ces versets dans lesquels Hadji rejette l'idée de différence de genre et défend ainsi l'égalité sont des vers exceptionnels au-delà de son âge :

En langage d'amour il n'est homme ni femme
Tout ce que Dieu a créé est à sa place
Pour nous la différence femme-homme n'est pas
Le défaut, le manque sont dans tes vues [59]

En ce qui concerne la femme, ce n'est pas seulement le discours sur l'égalité ou l'éducation de la femme qui compte. Les femmes prenaient des décisions avec les hommes dans le conseil de Hadji. Hommes et femmes étaient égaux non seulement en théorie, mais aussi et surtout dans l'organisation de la vie. Il s'agit d'un événement unique en termes de métaphysique de l'Islam : dans cette sagesse, une perspective de vie égalitaire basée sur le potentiel de la raison est explorée. Libre de tout doute ici le toit est l'Islam, néanmoins, il existe une perspective très riche et subtile de la vie en jeu. Cette perspective profane et mondaine en retour a des effets et change le toit lui-même. Par cette expérience essentielle, Hadji suggère l'appréciation de chaque être vivant dans son essence, l'appréciation d'un être vivant "tel qu'il est". Cette sagesse inclusive et globale de Hadji élimine toute notion d'hostilité et d'étrangeté. Il offre une philosophie de l'amitié du cœur : une société du cœur. Vivre ensemble avec nos différences, être en paix et en amour sans reconnaître d'ennemi, embrasser l'autre sont le principal débat d'aujourd'hui. Et Hadji est plongé dans les profondeurs de l'histoire pour découvrir en termes d'amour universel et de paix. Voici une leçon universelle et durable de Hadji :

L'amour bouillonne en notre foyer brûlant
Les rossignols s'enthousiasment et la rose fleurit en notre champ
Les envies les haines sont effacées par l'amour en notre place

[59] Baki Öz, *Fevaid § Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul : Demos Yayınları, 2011, p. 35.

Lions et gazelles sont amis en notre sein[60]

Analysé en termes de cohérence théorique et conceptuelle, Hadji était le disciple de vahdet-i vücud (Wahdat al-wujud- *Unicité de l'Être, de l'existence)* et de l'être humain parfait : pour lui, nous devons d'abord savoir, puis nous devons voir et enfin entendre l'appel de l'Amour : En fondant dans l'existence de Dieu, nous devons rayonner la sainteté de cette vie et de ce monde. Cette lumière, ce rayonnement n'est pas seulement une lumière théorique, mais une lumière de vie et d'action. Cette lumière de la vie unit le cœur et la raison. Dans le cadre de notre recherche, sa voix distinctive réside dans le fait qu'il a été articulé aux « Lumières Anatoliennes » en défendant une communauté profane et égalitaire, en déclarant la recherche de la justice sociale pour les pauvres, en effaçant la différence de genre. La vie individuelle s'accompagne donc d'une action sociale en faveur de la justice et de l'égalité pour être en paix.

Cette recherche étudie cette possibilité de soumission par le cœur : l'éveil individuel et la possibilité d'action sociale par la raison, la relation d'extase et d'existence (de corps). En bref, cette initiative est à la recherche de la possibilité d'une expérience profane et existentielle de la vie par le cœur, s'exprimant en d'autres termes, il est demandé ici, s'il est possible d'avoir une autre compréhension de la raison par l'expérience de la vie par le cœur, la possibilité d'un cœur corporel, qui naît de l'expérience de l'extase corporelle. Nous aimerions démontrer que ce cœur peut être conceptualisé comme la raison du cœur. Nous croyons que la foi Alévi-Bektâchî, qui se situe en Turquie, donne une intuition concrète (et également réaliste, sociale) à cette recherche pour la raison du cœur.

Aujourd'hui, l'une des plus puissantes veines laïques de la géographie islamique est le système de croyance turc des Alévis. Et Hadji est le père fondateur de ce système de croyance : il est toujours salué comme le grand Hadji et ses tableaux décorent les djemevis (cemevi - le lieu de prière d'Alévis) avec Mustafa Kemal Atatürk (le fondateur de la République turque) et Ali, le quatrième Khalifa fondateur du chiisme. Par conséquent, il est vraiment intéressant de noter qu'il y a trois pères fondateurs des djemevis.

Il n'est vraiment pas difficile de retracer les effets sociaux et culturels de Hadji en république turque. Ces effets laïques sont quelque peu différents de la culture laïque occidentale. (On demande donc naturellement ce que signifie la compréhension laïque de la vie par les Alévis.) Dans l'humanisme du cœur de Hadji, la valeur sacrée de l'être humain et de la nature

[60] İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi* (*Anthologie de poèmes alévis-bektaschis*), c. 1 (13. Yüzyıldan 16. Yüzyıla Kadar), Ankara : T.C. Kültür Bakanlığı, 1998, p. 51.

n’est pas en reste ; au contraire, ce lieu sacré de l'être humain dans l'existence est transformé en une philosophie de paix et d'amour universels. En donnant une importance à l’amitié et à la camaraderie, en créant les rituels pratiques de cette importance, en exaltant la raison en termes d’égalité et de justice, cette conviction a pu se protéger et se maintenir jusqu’à notre époque. Et aujourd’hui, ce système de croyance symbolise encore la recherche concrète de la justice sociale, de l’égalité et de la paix en Turquie. Le sens de cette symbolisation par rapport à notre essai est que la seule chose que nous devrions essayer de faire dans ce contexte est d'extraire l'essence conceptuelle de cet événement et de cette structure factuelle. Comment une extase d'amour, sans renoncer à l'affirmation de sainteté, pourrait se transformer en une pratique de vie profane et laïque, en un corps, en une existence de vie paisible ?

L’affirmation de cette recherche est que l’humanisme et l’universalisme du cœur sont au cœur de la doctrine de Hadji. Avoir l'intuition (sociale) de cette vie pratique et de l'essence soufie qui se cache derrière cette pratique, dans laquelle la raison et le cœur sont attachés, nous permettra de lire Marx du point de vue de l'humanisme du cœur. Marx, en quelque sorte, représente l'humanisme de la raison en termes de lutte sociale, les conditions historiques du produit, la liberté du corps. Et sûrement il demande le vrai sens, la valeur spirituelle de la vie. Nous allons essayer de lire Marx avec la sagesse de l'expérience de vie universelle du cœur. Et nous sommes fermement convaincus que cela nous donnera la possibilité concrète d’une autre raison, d’un autre cœur qui émergera de cette intuition préparatoire et fondatrice de la sagesse soufie. Est-il possible avec la sagesse soufie et l’intuition, d’être en extase avec la nature, avec le monde, avec l'existence pour arriver à une autre existence, pour avoir un autre corps dans lequel le cœur et la raison sont unifiés pour que règne la paix, la libération de l'être humain ? C'est l'une de nos principales questions dans cette recherche. Comment *la sainteté profane*, *l'existence extatique* de l'illumination anatolienne peut-elle nous conduire en termes de libération du corps, voilà une autre question posée dans cet essai. Que peut signifier la réalisation libre (et sociale) des potentiels du corps humain dans une narration philosophique de Marx « *soufi* » ? Cette recherche tentera de donner un aperçu concret et philosophique de ces spéculations en termes de cohérence conceptuelle et d’intégrité.

Le système religieux Alévi-Bektâchî est très vivant en Turquie, il maintient une pratique essentielle de l'amour et de la paix. Le but de cette pratique vivante est d’atteindre la découverte de l’amour en préservant la paix intérieure et en faisant évoluer l’esprit vers une égalité sociale : et au-delà, une égalité de tous les êtres uniques : la nature, les plantes, les animaux sont vus, entourant l'amour, par l'œil du cœur. Il n'y a pas d'ennemi, il n'y a pas d'exclus, chacun a une

place spéciale dans la profondeur du cœur. Chaque être créé est égal aux autres êtres et est unique en son être. Aucune autre religion ou croyance n'est méprisée, aucune insulte à d'autres nations acceptée.

L'inspiration créée par Hadji en tant que centre de solidarité et de coopération avec les gens pauvres et opprimées, en incluant un humanisme du cœur en termes d'égalité et de justice, nous offre une possibilité solide de profondeur soufie. Cette profondeur est basée sur une intuition philosophique et sociale que nous essayons de construire ici dans cette phase préparatoire. Il est impossible d'avancer et d'améliorer cette recherche, qui initie une possible lecture de Marx avec une sagesse soufie, sans cette intuition soufie, l'intuition d'une existence extatique. Ainsi, en s'appuyant sur cette intuition soufie, il est nécessaire d'élaborer le sens conceptuel et philosophique de cette existence extatique en termes de libération du corps et de l'expérience subjective.

Nous avons la chance de voir le poids de Hadji dans la société turque. Ses effets philosophiques et sociaux attendent d'être éclairés. Sa tombe, sa ville Hadji Bektâchî où il est décédé, reçoit chaque année des milliers de visiteurs de Turquie et de l'étranger : une sorte de centre de contemplation de l'humanisme du cœur. C'est pourquoi Hadji est au centre de cette recherche sur l'extase et l'existence (être, corps). De même, les Alévis sont toujours un centre d'intérêt à propos de la justice sociale et de la paix. Quand il y a un lieu de contemplation, quand il y a des gens de paix, alors l'aube de la philosophie doit se lever.

I. C. Les états soufis

Les états soufis ont un sens essentiel dans cette recherche. Bien que ces états soient parfois appelés états d'esprit, ils sont finalement les états, les affections du corps. Les états affectent le corps et sont affectés par le corps. La réponse de Hallaj à propos de l'essence de l'extase est un guide soufi pour nous : Hallaj s'est interrogé sur le sens de l'extase. Il a répondu : « l'extase est une excitation provenant des mystères ». Toujours dans le livre de *Diwan*, Hallaj identifie l'extase : « L'extase c'est une incitation, puis un regard [de Dieu] qui croit et flambe dans les consciences »[61], où la personne se sent triste à cause des idées spirituelles qui naissent dans l'extase du cœur. Et dans son livre, Massignon cite cet aspect : « Hallâj se refuse à goûter

[61] Al-Hallâj, *Diwan*, cité et trad. par GG Anawati et Louis Gardet, dans "*La Mystique Musulmane : Aspects et tendances, expériences et Techniques"*, J. Vrin Limoges, 1961, p. 54.

une secrète délectation de l'âme, un rêve solitaire, un loisir d'aimer Dieu hors de la vie réelle. Il estime que le ravissement, *istilâm*, est une purification et non une destruction de la mémoire ; que l'illumination, *tajallî*, est une transfiguration, et non un stupéfiement aveuglant de l'intelligence. »[62]. Et encore, la relation d'extase (*vecd*) et de corps (d'existence, d'être : *vücud*) est racontée d'une manière étonnante dans l'œuvre du Sultan Valad, le fils de Rûmî : « Viens te délivrer de ce voile de l'Être, sois ivre du vin de Dieu. Car il est nécessaire de naitre deux fois : une fois de la mère, une autre fois du corps (chair). »[63]

Dans le cadre de cet essai, nous analyserons les états d'annihilation (*fena, fanâ*) et de persistance ou de subsistance (*beka, baqa*)[64]. Ces états d'annihilation et de subsistance sont les états les plus difficiles à atteindre et, à cet égard, ils sont généralement compris comme des états fictifs et idéaux, mais ils offrent un horizon relationnel avec l'expérience de l'extase. Afin de présenter un cadre concret, nous analyserons les exemples concrets de l'extase : sema (le rituel sacré de Mevlevis) et semah (la danse sacrée d'Alévis).

Les états de fanâ et de baqa comportent des parallèles binaires avec d'autres couples soufis : cas de contraction-expansion (*bast-kabz*), les cas d'intoxication mystique et de sobriété mystique (*sekr-sahv*) se rapprochent beaucoup de fanâ et de baqa. Différents de ces sous-états, le fanâ et le baqa sont les états suprêmes. Ils représentent l'être soufi parfait comme l'existence la plus mature. Faire l'expérience de l'amour partout et en tout (Amour) et de l'Ingéniosité, reconnaître Dieu dans tous et partout, sont les exemples ultimes de la sagesse soufie. Il est possible d'arriver à ces instances ultimes seulement par les états de fanâ et baqa, Dans cette recherche d'extase et d'existence (corps, être), nous élaborerons le fanâ en tant qu'expérience de l'extase (l'ivresse spirituelle) et le baqa en tant qu'exister extatiquement, en train de devenir : une prise de conscience du corps vivant en présence. Il ne fait aucun doute que dans l'histoire de la sagesse soufie, les définitions et les extensions de ces états et instances sont controversées, elles sont vraiment loin de l'exactitude. Nous notons simplement qu'il existe de nombreuses différences et conflits subtiles.

---

[62] Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, *Tome III,* Tel-Gallimard, 1975, p. 33.

[63] Sultan Veled, *İbtida-Name*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Inkılap Kitabevi, 2014, p. 8 (en turc).

« Afin de te libérer des voiles de ton existence et t'enivrer du Vin du Dieu

Car il faut naitre deux fois, une fois de la mère, l'autre fois de soi-même (corps) » (en français)

Voir, Sultan Valad*, La Parole secrète : L'Enseignement du maître Soufi Rûmî*, trad. par Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Éditions du Rocher, 1988, p. 24.

[64] Voir les titres de fanâ (fena) et baqa (beka) en turc : Suad El-Hakim, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Alfa, 2017, pp. 84-85.

Pour une meilleure compréhension du fanâ et du baqa, nous devrions décrire les instances primaires. Avant les exemples d'amour et d'ingéniosité, il y a les exemples de pénitence, le disciple de l'âme, la confiance en Dieu, la pauvreté (physique et spirituelle), la patience, la gratitude envers Dieu, l'inquiétude (*bast*) et la joie (*kabz*). Les instances de plus d'une centaine d'états traversent l'histoire du soufisme. Ici, nous ne sommes intéressés que par quelques-uns de ces états parce que notre attention ne porte que sur ceux qui sont liés à l'expérience d'extase et d'existence : notre attention est destinée à l'ivresse spirituelle et à la sobriété. L'état de sahv (sobriété mystique) après l'état de sekr (ivresse mystique) ouvre la voie à l'expérience de brûler son existence dans l'existence de Dieu : c'est ce qu'on appelle "fanâ", l'annihilation mystique de son être. Les différences entre ces états parallèles sont si minces que parfois tous peuvent être classés en extase, ivresse spirituelle et sobriété. Telle que l'expérience de bast (expansion mystique) signifie soulager, rafraîchir, participer à la joie cosmique ; l'expérience de kabz signifie tout le contraire : s'inquiéter, rester coincé, une sorte de contraction. Fait intéressant, sans l'expérience de ce kabz, un soufi ne peut pas arriver à la joie cosmique. Il est donc nécessaire et inévitable de passer par le kabz (contraction) pour le bast (expansion). Dans la littérature soufie, kabz est le soleil de la nuit, la solitude pure : l'humain se perd dans le désert de la solitude nue. Il est entouré de lumière noire. C'est juste avant l'aube du vrai soleil, juste avant le jour clair de bast. Pour le jour de joie et d'expansion (bast), vous devez passer par la nuit du kabz, de la contraction. C'est la phase de détresse juste avant le soulagement.

Pour une véritable expérience du *fanâ*, le soufi passe des cycles du *bast* et du *kabz*, et bien sûr des cycles parallèles de sekr et de sahv. Ces cycles peuvent être classés en tant qu'association et dissociation (les cycles d'unification et de division comme en cem (djem) : dans le rituel des Alévis). Ces états se suivent, ils sont toujours expérimentés respectivement. Ils sont inséparables. Vous vous perdez en présence de Dieu et vous êtes alors donnés à votre propre existence, à votre propre corps : se perdre et reprendre conscience sont conjoints. Brûler dans l'existence de Dieu, l'unification/l'union[65], signifie quitter Dieu, signifie être accordé à

[65] Sur la nature de l'union soufie :

« Écoute, ô bien-aimé ! / Je suis la Réalité du monde, / le centre et la circonférence, / J'en suis les parties et le tout. / Je suis la Volonté établie entre le ciel et la terre, / Je n'ai créé en toi la perception / que pour être l'objet de Ma perception. / Si donc tu Me perçois, tu te perçois toi-même / mais tu ne saurais Me percevoir à travers toi. / C'est par Mon œil que tu Me vois et que tu te vois, / ce n'est pas par ton œil que tu peux Me concevoir. / Bien aimé, / tant de fois / T'ai-Je appelé, / et tu ne M'as pas entendu ! / Tant de fois Me suis-Je à toi montré, / et tu ne M'as pas vu ! / Tant de fois Me suis-Je fait douces effluves, / et tu n'as pas senti, / nourriture savoureuse / et tu n'as pas goûté. / Pourquoi ne peux-tu M'atteindre / à travers les objets que tu palpes ? / Ou Me respirer à travers les senteurs ? /

votre présence. Cet ensemble-distinct, cette temporalité-conjointe nous amène au concept de "*moment soufi*". Un soufi est appelé "*ibnü'l vakit*" (enfant/fils du moment, de l'Instant)[6667], c'est un moment tellement mystique qu'il coupe tout avant et après, il redémarre le temps lui-même et se rend au premier moment de l'être humain (*Ruz'i Elest- Jour de l'alastu*)[68], au moment du soufi juste avant sa naissance : c'est d'abord la solitude et la nudité, il n'y a personne sauf Dieu. Le soufi est chez lui, fusionné dans son temps et totalement nu devant Dieu, il est hors du temps. Il est perdu, à ce moment précis, dans l'existence de Dieu, il est avec Dieu, unifié avec Dieu et au-delà de tout compromis temporel du passé et du futur. Ce premier moment, ce moment prénatal extatique dans lequel le soufi fait l'expérience de Dieu, fait appel à tous les moments, à tous les temps. Et son existence, son extérieur vient exactement de cette expérience de se

---

Pourquoi ne Me vois-tu pas ? / Pourquoi ne M'entends-tu pas ? / Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ? / Pour toi Mes délices surpassent / toutes les autres délices, / et le plaisir que Je te procure / dépasse tous les autres plaisirs. / Pour toi Je suis préférable / à tous les autres biens. / Je suis la Beauté, / je suis la Grâce. / Bien-aimé, aime-Moi, / aime-Moi seul, aime-Moi d'amour. / Nul n'est plus intime que Moi. / Les autres t'aiment pour eux-mêmes : / moi, Je t'aime pour toi, / et toi, tu t'enfuis loin de Moi. / Bien-aimé, / tu me peux Me traiter avec équité, / car si tu te rapproches de Moi / c'est parce que Je Me suis rapproché de toi. / Je suis plus près de toi que toi-même, / que ton âme, que ton souffle. / Bien-aimé, allons marchons vers l'union… / Allons main dans la main, / entrons en la présence de la Vérité, / qu'elle soit notre juge / et imprime son sceau sur Notre union / à jamais. » Ibn 'Arabī.

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, pp. 46-47.

[66] Transcription de l'intervention (le podcast) d'Éric Geoffroy le 10 février 2021 qui a été consacré à la thématique « Mondialisation et identité : quelques aspects de la perspective soufie » dans https://consciencesoufie.com/mondialisation-et-identite-quelques-aspects-de-la-perspective-soufie :

« Le soufi a pour devise d'être le « Fils de l'Instant » (*ibn al-waqt*), ou de son époque. Il se fait aussi l'écho de l'allusion coranique : « Chaque jour, Il [Dieu] est à l'œuvre ». L'« instant », chez le soufi, correspond à l'état (*hâl*) dans lequel Dieu le place. Sans considération aucune pour le passé ou le futur, il observe l'effet de la Présence divine dans l'*ici et maintenant*, quelque forme que prenne cette instance.

Être le « fils de l'Instant » suppose donc une disponibilité sans faille aux théophanies (*tajalliyât*), aux manifestations, incessantes, mais toujours renouvelées, de Dieu dans le monde et en l'homme. C'est là l'une des nombreuses applications possibles de la parole du maître de Bagdad, al-Junayd (m. 911). Son aphorisme « L'eau est de la couleur de son récipient » (*lawn al–mā' lawn inā'ihi)* se traduit dans notre contexte : « La Présence est de la couleur de l'instant, de l'époque ».

[67] Le point de vue de Michel Chodkiewicz sur le fait d'être un enfant présente un autre contexte, intéressant :

« Mais il y a un temps pour tout et Dieu ne parle que dans le silence de la créature. Pour entendre, l'homme doit donc revenir à l'état d'enfance -expression qui serait, au fond, la traduction la plus exacte de ummiyya. Cet état d'enfance, c'est celui que le Coran décrit en ces termes "Dieu vous a fait sortir du ventre de vos mères et vous ne saviez rien" (Cor. 16 : 78) Parmi les significations possible d'un mot, d'un verset, il n'y a pas à choisir à l'issue d'un processus mental : le vrai sens -celui qui est vrai à cet instant précis, pour cet être précis- est celui qui surgit, dans la nudité de l'esprit, de la lettre même du discours divin. C'est à cette lettre et à elle seule que sera attentif celui dont le cœur est prêt à accueillir cette "pluie d'étoiles" qui cessera seulement le jour ou le Coran ne sera plus recite "à haute voix ou en secret. »

Voir Michel Chodkiewicz, *Un Océan Sans Rivage : Ibn 'Arabī, Le Livre et La Loi,* Éditions Seuil, 1992, p. 54.

[68] Pour « *jour de l'alastu* », Voir Annemarie Schimmel, *Le soufisme - Ou les dimensions mystiques de l'Islam, op. cit.,* pp. 42-84-178.

perdre dans un moment soufi. C'est l'expérience de ce que nous avons déjà appelé "*exister extatiquement*".

Le *fanâ* est une expérience de vie, se fondant dans l'Amour dans un moment extatique soufi, avec un esprit extatique. Ce n'est que par l'expérience, par la lumière du cœur, au-delà des limites de la raison et de la logique. C'est l'illumination par le cœur. Les soufis insistent sur le fait que la raison logique ne peut pas appréhender l'expérience du fanâ. Cette expérience du fanâ n'est compréhensible que par l'œil du cœur : c'est pourquoi, pour un soufi, le cœur est central et s'identifie à la vie elle-même. Se fondre dans l'amour, disparaître en Dieu, est présenté comme un exemple d'amour ; tandis que l'ingéniosité consiste à reconnaître le mystère de Dieu et à voir l'univers avec Dieu. Un soufi parfait sait que le mouvement, le flux est en Dieu et avec Dieu aussi bien que vers Dieu. L'ingéniosité est la connaissance de la direction, l'amour est l'affection de cette direction. L'ingéniosité est aussi décrite comme la connaissance du cœur ; et à cet égard, l'univers doit être appréhendé par le cœur, par l'amour. Le soufi en extase, uni à l'amour, arrive la sagesse de la vie, mais non seulement cela, il commence à briller, il commence à distribuer cette sagesse aux autres. Et un autre nom de cette expérience est "baqa", comme déjà indiqué.

Le philosophe japonais Izutsu explique[69] ainsi le fanâ et le baqa : « dans l'expérience du fanâ, l'ego[70] est annulé et il n'y a aucune trace humaine, c'est là que règne l'absence ». Alors que dans le baqa, l'humain regagne sa conscience (de corps, d'existence). Cependant après le fanâ, il n'est pas la même personne, l'univers n'est pas le même. Les phénomènes, les pluralités, les choses lui semblent maintenant dans une unité, une unité née de la lumière de Dieu. L'univers devient une unité d'amour pour l'amour de Dieu. Tout l'univers, dans sa pluralité, est révélé comme la manifestation d'un seul vrai Dieu.

---

[69] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism : A Comparative Study of Key Philosophical Concepts,* University of California Press, 1983, p. 265.

[70] Le livre de Claude Addas sur Ibn 'Arabī (*Le voyage sans retour*) tire son nom de cet événement d'annulation de l'ego envers Dieu :

« La comparaison que Ibn Arabî établit entre l'abandon de ses biens et la mort n'est donc pas qu'une simple métaphore. Elle rend compte du sens profond de l'engagement spirituel tel qu'il le conçoit : la fuite vers Dieu que prescrit aux hommes le verset 50 de la sourate 51, « Fuyez vers Dieu ! », entraîne le pèlerin vers la mort de ; le voyage qu'il entreprend est, comme celui du défunt, un voyage sans retour qu'il doit, lui aussi, accomplir dans la plus radicale nudité. »

Voir Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour,* Éditions du Seuil, 1996, p. 33.

De ce fait, l'expérience du fanâ signifie se perdre, l'ivresse et l'extase ; l'expérience du baqa signifie la présence, trouver le corps et l'existence, explorer, devenir. Tous ceux qui sont créés, comme dans Hallaj, émanent, émergent de Dieu, de la Vérité et ils naissent, existent par extase, leur corps est la corporalité émergente d'extase. En existant extatiquement, toute expérience de vie se transforme en une expérience d'exploration de Dieu, de sa présence et de sa manifestation. Tous les êtres de l'univers deviennent le corps, l'être de Dieu par extase. Tout univers et toute création en son sein n'est que l'apparition de Dieu.

Dans l'expérience du fanâ, nous sommes purifiés dans le vin spirituel de Dieu, puis dans l'expérience du baqa, nous prenons conscience de nous-mêmes avec Dieu. Nous appréhendons l'univers avec Dieu. En fanâ, nous trouvons Dieu qui nous cherche déjà avant nous, et ce n'est que par cette recherche de Dieu et seulement par son désir d'être reconnu que nous le trouvons, nous le reconnaissons, nous l'aimons. Le baqa est l'éternité ultime de ce Bien-aimé. Lorsque nous arrivons à sa lumière par la vérité intérieure du cœur, par le fanâ, le baqa devient le nom de Dieu partout, à chaque instant de chaque événement créé. Avec le baqa, la lumière de Dieu brille dans chaque créé. Nous explorons notre cœur qui porte la même lumière divine avec Dieu. Comme chez Ibn ‘Arabī, Dieu transcende tout être et est immanent à tout être. Il est l'être le plus éloigné et il est en tout, il est au cœur de tout. Il est l'être dont tout est très proche. Il ne ressemble à aucun autre être, mais son existence émane de tous les êtres. Tout rappelle Dieu. Il n'existe qu'un seul chemin immanent vers cet être le plus éloigné, le plus transcendant : c'est le chemin du cœur, c'est seulement à partir de là que Dieu est accessible. Afin de réaliser l'Amour, nous accomplissons l'expérience du Fanâ dans le Tout-Puissant afin d'entrer dans l'expérience du Baqa et c'est exactement à ce moment que tout l'univers est vu avec le Bien-aimé, est vécu avec le Bien-aimé. Le baqa est une sorte de résurrection, une réanimation, un voyage en Dieu et vers Dieu, c'est voir en toutes choses la sagesse de Dieu. Le baqa est l'état dans lequel nous plongeons dans le mouvement éternel de Dieu, la création éternelle et la contemplation de Dieu. En tant qu'expérience du cœur, l'amour n'est appréhendé que par le cœur et l'appréhension du cœur ne consiste à vivre que du cœur, de l'inspiration, de l'intuition. Là surgissent la précision et la vérité subjectives ; et cette précision subjective, cette vérité sont d'ordre divin. Une telle subjectivité inclut l'objectivité, la réalité et la dépasse. Cette subjectivité se déplace dans le moment soufi de l'amour et c'est seulement par ce moment extatique que nous fusionnons dans l'amour. Toute objectivité est attachée à l'immanence de l'amour et de la vérité en ce moment extatique. La réalité, tous les corps, deviennent une extase d'amour et de Dieu.

Aujourd'hui, en tant que puissance croissante et mouvante, l'Amour se pratique dans les rituels et les danses de sema [samâ] (des Mevlevis) et de semah (des Alévis). Ces expériences de la danse extatique, et même appelée danse chamanique, sont très vives en Turquie. Dans l'intérêt de notre recherche, elles devraient être élaborées en termes d'extase. Il y a beaucoup de formes traditionnelles de prière bien sûr (y compris le salaat -namaz-, l'invocation et la prière), mais nous allons maintenant, suivant l'enseignement de Hallaj, nous concentrer sur des formes alternatives et réformistes en termes d'autres capacités de faire et d'autres incarnations libératrices concernant l'expérience d'extase. Les potentiels de ces formes créatives, et les pouvoirs qui attendent d'être explorés, nous concernent dans le contexte de cette recherche profane et sociale qui vise une lecture interprétative avec Marx. Alors ce que nous allons essayer de construire ici sera des résonances profanes.

Les rituels de sema et semah sont des expériences similaires dans leur essence, mais différentes dans leur forme. Le Sema est la tradition de Bektâchîs-Mevlevis et repose sur la circonvolution des corps pour atteindre Dieu. Les derviches tourneurs sont connus à l'échelle universelle grâce aux rituels internationaux qui se déroulent à Konya. Tandis que le Semah est pratiqué avec l'homme et avec la femme, ensemble. Et cette danse est identifiée aux Alévis, réalisée chez les Djemevis. Les deux rituels donnent vie à l'extatique et à l'éternelle interaction de la beauté et de l'amour. La musique, contrairement au sens traditionnel de la religion, occupe une place centrale dans ces deux rituels.

Le sema a acquis sa fonction critique à l'époque de Djalal al-Din Rûmî. Djalal al-Din Rûmî a dit pour le sema : "C'est mon seul art, je n'ai pas d'autre travail. Mon art et mon travail est de tourner et de tourner comme le ciel. Le sema est votre propriété et vous êtes la propriété du sema."[71] Cet éloge du sema par Djalal al-Din Rûmî insiste fortement sur le fait d'être nomade,

[71] Mevlana Celaleddin Rûmî, DÎVÂN-I KEBÎR III, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, CXL VIII, Kültür Bakanlığı Yayınları /1385, Klasik Türk Eserleri Dizisi 17, p. 224 (en turc). J'ai traduit une courte versionne en prose du poème original :

« Gel gel ki sen, semâm canının canına cansın; gel ki semâ bahçesinin
yürüyen selvisisin sen.
Gel ki senin gibisi ne gelmiştir, ne gelir; gel ki semâm gözleri, senin
gibisini ne görmüştür, ne görür.
Gel ki güneş kaynağı bile gölgendedir senin; semâ göğünde binlerce
Zühre'n var senin.
Semâ', açık, düzgün, yüzlerce dille sana şükretmededir; semâm
dilinden bir iki nükteceğiz söyliyeyelim bâri.
Semâa girdin mi İki dünyadan da dışarı çıkarsın; semâm şu âlemi, iki

d'être et de devenir sans propriété ; c'est une indication d'exister en s'éloignant de soi-même, en tournant : d'exister extatiquement.

Dans le rituel du sema, l'être humain tombe en extase par le rythme, par la voix, par l'harmonie. Et l'extase est réalisée par le corps et par son rythme. En tombant en extase, il atteint le corps divin, la beauté divine : Dieu.

Les derviches tournent une main vers le ciel et l'autre vers la terre. Cette symbolisation est une magnifique expression de la réunion du ciel et de la terre. Le message de Dieu dans le ciel est transféré sur la terre et, par cette transmission, la terre est bénie. Le sema qui signifie la participation au retournement de l'univers, au mouvement de l'univers, est un flux extatique. Ce mouvement extatique est circulaire. Le rebab (instrument à cordes, viole persan) et le ney façonnent les sons de ce mouvement divin et circulaire. Par le mouvement et la rotation du corps, la voie du cœur est ouverte et suivie. Par l'expérience du retournement extatique, le corps atteint l'existence, la paix divine et l'amour[72]. Les univers visibles et invisibles sont liés l'un à

âlemden de dışarıdır.
Yedinci göğün damı, yüce bir damdır amma, semâ merdiveni
bu damı da aşar, geçer, bu damdan da yücedir.
0'ndan gayrı ne varsa ayağınızın altına alın, vurun ayağınızı, ezin;
semâ, sizin malınız-mülkünüz, siz de semain malısınız, mülküsünüz.
Aşk, kollarını boynuma dolarsa ne yapabilirim ben? İşte böylece, semâ
ederken kucaklarım onu, bağrıma basarım.
Zerrelerin kucakları güneş ışığıyla doldu mu hepsi de semâm feryâdı
olmaksızın oyuna girer, oynamaya koyulur.
Gel ki Tebrizli Şems, şekle bürünmüş aşktır, semâm ağzı aşktan açık
kaldı gitti. »

[72] Le plus haut degré de l'amour est dans le fait de tourner autour de soi et du cosmos comme les cieux : le corps tournant est là comme n'étant pas là comme étant dans la grande absence. Comme dans « Le ciel est là mais pas là ». La sagesse de l'amour, c'est brûler son être dans l'absence, apprendre à être dans le non-être, s'apprendre soi-même en l'absence :

« La justice est le gardien des plaisirs, non les hommes qui agitent des
crécelles sur les toits pendant la nuit.
Son but, en écoutant les sons du rebec, était, comme c'est le cas des
amoureux fervents de Dieu, de (se remémorer) cette allocution divine ;
Car le gémissement du hautbois et le grondement du tambour
ressemblent quelque peu à cette trompette universelle.
C'est pourquoi les philosophes ont dit que nous recevons ces harmonies
de la révolution de la sphère céleste,
Et que cette mélodie que les gens chantent en s'accompagnant du

l'autre par le passage du corps. La plus belle partie de sema est ce qu'il y a au-delà de ce corps extatique ; là s'ouvre exactement la conscience du cœur, et la raison est remplie avec la conscience du cœur pour un nouveau corps, pour une nouvelle existence. Et avec cette conscience, la raison est également incluse dans ce processus de contemplation et commence à tourner autour d'elle-même : commence à penser le mouvement divin d'elle-même.

Le semazen (le derviche tourneur) devient libre en mourant avant de mourir avec son sema. Il vit l'expérience du fanâ en brûlant dans l'existence de Dieu : c'est l'extase (*vecd*). Et il expose, distribue la vérité divine, alors qu'il tourne autour de lui-même dans l'expérience du baqa : et c'est l'existence, le corps (*vücud*) émergeant de l'extase même. Le derviche tourneur donne la lumière du cœur à ceux qui observent le rituel : l'œil du cœur. Il manifeste l'existence de Dieu en rendant visible son auréole divine. Après ce rituel sacré, les derviches se retirent pour contempler et absorber cet événement intense. Cette fois, la raison elle-même commence à tourner dans un sens divin. Cette raison n'est plus une raison logique ou abstraite, mais une raison extatique animée par le mouvement corporel du corps et purifiée par le cœur.

---

pandore est le son des révolutions de la sphère.
Mais les vrais croyants disent que les influences du Paradis ont rendu
splendide chaque son déplaisant.
Nous avons tous fait partie d'Adam, nous avons entendu ces mélodies
au Paradis.
Bien que l'eau et l'argile de nos corps aient fait tomber sur nous un
doute, quelque chose de ces mélodies nous revient à la mémoire.
Mais, mélangés qu'ils sont à cette terre d'affliction, comment ces sons
aigus et graves pourraient-ils nous procurer les mêmes délices ?
Quand l'eau est mélangée à l'urine et aux excréments, sa nature est
rendue amère et acide par ce mélange.
Il existe une petite quantité d'eau dans le corps d'un homme : supposons
que ce soit de l'urine, cependant elle éteindra un feu.
Si l'eau a été souillée, pourtant cette propriété naturelle qu'elle possède
demeure, car elle soulage le feu de la douleur.
C'est pourquoi le samâ est l'aliment des amoureux de Dieu, car il
contient l'image de la paix.
De l'audition des sons et des chants, les images mentales tirent une
grande force ; en vérité, elles deviennent des formes (dans l'imagination).
Le feu de l'amour est embrasé par les mélodies, comme l'ardeur de
l'homme qui jetait des noix dans l'eau. »
Mawlânâ Djalâl Od-Dîn Rûmî, *Mathnawi, La Quête de l'Absolu*, *Livres IV à VI*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Éditions du Rocher, 1990, pp. 880-881.

Le *semah* identifié avec les Alévis a plus de significations politiques et sociales que le sema. En semah, les femmes et les hommes sont tous ensemble. Dans un sema traditionnel, il n'y a pas de femme. Bien qu'il y ait eu récemment des derviches femmes en Turquie, les commentateurs religieux traditionnels ont déjà déclaré que cela ne convenait pas. Si elles le souhaitent, les femmes ne peuvent exécuter ce rituel que lorsqu'il y a seulement des femmes à proximité. Les femmes peuvent regarder les derviches masculins, mais pas plus. Semah est donc un symbole de la revendication sociale égalitaire en termes de lutte de la femme pour sa liberté. C'est une sorte de rituel populiste d'égalité et de liberté. Les cheveux des femmes ne sont pas couverts. À cet égard, semah et djemevis sont toujours considérés comme inacceptable aux yeux des autorités religieuses dominantes. Les dictons et les chants de poètes alévis accompagnent le rituel. Il y a beaucoup de styles de semah différents, mais tourner autour de soi, tourner autour du cercle (tourner autour de la communauté qui tourne) et la nudité du pied sont essentiels. Danser ensemble en tournant (*cem etmek*), être ensemble représente le cercle de l'être humain. Ce mouvement extatique et circulaire s'exécute dans les Djemevis, ce sont les lieux centraux de la sainteté alévie. L'instrument de musique n'est pas le ney mais le saz. Les âmes tournantes ajustent leurs rythmes au rythme du saz. L'égalité, l'unité, l'amour et la création sont les principaux messages du rituel. À pieds nus, ils disent la loyauté à la terre ; la terre est sacrée aussi bien que le ciel. Comme en sema, une main montre le ciel et l'autre montre la terre (les angles de la paume). Les yeux sont dirigés vers la paume orientée vers le ciel et représentent la présence de l'amour, de Dieu dans l'être humain. "Hü (exclamatif pour désigner le Seigneur Hüda : Dieu) ami et âme" est une expression fondatrice du semah. Le semah est l'exposition de l'expression : "Les âmes venez-vous réunir."

Hadji nous dit pour le Semah : "Le semah est l'outil des soufis, l'action des amis, l'intention des prétendants." Le semah est une expérience d'égalité mondaine, de solidarité extatique et de sainteté libre. Danser ensemble et tomber en extase, c'est un corps d'amour et de paix. Voler vers le ciel de l'amour, tourner comme l'univers, prendre de Dieu et redonner au public et partager amicalement sont les messages universels du semah. La grue représente le mouvement circulaire de ce rituel et signifie également l'oiseau de l'âme et le désir de paix.

Dans le semah, nous sommes imprégnés, nous sommes en extase avec la réalité, avec l'univers, avec Dieu et en disant « Hü ». Le partage, l'amitié et l'action par le cœur sont essentiels. Le poème/Nefes[73] de l'amant/Achik/Aşık Hüdai est juste pour donner le conflit

[73] Les *nefes* sont des éléments culturels importants de transmission entre différentes générations dans la tradition alévie :

vivant du semah, cette compréhension de la vie et de l'univers, à la compréhension traditionnelle de l'Islam :

« Tout l'univers tourne le semah

Par amour de toi les soleils flamboient

Le mérite est de parvenir à sa propre essence

Cinq temps de prière ne nous suffisent pas

L'aimé est notre vie

Sa chair est notre chair

L'amour est notre religion

Nous n'en avons pas d'autre

Le mort peut mourir mais pas nous. »[74]

« Il y a encore une catégorie de documentation sur laquelle je dois particulièrement insister, car c'est peut-être la plus riche : ce sont les *Nefes*, les "psaumes", qui font partie intégrante de la vie des Bektâchîs-Alévis et, dans les milieux populaires, le base même de leur Culture. Les *Nefes* sont chantés a toutes occasions : pendant le cérémonies, pendant les séances de zikr, pendant les concerts donne par les Achik (aşık, amant). L'achik est un personnage important de la vie Social de ces milieux… Pour les Alévis, les nefes font partie de leur traditions et de leur Culture ancestrale. On les chante à toutes les occasions important de la vie. Durant les cérémonies religieuses, ils font revivre sur terre les évènements qui ont lieu dans l'au-delà, au dehors du temps. Ces évènements sont réactualisés au moyen de chants et de danses. La cérémonie du *Ayin-i Djem* fait revivre, grâce aux *Nefes* et du *Semah*, les moments de la creation du Monde ..."

Irene Melikoff, *Hadji Bektasch : un mythe et ses avatars*, Leiden, 1998, p. 25.

[74] Aşık Hüdai est un poète (oral) et un maître du *saz.* Suivant la tradition d'Aşık Veysel. « *Aşık* » signifie amoureux qui chante avec son instrument : *saz*, dans la lignée du soufisme public : Alévisme. La traduction du poème m'appartient :

« Bütün evren semah döner

Aşkından güneşler yanar

Aslına ermektir hüner

Beş vakitle avunmayız

Cananımız canımızdır

Teni kendi tenimizdir

Sevgi bizim dinimizdir

Başka dine inanmayız

Hakir görmeyiz insanı

Cümlemizin birdir canı

Şiir müzik Hakk lisanı

Çalar söyler usanmayız

Hüdai'yim Hüda'mız var

Semah est un état d'amour, une extase, retrouver le corps ensemble, être ensemble, être au repos. La fraternité et l'amitié indépendamment de la nation, de la langue, de la couleur de peau et de la religion de l'être humain. Semah est le rituel de ce que nous appelons la religion de l'amour, l'humanisme du cœur. La liberté des corps tous ensemble.

I. D. Lire une fois Marx avec "amour"

Nous avons avancé nos recherches sur l'extase [vecd] et sur le corps (l'existence) [vücud] jusqu'à présent, dans l'optique d'une approche (intuition) soufie constructive afin d'assurer une base solide à une éventuelle lecture de Marx parallèle à une lecture du soufisme. Dans la première partie du préliminaire, nous avons indiqué les difficultés et les possibilités pour que les dangers soient évidents. Dans la deuxième partie, afin de nous opposer à ces dangers, nous avons élaboré les figures soufies fondatrices et avons ainsi établi une intuition concrète soufie en fonction de la vérité subjective. Le modèle des Lumières anatoliennes que nous avons désigné avec ces personnalités nous a fourni un fondement social et politique en termes de cette recherche profane. Et enfin, nous avons exposé les états soufis et pratiques extatiques des Mevlevis (le sema) et des Alévis (le semah). En démontrant ces états de fanâ et de baqa, nous avons essayé de décrire le cadre des états en termes d'extase et de corps dans la tradition soufie. Le sema et le semah étaient les pratiques extatiques, existentielles et corporelles des soufis anatoliens en termes d'égalité et de liberté.

Tandis que nous essayons d'établir l'intuition constructive des soufis, nous avons également commencé à prendre des mesures afin de désigner un ensemble conceptuel et une cohérence philosophique, mais nous n'avons pas encore créé de fondement philosophique et métaphysique complet. À l'intuition que nous avons traitée et à la vérité subjective que la compréhension soufie de l'expérience de la vie porte dans cette phase préparatoire, nous ajouterons le cadre métaphysique d'Ibn 'Arabī dans le phase suivant. Avec l'émergence de ce cadre métaphysique, nous allons exécuter la possibilité de lire Marx philosophiquement avec le soufisme en termes d'extase et de corps. Ce faisant, nous bénéficierons également de la richesse sociale et profane de la tradition Alévi-Bektâchî-Mevlevi qui façonne les Lumières anatoliennes. Cette richesse politique nous fournira les conditions sociales concrètes, qui sont

Dost elinden bademiz var
Muhabbetten gıdamız var
Ölüm ölür biz ölmeyiz. »

toujours très importantes pour toute lecture de Marx. Ainsi, nous ne ferons pas seulement une lecture théorique de Marx (métaphysique), mais nous marcherons également vers une lecture de Marx qui sera exposée de manière sociale et profane.

Une lecture soufie, une lecture métaphysique de Marx s'aligne ici sur une lecture profane et sociale et cette unification nous encourage[75]. En fin de compte, ce n'est pas vraiment la relation de deux traditions métaphysiques différentes qui lient Marx à des soufis, mais plus vraisemblablement, c'est la vie concrète elle-même et ce sont les êtres vivants concrets. Ce désir de partager une vie concrète nous lie à cette recherche, ce partage basé sur la paix, la fraternité et la liberté. Ainsi, voici notre fidélité philosophique à ce qui sera l'unité et la solidarité de la vie et du vivant, la richesse spirituelle et corporelle de l'être humain. Notre fidélité à exister extatiquement : exister avec joie et amour.

Des Lumières anatoliennes à Marx, une lecture vivante et qui fait vivre : tel est le but extatique de cette recherche. Lire une fois Marx par l'œil du cœur. Lire l'humanisme de la raison par l'humanisme du cœur.

---

[75] Ce n'est pas seulement Rûmî qui donne le courage, mais aussi Marx, d'une manière philosophique inspirante et éclairante dans laquelle nous voyons le philosophe Marx dans son génie extatique, avec son ton tout poétique, et non l'image politique ou économique de lui-même :

« Voyez comment au printemps la nature se couche nue et, connaissant son triomphe, expose tous ses charmes, tandis qu'en hiver, elle recouvre de glace et de neige sa honte et son dénuement : ainsi Lucrèce, ce seigneur du monde, vif, hardi et poétiques, diffère de Plutarque qui couvre son petit moi sous la neige glacée, de la morale. Quand nous voyons un individu tremblant, renfrogné et replié sur soi-même, nous touchons instinctivement habit et ceinture pour nous convaincre que nous sommes encore là, nous nous sentons transportes hors de nous-mêmes, telles de force universelles, et nous respirons avec plus d'audace. Qui a la conscience plus libre, plus morale, de celui qui, quittant la classe de Plutarque, médite sur le fait injuste que les hommes bons perdent, en mourant, le fruit de leur vie, ou de celui qui voit l'éternité s'accomplir, le chant hardi et éclatant de Lucrèce :

'L'espérance de la gloire aiguillonne mon courage / et verse dans mon âme la passion des muses, cet enthousiasme divin qui se célèbre sur la cime de Parnasse, dans des lieux jusqu'alors interdits aux mortels. J'aime à puiser dans les sources inconnues ; / j'aime à cueillir des fleurs nouvelles et à ceindre ma tête d'une couronne brillante / dont les murs n'ont encore pas le front d'aucun poète / d'abord parce que mon sujet est grand / et que j'affranchis les hommes du joug de la superstition / ensuite, parce que je répands des flots de lumière / sur les matières les plus obscures / et les fleurs de la poésie sur les épines d'une philosophie aride.' (I, 921 sq.)

Celui qui, plutôt que de roder éternellement dans sa propre peau, ne se réjouit pas à bâtir le monde tout entier, à être créateur de l'univers, est frappé par l'anathème de l'esprit, l'interdit l'a marqué, mais c'est un interdit à rebours : il est rejeté du temple, il n'a pas par a la joie éternelle de l'esprit et il ne lui reste plus qu'à chanter des berceuses sur son petit bonheur personnel et à rêver la nuit de lui-même.

Beautido non [est] virtutis praemium, sed ipsa virtus 'ce n'est pas la béatitude qui est la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même' [Spinoza, *Ethique*, V, 42]

Nous verrons aussi que Lucrèce interprète Épicure de manière infiniment plus philosophique que ne le fait Plutarque. Le premier fondement de la recherche philosophique est un esprit libre et hardi. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 833-834.

DEUXIÈME PARTIE - Une grande rupture dans l'histoire soufie : « Ibn-i Arabi »

Notre recherche philosophique consiste à exposer la profondeur intellectuelle de la tradition soufie en relation avec notre contexte concret. Mobiliser cette profondeur intellectuelle signifie la relier à une conceptualisation philosophique. D'autre part, nous avons d'abord établi une intuition soufie du vivre afin de comprendre la différence et la valeur de cette profondeur ; et nous l'avons réalisé en analysant les figures fondatrices et les états d'esprit[76], les états soufis. Ainsi, en nous concentrant jusqu'à présent sur la sagesse anatolienne, nous avons obtenu l'extension socio-politique de cette intuition soufie du vivre. Cette extension socio-politique de la recherche en cours nous a fourni les lectures d'égalité et de justice dans l'histoire soufie. Ayant obtenu cette extension sociopolitique, indispensable pour tout type de recherche sur Marx, nous avons signalé que le commentaire philosophique serait révélé en termes de beauté (aspect esthétique de la recherche) et de manifestation (aspect phénoménologique de la recherche). Ibn-i Arabi est le sommet métaphysique de notre enquête philosophique sur la sagesse soufie. De cette façon, en tant que tel, il servira de possibilité pour une conceptualisation philosophique de l'extase et de l'existence, de l'être. Il nous permettra de construire une conceptualisation philosophique en termes de sagesse soufie. Dans sa philosophie, la sagesse soufie corporelle et expérientielle dépasse le simple fait d'être un état d'esprit subjectif : elle devient également une sagesse soufie ontologique. La sagesse soufie ontologique signifie que les états du corps humain et l'expérience humaine sont inséparables des états de l'univers. À cet égard, Ibn 'Arabī représente un saut, une rupture dans la sagesse soufie. Et cette rupture et ce

[76] En lisant Épicure, Marx aborde certaines intersections conceptuelles avec la sagesse soufie. L'essence de tout contenu religieux dépend en fait du concept d'« état » – comme d'état d'esprit –, qui se reflète comme idéalité dans la philosophie supranaturaliste :

« Il est notoire que le hasard est la catégorie suprême des épicuriens. Par voie de conséquence, l'idée est conçue comme uniquement comme un *Zustand*, un état, et cet état est l'existence, en soi fortuite. La catégorie la plus intime de l'univers -l'atome et ses combinaisons, etc.- est repoussée le plus loin possible, comme un état du passé. La creation de l'univers, le pèche original, la rédemption, tout cela et toutes leurs bienheureuse représentations, telles que le paradis etc., ne sont pas une qualité éternelle, libérée du temps et immanente a l'idée, mais un état. De même qu'Épicure extrait de son univers de l'idéalité, le vide, et va le mettre dans la creation de l'univers, de même le supranaturaliste fait s'incarner dans le paradis l'inconditionnel, l'idée de l'univers. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 833-842.

saut sont exactement au cœur de notre quête philosophique. Il revêt une importance cruciale car il devient l'élément principal de notre problème d'extase afin d'élaborer notre intuition théorique soufie et de lier cette dimension théorique à l'intuition soufie du vivre.

Il a écrit des centaines de livres, dont certains ont disparu aujourd'hui ; pourtant dans cette recherche, je suis son ouvrage *La Sagesse des Prophètes (Fusus-al-hikam).* Car comme le dit Claude Addas, c'est son livre essentiel de métaphysique :

> « La diffusion des *Fusus-al-hikam (Les chatons de la sagesse*) et les nombreux commentaires qu'en firent les disciples des première, deuxième et troisième générations vont jouer à cet égard un rôle considérable. Beaucoup plus concis que l'est cet ouvrage, qui, en une centaine de pages seulement, récapitule l'essentiel de la doctrine métaphysique et hagiologique d'Ibn 'Arabī, donne davantage de prise aux attaques de lecteurs malveillants. Tout dévoués qu'ils fussent à leur maître, les disciples - dont les gloses sont marquées par un langage plus philosophique, et donc plus suspect- ont contribué à faire une cible de choix pour les adversaires d'Ibn Arabî. »[77]

Il est vraiment étonnant de voir le fond théorique dans lequel les pratiques de vie des Alévis ou de la Sagesse Anatolienne, leurs poursuites laïques ou mondaines, leurs valeurs humaines universelles dépendant du respect mutuel et de la tolérance, respirent. Notre étonnement ne fait que grandir lorsque nous trouvons les expressions les plus perfectionnées de cet arrière-plan théorique chez Arabi depuis sa naissance en Andalousie, véritable mélange de valeurs socioculturelles européennes et islamiques à cette époque, où coexistaient également de nombreuses traditions philosophiques et religieuses. Sans aucun doute, il y avait une lutte entre leurs différents effets dans sa philosophie. Ainsi, il connaissait la vie occidentale en vivant à l'intérieur et en même temps au-delà de cette culture grâce à la sagesse soufie.

Depuis que nous avons commencé notre voyage dans le but de lire la recherche sur l'extase et le corps envers Marx, nous recherchons la corporéité libre (la corporéité propre de chaque être humain) et la socialité libre (une société qui émergera uniquement lorsque les individus réaliseront leur réalités et potentialités corporelles) entre la sagesse soufie et la philosophie de Marx. Nous avons déjà dit que cette quête n'était autre que l'établissement d'une relation entre deux cultures différentes : ici, les sciences du cœur et les sciences de la raison ; la philosophie[78] et la sagesse se font face. Il en va de même de l'expérience subjective et de la

[77] Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, *op.cit*., p.11.

[78] La position d'Ibn 'Arabī sur la philosophie (raison spéculative), la sagesse est illustrée ici, cité et traduit par

connaissance objective. La partie la plus étonnante de cette enquête philosophique, tant que les connexions nécessaires sont établies, Marx et Ibn ‘Arabī ne sont pas si éloignés l'un de l'autre ; au contraire, ils représentent deux sources d'eau différentes, toutes deux potables dans l'univers humain. Ils ont un goût différent mais ils sont potables. Chez les deux philosophes, il est commun que les êtres humains puissent être heureux et ne trouvent la paix que par la réalisation d'eux-mêmes ; et leurs moyens pour poursuivre ce chemin ne proviennent que de leurs pouvoirs et potentiels corporels. La relation de l'homme et de l'univers au sein d'Ibn ‘Arabī est remplacée par la relation de l'homme et de la société au sein de Marx. Nous apprenons une conception corporelle matérielle et mondaine de Marx comme prévu ; mais ce qui n’est pas attendu ici est la position d’Ibn ‘Arabī sur cette question. Lorsque nous entendons ceux qui nous répètent sans cesse qu’Arabi n’est pas la bonne adresse pour ce type de conception, il n’y a pas longtemps que ces préjugés sont déchirés par les expressions d’Ibn ‘Arabī lui-même. Une lecture correcte et attentive d’Ibn ‘Arabī nous dirait que les états extatiques de corps ne sont pas seulement ses états, mais que ces états appartiennent aussi à l’univers. Par conséquent, le sujet connaissant est identique à son existence corporelle ; son existence corporelle est identique à l'existence de l'univers. En combinant les états extatiques du corps et de l'univers, il parvient à unifier l'épistémologie et l'ontologie, le savoir et l'être. Et ce mouvement unificateur le rapproche de Marx par rapport aux autres soufis traditionnels.

La trajectoire de l'égalité, de la justice et de la beauté, que nous essayons de suivre avec la Sagesse Anatolienne, atteint des associations différentes et riches au sein d'Ibn ‘Arabī. Il est excitant d’identifier dans sa philosophie que les pratiques de la vie mondaine et laïque désignent les sciences de la joie et que cette science dépend des pouvoirs du corps et du sens en termes d’existence individuelle. Sa sagesse est principalement une philosophie de la manifestation et

---

Claude Addas :

« Je me rendis un jour, à Cordoue, chez le cadi Abû l-Walîd Ibn Rushd [Averroès] ; ayant entendu parler de l'illumination que Dieu m'avait octroyée, il s'était montré surpris et avait émis le souhait de me rencontrer. Mon père, qui était l'un de ses amis, me dépêcha chez lui sous un prétexte quelconque. A cette époque j'étais un jeune garçon sans duvet sur le visage et sans même de moustache. Lorsque je fus introduit, il [Averroès] se leva de sa place, manifesta son affection et sa considération, et m'embrassa. Puis il me dit : " Oui. " A mon tour, je dis : " Oui. " Sa joie s'accrut en voyant que je l'avais compris. Cependant, lorsque je réalisai ce qui avait motivé sa joie, j’ajoutai : " Non. " Il se contracta, perdit ses couleurs, et fus pris d'un doute : " Qu'avez-vous donc trouvé par le dévoilement et l'inspiration divine ? Est-ce identique à ce que nous donne la réflexion spéculative ? " Je répondis : " Oui et non ; entre le oui et le non, les esprits prennent leur envol, et les nuques se détachent" ! (Ibn Arabî, *Futuhât, I,* pp. 153-154.) »

Ibid., p. 20.

ce qui se manifeste est l'être vivant, la vie elle-même : la manifestation est la manifestation de l'homme et de l'univers.

II. 1. Une corporalité extatique

Dès le début, notre recherche s'efforce de se canaliser vers l'idée d'une mondanité extatique et d'une corporalité extatique. Cette idée de l'existence extatique se trouve dans la compréhension de l'homme et de l'univers chez Ibn 'Arabī. Les pouvoirs du corps et des sens, l'existence de l'univers en tant que rêve (en tant qu'imagination[79]), la science de l'extase et de la découverte, la philosophie de l'homme et de la vitalité, la capacité de la raison (non seulement la capacité du cœur) à reconnaître Dieu par des moyens d'imagination[80]. Avec tous ces horizons riches, Arabi dépasse la conception soufie classique de la vie et de la religion. Il combine l'expérience subjective avec la certitude objective. Il souligne la pluralité et l'altérité de la spiritualité personnelle et mondaine puisque cette pluralité et cette altérité appartiennent à la spiritualité de l'univers. Un Dieu (Allah) devient la source de religions différentes et plurielles, il devient la source de seigneurs privés (rab). La valeur accordée aux différences, l'animisme et la vitalité attribués à chaque pièce de l'univers nous transportent aux aspects philosophiques les plus profonds de l'humanisme du cœur. C'est dans un tel humanisme du cœur que résident les manifestations infinies, les particularités, les altérités. C'est un tel humanisme que chaque

[79] Claude Addas explique la relation essentielle entre la terre de la réalité et le monde imaginai :

« Sur cette « Terre de Dieu », qu'il appelle aussi la « Terre de la Réalité » (ard al-haqîqa), Ibn Arabî a écrit un grand livre, malheureusement perdu. Mais le chapitre 8 des *Futûhât* lui est entièrement consacré. Créée à partir du surplus de l'argile d'Adam, la « Terre de la Réalité » constitue, explique-t-il, le « monde imaginai », l'isthme qui conjoint, à l'image de l'Homme Parfait, tous les ordres de réalités inférieures et supérieures, divines et créaturelles. Terre surnaturelle où tout ce qui y réside est incorruptible, vit et parle ; terre spirituelle où les corps sont d'une consistance subtile tandis que les intelligibles sont revêtus d'une forme : c'est pourquoi « les gnostiques n'y pénètrent que par l'esprit et laissent leur enveloppe chamelle en ce bas monde ». Terre de contemplation enfin, elle est le théâtre où se déploient les visions des contemplatifs, où se déroulent les rêves, où résident les âmes dans l'attente du Jugement dernier. »

Ibid., p. 58.

[80] Henry Corbin donne une très bonne définition de l'imagination, très proche du contexte de notre recherche :

« Ce n'est pas de l'imagination au sens courant du mot ; qu'il sera traité ici : il ne s'agira ni de fantaisie, profonde ou non, ni de l'organe à secréter un imaginaire identifie avec l'irréel, pas même exactement de ce que nous considérons comme organe de la creation esthétique. Il s'agira d'une fonction absolument fondamentale, ordonnée a un univers qui lui est propre, pourvu d'une existence parfaitement « objective » et dont l'Imagination est en propre l'organe de perception. … Énoncer que l'Imagination (ou l'amour, ou la sympathie …) fait connaitre, et fait connaitre un « objet » qui lui est propale, cela n'a plus du tout la saveur d'un paradoxe. »

Voir Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, *op. cit*., p. 25.

mouvement dans l'univers émane de l'amour, de la miséricorde et de la bénédiction : la beauté prévaut contre la laideur, la miséricorde prévaut contre la colère et le bien prévaut contre le mal.

Si vous n'êtes pas un prophète ou un saint, si vous n'êtes qu'un être humain ordinaire, vous ne pouvez découvrir Dieu qu'en contemplant l'univers, vous ne pouvez le reconnaître qu'en expérimentant et en atteignant *la connaissance de la joie*. Ce n'est que dans vos limites d'extase (*vecd*) que vous pouvez aborder l'existence, l'être (*vücud*) de Dieu (au corps de Dieu : c'est-à-dire à l'univers). Seul votre cœur et votre imagination[81] vous permettront de comprendre Dieu et son omniprésence dans chaque créature vivant de cet univers. Seulement avec vos dons et capacités corporels, vous pouvez créer ou produire votre propre foi et votre propre seigneur[82] ; et la mesure dans laquelle vous êtes un avec Dieu ne représente que la mesure dans laquelle

[81] Le monde imaginaire où le spirituel prend corps ou le corps devient spirituel :

« Il existé pour les Spirituels, "objectivement" et réellement", un triple monde : entre l'univers appréhensible par la pure perception intellectuelle (l'univers de Intelligences chérubiniques) et l'univers perceptible par le sens, il existé un monde intermédiaire, celui des Idées-Images, des Figures-archétypes, des corps subtils, de la "matière immatérielle." Monde aussi réel et objectif, consistant et subsistant, que l'univers intelligible et l'univers sensible, Universe intermédiaire "ou le spirituel prend corps ou le corps devient spirituel,", constituée d'une matière et d'une étendue réelles, quoique l'état subtil et immatériel par rapport à la matière sensible et corruptible. C'est cet univers dont l'Imagination active est l'organe ; il est le lieu des vision théophaniques, la scène où *arrivent* dans leur vrai réalité les *évènements* visionnaires, les histoires symboliques. »

Ibid., p. 26.

[82] Henry Corbin décrit la relation entre le seigneur privé et Dieu. La croyance individuelle provient d'un seigneur individualisé :

« La gnose ismaélienne procède à cette découverte intuitive par la mise en œuvre d'une Science universelle de la Balance, comme indiquant l'invisible dont le contrepoids nécessaire équilibre visible. Les théosophes de la Lumière n'ont fait qu'appliquer les lois de la perspective qui était le leur, interprétant ésotériquement les lois géométriques de l'optique ; le *ta'wil*, cette Science ésotérique de la Balance et de l'optique. Ici, Encore, il y aurait à illustrer la fonction de l'Imagination active, tant cette science échappe aux démonstrations rationnels comme aux théorèmes dogmatiques. Qu'on ne le lui objecte pas non plus de n'être qu'une inspection théorique. Elle n'est pas théorie, elle est initiation à la vision ; est-il possible de voir sans être là où l'on voit ? Les vision théophaniques, visions mentales, visions d'extase a l'état de songe ou de veille, sont par elles-mêmes pénétrations dans le monde qu'elles voient. Un très beau texte d'Ibn 'Arabī nous décrira ces pénétrations dans un monde d'une autre dimension… Et c'est également le sentiment d'une double dimension de l'être individuel, comportant l'idée d'une contrepartie céleste et divine, son être "a la second personne", qui fonde cette anthropologie mystique sur laquelle on a commis bien des méprises, parce qu'on l'a jugée en termes de l'anthropologie commune qui situe des individualités réduites à l'unidimension de leur moi, comme équidistantes d'un Dieu universel en rapport uniforme avec tous. C'est pourquoi, il convient d'attacher une grande importance aux pages ou Ibn 'Arabī distingue entre Allah comme Dieu en général et le Rabb comme seigneur particulier, personnalise en une relation individuée de part et d'autre, s'édifie l'éthique mystique et chevaleresque de "fidèle d'amour,", au service du Seigneur personnel la divinité dépend de l'adoration de son fidèle, qui, dans cette codépendance, échange avec lui le rôle de Seigneur, parce que il est le Premier et le Dernier… et cela dans un chaque fois, un "seul avec le seul" qui diffère tout autant de l'universel logique du partage communautaire, parce que la seule connaissance que le fidèle a de son Seigneur est précisément la connaissance que ce seigneur personnel a de lui. »

Ibid., pp. 114-115.

vous produisez ce seigneur privé. Ce qui signifie que vous pouvez participer à Dieu dans la mesure de vos pouvoirs imaginatifs et corporels.

Ce n'est que par votre pouvoir de désir, votre pouvoir de vie, que vous pouvez produire un dieu approprié, un seigneur. Seulement par ce seigneur privé, vous établissez une relation avec Dieu. Le seigneur privé de votre croyance se manifeste à partir d'une chose, d'un événement, d'une image dans l'univers. Il se manifeste dans la mesure de votre corps, de vos capacités imaginatives, de votre cœur et de vos désirs. Et comme l'a déclaré Arabi, si vous voulez reconnaître votre âme, vous devez reconnaître l'univers". Pour la reconnaissance de l'univers, vous devez découvrir les manifestations partout, vous devez marcher, contempler et travailler dur. Vous devez comprendre les capacités de votre corps, votre potentiel d'extase et d'existence ; et vous devez comprendre la structure d'extase (vecd) et d'existence (vücud) : la vérité intérieure qu'ils se suivent, que l'un amène avec l'autre. C'est la façon que Ibn ‘Arabī nous montre pour comprendre la vérité de nos âmes. Si nous reconnaissons notre âme, ce n'est qu'après cette reconnaissance que nous connaissons Dieu. Donc, cette question de reconnaissance (l'univers, l'âme et enfin le Dieu) est la question de la connaissance du corps et de l'univers et elle indique seulement l'importance fondamentale d'expérimenter et de découvrir : c'est la connaissance par l'expérience. Et le nom propre de cette connaissance est la connaissance de la joie chez Ibn ‘Arabī. C'est la seule connaissance identique à la connaissance de la vie elle-même. Si vous comprenez la vérité de cette connaissance de la joie, vous trouvez votre bonheur et votre paix dans l'existence.

L'univers avec sa connaissance infinie et ses manifestations illimitées a une position telle qu'il donne de la joie à Dieu lui-même, il informe Dieu. L'univers en tant que Dieu se reflète sur Dieu lui-même. Et ainsi puisque l’être humain est le centre de cet univers, chaque être humain, par la joie de sa manifestation, donne du plaisir et de la joie à Dieu. Car les manifestations sont infinies, la connaissance est aussi infinie et Dieu reçoit la parole, l'entend de son croyant. Dans chaque manifestation, Dieu tombe en extase comme l'expérience de son croyant humain. Alors que l'être humain circule entre extase et existence, Dieu parvient aussi à lui-même par extase. Comme si l'univers agissait en tant que corps de Dieu et que Dieu y régnait en tant qu’esprit. La place de la manifestation chez Ibn ‘Arabī est directement liée à notre horizon dans lequel la corporalité et la mondanité sont au centre. Le corps et la parole sont les espaces d’altérité et de pluralité. Le corps en tant que territoire de manifestation (comme l’univers lui-même) signifie qu’il est le centre d’une expérience individuelle et matérielle de la vie. Un tel foyer se concentre sur la connaissance de la joie, la connaissance de la vie. Non

seulement cela, le désir de pouvoir provenant de la vie est aussi la production de ce corps. Ce que Ibn ‘Arabī nous donne dans ce contexte, c’est l’expérience individuelle et matérielle de la vie, de l’univers et de Dieu tant qu’il n’y a pas de séparation entre le savoir et l’être, entre l’être humain et l’Univers. Ce que les hommes possèdent, l’univers le possède. Les états de l’être humain sont aussi les états de l’univers (et apparemment de Dieu).

II. 2. Un Marx « Soufi »

Il n’est pas difficile de tracer un chemin conceptuel entre Ibn ‘Arabī et la sagesse anatolienne. Ici, dans cette enquête, nous avons identifié cette sagesse avec Hallaj, Yunus et Hadji. Cette sagesse anatolienne signifiait la tolérance et la gentillesse, l’unité de la raison et du cœur, l’amour universel et la beauté, des valeurs centrées sur l’homme. Une création possible de la lecture de Marx « soufi » est alors équipée d’un espace socio-économique grâce à cette sagesse pratique et grâce à la grandeur métaphysique d’Ibn ‘Arabī, nous réalisons un espace théorique. Ces deux espaces créent ensemble notre voie philosophique dans laquelle le corps, la nature et l’univers acquièrent une valeur sacrée. Cette valeur sacrée émane de la sainteté de l’univers et de la vie : ainsi, ces deux espaces créent ensemble le terrain concret que suivront nos recherches. La valeur attribuée aux êtres vivants, à l’univers vivant ne signifie que l’amour pour Dieu, l’amour de Dieu. L’individualisation mystique dans Hallaj[83] est transformée en la création d’une croyance individuelle par les pouvoirs du corps et des sens au sein d’Arabi : vous pouvez atteindre Dieu dans la mesure de vos sens et de vos pouvoirs corporels. Lire et agir avec le cœur dans Yunus devient maintenant la matière d’une raison (qui n’est ni théorique ni abstraite) qui comprend sa relation fondatrice avec l’imagination. La raison, avec sa faculté imaginative, sert aussi au grand humanisme du cœur. Vivre avec les différences, l’unité dans les altérités, le mouvement d’amour universel, aucune discrimination contre les autres nations et croyances, la bonté, l’harmonie de la raison et du cœur nous conduisent vers des expériences extatiques mondaines comme le semah et le sema dans lesquelles un immense espace de

[83] Michel Chodkiewicz pense que la dernière pensée/commentaire d'Ibn ‘Arabī sur Hallaj - même s'il s'en est inspiré à certains égards - est critique sur sa sagesse quant à la descente du saint vers les créatures pour les guider :

« Hallaj n'avait pas obtenu le *farq-al-thani,* c'est la deuxième séparation. La première séparation est la naissance en ce monde et l'oubli de Dieu qu'elle produit et que doit réparer le retour à Dieu, l'ascension qui reconduit l'être a Son principe. La deuxième séparation -qui n'est pas, comme la première, privative mais représente au contraire la plénitude de la sainteté- est, une fois atteinte le terme de l'ascension, la descente du saint vers les créatures aux fins de les guider. »

Michel Chodkiewicz, *Un Océan Sans Rivage : Ibn ‘Arabī, Le Livre et La Loi,* 1992, Éditions du Seuil, p. 115.

concept, d'expérience et d'action s'ouvre devant nous : les pratiques, les traditions, les danses de la sagesse anatolienne révèlent l'égalité de la femme et de l'homme, les droits de l'homme universels, le message d'amour universel. Au-delà, cette sagesse devient l'espace vital des revendications de la justice sociale, politique et économique. Lorsque cette sagesse est associée à la richesse théorique et à la grandeur d'Ibn 'Arabī (principalement à la conception du corps et des sens, à la relation peuple-Dieu et à l'altérité infinie de la manifestation et de ses joies), nous pouvons établir des bases théoriques et pratiques, aspects de notre intention. Sur ce terrain, nous espérons qu'il y aura des moments cruciaux de rencontre entre Marx et la sagesse soufie en termes d'extase et d'existence afin que nous puissions atteindre les échos politico-philosophiques de notre enquête. À cet égard, entre deux traditions de savoir différentes, celle de la philosophie et celle du soufisme, nous pourrons peut-être voir (un possible) Marx « soufi ».

Nous passons maintenant à une introduction générale à la philosophie d'Ibn 'Arabī. Ce ne sera pas seulement une introduction générale, mais cela améliorera nos tâches actuelles, c'est-à-dire qu'elle se concentrera sur la connaissance de la joie afin que nous puissions décrire la contribution conceptuelle d'Ibn 'Arabī à notre question en termes d'extase et d'existence, corps et manifestation, peuple et Dieu (ou univers et Dieu). Par conséquent, nous réaliserons nos objectifs spéciaux en plus de fournir une introduction générale. Cette introduction générale sélective s'appuiera sur ce travail d'Ibn 'Arabī : *La sagesse des prophètes*. Nous avons choisi ce livre parce que c'est son sommet théorique, métaphysique et qu'il a un langage conceptuel. Au-delà de ces raisons générales, il aborde les problèmes de pouvoirs du corps, des sens et de l'imagination, ce qui éclaire profondément nos recherches sur l'extase et l'existence. Cet ouvrage est l'ouvrage le plus commenté de l'histoire soufie. Sa merveille réside dans le fait qu'il a unifié l'épistémologie et l'ontologie, le savoir et l'être. C'est pourquoi on l'appelle comme un grand saut, une rupture dans l'histoire de la tradition soufie.

II. 3. Les sciences de la joie

Il existe un consensus général sur le fait que, avec son système métaphysique, Ibn 'Arabī a créé le système le plus complexe de la sagesse soufie. Il est appelé en tant que cheikh des cheikhs (et ceux qui sont ses ennemis l'appellent lui le cheikh des hérétiques). Il a une image très controversée. Dans le cadre de nos recherches sur la corporéité et la mondanité, nous avons choisi son ouvrage le plus conceptuel, *La Sagesse des prophètes*, car cet ouvrage élabore le

compromis de l'unité de l'être ou de l'existence (*vahdet-i vücud*) et présente un horizon de vie qui dépend principalement de l'expérience et de la contemplation de l'univers. La métaphysique, appelée science divine dans la tradition soufie, acquiert un vocabulaire spécial et technique. Dans son langage technique, la sagesse des noms (*ayan-ı sabite*), différents ordres d'être et structures dialectiques sont largement pris en compte. Au sein de sa philosophie mystique, la compréhension de l'unité de l'être s'épanouit dans différentes voies : l'idée de création continue (éternelle), la relation Dieu-univers, le concept d'humain parfait, l'*incomparabilité* (tenzih, déconnexion) et la *similitude* (teşbih, connexion), l'immanence et la transcendance[84], unité et pluralité, *fanâ* et *baqa*, corps et âme se tiennent malgré leurs antagonismes. Cependant, la vérité absolue est toujours Un, Dieu est toujours une substance éternelle, mais cela ne signifie pas autre chose que l'altérité, la pluralité et la différence puisque Dieu se manifeste en images, en mesures, en proportions, c'est-à-dire en différentes manifestations où il s'agit d'exposer son unité dans l'univers. C'est la seule unité et vérité qui accueille les accidents et les pluralités.

> « Il est dans la chose nommée par tel ou définie par telle, il en est la source, car ce n'est que ce que son nom indique par convention et par usage. On dit que ce sont des noms : ciel, terre, rocher, arbre, animal, ange, provision et nourriture, et pourtant la source de tous et tout est Un. Ainsi, les Ash'arites disent à ce sujet que l'univers entier est homogène en substance, c'est donc une substance unique. C'est la même chose que notre déclaration selon laquelle la source est Un. Ils ont dit que cela varie selon les éléments non essentiels (les accidents). Ainsi, notre affirmation selon laquelle elle varie et devient multiple à travers les formes et les relations de manière à établir une distinction. On dit : « Ce n'est pas en ce qui concerne sa forme ou sa disposition non essentielle ou naturelle. » Dis ce que tu veux, mais c'est pareil que par rapport à sa substance. Pour cette raison, la source de la substance est mise dans la définition de chaque forme et

[84] Sur l'identité et la différence de l'unité et de la multiplicité, de l'immanence et de la transcendance :

« De même que Son immanence laisse intacte Sa transcendance et vice versa, ces deux aspects de l'Être Unique, le Dieu indépendant des mondes et le Dieu solidaire des créatures sont éternellement concomitants et compatibles en raison de la coincidentia oppositorum qu'il revendique en s'affirmant « le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Cor. 57 : 3). Ils correspondent aux deux degrés ontologiques que Ibn Arabî désigne respectivement comme l' « Unicité absolue », celle de l'Essence inconditionnée, et l' « Unicité de la multiplicité », celle de la Divinité en tant qu'elle inclut les Noms. De l'unité exclusive de toute pluralité - que, pour écarter toute ambiguïté, il est sans doute préférable de désigner comme « unitude » - à l'unité inclusive, qui implique une différenciation interne, celle des Noms, le passage se fait par ce que Ibn Arabî appelle alfayd al-aqdas, l'« effusion sanctissime » (que Maître Eckhart nomme bullitio). »

Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, *op. cit*., p. 94.

disposition. Cependant, nous disons que ce n'est pas autre que Dieu. »[85]

Chaque chose n'est que le reflet de la même Essence, du même Dieu qui se manifeste. Même si l'altérité et la pluralité des choses existaient comme extériorité, la connaissance de chaque être était divinement présente dans la connaissance de Dieu[86] avant la création. Dieu a accepté les volontés des noms qui désiraient exister à l'extérieur. Ce n'est qu'après ces volontés que Dieu les a créés à l'extérieur par sa miséricorde et sa bénédiction. La théorie des noms et des ordres (*ayan-ı sabite*) chez Arabi indique clairement que bien avant que les choses n'existent à l'extérieur, avant leur création, leur connaissance divine était dans la connaissance de Dieu. Ainsi, la connaissance de la pluralité et de l'altérité résidait en Dieu avant la création. Puisque chaque créature ou être qui existe à l'extérieur a été créé « après » leurs souhaits, leur existence n'était donc pas éternelle comme Dieu, ils ont donc été créés temporellement. Bien qu'ils soient créés après, de manière temporelle, leurs êtres portent la miséricorde et la connaissance divines. Dans chaque chose, il y a la sagesse créatrice, ils prennent leur part de ce Dieu éternel et cette éternité règne sur leur être temporaire. Cela signifie que la connaissance de l'éternité est répartie autour de la connaissance de la joie (de la connaissance du créé-après). La connaissance de la vérité divine est une vraie sagesse, elle est la source de la même chose et de l'autre, et étonnamment, cette vérité divine se manifeste aux êtres dans des manifestations. Expérimenter la manifestation n'est pas seulement la joie du créé-après, mais la joie de l'éternité.

II. 4. Les mots des cœurs

La distinction entre la sagesse (*hikmet* : en tant que savoir divin) et le savoir (le savoir du créé-après) est maintenue chez Ibn 'Arabī. La connaissance de la sagesse, qui signifie la

[85] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2013, p. 208 (en turc). Pour les chapitres qui ne figurent pas dans la traduction française de *La Sagesse des Prophètes*, j'ai bénéficié d'une traduction turque complète. Et j'ai traduit moi-même les citations en français.

[86] Il y a une discussion sur le statut de la « connaissance parfaite » entre intellectuels français travaillant sur le soufisme. Celui-ci est particulièrement à noter : Michel Chodkiewicz pense qu'Henry Corbin était trop obsédé par « le monde imaginal » d'Ibn 'Arabī. Il critique la position de Corbin sur la connaissance parfaite :

« … et met en évidence un trait de phénoménologie spirituelle qu'Henry Corbin, obsède par « le monde imaginal », ne parait pas avoir remarqué : chez Ibn 'Arabī, la connaissance illuminante la plus parfaite se produit dans la sphère des intelligibles, des purs esprits exempts de matière et de forme. C'est ensuite seulement qu'elle « prend corps » dans le *alam al-khayal* (le monde de l'imagination), qu'elle habite des images et des mots qui permettront de la transmettre à ceux qui n'ont pas accès à cet univers de pure lumière. »

Michel Chodkiewicz, *Un Océan Sans Rivage : Ibn 'Arabī, Le Livre et La Loi, op. cit*., pp. 110-111.

connaissance des choses en Dieu avant la création, est supérieure à la connaissance des choses. Ainsi, la vraie sagesse n'appartient à Dieu qu'en termes de connaissance absolue et divine. Lui-même est la source de son savoir absolu. Les humains, à l'exception des prophètes et des saints, ne peuvent connaître Dieu que dans la mesure de leurs capacités et de leurs dons. Leur connaissance de Dieu consiste à voir par le cœur en général. L'œil du cœur est l'endroit où l'on voit Dieu invisible. Les sages sont révélés dans les mots des cœurs, avec les mots des cœurs.

Le concept de "mot" a un rôle particulier dans Ibn ‘Arabī, il identifie l'être humain en tant que mot de Dieu, chaque créature est un mot sans fin. L'homme compose les lettres et les mots avec son souffle ; et de même Dieu créa les êtres humains avec son souffle. De cette manière, les humains sont les mots de Dieu. L'univers et ses créatures sont comme les mots créés par le souffle de Dieu ; leur être extérieur provient du souffle du Tout-miséricordieux. Ainsi, lorsque nous parlons du cœur des mots, nous parlons du cœur humain et de ses points de contact avec Dieu : avec le miséricordieux. Le cœur est capable de porter et de comprendre les mots de Dieu. C'est la véritable source de la sagesse divine, l'audition divine. Chaque cœur a son propre ordre et sa propre instance ; les états de cœur résultent de son être unique. Partant de ce fait, chaque cœur a son seigneur privé à la mesure de ses potentiels uniques. Comme chaque être, chaque créé, les cœurs ont leurs propres êtres et ordres. Chaque cœur a ses propres mots et donc différentes significations. L'être humain avec son cœur crée son propre seigneur-dieu par différents mots et significations.

Les mots et leurs significations dans ce contexte nous ramènent au problème de la méthode du commentaire dans la métaphysique d’Ibn ‘Arabī. C’est l’une des principales raisons pour lesquelles Ibn ‘Arabī est considéré comme ayant fait l'effort de métaphysique systématique le plus complexe, car cette méthode est directement liée à la compréhension à plusieurs niveaux de l'être et des êtres, des mots et des significations. Il y a non seulement différents ordres ou degrés d'être, mais également différents niveaux de signification. Le fait d'affirmer qu'il existe différents niveaux de signification revient à affirmer qu'il existe différents niveaux d'être. Les êtres ont différents niveaux, différentes significations. Comme on le comprend, le sens d’un mot (disons la dimension épistémologique) a ses racines directes dans la réalité en tant que différents niveaux d’être (disons la dimension ontologique). Les mots ont des significations différentes, les gens aussi. Chaque être humain est différent des autres êtres humains et chacun a sa propre mesure, son degré et son niveau. En fait, l'humain en soi est différent, c'est l’autre ; il change et s'enrichit toujours. Il se manifeste toujours différemment qu'auparavant.

Ibn ‘Arabī comprend les mots, les versets, les prophètes ou l'être humain ordinaire selon leur niveau ou leur degré d'existence, selon leur sens profond. Pour lui, il y a trois niveaux principaux, trois ordres. Le premier est l'apparence (*zahiri*) : état extérieur d'un être ; la seconde est interne, ésotérique (*batıni*) en termes d'état de spiritualité ; le troisième est le degré divin (*haddi*, *matlaı*) en présence de Dieu avant la création. Le degré divin est constant, ne change jamais. Ces principaux niveaux de différents degrés constituent différents ordres d'être et de sens. Donc différents niveaux de vérité. Et les relations de supériorité entre les êtres sont déterminées en fonction de ces degrés de vérité.

Du point de vue de la tradition soufie, cette diversité provient du fait que l'être humain dispose de différents moyens de compréhension. Il y a des sens, il y a la raison et le cœur. Et aussi l'imagination. Les degrés de signification et de vérité forcent souvent le lecteur car il n’est pas clair dans quel sens, degré ou ordre Ibn ‘Arabī utilise le mot. Dans quel état ? Cette difficulté des textes brouille les frontières entre significations et ordres. Les défenseurs d'Ibn-i Arabi supposent que ces flous proviennent des sauts et des ruptures dans son utilisation de mots et de concepts. Il utilise un style et une méthode non-conventionnels. Ainsi, ces soi-disant incohérences sont le résultat de sa méthode de (différents) degrés ou ordres. D'autre part, les penseurs conservateurs sunnites l'accusent d'acte de *shirk* (le péché de pratiquer l'idolâtrie ou le polythéisme).

Alors que la signification concerne un degré de connaissance (aspect épistémologique), l'être renvoie à un degré d'existence (aspect ontologique). Le savoir et l’être sont imbriqués. Par exemple, la signification d'un cœur (le degré du cœur) est étroitement liée à l'existence de ce cœur (l'ordre de son être). Il ne fait aucun doute que nous sommes au-delà de la logique formelle ou du principe de causalité. La seule façon de saisir cette vérité soufie est par le cœur, servie à la fois par la raison et par l'imagination. C’est le seul moyen de voir et d’observer la vérité de différents êtres et significations, donc différents degrés de vérité. Pour Ibn ‘Arabī, sans rassembler tout le pouvoir spirituel du cœur, il n'est pas possible de pénétrer dans les vérités. Les gnostiques, les éclairés, pouvaient voir le lien entre être et savoir. La connaissance nous amène au sujet connaissant et l'être nous emmène au sujet existant. Celui qui connaît l'essence de la manifestation, c'est-à-dire la joie, parvient à la reconnaissance de Dieu, observe l'être par le cœur et saisit la sagesse de l'existence. Ainsi, connaître signifie exister, le sujet connaissant signifie le sujet existant. La connaissance de quelque chose est inséparable de l'être de ce quelque chose. En ce qui concerne l'être humain, il se réalise en contemplant l'univers, en l'expérimentant dans l'univers et par cette manière d'exister, il connaît la vie et la joie de vivre.

En distinguant que son existence émane de la joie de vivre, il se reflète en lui-même. Grâce à la joie d'être, il se connaît. Et avec ce lien d'être et de connaissance, il devient l'homme parfait. Pour une meilleure compréhension de cette relation, nous devons élaborer la relation de Dieu et de l'univers dans sa philosophie.

II. 5. La raison de l'imagination

Dans l'intention d'établir une relation philosophique créatrice entre Soufis et Marx, notre recherche passera par la relation de l'univers et de Dieu dans la théorie d'Ibn 'Arabī et, juste après, elle élucidera le problème du corps et de la joie, des sens et de leurs capacités. La découverte et l'extase sont le moyen essentiel pour lui de maîtriser l'univers et la vie au moyen de l'œil du cœur ; néanmoins, il développe également une nouvelle définition de la raison. Une telle raison qui est pleinement consciente de sa liaison avec la faculté de l'imagination, raison qui n'est pas théorique mais sage. Une raison qui a saisi la vérité et l'imagination ensemble. Cette conception sienne le met dans une position particulière où nous pouvons facilement suivre la trajectoire pratique de Hallaj, Yunus Emre et Hadji en termes d'harmonie entre le cœur et la raison. Ibn 'Arabī exécute la relation entre le cœur et la raison par la faculté d'imagination. Pour lui, il n'y a pas de raison sans imaginer, il en va de même pour le cœur. La raison peut comprendre l'univers si elle ne comprend que sa relation à l'imaginaire (puisqu'il ne peut penser qu'en imaginant). Seulement avec le soutien de l'imagination, elle pourrait voir l'unité et l'Un derrière toutes les pluralités de l'univers, l'Un qui se manifeste dans l'univers en tant que substance éternelle, en tant que source véritable de tous les êtres. La raison, comme toutes les autres créatures, a la capacité de découvrir son essence divine et de refléter l'univers en lui-même en tant que miroir de lui-même. Dans sa nature, cette tendance existe tant qu'elle ne se limite pas à l'abstraction et à la causalité, à la théorie des idées. Tant qu'elle contemple, observe, découvre l'univers, elle ne verra que l'amour et la bénédiction de l'Un. Ainsi, la raison n'est pas différente de celle de l'univers, c'est de la même substance qu'elle est. Elle manifeste et se manifeste, elle dit le nom de Dieu comme les autres organes du corps, elle appelle Dieu. Avec imagination et cœur, elle réalisera que sa croyance, son amour de l'univers et de la vie proviennent de sa propre nature et de ses propres capacités ; par conséquent, elle finira par comprendre la vérité selon laquelle elle a une nature autoréflexive (de fanâ à baqa, fanâ : elle est amoureuse et baqa : elle est pleinement consciente de cet amour), comme l'univers lui-même. En se transformant en elle-même par la connaissance de la joie qui entoure tous les univers, la raison tombe en extase de la vie et découvre sa capacité de réflexion et de production unique et

singulière. Chaque raison, comme chaque être humain, a sa propre disposition, son propre degré, sa propre profondeur, son propre être. Chaque raison a une foi, a sa propre conviction.

Et encore une fois, nous sommes confrontés à la même question d'unicité et de pluralité : degrés et cercles d'êtres en termes de raison, de corps, de foi. Chaque création est unique et différente, cependant chaque création en même temps manifeste Dieu ; et ces manifestations dans leur nature donnent de la joie à son environnement. Ainsi, les choses ont deux capacités en même temps : être elles-mêmes et être les manifestations de Dieu. Les manifestations sont toujours nouvelles et différentes. Ainsi, notre vie est sur le point de nous réaliser et de réaliser Dieu en même temps par la joie de la manifestation, par le goût de l'expérience. La raison tombe en extase avec cette connaissance même de la joie puisque c'est le secret de la vie. Elle est étonnée, surprise de cette réalité, puisqu'elle voit Dieu dans son miroir[87] à la mesure de ses capacités et de ses degrés. Et elle se voit dans le miroir de Dieu dans la mesure de sa capacité à être vu.

Chaque création se manifeste à elle-même dans le miroir de Dieu, elle se réfléchit sur elle-même par la médiation de l'univers. La chose qui se manifeste à elle-même n'est pas le Dieu lui-même, mais une image de Dieu à la mesure de ses capacités, de son degré. La position des choses est de ce genre par rapport à Dieu. L'image de Dieu se forme selon le voyant, selon la proportion et les pouvoirs du corps et des sens du créé. Le nom de cette image est le seigneur privé. Avec la théorie du miroir, Ibn 'Arabī explique la relation unité-pluralité entre Dieu et l'univers (Peuple) par l'image des reflets. Lorsqu'il a écrit que chaque être humain crée son

[87] L'étendue et la forme du miroir – divin – dépendent de vos prédispositions corporelles et sensationnelles :

« L'essence ne se révèle que sous la forme de la prédisposition de l'individu qui reçoit cette révélation ; et jamais il ne se produit autre chose. Dès lors, le sujet recevant la révélation essentielle ne verra que sa propre « forme » dans le miroir de Dieu, il ne verra pas Dieu – il est impossible qu'il Le voie -tout en sachant qu'il ne voit pas sa propre forme qu'en vertu de ce miroir divin. Ceci est tout à fait analogue à ce qui a lieu dans un miroir corporel : en y contemplant des formes, tu ne vois pas le miroir, tout en sachant que tu ne vois ces formes -ou ta propre forme- qu'en vertu du miroir. Ce phénomène, Dieu l'a manifesté comme symbole particulièrement approprie à sa révélation essentielle, pour que celui à qui il se révèle sache qu'il ne Le voit pas, et il n'existe pas de symbole plus direct et plus conforme à la contemplation et à la révélation donc il s'agit. Tâche donc toi-même de voir le corps du miroir tout en regardant la forme qui s'y reflète : tu ne le verras jamais en même temps. Cela est si vrai que certains, observant cette loi des formes réfléchies dans des miroirs (corporels ou spirituels), ont prétendu que la forme réfléchie s'interpose entre la vue du contemplant et le miroir même ; c'est là ce qu'ils ont saisi de plus haut dans le domaine de la connaissance spirituelle ; mais en réalité la chose est telle que nous venons de le dire (à savoir que la forme réfléchie ne cache pas essentiellement le miroir, mais que celui-ci la manifeste). Dieu est donc le miroir dans lequel tu vois toi-même, comme tu es Son miroir dans lequel il contemple Ses Noms. Or, ceux-ci ne sont rien d'autre que Lui-même. »

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., pp. 290-291.

propre seigneur spécial, il affirme une conception très controversée de la croyance et de la foi, cette affirmation ayant entraîné de longs conflits autour de cette conception dans l'histoire de la pensée islamique. Cette affirmation est interruptive puisqu'elle nous ouvre un espace fondateur pour une conception plurielle et différente de la croyance et présente la relation de la croyance avec son croyant actif en termes de seigneurs privés. Avec ces seigneurs, nous voyons Dieu en nous, au-delà, nous nous voyons en Dieu.

En rapport avec l'angle soufi, quand Ibn 'Arabī apporte cette conception métaphysique de la croyance individuelle et des seigneurs privés ; nos recherches acquièrent une perspective fondatrice, laïque et mondaine. Depuis l'accent est mis sur les sens et sur le corps ; sur les capacités de la corporéité individuelle en ce qui concerne l'expérience profane de l'univers. Cette diversité de croyances individuelles (sans nuire à l'unité absolue de Dieu) permet l'activité individuelle et l'initiative du croyant qui nous mènent à l'espace de la pluralité et de l'altérité. C'est un univers concret de la vie qui expose l'expérience, l'extase, la contemplation et l'imagination. La réalisation de chaque être humain se passe dans les limites de ses capacités et capacités corporelles. Cela ne signifie pas que nous ne sommes que dans un ordre subjectif, mais aussi dans un ordre de réalité objective. Ainsi, nous pouvons découvrir la spiritualité en parcourant cette sphère concrète de la vie ontologique. Ce plan concret est notre point d'attache à la philosophie de Marx, à savoir la philosophie de la singularité et de la socialité.

L'unité de Dieu, chez Ibn-i Arabi, se transforme en diversité d'états d'esprits et en altérité infinie de manifestations. Et ce type de conception de l'unité qui se mobilise avec altérité et pluralité nous pousse au courant singulier de la vie individuelle, à la conception singulière et propre de l'existence (de tout être). Ce flux singulier de la vie dévoile l'existence individuelle distincte qui dépend des puissances actives de son corps et de ses organes ; et une conception de la spiritualité qui n'est révélée que par ces pouvoirs matériels et charnels : comme s'il s'agissait des pouvoirs d'extase déjà préparés pour être évalués philosophiquement et phénoménologiquement : ainsi émergera une notion de vision de croyance distincte concernant les différentes natures de manifestations. Tandis que Ibn 'Arabī suppose que les pouvoirs d'un individu (ses organes ou son corps) sont les pouvoirs de Dieu[88], il n'assigne pas seulement des

[88] Rûmî considère également les organes humains comme des extensions divines de la perception de Dieu :

« Dieu a dit au saint : "je suis ta langue et tes yeux, Je suis tes sens, je suis ton contentement et ton courroux car tu es celui dont Dieu a dit : "Par Moi, il entend et Par Moi il voit ; tu es la conscience divine" Comment conviendrait-il de dire que tu possèdes cette conscience divine ? Puisque tu es devenu, par ton émerveillement, "celui qui appartient à Dieu", Je suis à toi, car "Dieu lui appartiendra". Parfois Je te dis : "C'est toi", parfois "c'est moi,". Quoi que Je dise, Je suis le soleil illuminant toutes choses. » Rûmî

pouvoirs divins au corps, mais il va au-delà en attribuant des pouvoirs corporels à Dieu. Ainsi, Dieu s'incarne devant l'individuel dans la mesure des capacités de l'être humain. Pendant que ce croyant agit, Dieu agit ; tandis que ce croyant observe ou a de la joie, Dieu observe et a de la joie dans cette expérience ou cet événement concret de la vie. Pendant qu'il est en extase, Dieu est en extase. Comme si Dieu agissait et par cet acte (d'extase) se reflétait en lui-même, il s'informait et il se réjouissait de lui-même par cette information qui se manifeste dans toutes les manifestations de l'univers. Comme déjà indiqué dans *l'hadit*, le trésor secret (Dieu) devient connaissable par l'univers, par les créatures et enfin par lui-même. Il devient l'amant et l'être aimé.[89] Cette connaissance de soi dans l'univers ne devient possible qu'avec la création perpétuelle de Dieu, comme si Dieu se crée et multiplie sa parfaite existence. La création perpétuelle est nommée ainsi que le flux sacré de manifestations.[90] Les êtres humains se réalisent eux-mêmes tant qu'ils peuvent participer à ce flux de manifestations avec leurs talents

---

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., p. 50.

[89] La métaphore du trésor caché – divin – représente la relation entre Dieu et ses créatures en termes d'amour et d'exploration :

« J'étais un trésor caché et J'aimais à être connu ; aussi J'ai créé les créatures et Me suis fait connaître d'elles. Ainsi elles m'ont connu par Moi. » La cosmogénèse, selon l'interprétation que le Shaykh al-akbar donne de ce « propos divin » (*hadîth qudsî*) maintes et maintes fois commenté par lui (mais dont les juristes nient le plus souvent l'authenticité), prend sa source dans le désir de Dieu de Se révéler. Aspirant à répandre Sa Lumière, Il extrait les « possibles » des ténèbres de l'ignorance absolue que constitue le néant, pour les projeter sous le soleil de Son Être, afin qu'ils Le contemplent et qu'il Se contemple en eux. Certes, sous le rapport de Son Essence, radicalement simple et inconditionnée, « Dieu est indépendant des mondes » (Cor. 3 :97). Il se suffit à Lui-même et n'a nul besoin des créatures. Toutefois, remarque l'auteur des Futûhât, la Divinité (*ulûhiyya*), c'est-à-dire Dieu en tant qu'il inclut les déterminations ad intra que sont les Noms ou Attributs, a nécessairement besoin d'un ma'lûh, d'un objet sur lequel exercer en acte Son statut de Divinité : « Dieu, du point de vue de Son Essence et de Son Être, est "indépendant des mondes". Cependant, en tant qu'il est "Seigneur" Il a besoin de vassaux, sans le moindre doute » ; « L'Être Réel, du point de vue de Son Unicité et de Son Essence, n'est pas ce qu'on appelle "Dieu" ou "Seigneur", car de ce point de vue II exclut toute assignation. Ce qu'on appelle "Seigneur" a besoin d'un vassal, ce qu'on appelle "Dieu" a besoin d'un objet sur lequel exercer sa divinité. » Fidèle à la pensée du Shaykh al-akbar, l'Émir Abd el- Kader affirme à son tour : « Sans Dieu, la créature ne serait pas existenciée et sans la créature, Dieu ne serait pas manifesté. Sache cependant que Dieu, pour Se manifester par Son Essence à son Essence, n'a nul besoin des créatures puisque sous le rapport de Son Essence, Il est absolument "indépendant à l'égard des mondes" et même de Ses propres Noms... En revanche, lorsqu'il se manifeste avec Ses Noms et Ses Attributs, ce qui implique la manifestation de leurs effets, Il a besoin des créatures. »

Voir Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour, op. cit*., pp. 93-94.

[90] « Ce sont les théophanies/manifestations, incessantes et perpétuellement nouvelles, qui, à chaque instant, le revêtent d'une existence neuve : "Non, en vérité, ils sont dans la confusion quant à la re-création (khalq jadîd)" (Cor. 50 :15) : l'entité de chaque étant est renouvelée à chaque instant et il ne peut en être autrement car Dieu ne cesse jamais d'être l'Agent de l'existence des possibles. » « A chaque instant le cosmos, du point de vue de sa forme, subit une nouvelle création, dans laquelle il n'y a pas de répétition. » L'instant où une chose cesse d'être est celui- là même où Dieu la revêt d'une autre existence, similaire mais non identique à la précédente. A nos regards infirmes, l'univers semble donc posséder une existence continue. »

Ibid., p. 98.

singuliers. C'est-à-dire qu'un être humain réalise son objectif vital en créant son propre seigneur privé, en produisant sa propre croyance singulière puisque cette production signifie la manifestation de l'image de Dieu dans la mesure des capacités de vision de l'individu, notamment des potentiels sensuels et charnels. Et cette sagesse vitale consistant à créer sa croyance singulière se pratique à travers la raison de l'imagination.

II. 6. Un homme parfait

Alors, quand un être humain est un homme parfait pour Ibn 'Arabī ? Quel est le sens final de cette réalisation de lui-même ? Ce n'est que lorsqu'il se manifeste son seigneur privé, lorsqu'il comprend cette vérité : ce qui se manifeste, ce qui est révélé n'est rien d'autre que lui-même : sa vérité (manifestation) provient de sa réalité (manifestée). Par conséquent, tant que la vérité de la manifestation (à elle-même) et la production du seigneur privé sont comprises, l'individu trouve sa manière d'être, sa voie de bonheur et de paix. L'individu ne croit pas seulement en lui-même avec la médiation de l'univers, mais il croit en Dieu avec la médiation de cette croyance à lui-même, puisqu'il a été créé avec le souffle de Dieu, il est à l'image de Dieu. Ainsi, sa croyance en lui-même et en Dieu s'incarne de sa contemplation de l'univers au moyen des sens. La production du seigneur privé n'est rien d'autre qu'une louange de Dieu à Dieu ; puisque ce seigneur privé est un lieu de manifestation de Dieu, c'est le chemin de croyance manifesté. C'est celui qui est adoré. Sans cette adoration au Dieu privé, il n'y a pas de réalisation de soi ou de manifestation de soi. Cette auto-manifestation n'est pas seulement une révélation de l'être humain sur lui-même mais c'est aussi une révélation de Dieu en lui-même. Dieu apparaît à lui-même avec la médiation de l'existence humaine. En conséquence, l'être humain parfait est l'être de voir et d'être vu. Ces événements de vision ne sont possibles qu'en expérimentant et en reconnaissant l'univers à travers les pouvoirs du corps.

Tandis que dans la philosophie de Marx, les individus se réalisent dans la société à travers le potentiel des corps par le travail et l'action, alors que Ibn 'Arabī s'intéresse à la relation des êtres humains avec l'univers, il se concentre sur les différences d'êtres et de degrés, les ordres et les niveaux concernant les pouvoirs des sens. Il analyse les sciences des sens et des organes : la science des yeux, des pieds, des goûts (voir, marcher, goûter, etc.). Les concepts et leurs références aux organes sont étonnants. Comme il nous l'a dit, la sagesse de l'unité absolue apparaît par la science du pied, de la marche ; le lien concret à notre recherche apparaît spontanément. Ou encore, lorsqu'il a estimé que les sciences de la joie sont le but ultime de la

sagesse humaine, notre matériel philosophique prend déjà forme. Lorsque nous trouvons un exemple similaire chez Ibn ‘Arabī à celui concernant la conception de l’eau potable à travers deux traditions différentes (philosophie occidentale et sagesse soufie) que nous avons donné au début de la recherche, notre émerveillement ne fait que rayonner dans un horizon philosophique :

> « C'est comme l'eau qui est une réalité unique, mais dont le goût diffère selon les endroits. L'eau de l'Euphrate est douce, l'eau saumâtre est salée, mais c'est la même eau dans tous ses états ; et sa réalité ne change pas, même si le goût diffère. »[91]

II. 7. Contemplation et Praxis

Le cas n'est pas différent quand Ibn ‘Arabī étudie le travail et la production (concernant Marx), car il les prend en compte à travers les capacités et les partages. Encore une fois, des liens et des ponts philosophiques sont établis dans ce contexte. Tandis que Ibn ‘Arabī affirme que les gens prennent leurs partages de ce qu'ils font en fonction de leurs capacités, il évoque un partage divin de l'être divin (les partages de l'éternité dans la mesure des capacités corporelles), contrairement à ce que Marx a prétendu, parce que Ibn ‘Arabī améliore ses notions autour de la justice éternelle et du partage qui proviennent des vérités initiales des noms et des êtres. Ces vérités initiales étaient en Dieu éternellement, avant la création. Le contexte de Marx ne figure nulle part dans ces vérités initiales, car il n’y a pas de connaissance absolue et constante dans sa philosophie. Néanmoins, ce partage à la mesure des capacités se produit dans les domaines du corps et des organes ; dans le domaine des sens et de l'imagination. Ce partage divin est déterminé dans le domaine des manifestations, c'est-à-dire dans l'expérience du monde. Cette expérience extatique et profane de la manifestation est le point où ce partage est distribué phénoménologiquement. Au niveau de la manifestation de la spiritualité et de la réalisation de soi des êtres humains, nous avons deux modèles : les sciences du corps (de la joie) par la *contemplation* : Ibn ‘Arabī ; et les potentiels du corps par *praxis* : Marx.

Par conséquent, nous essayons de lire le corps par la contemplation (*theoria* : les sens et leurs joies) et par la praxis (travailler, produire, *technè*). Pourtant, les deux lectures donnent toujours la réalité d'une eau potable, quel que soit son goût. Il semble donc qu’il serait possible de mélanger ces deux sources d’eau différentes avec des proportions philosophiques. Avec cet

[91] Ibnü’l Arabi, *Fususu’l Hikem*, *op. cit*., p. 113 (en turc).

horizon d'attente, quel que soit le degré de radicalité, nous essayons de dessiner un début modeste, une rencontre généreuse. À travers cette rencontre entre deux traditions, qui n'est qu'une des rencontres possibles, nous cherchons à saisir la vision philosophique d'Ibn 'Arabī dans son contexte et son sens concrets. Enfin, pour Ibn 'Arabī, tout est sur le point de comprendre cet univers et la vie est un rêve, et l'univers n'est qu'un grand humain. Tous les rêves et toutes les imaginations, comme tous les êtres, retournent à la vérité, retournent à la source : à Dieu tout-puissant. C'est la forme la plus élevée de conscience et de vérité qu'un être humain puisse atteindre. Elle affirme que la réalité est une avec sa vérité : l'homme est un rêve comme l'univers. Dans le miroir du cœur qui a une clarté de verre, l'univers danse avec les êtres humains. Tout l'univers danse dans un rêve : le rêve de Dieu. Et ce rêve revient à la vérité.

« En vérité, l'univers est imagination,

Et il est Dieu selon sa réalité essentielle

Celui qui comprend cela

Saisit les secrets de la voie spirituelle »[92]

II. 8. L'univers est un rêve

La notion d'unité d'être (d'existence) affirme l'idée d'humain parfait tel qu'il soit pleinement conscient des sciences de la joie, d'un œil ouvert de cœur et qu'il ait une raison d'imagination. Ainsi, à cet égard, avoir une vie, exister, être vivant, être humain n'est rien d'autre que vivre comme une imagination, un rêve, vivre le rêve dans la réalité. C'est la vérité de la vie : l'expérience de la vie, par exemple, s'exécute en marchant. Tout en étant dans le royaume de la science des pieds, nous sentons que nous marchons dans la suite de différentes extases vers l'univers. Nous sentons dans cette extériorité notre unité avec Dieu et avec l'univers, nous nous sentons comme une partie de la totalité au moyen d'une science de joies (visage, odeur, goût, pied, etc.). En agissant avec nos sens vers l'univers, nous dévoilons la couverture de la réalité en termes d'imagination : nous sommes révélés dans l'univers des images. Vivre comme un rêve n'est rien d'autre que rêver comme une vie. Ces états d'être et d'imagination sont la source d'être vivant, au-delà de ce que la raison peut s'identifier à la vitalité de l'univers par cette capacité à imaginer, à animer : L'essence de la vie (en tant qu'imagination) est l'essence de la raison. Avec cette identification, la raison atteint son amour en extase et devient en elle-même la source de manifestation dans la mesure de ses capacités par cette exaltation. Penser signifie maintenant imaginer, découvrir et exister dans cet univers imaginaire : dans

[92] Ibn 'Arabī, *La Sagesse des Prophètes*, trad. Titus Burkhardt, Albin Michel, 2008, p. 161.

l'imaginaire de l'univers qui est la plus haute forme de vérité. Par conséquent, exister et penser, la réalité et la vérité sont liées l'une à l'autre avec la médiation de l'imagination.

Ainsi, exister, c'est rêver, imaginer à travers les facultés de la raison. Si vous pouvez rêver et que vous pouvez être rêvé, alors vous êtes en vie. Comme Dieu a rêvé de votre existence et il est maintenant réalisé : vous avez existé de cette imagination, maintenant, quand vous rêvez de Dieu dans l'univers, quand vous l'imaginez, Dieu se réalise. Cette réalisation signifie l'achèvement. L'être humain, dans son existence singulière, devient la nourriture de Dieu dans la mesure où Dieu est la nourriture du croyant. Les imaginations retournent vers Dieu dans les deux sens, dans une relation circulaire (mais pas égale). La relation entre l'homme et Dieu n'est plus une relation unilatérale, mais maintenant une relation circulaire. Tout ce qui arrive à l'être humain provient de sa propre vérité (c'est-à-dire antérieure à son existence, antérieure à la création). Les êtres humains sont révélés à leurs vérités après la création dans leurs capacités corporelles. C'est l'achèvement de leur être ; depuis avant leur création, ils souhaitaient exister. Avec la création, ils ouvrent leur propre vérité dans leurs corps et leurs sens. Pour que cette vérité ne puisse être complétée sans exister, sans ouvrir ces potentiels corporels. Chaque être humain, en se complétant, nourrit Dieu, le complète et l'élargit. Dans l'éternité de la manifestation et de la connaissance, chaque être humain fait face à Dieu en ayant une imagination active et dynamique et en agissant avec cette faculté. Dans les pouvoirs du corps et des organes, dans la réalité et dans l'imagination, Dieu et le peuple deviennent Un. Et cet état radical, comme l'affirme Arabi, se produit :

> « La question est sans fin des deux côtés. Si vous avez regardé ses paroles, "Je suis son pied par lequel il court, et sa main avec laquelle il frappe et sa langue par laquelle il parle". Et ainsi de suite des facultés dont l'emplacement sont les organes qui ne sont pas séparés, alors vous avez dit que la Matière est tout Allah ou la Matière est toute la création (le peuple). C'est la création (Halk, le peuple) par une attribution et c'est Dieu (Hak) par une autre attribution, mais la source en est une. La source de la forme est ce qui donne la manifestation de la source de la forme qui n'existait pas avant la manifestation. C'est celui qui donne la manifestation et celui qui le reçoit. »[93]

L'unité de Dieu et du peuple, en termes de création et de manifestation, est réalisée avec les pièces illimitées du cœur. Ce cœur sans limites représente l'unification de l'imagination, de la raison et du cœur. La connaissance de l'unité en tant que tâche principale de la raison s'achève

[93] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*., p. 130.

dans cet ordre : connaître l'univers, se connaître et enfin connaître Dieu par la médiation de l'univers et de lui-même. Connaître ou reconnaître est en conjonction avec la personne qui sait ou reconnaît. Savoir est inséparable du sujet connaissant. C'est une qualité classique du mouvement philosophique d'Ibn 'Arabī, qui est aussi phénoménologique, de l'acte à son sujet : à son sujet vivant. La raison après s'être complétée avec imagination pourrait comprendre la sagesse du baqa et du fanâ, l'extase et l'existence, la vérité du corps manifestant. Donc, il y a un autre mouvement stratégique similaire d'Ibn 'Arabī ici, d'exister par le corps vers le corps existant : De l'existence du corps au corps existant. De connaître par le corps vers un corps connaissant. L'achèvement de la raison se produit dans la contemplation de son propre corps, de ses limites et de ses capacités. Enfin, comme dans le rapport à l'univers, la raison découvre les pouvoirs imaginatifs et animatifs du corps. La raison est pleinement consciente du fait que c'est maintenant une partie divine de ce corps vivant. Jouir par le corps et jouir du corps deviennent les deux faces d'une même pièce existentielle.

La raison établit sa connexion avec le corps et avec l'univers à travers des mouvements corporels. Sans ces mouvements (comme la marche), la raison ne peut pas réaliser son essence, ne peut pas exister. Les mouvements du corps révèlent les cercles de fanâ et de baqa, les extases et les réveils ; ces états sont la nutrition de la raison. Cette structure imaginaire et onirique de sauts extatiques est le lien entre la raison et le corps. La raison a son propre degré de vivacité et d'imagination, le corps a un autre degré de vivacité et d'imagination. Leur qualité commune est de structurer en tant qu'imagination en termes de fanâ et baqa, d'extase et d'éveil. Ainsi, l'univers, l'être humain, la raison, le corps, le cœur sont tous reliés les uns aux autres par l'imagination. Imaginer et animer sont le mouvement moteur de l'univers : un autre nom de ce mouvement est l'amour chez Ibn 'Arabī.

Donc, la raison ne peut pas être séparée de son essence de pensée imaginative, il y a toujours quelqu'un qui pense. La pensée est pensée avec quelqu'un qui pense. Le corps ne peut pas être séparé de son essence existante, il y a toujours quelqu'un qui a un corps. Le corps est toujours attaché à une personne existante. Puisque la création et la manifestation sont éternelles et perpétuelles dans l'univers, la connaissance est également illimitée. Celui qui est en connaissance a toujours les possibilités d'ascension dans sa connaissance, il peut maîtriser ses connaissances à travers des découvertes corporelles. Ces découvertes, ces merveilles succèdent au voyage d'un passage à l'autre. Tant qu'il y a une recherche, il y a une exploration. La notion du fanâ - baqa, chez Ibn 'Arabī, est renforcée et attribuée à une fonction plus fondatrice. Maintenant, cela implique une fin de la manifestation (fanâ) et ensuite un début de nouvelle,

une autre manifestation (*baqa*). Exister, vivre ne sont que ces cercles de fins et de commencements. D'une connaissance (précédente) à une autre connaissance (nouvelle) ; d'un phénomène à un autre, d'un cas de connaissance à un autre, et si nous pouvons d'une raison à une autre.

> « Quant aux gens de dévoilement (de découverte), ils voient Dieu dans une manifestation de lui-même dans chaque souffle, et il n'y a aucune répétition de la manifestation. Ils voient aussi en témoignant que chaque manifestation accorde une nouvelle création (baqa) et enlève une création (fanâ). Ainsi, le départ (de la manifestation) est l'annihilation (fanâ) en présence de la manifestation, et c'est un début (un subsistance - baqa) par ce que l'autre manifestation accorde. »[94]

II. 9. Les expériences du fana et du baqa

Comme nous le voyons dans cette citation, liée à notre question sur l'extase et l'être, les expériences du fanâ et du baqa sont traduites dans un domaine ontologique en plus de la subjectivité de la conception soufie classique en termes d'états d'esprit. Les manifestations de flux (comme les dévoilements) incluent ces états dans leurs ordres existentiels. Ibn 'Arabī nous dit que ces états ne sont pas seulement des ordres affectifs, mais au contraire ce sont des ordres ontologiques, existentiels. Ces états du fanâ et du baqa sont des états primordiaux d'existence réelle. Ces états sont des réalités effectives des êtres humains. En d'autres termes, ce qui se passe dans ceux-ci ne se produit pas seulement à l'intérieur du sujet ou de son esprit, mais se produit également dans la réalité objective. Les états et les instances ne sont plus les états subjectifs extatiques des sujets ; ils sont en eux-mêmes les états de l'Être et des êtres. L'univers est toujours dans un flux du fanâ et du baqa. Le voile et le dévoilement sont l'essence d'un flux universel de manifestations. Ce qui est voilé, ce qui est dévoilé se produit sous forme du fanâ et du baqa. La modalité d'être de la manifestation, en apparaissant et en disparaissant, est donc toujours extatique. Il n'y a pas de cession ni de rupture dans ce devenir extatique. L'annihilation et l'éveil, les allées et venues, les fins et les débuts de l'ordre de la réalité sont un système extatique de rotations créatives. Ce système dévoile la pluralité et l'altérité, présente toujours dans l'univers à nouveau. L'univers existe par ce flux extatique, cette conscience extatique. Le cosmos et la conscience se collent l'un à l'autre par ces événements d'extases. Chez Ibn 'Arabī, les expériences du fanâ et du baqa se déroulent toujours de l'espace intérieur à l'espace extérieur.

[94] *Ibid.,* p. 134.

L'expérience humaine de la vie est un reflet de ce qui se passe dans tout l'univers. Même si les humains ne sont pas conscients de ces expériences du fanâ et du baqa, l'univers devient et se réalise perpétuellement dans cet ordre. Le fanâ et le baqa sont les essences primordiales de la création et de l'être. Chaque être tire sa part de ce grand événement de devenir extatique. Ce qui manifeste, ce qui dévoile a la même essence que ce qui est manifesté, ce qui est dévoilé. Les humains deviennent eux-mêmes et différents d'eux-mêmes d'une manifestation à l'autre. Ce passage à une structure ascendante, sans l'achèvement de l'être humain ou de l'homme parfait ne serait pas du tout possible.

Ibn 'Arabī affirme que l'homme parfait est celui qui équilibre ses expériences de fanâ et de baqa. Par cet équilibre et cette harmonie, l'homme parfait pourrait être un exemple pour les autres et refléter la sagesse de l'existence. Il peut être une source de lumière pour les autres. Nous voyons donc ici un niveau d'enseignement et de partage. Le niveau de cet enseignement correspond à l'ordre des sciences appelé sciences du corps et de la joie. Le maître englouti, l'humain parfait, peut enseigner l'essence de la manifestation aux autres avec ses discours et ses conversations. Le but est d'atteindre Dieu en contemplant l'univers. Cette contemplation est une joie pure (avec Dieu et de Dieu). Ainsi, la structure du fanâ et du baqa devient un sujet social puisque les êtres humains se manifestent de manière concrète et corporelle. Ibn 'Arabī ne prend pas en considération cette socialité des individus manifestés, il s'intéresse à la relation d'un individu à l'univers et à Dieu. Cela dit, la signification sociale de la manifestation de l'individu reste obscure. (Cependant, comme nous l'avons indiqué, cette obscurité est éclairée par une possible aube dans la Sagesse Anatolienne dans laquelle il existe de nombreuses applications pratiques en termes de justice sociale, économique et d'égalité. Cette Sagesse anatolienne acquiert des perspectives pratiques et politiques sur la base du respect et de l'amour à la nature et à tous les vivants.)

II. 10. La création perpétuelle de Dieu

L'idée de manifestation dans son essence porte un voile, une couverture qui empêche de voir Dieu spontanément dans sa création perpétuelle. On voit les différences et les pluralités à la fois mais pas l'unité. Ainsi, pour comprendre la sagesse du voiler et du dévoiler, on doit maîtriser le "dévoilement" de l'univers, des choses. C'est ainsi qu'on devient un humain parfait agissant avec son œil-de-cœur, agissant par une raison d'imagination (ou imaginaire de la raison). C'est ainsi qu'on enlève le voile de l'univers et on voit l'unité absolue de Dieu et de la

vérité. Cette maîtrise sur le dévoilement consiste également à dévoiler le cœur et plus on dévoile l'univers, plus on dévoile son cœur. Par conséquent, dans cette maîtrise du dévoilement, on comprend les choses telles qu'elles sont, leurs degrés, leurs profondeurs, leurs différences et l'unité qui les relie les uns aux autres. On saisit l'unité dans la pluralité, la transcendance en toute immanence. Quand on voit les choses et les êtres tels qu'ils sont, on complète sa connaissance et on voit en chaque être l'imagination de Dieu et en toute imagination l'être de Dieu.

Néanmoins, même un humain parfait ne peut pas tout savoir, ne peut dévoiler tous les secrets. Il ne peut pas connaître la connaissance divine et absolue des choses avant leur création (la vérité divine des noms et des êtres en Dieu qui résident éternellement). Il ne peut pas dévoiler le secret du destin (après de la création) et de la création (et avant de la création). En un sens, il s'agit de la connaissance du futur et du royaume invisible. Pour Ibn 'Arabī, ce n'est que Mohammed qui est doté d'un tel degré de connaissance. Dans la mesure où il est aussi un humain, il ne peut pas porter toutes les informations absolues qui résident en Dieu, il ne peut pas avoir le secret de la création (puisqu'il ne peut pas créer). La connaissance absolue de Dieu est fermée à toute personne, elle a un degré auquel l'homme ne peut même jamais penser. Ces informations divines sont appelées clés initiales. Ce sont les clés de la création et de l'inconnu. Ainsi, chaque être humain se soumet à un être supérieur qui est omniprésent et indépendant du temps et de la création. Cet être n'est pas créé mais il crée. Les êtres humains, par les facultés de la connaissance et du savoir, se soumettent à cet Être Unique qui n'accepte aucune connaissance où savoir (des êtres humains). C'est le sens de s'abandonner à Dieu, le plus grand inconnu et créateur. Puisque les secrets, les clés initiales de la création[95] et du destin ne doivent pas être vécus par l'être humain, cela n'est pas présent dans notre nature. Nous ne pouvons pas

[95] Les clés initiales de la création n'appartiennent qu'à Dieu lui-même :

« Entre la « permanence » du gnostique présent à lui-même (baqâ) et l' « extinction » (fanâ) de celui que sa contemplation a ravi, entre le jour et la nuit, l'écart est considérable. L'adventice ne peut contenir l'Incréé. Présent à lui-même lorsque surviennent les théophanies en mode imaginai, le contemplatif peut, selon Ibn Arabî, voir et entendre Dieu tout à la fois ; mais il s'agit de théophanies formelles, donc créées, conditionnées et sans commune mesure avec l'Infinitude divine. Seul l'Éternel peut contempler l'Éternel. « La Réalité divine, déclare Ibn Arabî dans Le Livre de l'extinction, est trop élevée pour être contemplée par l'œil qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'œil du contemplant. » Aussi bien les théophanies informelles, qui révèlent l'Essence dans sa nudité radicale, exigent-elles l'extinction de la créature qui ignore qu'elle voit Dieu au moment même où elle Le voit puisqu'elle ne sait pas qu'elle est. Ce n'est qu'une fois revenu à lui que le contemplant jouit, a posteriori, du bonheur ineffable que lui a procuré cette éblouissante manifestation de l'Être divin. »

Voir Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, *op. cit*., pp. 60-61.

obtenir cette connaissance de l'inconnu et de la création en expérimentant ou en dévoilant. Ce n'est pas ce genre de connaissance, il n'y a aucune manifestation ou dévoilement de cette connaissance.

> « Sachez qu'elles ne sont appelées clés que dans l'état d'ouverture. L'état d'ouverture est l'état de connexion de la forme à des choses, ou plutôt de l'état de connexion à la décision (ou de la puissance à sa matière). Personne n'a de goût à cela, sauf Dieu. Ni manifestation ni dévoilement n'y ont lieu puisque seul Dieu a le pouvoir et l'action compte tenu du fait qu'il a une existence absolue qui est illimitée… Quand nous avons vu que Dieu avait censuré 'Uzayr, que la paix soit sur lui, lorsqu'il a posé des questions sur le décret, sur le jugement (la décision), nous avons su que' Uzayr cherchait cette connaissance. Ainsi, il cherchait à posséder le pouvoir qui est lié au décret, au jugement rendu. Cela n'est revendiqué que par Celui qui a une existence absolue. Ainsi, il chercha l'impossible. Comment les choses ne sont perçues que par le goût. »[96]

Le prophète Uzayr a été condamné parce qu'il souhaitait avoir le pouvoir absolu par jugement et décret ; et s'il ne se retirait pas de ce souhait, sa prophétie et sa capacité à recevoir les révélations seraient effacées. C'était un ordre absolu de Dieu. Il obéit et alors seulement sa capacité à recevoir des révélations fut épargnée. Sinon, il serait tombé sur le niveau de manifestation, c'est-à-dire la connaissance par le goût. C'est la manière de connaître Dieu et l'univers pour ceux qui ne sont ni les prophètes ni les saints ; dans ce domaine, tout se passe conformément aux capacités et aux potentiels de la joie. Plus l'être humain a de talent, plus il perçoit la joie ; plus sa joie est subtile, plus il connaît sa place dans ce monde. Il est certain qu'à cet égard, Ibn 'Arabī accorde la priorité et la suprématie à la connaissance de la révélation divine, à la connaissance des prophètes par rapport à l'être humain ordinaire.

II. 11. Une opération philosophique de profanation

Dans la mesure où, dans cette opération philosophique de profanation, nous poursuivons une expérience matérielle des êtres humains, nous nous orientons vers les capacités du corps et des sens en termes de manifestation. Le corps et les sens sont les principaux éléments et orientations de la connaissance de la manifestation. Maîtriser cette connaissance signifie maîtriser le fait d'être un homme parfait au moyen du fanâ et du baqa ; par extase et par la connaissance de la joie. Comme il est déjà indiqué dans *l'Idéologie Allemande*, Marx affirme

[96] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*., p. 134.

que pour réaliser la spiritualité humaine, les êtres humains doivent réaliser leur potentiels corporels en vue d'une société libre. Alors que Ibn 'Arabī établit cette relation de spiritualité dans le domaine de la découverte divine et du dévoilement des manifestations envers Dieu. Pour Marx, nous devons agir conformément aux relations de classe historiques et dialectiques afin de réaliser cet objectif spirituel. Pour Ibn 'Arabī, c'est notre propre relation avec la Vérité, Dieu et l'univers qui nous fera atteindre notre bonheur et notre paix. Par conséquent, les débuts sont presque communs dans la forme du corps et des sens ; les fins sont presque similaires sous forme de bonheur et de spiritualité ; mais comment allons-nous accomplir ces tâches ? Lesquelles choisir ? Ce sont deux directions opposées, différentes, les deux allant vers le même horizon.

Pour Ibn 'Arabī, la vérité de l'être humain est inséparable de celle de l'univers. Ils ont tous deux la même lumière d'être en vie, d'être corporels et substantiels. La joie se manifeste par et à partir de cette substance de l'univers pour ceux qui savent contempler, découvrir et dévoiler. Toutes sont les images du souffle divin et du halo divin. L'humain jouit par nature de la lumière, c'est-à-dire d'être en vie. L'univers est vivant et est une harmonie de cette unification de la lumière et du souffle pour Ibn 'Arabī. Tout en remettant en question les similitudes possibles entre Marx et Ibn 'Arabī, nous avons sans aucun doute certaines distinctions concernant le travail, l'aliénation, la lutte des classes, l'évolution historique de l'espèce humaine du point de vue de Marx.

Ibn 'Arabī accomplit sûrement sa métaphysique dans un ordre de divinité différent. Ce qui est intéressant et inspirant pour nous, c'est que cette divinité soit attribuée à l'univers et au corps de l'homme où rayonne notre base matérielle commune et en même temps philosophique. Marx ne reconnaît aucune autorité de prophète ou de saints, il n'y a pas de degrés divins ou éternels ni de différences entre les êtres humains. Ils sont tous exposés à la même évolution historique autour du travail et de la classe. La position d'Ibn 'Arabī ici est contraire à cette théorie de la conscience historique, sa notion de conscience divine va au-delà de cette conscience. Les humains, de par leur nature, ont des talents naturels et des différences en termes de vérité de leurs êtres singuliers. Les différences et les degrés proviennent des capacités des sens et des corps et non des réalités sociales ; pour Marx, les différences sont créées économiquement dans la société par les moyens du travail. L'homme parfait d'Ibn-i Arabi en tant que point culminant de la vie humaine représente la sagesse qui inclut d'aimer l'univers, la nature et Dieu et d'agir enfin par cet amour. S'il existe une relation immédiate entre la connaissance de l'homme parfait et ses actions dans la vie, il y a une portée directe entre la

sagesse et l'existence du point de vue soufi. Mais la connaissance ou la sagesse pour Marx ne suffit pas à elle seule ; la contemplation et la théorie ne fonctionneront pas pour la gouvernance et le maintien de la vie (des personnes). Il y a un grand abîme entre théorie et pratique parce que la lutte des classes et les relations de travail empêchent la majorité des gens de vivre convenablement. Ils ne sont pas capables de trouver le temps de contempler ou de se réjouir en travaillant comme des esclaves dans la vie quotidienne. Ils sont les sujets de l'aliénation, ils ne profitent pas de ce qu'ils produisent. La joie et le bonheur des gens ne sont pas les préoccupations ou les objectifs principaux de la société capitaliste.

II. 12. La spiritualité et l'âme

Pour les deux penseurs, le corps, l'expérience, la joie et la réalisation de soi conservent leur importance. Et tous ces concepts sont utilisés dans le but de réaliser la spiritualité, la paix et le bonheur, la réalisation de soi. Nous analyserons dans le prochain chapitre la notion de spiritualité chez Marx. Pour l'instant, nous posons ici la question de savoir ce que sont l'esprit et la spiritualité chez Ibn ‘Arabī, quelle est la qualité d'un esprit ? Ibn ‘Arabī assigne une vitalisation spirituelle, une qualité de rafraîchissement au nimbe, à la lumière divine. Cette lumière divine (le halo ou le nimbe) est la lumière de l'esprit et est appelée vitalité. Telle que la connaissance d'un cœur peut réanimer et revitaliser spirituellement une âme pâle et sans vie qui n'est pas consciente de la beauté de la vie, de la valeur de l'univers. Ainsi, l'esprit a le pouvoir de la vie qui peut s'étendre et se propager. Cette vitalité croissante et touchante, ce pouvoir d’animation sont appelés esprit par Ibn ‘Arabī. Le nom de cette puissance animatrice en tant que concept est "*lahut*" chez Ibn-i Arabi, et l'endroit où réside la lahut s'appelle "*nahut*". Tant que *le nahut* porte le lahut, c'est l'esprit. L'esprit est toujours connecté au souffle de Dieu, son nom de Très miséricordieux, il est accroché au souffle divin de Dieu. L'univers a été créé avec ce souffle tiré de l'Image de Dieu. En raison de sa source, l'univers est divin. Le souffle divin est la source de toutes les âmes et donc la source de tous les vivants. C'est la source primordiale de vitalité.

L'âme humaine coexiste avec le corps, c'est un halo brillant dans le royaume du corps ; on peut clairement voir cette lumière divine dans chaque être vivant. Et ce n'est pas seulement l'humain qui a l'âme, mais tout l'univers a la spiritualité dans son essence, parce qu'il vient de cet esprit divin ; sa substance est précédée par cet esprit divin de Dieu. Cet univers émane de

Dieu (comme dans la théorie de l'émanation[97]) et la spiritualité est donc le cœur de l'univers, et pas seulement la question subjective d'êtres humains. L'être humain peut participer à ce halo ou à cet esprit universel dans la mesure de ses pouvoirs ou capacités. Si on souhaite connaître son âme, on doit participer à l'esprit de l'univers, on doit d'abord découvrir, dévoiler cet esprit ; sans traverser l'esprit de l'univers, on ne peut pas dévoiler sa propre âme. Puisque on est une goutte dans cet océan, on doit d'abord dévoiler la vérité sur l'océan afin de reconnaître votre Dieu unique, Miséricordieux. Ibn ‘Arabī déclare clairement que celui qui désire connaître la source du souffle divin doit d'abord apprendre et étudier « l'univers », Dieu y est caché. L’indication de l’univers à cet égard oriente nos recherches profanes et concrètes : la vie, la vérité, le Dieu incarnent et se manifestent dans cet univers et non dans un autre monde.

Cet univers, cette vie sont la source de différence et d'altérité en termes de réalités manifestées. Chaque chose dans cet univers est teintée de couleurs différentes auxquelles sa vérité appartient. Les capacités de l'individu proviennent de sa propre vérité et Dieu se manifeste en lui dans la mesure de ses potentiels corporels, de ses limites sensorielles. Dieu devient sa vision, son audition, sa parole dans la mesure de son degré d'existence. Dieu se manifeste en lui dans la mesure de son seigneur privé, dans la mesure de sa capacité de production au moyen de l’imagination et du dévoilements corporels. Beaucoup de seigneurs privés émergent de l'univers, il y a beaucoup de seigneurs autant que de croyants différents. Rien ne lui ressemble, pourtant tout indique sa présence omniprésente. Il en va de même chez les êtres humains. Il existe dans chaque être humain une essence divine différente, une production divine de sa propre croyance à travers son imagination, son désir de vie et ses médiums de contemplation corporels, tels que les sens et les organes. Dans chaque ordre, il y a un autre degré et une autre signification ; et cette pluralité d'un Dieu unique est la raison pour laquelle il y a beaucoup de religions ou de croyances.

De son point de vue, l'essence constante qui ne varie pas en fonction des différentes croyances est la qualité de la manifestation, du dévoilement : exister de manière extatique en être invisible (*gaybet*) et être en paix (*huzur*) ; exister en fanâ et baqa. Il circule toujours dans de nouvelles directions, de l'annihilation dans la flamme de l'amour au réveil conscient. Dans

[97] La théorie de l’émanation résout le problème du passage de l’Un (Dieu) à la pluralité/multiplicité des choses : elle résout aussi le problème de la création. Dieu devient le premier élément de la série d'émanation. Toutes les autres choses émanent les unes des autres, sauf Dieu qui est le donneur d'émanation, le démarreur de la chaîne d'émanation. (Plotin et Al-Farabi sont les philosophes les plus importants de cette théorie). Les Soufis ont également une compréhension métaphysique similaire, appelée *théorie du soudure*. Ibn Arabi améliore cette théorie en affirmant que l'émanation se produit à chaque instant, à chaque instant où la création se poursuit.

ces allées et venues, il n'y a rien qui se répète, l'expérience de l'existence extatique est toujours nouvelle, la vie est continuellement autre. Ibn ‘Arabī nous dit-il que l'essence du corps tombe en extase, puis revient à elle-même en tant que moi conscient : donc exister signifie ascension par dévoilements corporels (transcendance) et descente vers la conscience de soi (immanence dans l'extériorité) ?

Par conséquent, l'esprit n'est rien d'autre qu'un mouvement de transcendance et d'immanence corporelles dans l'univers (dans l'extériorité). Ce mouvement corporel manifeste l'amour et la joie. Le corps participe à la création perpétuelle au moyen du fanâ et du baqa et atteint son état spirituel. Ce flux d’univers est un mouvement d’amour et de joie, c’est pourquoi la réalité et la vérité de l’univers sont expliquées en termes d’imagination. Chaque être chez Ibn ‘Arabī est vivant dans la mesure où il est une imagination (un rêve) de celui qui aime et de celui qui est aimé. Le corps est vivant et est une imagination parce que c'est l'existence substantielle et divine de l’amour ; c'est l'épiphanie de l'amour et de la paix. C'est une vitalité et un esprit en mouvement : ainsi, il devient lui-même dans l’extase et dans les réveils, il se réalise dans ces séquences oniriques. Son rafraîchissement et sa revitalisation émanent des extases et des réveils qu’il éprouve ; l'expérience extatique du corps est appelée âme, esprit de sa propre vérité. L'existence extatique de chaque corps crée sa spiritualité profane. Aimer alors, c'est aimer avec et par le corps ; la spiritualité est le mouvement de ce corps vivant, c'est l'amour de ce corps (de l'univers et de Dieu). Le corps est le corps de l'univers (et de Dieu). Par conséquent, exister extatiquement vient-il de l'amour du corps et de la conscience de cet amour ? La notion de spiritualité n'est-elle rien d'autre que l'exécution de ce mouvement corporel (d'amour) ? Un corps vivant en tant qu'imagination vivante, corps aimant en tant que corporéité divine ? Chaque être humain a son propre amour, sa propre foi et sa propre spiritualité, car chaque spiritualité est produite dans les mouvements d'extases et de réveils à la mesure des capacités corporelles et individuelles. L'étendue de l'amour dépend de la réalité du corps humain. Chaque être humain vit, « Vivre comme un arbre, seul et libre / Vivre en frères comme les arbres d'une forêt. » [98]

II. 13. Le corps et la manifestation

Comme le corps est la source de la manifestation (comme un micro-univers), il est évident qu’il est également une source d’amour et d’imagination. Ainsi l'amour de et pour Dieu émane de cette matière corporelle. C'est le domaine de la manifestation dans lequel le seigneur

[98] Nâzim Hikmet, *Il neige dans la nuit et autres poèmes,* trad. Münevver Andaç et Güzin Dino, Gallimard, 1999.

privé est créé par le pouvoir divin de la vie, par la lumière divine de la vie, donc Dieu se manifeste par un dévoilement. Le pouvoir de vie du corps, le pouvoir de désir, est dans sa nature ; il est né avec cette vitalité et auréole. Les mouvements du corps sont avec le fanâ et le baqa, il ne peut pas se passer de l'expérience de l'univers dans une nature autoréflexive, puisqu'il est vivant, il manifeste et se manifeste. C'est la loi de la création pour tout être : être en vie signifie avoir un corps matériel et porter une lumière spirituelle dans ce corps et avec ce corps vers l'univers. Le corps se réalise par des manifestations, à la fois pour lui-même et pour les autres êtres. Sa lumière se fait sentir et englobe l'univers. Toutes les croyances et les seigneurs se manifestent dans la réalité du corps ; c'est le lieu de la manifestation qui rassemble tout l'univers en soi comme un micro-univers ; tout ce qui se manifeste dans l'univers se manifeste également dans le corps. L'esprit du corps est le mélange unique de sa réalité et de sa vérité. Chaque corps a sa proportion singulière, a ses propres joies et lumières, a ses potentiels uniques de transcendance et d'immanence.

Le corps humain dévoile le voile de Dieu. Il existe dans son être singulier (immanence) et dans l'être de Dieu (transcendance) en même temps. Son expérience de la vie va de ce seigneur privé à un autre, de cette extase à une autre, de cet éveil à un autre ; de cette divinité à une autre. C'est un voyage sans fin vers Dieu. Ce qui est inspirant et étonnant, c'est que tous les départs se font par des expériences corporelles et s'éloignent de Dieu tout en s'approchant d'une autre manifestation de son être absolu. L'humain est le lieu divin et corporel de ces rassemblements de départs et d'accueils.

Le corps humain brille comme un rassemblement dans la mesure du rassemblement de l'univers. C'est le corps de l'univers qui se rassemble : le corps en tant que lieu de manifestations où coexistent des vérités très différentes. C'est alors une chair vivante de nombreuses joies, expériences et dévoilements différents. C'est la place de nombreuses extases. Tout se passe dans le but d'atteindre sa source, vers Dieu. Quand il meurt sans mourir à travers le fanâ et le baqa, il découvre le secret de la vie et de la mort. Il comprend la valeur précieuse de la vie quand il se réveille de son extase. Il meurt avant de vraiment mourir. Il atteint l'être (vücud) par extase (vecd). Chaque arrivée à Dieu est une joie pour lui-même et pour Dieu. Chaque joie et extase est une liaison avec la joie et l'amour de Dieu pour ses créatures et pour son univers. De cette manifestation à une autre, le plaisir perpétuel se poursuit avec différents goûts et autres dévoilements. Chaque être existe dans son être, dans la pluralité de l'univers sans être effacé devant Dieu ; au contraire, Dieu laisse ses créatures agir librement, exister dans leurs propres vérités et exister dans leurs corps et leurs esprits singuliers. Leurs propres êtres singuliers leur

fournissent différentes contemplations de Dieu, différentes incarnations de Dieu. La contemplation, l'incarnation apporte la connaissance de la joie au corps et à Dieu. Le corps prononce Dieu avec incomparabilité et avec la similitude de Dieu. Le seigneur privé que ce corps crée ressemble à Dieu (affirmation) mais Dieu nie cette similitude (négation).

L'unité et la pluralité, le fanâ et le baqa, l'imagination et la vérité, le corps et l'esprit, l'incomparabilité et la similitude, l'affirmation et la négation sont tous conçus dans le cadre de degrés, d'ordres et de lieux différents. Tous les degrés et ordres proviennent du plus haut degré et de l'ordre, de Dieu et sont destinés à retourner à Dieu. Toutes les créations ont été créées avec des qualités opposées, sèche et humide, chaude et froide, etc. L'humain, en tant que nature et univers, accepte différentes vérités et qualités, différents degrés et passages. Dieu absolu rassemble toutes les oppositions et les contradictions en lui-même, tous les niveaux et toutes les vérités dispersées qui résident dans le Dieu tout-puissant. Ibn ‘Arabī explique cette présence de natures contradictoires en Dieu avec l’incomparabilité et la similitude, ou l’affirmation et le négation :

> « Ne Le reconnais-donc pas seulement d’un côté, o saint homme, en L’ignorant de l’autre, ne L’affirme pas ici, tout en Le niant là ! – à moins que tu ne L’affirmes sous l’aspect qu’il affirme Lui-même, et que tu Le nies également sous l’aspect qu’il nie lui-même, selon le verset coranique qui synthétise la négation et l’affirmation à l’égard de Dieu : « Rien n’est semblable à Lui, mais c’est Lui celui qui entend et celui qui voit « ; dans la première partie de ce verset , Dieu nie [toute qualité à son égard] et dans sa deuxième partie Il affirme [Son être] sous le rapport de la qualité qui englobe tout être vivant doué d’ouïe ou de vue ; or il n’existe que des êtres vivants, bien que cette vérité soit cachée en ce bas monde à l’intelligence de beaucoup de gens et qu’elle n’apparaisse à tous que dans l’au-delà, qui est le séjour des vivants, comme l’est du reste ce monde-ci bien que sa vie [répandue en toute chose] reste voilée pour certain serviteurs [de Dieu], afin que les degrés d’élection et la hiérarchie des serviteurs de Dieu se manifestent en ce qu’ils connaissent des réalités essentielles du monde. »[99]

Ibn ‘Arabī établit un système intéressant de hiérarchie dans lequel les noms ou les qualités appartiennent aux différents ordres et degrés et où Dieu est du plus haut degré et de la plus haute qualité. Il y a toujours des couples de concepts dans son système métaphysique, mais il n'établit pas une égalité ou une symétrie parfaite entre ces concepts ou leurs relations. Telle que la connaissance de Dieu est supérieure à la volonté ou puissance de Dieu. La relation entre

[99] Ibn ʻArabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., pp. 148-149.

Univers et Dieu en termes d'aspects ontologiques et épistémologiques se déroule dans le même style. Considérant que la connaissance de Dieu est absolue et que Dieu est le plus grand inconnu pour l'homme ; les connaissances de l'homme sont relativement variables et dépendent totalement des essences connues des manifestations. À cet égard, les humains ne peuvent pas connaître toute la vérité, pas tous les degrés de niveaux ni les clés absolues comme celles de la création et de l'absence (en tant qu'avenir), mais ils ont néanmoins la capacité de connaître et de comprendre l'unité de Dieu en degrés qui ils sont capables de saisir au sein de l'univers. Ils peuvent observer cette unité en découvrant les secrets des manifestations ou en suivant les lois divines des religions. Les humains ont l'essence divine et l'image de Dieu en eux-mêmes, et ils ont un autre élément matériel qui est destiné à disparaître en mourant vers Dieu. En relation avec l'essence divine qu'ils portent, les humains sont le but et le pouvoir de l'existence universelle. Il n'y a pas d'autre être doté de cette valeur : il est le seul être à avoir la capacité d'observer et de distinguer l'unité de Dieu en termes de spiritualité propre : ils ont été créés pour pouvoir mentionner l'essence bienveillante, miséricordieuse de Dieu.

II. 14. Miséricorde et bienveillance

Le but de l'existence humaine est alors de découvrir et d'observer ces qualités de pardon, de miséricorde et de bienveillance car, en présence de Dieu, la bienveillance l'emporte sur la colère, le pardon sur le châtiment comme le souhait que Dieu soit connu plutôt que caché. Tant que Dieu l'ordonne, les humains doivent reconnaître l'univers pour pouvoir atteindre son unité. Par conséquent, le but de l'être humain est de préserver l'univers, de le protéger en tant que royaume sacré. En tant qu'habitant de cet univers sacré et vivant, l'homme doit également préserver sa propre existence. La paix et le bonheur des gens ne sont possibles que s'ils réalisent cet objectif de protéger leur vie et celle de l'univers. Sans être le gardien de tout ce qui est vivant (la nature, l'univers, le propre être humain), le terrain de la réalisation de soi ne se produira pas. L'univers et les humains sont à l'image de Dieu ; dans la mesure où les humains se protègent et protègent leur univers, ils protègent et veillent sur Dieu. De même, alors que Dieu protège et veille sur l'existence, il attend que ses créatures veillent sur son être (en termes d'univers) au moyen de la préservation et de la protection de l'univers. Avec ce cercle de protection et de surveillance, le cercle de l'existence humaine s'achève et il est chargé de la protection de la vie afin qu'il puisse réaliser ses capacités corporelles en témoignant de l'amour et de l'unité miséricordieuse de Dieu. Dans cette conscience de protection et d'amour, il pouvait maintenant

exister pour l'amour à travers l'amour. L'homme parfait est la connaissance parfaite qui se reflète dans les actes en aimant.

La compétence humaine n'est possible qu'avec la vision de l'amour et la protection de la vie. Sans avoir conscience de la valeur de chaque être vivant, l'être humain ne peut contempler la beauté et n'atteint jamais la paix de soi-même. Si vous pouvez découvrir et observer le caractère sacré de l'univers et de ses habitants en faisant l'expérience de l'essence de la manifestation, vous comprendrez alors que cette découverte de l'unité dissémine à la fois la joie, la miséricorde et l'amour. Le sens de la protection réside dans cette expérience de dévoilement des manifestations. Vous pouvez les dévoiler dans la mesure de vos pouvoirs et capacités corporels. Ainsi, vous disposez d'un pouvoir existentiel unique qui vous permet de découvrir vos propres degrés de dévoilement dans une vision singulière de l'amour, de la protection et de la réalisation. Par la suite, vous ne devriez pas tuer, vous devez inciter les autres à vivre leur être précieux. La paix, la beauté, la bienveillance et le pardon que vous recevrez de vos dévoilements devraient être rendus à l'univers. Vous êtes assignés à partager vos joies et découvertes singulières avec d'autres. On vous a donné la vie pour pouvoir donner vie, paix et beauté aux autres êtres au moyen de vos capacités corporelles et sensorielles. Ce n'est pas seulement la réalisation de soi de votre existence, mais aussi l'achèvement de Dieu.

Vous ne pouvez tuer aucun être ; la colère, le meurtre, la punition est interdite chez Ibn ‘Arabī ; pour la protection de l'amour et de la vie ; vous devez dévoiler la valeur précieuse de l'existence à travers vos joies divines, vous devez mentionner le nom de Dieu et lui faire face. Par conséquent, avec tous vos organes et capacités corporelles, vous devriez vous consacrer à la préservation de la vie. Pour être un gardien de votre vie et de la vie de tous les autres êtres, vous devez améliorer vos capacités corporelles, travailler aux limites de votre imagination et vivre toujours vos joies singulières de dévoilements. La réalisation de soi et son achèvement ne sont possibles qu'en étant un véritable gardien de la vie et de l'amour. C'est le seul moyen de paix et de bonheur. L’annihilation de la vie ou des êtres, le meurtre, l’auto-immolation font que les potentiels cachés d’êtres singuliers et sacrés sont gaspillés ; ils avaient été créés pour se réaliser afin que les trésors cachés des manifestations soient connus. Chaque être vient à l'existence pour qu'il trouve sa valeur et son achèvement dans la voie de la connaissance de soi et de la réalisation de soi, de sorte qu'il mentionne Dieu, se souvienne de lui.

> « Puisque vous savez que Dieu préserve cet organisme et en conserve le maintien, vous devriez également le préserver puisque vous avez ce bonheur. Tant que l'homme est encore en vie, il espère qu'il obtiendra l'attribut de perfection pour lequel il a été créé.

> Quiconque s'efforce de le détruire s'efforce d'empêcher l'acquisition de ce pour quoi il a été créé. Qu'il soit excellent, le Messager de Dieu, que Dieu le bénisse et lui accorde la paix, a déclaré : "Dois-je vous dire ce qui est meilleur et plus excellent pour vous lorsque vous rencontrez vos ennemis, frappez leur cou et frappent le vôtre ? Souvenez-vous de Dieu. " C'est parce que le seul qui connaisse la valeur de cet organisme humain est celui qui se souvient de Dieu avec l'invocation (*dhikr*) qui lui est demandée. Dieu s'assied avec celui qui se souvient de lui, et celui qui fait l'invocation témoigne. Quand celui qui fait l'invocation ne voit pas Dieu qui est assis avec lui, alors il ne fait pas l'invocation. »[100]

En ce qui concerne cette mention, Ibn ‘Arabī indique un point vital et intéressant : Lorsque Dieu a été mentionné de manière véridique (en cœur, en langage, en raison, en imagination) ; Dieu pénètre dans toutes les parties du serviteur de Dieu. Il diffuse dans les organes de son corps et seulement après cela, la valeur de l'homme est révélée. L'humain est un être de pluralité avec ses organes, la manifestation est l'essence de cette pluralité et les états du fanâ et du baqa sont également les états de ces organes. La totalité et l'intégrité des organes proviennent de l'essence de l'âme vivante, c'est la vitalité ; et cette âme vivante est précisément l'unité qui mentionne le nom de Dieu, c'est la preuve de la protection, de la miséricorde et de la bienveillance. La mention a une telle sublimation que même la miséricorde, la protection ou la bienveillance n'apparaissent que dans un seul organe, elles affectent les autres et y pénètrent. Chaque organe est comme un nom, chacun a son degré et sa fonction en tant que sens. La signification dans la manifestation de chaque organe est différente en termes de degré et de fonction, mais dans chaque organe une âme vivante qui intègre l’organe à la totalité se promène. L'organe qui mentionne Dieu atteint la présence de Dieu et seul cet organe s'assoit avec Dieu et Dieu s'assoit avec cet organe. Il voit Dieu dans la mesure de son degré et de sa capacité. La vision de Dieu pour chaque organe est différente puisqu'ils sont différents en degré et en être. Par contre, ce fait de rester ensemble dans l'extase de la mention affecte les autres organes et grâce à ce fait de la mention, la protection, le pardon et la bienveillance sont également conférés à ces organes. Ainsi, pour assurer la protection et la miséricorde de tous, il suffit qu’une partie de celle-ci mentionne Dieu, ce qui se produit par le biais de cette mention est une preuve supplémentaire que Dieu donne généreusement à tous. Cela signifie également que Dieu a donné des capacités différentes à chaque organe, puisqu'il y a différentes joies à mentionner Dieu. Chaque organe a une connaissance différente de la joie et du dévoilement. Ainsi, un

[100] Ibnü’l Arabi, *Fususu’l Hikem*, *op. cit*., p. 183.

organe peut porter un corps entier à l'extase, à l'existence et à la présence de Dieu avec son style de mention particulier.

II. 15. L'effet de ce qui est absent

L'affirmation radicale d'Ibn ‘Arabī concernant la science de la joie est que l'effet de ce qui est absent est toujours à l'œuvre. C'est l'effet de quelque chose qui n'est ni là ni présent. Ainsi, un organe en extase ouvre un espace d'effets grâce auquel tous les autres organes naissent différemment après cette extase. Pour que les organes forment ensemble un nouveau corps, une nouvelle préservation de l'existence corporelle puisqu'après l'effet de ce qui est absent, ce qui n'est rien d'autre que Dieu, ils sont dotés de l'effet rafraîchissant de la miséricorde et de la protection de Dieu. En vertu d'un organe en extase, tous les autres organes participent à cette purification et à ce renouvellement. Un autre nom pour cet événement est appelé par Ibn ‘Arabī "être imprégné de" (coloré avec) la miséricorde et la bienveillance de Dieu dans la voie de la réalisation de soi et du bonheur.

Lorsque Dieu n'est mentionné que dans la langue, Dieu n'est présent qu'avec cet organe et s'assied avec cet organe ensemble. La langue voit le Dieu à sa manière et elle voit d'une manière que l'homme ne peut pas voir puisque Dieu habite dans la mention de cette langue et que Dieu la visite conformément à l'essence de cette langue. La vérité de Dieu est une mais ses noms sont nombreux. L'organe a un degré de vérité et de manifestation lié à son nom. Ainsi, chaque organe a un style différent de la manifestation de Dieu, chacun portant un potentiel de mention particulier. De chaque mention, une autre joie est révélée et affecte d'autres organes. Grâce à la présence de Dieu dans la mention de l'organe, les autres sont effectués et ils tirent leur part de cette mention en termes de protection et de préservation de la vie, de l'âme. C’est la générosité et la miséricorde qui sont soulignées ici. Chaque organe a son goût et sa vision de Dieu, et pourtant l'unité de Dieu, l'unité de sa vérité ne s’interrompt ni ne se brise. Au contraire, Dieu tout-miséricordieux et protecteur préserve la pluralité et l'altérité. La valeur de l'être humain réside dans le fait de vivre cette pluralité et cette altérité sous le parapluie d'un Dieu, car chaque partie, chaque organe porte une connaissance différente de la joie.

Si l'être humain est si précieux, alors pourquoi sa vie se termine-t-elle dans la mort ? Pourquoi y a-t-il la mort ? La réponse d'Ibn ‘Arabī est cohérente avec sa structure métaphysique. La mort n'est pas une annihilation, ni une destruction ; mais une partie essentielle de la création et de la manifestation perpétuelles. Tant que l'homme est de Dieu, qu'il est pareil avec lui et

qu'il vient de lui, il finit par lui retourner. C'est le début et la fin de tous les êtres vivants. Avec la mort, l'humain redevient protégé et préservé puisqu'il arrive là où il (son âme) ne mourra plus jamais. De sorte qu'il n'y a pas de mort en tant qu'annihilation, mais plutôt un déplacement des parties, des organes et une modification. L'humain qui n'est pas sa propre raison retourne à sa propre raison : à Dieu.

> « Lorsque Dieu entreprend la destruction de cet organisme par ce qu'on appelle la "mort", il ne s'agit pas d'une négation, mais bien d'une séparation. Il emmène l'homme à lui, et ce que cela signifie, c'est seulement que Dieu le prend, "et à lui toute l'affaire sera retournée." (1 1 : 123) Lorsqu'il l'emmène vers lui, il lui confère une composition différente de celle de cette composition. La nouvelle composition provient du genre de la demeure vers laquelle il s'est rendu, c'est-à-dire la Demeure de l'éternité, parce que l'équilibre existe. La créature ne mourra donc jamais, c'est-à-dire que ses parties ne seront jamais séparées. »[101]

La mort fait partie du vivant et de l'imagination (puisque chaque être fait partie de la grande imagination de l'univers), c'est une manière de création perpétuelle et de flux continu. C'est un flux d'un corps à l'autre, d'un être à un autre. L'essence de la manifestation et du dévoilement comprend l'événement de la mort. C'est le voile et la protection ultimes sur l'être humain puisque l'homme retourne à sa source réelle. Ibn 'Arabī affirme que tout ce qui est dans l'univers est vivant et vit. Les êtres vivants louent et glorifient Dieu ensemble. L'homme parfait comprend cette louange et cette gloire de Dieu par l'expérience, par l'œil du cœur. Par l'observation et la découverte, nous saisissons la vérité de la création perpétuelle dans l'univers et la mort fait partie de cette création. Rien ne se répète dans cette perpétuelle divinité, ni les vies, ni les morts. Le flux provient de l'être de Dieu et retourne à l'unité de Dieu. L'observation, la découverte ou le dévoilement est la contemplation de ce mouvement vers la source : les sciences de la joie sont la compréhension de la vérité de la vie et de la mort. Nous sommes venus de sa miséricorde et retournons à sa bienveillance. Pour celui qui contemple l'univers par l'œil de son cœur, il n'y a pas de peur de la mort. C'est juste un destin de la plus grande paix et du plus grand repos. Les humains sont les images de Dieu. Par les sciences de la joie, nous voyageons vers les vérités des images et de l'imagination. À la fin de notre parcours de vie, nous passons d'un être temporaire à un être éternel. L'être éternel crée l'être temporaire dans le temps, et ces êtres temporaires atteignent Dieu dans leur quête de l'éternité, de l'être éternel. Dieu se manifeste en tant que pluralité dans l'univers et avec la mort, la pluralité retourne à la vraie

[101] *Ibid.,* p. 184.

unité. Dans ce flux divin, Dieu fait miséricorde à ses êtres, leur donne vie et surtout la liberté à travers leurs talents singuliers. Il leur a fourni des joies corporelles uniques. La beauté divine des êtres vivants réside dans le fait qu'ils sont créés en tant qu'image de Dieu et de toutes les images, les imaginations finissent par revenir à celui qui visualise et réalise en fin de compte. La mort est la dernière étape de l'achèvement de soi des êtres humains : c'est la connaissance ultime des éclairés sur la mort. La mort est une grande réunion. Le but est de se réaliser tout en vivant et de se réunir avec Dieu en tant qu'être humain parfait. Pour réunir un cœur et une âme purs et brillants. Ceux qui voient vraiment ne meurent jamais, parce qu'ils y voient un passage de temporaire à éternel. Mais que signifie "vraiment voir" ?

La supériorité de voir chez Ibn ʻArabī est directement liée à l'œil du cœur et au cœur spirituel. C'est le fait de la tradition soufie et Ibn ʻArabī ne quitte pas ce chemin. Cependant, comme indiqué, la raison de l'imagination enrichit et renforce ce chemin du cœur spirituel. De plus, cette raison est essentiellement attribuée non pas à penser, mais à voir, c'est-à-dire à imaginer. C'est l'imagination née des expériences de dévoilement des manifestations. La notion de cœur spirituel est donc soutenue par l'imagination de la raison, de sorte que l'observation et la découverte révèlent la joie de vivre dans chaque manifestation. À cet égard, lorsque l'œil est articulé dans le visible, le cœur spirituel est articulé à Dieu. Cette articulation se fait par le biais des joies et des beautés de l'univers. Dans tout ce qui est vu, dans chaque dévoilement des secrets invisibles de la vie, l'être humain se joint à Dieu en sentant la création perpétuelle et en comprenant la connaissance infinie de cette perpétuité. Ainsi, le point crucial que Ibn ʻArabī élabore est que chaque dévoilement marque un autre début, même la mort. Tant que le contenu et la forme manifestés changent constamment (c'est la loi divine de l'existence), la manifestation révèle chaque fois une nouvelle expérience. De ce fait, une joie nouvelle et différente se présente chaque fois dans cette altérité. Il en va de même pour la notion d'un autre Dieu : un autre Dieu se manifeste dans de nouveaux commencements de création, c'est-à-dire à chaque instant. Toutes les altérités sont nées de ces débuts. Voir vraiment, c'est donc voir les débuts dans les dévoilements, voir la nouvelle existence et la différence et enfin voir l'unité de Dieu dans tous ces débuts distinctifs. Voir l'Être qui n'a ni commencement, ni fin : voir signifie vraiment voir l'être inconnu, éternellement caché, dans toutes les révélations. Ce qui est caché à chaque début est la joie éternelle et la révélation de celui qui est éternellement caché.

II. 16. La vérité du dévoilement : les nouveaux commencements

La vérité de la manifestation est donc le dévoilement de nouveaux commencements et la révélation de l'unité de Dieu dans tous les débuts. C'est pourquoi la joie est toujours différente parce que toujours quelque chose de nouveau apparaît dans le visible. Le résultat radical de cette affirmation est que Dieu est en train de changer en degrés, en profondeur des manifestations, Dieu est aussi différent, l'autre, nouveau, il fonctionne comme un pouvoir de création perpétuelle, une source créatrice d'altérité, et également une source de sa propre altérité infinie. Les noms et les significations de Dieu sont toujours révélés différemment dans la temporalité de l'univers. La temporalité des dévoilements concerne la structure du fanâ et du baqa. Dieu existe aussi extatiquement par la médiation de nouveaux commencements et de nouvelles fins.

L'être humain s'oriente vers l'essence de la manifestation par la joie qu'il éprouve et dévoile ce qui ne finit pas, ce qui réside éternellement dans la vérité de chaque dévoilement, ce qui existe dans sa vision à travers le miroir d'un univers extatique. À partir de cette désignation, nous pouvons affirmer que les sciences des joies sont des sciences des extases qui révèlent chaque fois un saut et une conscience de voir dans le miroir de l'univers. Le début de l'expérience d'extase manifeste toujours une nouvelle expérience qui n'existait pas avant cette extase. Cette médiation contemplative du fanâ et du baqa, comme lors de la marche, peut être illustrée par les apparences spécifiques des formes manifestées en termes de feuilles, de chemin, d'évolution du chemin après chaque étape, de découverte d'une partie du chemin en tant que proximité et distance, perspectives et angles. Ainsi, un œil attentif remarquera que le chemin change constamment par les couleurs des feuilles, par la longueur des ombres, par la température de l'air, par l'existence du vent, etc. Il existe un orchestre divin de création et de production dans le domaine de l'univers visible et invisible : les voiles et les dévoilements transforment le chemin (et l'univers). Nous sommes ébranlés par le flux éternel de manifestations et néanmoins ébranlés par l'existence d'un seul être supérieur qui encercle toutes ces manifestations en termes de bienveillance et d'accueil. Comment tous ces débuts, ces changements se produisent-ils dans les manifestations et en même temps comment sont-ils liés les uns aux autres et à eux-mêmes dans une totalité ? C'est le début de la science du Dieu qui ne commence jamais et qui ne finit jamais : c'est la joie éternelle qui ne disparaît jamais. Telle est la générosité et la beauté éternelles pour les êtres vivants qui ont la capacité de voir vraiment extatiquement : la science des extases de commencements et de fins pour se réaliser et se compléter. Voici donc votre parcours extatique : vous découvrez la pluralité (univers), vous découvrez l'unité (Dieu), puis vous vous découvrez (humain). Maintenant vous êtes dans l'état de perfection, dans l'état d'achèvement de soi et de paix, dans la beauté, dans le bonheur où rien

ne se répète, où les joies sont toujours différentes, où tout est nouveau dans la création, où finalement vous atteignez votre propre vérité en vous voyant dans le miroir de l'existence. Cette connaissance est certaine dans la mesure où vous voyez Dieu dans le miroir de l'univers et dans la mesure où vous vous voyez dans le miroir de Dieu. Ainsi, cette connaissance est la connaissance de Dieu dans votre existence et la connaissance de vous-même dans l'existence de Dieu. C'est votre vérité et votre connaissance divines et c'est le sens d'une existence divine extatique. C'est l'extase qui unit votre existence à la divinité.

La connaissance de l'extase est néanmoins différente de la connaissance absolue de Dieu. La connaissance obtenue à partir de la manifestation verbale porte le fardeau d'éléments matériels et substantifs créés « après », temporellement. C'est la raison de la différence entre la connaissance absolue de Dieu et une certaine connaissance par l'expérience ou le ressenti, la vision et l'audition. Les pouvoirs sensoriels proviennent de l'essence divine de Dieu. Cependant, puisqu'ils sont substantiels et qu'ils ne peuvent pas être ultérieurs ni perdurables, ils n'ont pas leurs raisons en eux-mêmes : ces raisons résident dans le pouvoir de création de Dieu.

Selon la circularité et la relativité de la relation entre Dieu et l'homme, les actes et les sens de l'être humain deviennent les sens et les actes de Dieu ; c'est le commentaire radical d'Ibn ʻArabī. Il existe donc une relation proportionnelle entre ces pouvoirs sensoriels et Dieu. Puisque la matière et l'esprit, la connaissance et l'existence, la pluralité et l'unité, l'humain et Dieu sont liés l'un à l'autre par l'expérience d'extase ou de dévoilements extatiques, l'extase humaine est aussi l'extase de Dieu. La nature auto-réflexive et auto-étendue de Dieu profite de l'expérience de son croyant. Son croyant devient un organe extatique ou une partie de Dieu. Ainsi, dans la mesure de ses pouvoirs sensoriels et corporels, l'être humain informe et illumine Dieu de ses réalités extatiques. Ainsi, la connaissance de Dieu, de manière proportionnelle, vient de l'état extatique de son croyant. C'est Dieu qui jouit d'exister à sa manière dans l'extase de son croyant, il jouit d'être informé de l'essence des dévoilements singuliers de son croyant. De telle sorte que ces informations ou extases ne proviendraient pas d'un autre être, mais seulement de lui à Dieu. C'est l'essence divine et singulière qui s'écoule de l'être humain à Dieu. Donc, l'expérience extatique de l'être humain joue un rôle fondamental dans l'achèvement de soi par Dieu. Pour que l'autoréflexion et l'auto-contemplation de Dieu, exister en extase, être expérimenté en extase, soient un impératif divin. L'extase du croyant est le chemin de Dieu pour être informé et complété.

> « Ensuite, il est décrit quand il dit "le tout-conscient (*Khabir*)", Celui qui sait par expérience. Ce sont ses mots : 'Nous allons vous tester jusqu'à ce que nous sachions.'

C'est la connaissance des goûts, des joies. Dieu s'est mis lui-même avec sa connaissance de la matière de notre (notre) connaissance rentable. Personne ne peut nier ce que Dieu a écrit sur lui-même. Dieu a différencié la connaissance du goût et la connaissance absolue. La connaissance de la dégustation est limitée par les facultés. Il a dit de lui-même qu'il était la source des facultés de son esclave quand il a dit : "Je suis son ouïe", qui est l'une des facultés de l'esclave, "et sa vue", qui est l'une des facultés de l'esclave "et sa langue", qui est l'une des facultés de l'esclave ", son pied et sa main". Il ne s'est pas borné à préciser les facultés, mais il a mentionné les membres, les organes. L'esclave n'est rien d'autre que ses membres et ses facultés. La source appelée l'esclave est le réel, mais la source de l'esclave n'est pas le maître Compâtissant. Les relations sont distinctes par leur essence. Celui qui est mis en relation n'est pas distinct. Ensuite, Il a égalisé sa source dans toutes les relations, car ce n'est qu'une source unique avec diverses attributions, relations et attributs. »[102]

II. 17. De l'individualité divine

La relation réciproque de l'être humain et de Dieu est une phase de réalisation de soi. Dieu prend plaisir à l'extase des dévoilements ; puisqu'il est la source principale de ces voiles (de ces trésors et secrets cachés) ; il aime se dévoiler, se faire connaître, se manifester. D'une certaine manière, il prend conscience de lui-même par la joie de chaque corps singulier. Ce qui est tentant à cet égard, ce n'est pas que la divinité soit attribuée à l'être humain, mais au-delà, c'est la profanation et la corporalité singulières attribuées à Dieu, c'est le fait de l'individualité divine. L'essence de cette individualité divine doit se manifester, se faire connaître, se soustraire à la dissimulation des voiles. Dieu atteint de nouveaux commencements dans les expériences sensorielles et corporelles afin que l'unité gagne sa pluralité et la transcendance son immanence.

Comme indiqué dans les hadiths, Dieu a créé l'univers et l'être humain afin d'être connu de l'homme ; c'était la volonté divine d'un passage du secret au dévoilement, de l'être intérieur à l'être extérieur. Lorsque Dieu est manifesté et connu dans la connaissance humaine, Dieu achève son être et sa connaissance de soi par l'existence, par la réalité divine[103]. Il se connaît

[102] *Ibid.,* p. 208.

[103] Chaque réalité particulière (forme, chose, matière, corps) cache en elle-même la réalité divine, c'est de là que naît la croyance. La croyance s'incarne dans la divinité d'une réalité particulière :

« Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (2 :115). II sait, ou plutôt il voit, qu'il n'est rien dans l'univers qui ne soit un lieu épiphanique. « Toutes les formes sensibles et intelligibles sont Ses lieux de manifestation. » Aucune chose, en conséquence, n'est dépourvue d'un point d'appui in divinis : « Il n'y a aucun statut manifesté dans le monde qui n'ait son principe in divinis » ; « L'appui divin consiste dans le fait que les Noms sont les appuis

avec la médiation de la connaissance et de la joie de l'être humain, avec la substance vivante et l'esprit : vivre désormais signifie exister extatiquement. Avec cet esprit vivant comme l'univers, Dieu existe extatiquement et se complète. Sa connaissance et son existence s'achèvent dans sa vérité. Il s'est donné la connaissance par la connaissance de la joie de son croyant. À chaque nouveau commencement par le dévoilement, il a commencé lui-même afin de pouvoir profiter de ces débuts pour s'auto-compléter éternellement. L'extase et la connaissance de cette extase est le moyen par lequel Dieu jouit de sa création perpétuelle, de sa découverte et de son dévoilement en termes de connaissance et d'être. Créer perpétuellement les êtres postérieurs signifie créer des débuts et des fins éternels puisqu'il s'agit de la création de ce qui ne commence ni ne finit jamais, de ce qui habite tout début ou toute fin.

Tant que les manifestations et les débuts sont infinis, les joies et les informations données à Dieu sont infinies dans la mesure où elles ne sont jamais connues et se trouvent dans la position du plus grand inconnu. Le sujet humain qui est en position de savoir, qui a la connaissance, passe toujours d'une position de connaissance à une autre. L'état de savoir et de la connaissance n'est jamais constant. D'une image de dévoilement à l'autre est continuelle ; plus le dévoilement a lieu, plus Dieu reste inconnu[104] et ce que nous voyons à travers ces dévoilements n'est que son unité. Ainsi, ce que nous savons à l'état de savoir, c'est la

---

des lieux de manifestation dans lesquels ils exercent leurs effets. » Ce « point d'appui » - qui n'est pas autre chose que le Nom qui, dans l'instant présent, « gouverne » la créature - constitue la « face particulière » de toute chose, sa « réalité essentielle » : « Toute réalité dans le monde est un signe qui nous oriente vers une réalité divine, laquelle est le point d'appui de son existence et le lieu de son retour » ; « Il n'est aucune chose qui soit dépourvue d'une face de Lui - qu'il soit exalté ! Il est la réalité de cette face. » D'où l'idolâtrie : toute chose, d'ordre sensible ou intelligible, peut être un objet d'adoration en raison de cette Face divine qu'elle possède et qui est cela même qui, en elle, est adoré. Aussi Ibn Arabî affirme-t-il : « En tout adoré Dieu possède une face » ; ou bien encore : « Dieu est l'adoré en tout adoré. » A quelque culte qu'ils s'adonnent, les hommes, déclare le Shaykh, n'adorent jamais que Dieu, qu'ils le sachent ou non :

Mon cœur est devenu capable de toutes les formes

Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines,

Un temple pour les idoles, une Ka'ba pour le pèlerin,

Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.

Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction

Que prenne sa monture, l'Amour est ma Religion et ma Foi. »

Voir Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, *op. cit*., pp. 100-101.

[104] Dieu éternel ne peut pas être complètement conçu dans le monde tel qu'il est, puisque l'éphémère ne peut pas s'y accrocher :

« Le monde est à lui-même son propre voile, en sorte qu'il ne peut pas voir Dieu du fait même qu'il se voit, il ne peut jamais se défaire par lui-même de son voile, tout en sachant qu'il se rattache, par sa dépendance, à son Créateur. C'est que le monde ne participe pas à l'autonomie de l'Être essentiel, si bien qu'il ne Le conçoit jamais. Sous ce rapport, Dieu reste toujours inconnu, a l'intuition comme à la contemplation, car l'éphémère n'a pas de prise sur cela, c'est-à-dire sur l'éternel. » Ibn 'Arabī.

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, *op. cit*., p. 275.

connaissance de l'unité du plus grand inconnu, de sorte que le connu devient toujours une image de l'inconnu. Cet inconnu le plus grand et éternel est l'essence véridique qui lie toutes les manifestations et tous les dévoilements les uns aux autres. Cette plus grande perdurabilité est le voile derrière la temporalité, la postériorité. C'est le plus grand voile de tous les dévoilements. L'être humain n'est pas capable de saisir l'énigme dans le voile de l'inconnu divin.

Les humains sont des êtres postérieurs et destinés à se connaître en goûtant et en expérimentant. Quand ils expérimentent les états de fanâ et de baqa et quand ils comprennent la structure extatique de l'univers, ils connaissent la sagesse. La sagesse est de brûler dans le feu de l'amour, c'est-à-dire l'état de fanâ, de monter dans l'amour de Dieu ; à ce moment extatique de fanâ, la connaissance et le sujet connaissant disparaissent dans l'océan de l'inconnu. Puisque le savoir et le sujet connaissant sont colorés et purifiés par la lumière divine, ils changent de forme et d'essence. Ils changent de lieu et d'heure, ils changent de degré et d'ordre. Le sens de l'existence évolue également puisque la connaissance de la manifestation dépend du moment et du lieu de cette manifestation. Il est façonné par le concret et par les réalités environnantes. Lorsque les réalités, les moments et les lieux environnants changent, l'état de la connaissance et du sujet connaissant se modifie. Les anciens états de la connaissance et le sujet connaissant sont nuls et inutilisables. Les images sont maintenant nouvelles. Les voiles dans les images des manifestations ne finissent jamais totalement ; il y a toujours un autre voile et donc un autre dévoilement. C'est insurpassable parce que c'est l'énigme de la création, de l'univers et de l'être humain. L'univers est totalement et éternellement recouvert des voiles et des énigmes. Personne ne pourrait jamais voir sans images ou voiles, même le plus talentueux dévoilant ne rencontrera qu'un autre voile lors du dévoilement. Ce que nous pouvons savoir, c'est la connaissance de l'unité de cet inconnu, l'existence d'un être supérieur. C'est la vérité ultime que nous devrions soumettre : Dieu est le pabulum et le donneur de ce pabulum ; est le gagne-pain et le donateur de ce gagne-pain, est la joie et le donateur de cette joie ; il est connu seulement en termes d'unité et de durabilité. Il est connu dans la mesure où il est le plus grand inconnu.

« Si Dieu le veut, il veut la provision pour lui,
donc tout être phénoménal est sa nourriture.
Si Dieu le veut, il veut la provision pour nous,
Donc, il est notre nourriture comme il le souhaite.
Sa volition est sa volonté, alors dites qu'il l'a voulu.
C'est donc souhaité.
Il veut augmenter et diminuer.

Donc, ce qu'Il souhaite est souhaité.

C'est la distinction entre eux,

alors comprenez!

D'un certain point de vue,

leur source est la même »[105]

II. 18. Auto-achèvement de Dieu par l'univers divin

La connaissance de l'univers est sous le jugement et la gouvernance d'un être supérieur, c'est-à-dire sous la connaissance absolue de Dieu. Néanmoins, cette hiérarchie ne dévalue pas la connaissance de l'univers ni la joie extatique de l'existence car ce qui est à l'œuvre n'est pas une stratégie linéaire mais une stratégie circulaire. Et seulement avec l'existence de l'univers, l'auto-achèvement de Dieu est réalisé. Oui, la connaissance est sous la gouvernance de Dieu, mais l'univers n'est rien d'autre que Dieu lui-même. Cela signifie donc que Dieu est sous sa gouvernance. Dieu est dans sa propre réflexion. La connaissance de l'univers compte donc dans cette relation circulaire. C'est comme la relation du corps (univers) et de l'âme (essence divine, Dieu) ; sans la corporéité et les moyens du corps, l'esprit ne peut pas se compléter. Son achèvement est réalisé dans la mesure des capacités du corps. Sans résoudre la question de la relation entre Dieu et l'univers, il n'y a aucun moyen de comprendre le grand bonheur, la paix et la beauté. La structure extatique de l'existence est le seul moyen de comprendre la réalisation de soi (des humains, de Dieu) et l'individualité[106] divine des êtres vivants à travers les joies et les dévoilements. Humain est humain et univers est univers tant qu'ils sont couverts et voilés de manifestation divine et énigmes d'être vivant. Sans ce voile infini, il n'y aurait aucune joie de dévoiler.

Ibn 'Arabī assigne donc une divinité à l'univers et une divinité distincte, singulière et individuelle aux êtres vivants. Ils existent tels quels et en même temps que des images de l'unité

---

[105] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*. p. 207.

[106] L'individualité de la foi est l'un des concepts les plus controversés d'Ibn 'Arabī ; chacun a un ciel intérieur qui le guide dans son voyage divin. C'est aussi un concept essentiel sur lequel se concentrent presque tous les réformateurs islamiques :

« Bien entendu, le forme que reçoit chacun de nous est *conforme* à son "Ciel intérieur" ; c'est là le principe même du théophanisme d'un Ibn 'Arabī qui pour cette raison ne peut que conduire chacun individuellement à ce qu'il est respectivement seul en mesure de voir et non pas le rallier à quelque dogme collectif préétabli : *Talem eum vidi qualem capere potui*. La vérité de la vision est en fonction de la fidélité à soi-même ; à qui est en mesure de l'attester, de rendre hommage au guide qui y conduit. »

Voir Henry Corbin*, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, *op. cit*., p. 96.

de Dieu. Dieu jouit à travers ces modalités d'êtres vivants et ils deviennent ainsi sacrés dans la mesure où leur connaissance est sacrée. Pour Ibn ‘Arabī, chaque chose, basse ou haute, porte un caractère sacré. Tant que chaque chose dans l'univers porte un caractère sacré, il en va de même de leur connaissance. Dans la mesure où l'être de cette chose est sacré, la connaissance de cette chose est également sacrée. Par conséquent, si nous pouvons comprendre que chaque connaissance et chaque être sont en quelque sorte sacrés, la connaissance de la joie, la connaissance profane quotidienne est également sacrée. Mais ce caractère sacré ne dépend pas toujours de la compréhension des lois des religions, il est sur le point de comprendre les choses telles qu'elles sont, de comprendre les choses dans leur ordre et dans leurs états, dans leurs lieux et leurs formes. Cet être sacré est sur le point de comprendre l'ordre des choses dans une base matérielle et formelle dans leur environnement. Pour que, pour une distinction claire, nous puissions en conclure qu'il existe une spiritualité sacrée et une corporalité sacrée. La première est des lois divines et des prophètes ; alors que la seconde concerne les joies, les dévoilements, les découvertes et l’individualité divine : il s’agit de la réalisation de soi et de la liberté, c’est de la liberté qui consiste à réaliser des potentiels corporels.

II. 19. La corporéité sacrée

De cette manière, en ce qui concerne le contexte, la corporéité sacrée n’est autre que d’exister extatiquement dans l’univers et de découvrir les différentes manières des expériences extatiques d’être vivant : il s’agit d’une réalisation extatique et sacrée de l’être humain. Il y a le domaine de la liberté et de la pluralité en termes d'existence humaine. Réaliser sa vérité éternelle (l'état divin des choses en Dieu avant création) de façon corporelle est la liberté dans le contexte d'Ibn ‘Arabī. En définitive, la définition de la liberté est d'exister extatiquement, de réaliser sa vérité divine dans l'individualité divine, dans l'existence singulière corporelle. Dieu est une telle grandeur, une telle gloire qu'il crée l'existence dans son altérité et sa pluralité infinies, une telle sagesse qui donne vie à des divinités individuelles libres en termes de noms et de degrés. Ces divinités libres réalisent Dieu concrètement en existant, en prenant la joie et en donnant de la joie. Ils deviennent l'espace d'observation, d'altérité et de joie pour l'accomplissement de soi par Dieu. Ils deviennent les images vivantes et les agents de Dieu.

Dieu est la seule vérité qui possède l'absolue transcendance et immanence, est le seul contenant de tous ceux qui comprennent les différentes proportions, degrés et ordres. La création de l'univers et des êtres vivants n'est rien d'autre que la grandeur de son amour et de sa

bienveillance. La compassion de Dieu a créé l'univers, cette grâce de la vérité divine fait que les choses existent à l'extérieur. Avec la volonté et le consentement de Dieu, les souhaits des vérités ont été accueillis et acceptés. Ainsi, les vérités (noms des êtres) demandaient d'exister dans l'extériorité, dans la forme et dans l'élément ; Dieu les a créés avec son souffle divin. Ainsi, les vérités des choses pourraient demander l'existence extérieure, alors Dieu les laisse émaner de sa propre essence divine. Donc, Dieu existe de telle manière qu'il réalise l'événement d'émanation, l'émanation d'êtres vivants de l'être véritable de Dieu. Cette émanation vers l'existence n'est rien d'autre que le mouvement de l'Amour de Dieu pour ses créatures. Chaque créature ou nom a demandé à Dieu d'exister dans sa forme et son essence propres afin de pouvoir se compléter dans le cercle de ce mouvement, de sorte qu'il puisse être libre de se déplacer et de s'imaginer. Ainsi, quand ils existaient, les choses comprenaient trois ordres dans l'univers : la bénédiction de Dieu, la quiddité de choses qui sont entourées par la bénédiction de Dieu, puis les contingences de manifestations et de dévoilements.

> « Sachez que la miséricorde de Dieu englobe tout ce qui existe et tout jugement, et que l'existence de la colère découle de la miséricorde de Dieu. Sa miséricorde a précédé sa colère, c'est-à-dire que l'attribution de cette miséricorde a précédé l'attribution de la colère. Alors chaque source a une existence qui exige que la miséricorde de Dieu englobe chaque source. Pour cette raison, nous disons que la miséricorde de Dieu englobe toutes les choses existantes et les principes. Les noms divins sont des "choses", mais ils dérivent d'une source unique. La première chose que Sa miséricorde englobait avant le temps était sa chose (la quiddité), cette source qui donne l'existence à la miséricorde par la miséricorde. Ainsi, la première chose que sa miséricorde englobait était elle-même, puis la chose (la quiddité) de toute chose existante existant sans fin dans ce monde et dans le prochain : le non essentiel (*araz*) et la substance (*cevher*), composite et simple. »[107]

II. 20. L'amour divin et éternel

Pour que les autres êtres puissent émaner de son être propre en termes de dévoilements. Exister est donc l'acceptation de la création, c'est la volonté d'exister dans l'extériorité par la miséricorde et l'amour de Dieu. Sans cette miséricorde et cette bienveillance, sans cette exigence et ce désir d'existence par la vérité des noms ou des choses, Dieu ne créerait pas. Et en plus de cela, si Dieu ne créait pas l'univers, Dieu ne pourrait pas se compléter. Donc, il y a deux directions différentes dans ce cercle existentiel, une direction provient des souhaits des

[107] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*., p. 195.

vérités des choses (en Dieu, avant la création) et l'autre est l'amour de Dieu, la grâce et l'amour de Dieu pour ces souhaits : bénédiction et compassion pour l'existence des choses. À cet égard, Dieu a aimé la demande des choses, parce que ces demandes venaient de ses vérités intérieures. De cette manière, il s'aimait lui-même et avec la création de l'univers, il souhaitait que cet amour soit connu et reflété par ses créatures pour lui-même sous des formes de joie, de pluralité et de dévoilements. C'est le cercle double de l'existence, de la création.

Par cette création, l'univers était doté de commencements, de voiles, d'énigmes et d'altérités. Chaque altérité et chaque nouveau départ est accompagné d'une joie différente. Et donner de la joie à travers des manifestations est la manière existentielle de l'univers. L'univers existe pour l'amour et à travers l'amour avec extase vers la bienveillance environnante et la miséricorde de Dieu. En bref, en ce qui concerne le cercle de l'existence double, Dieu créa les choses (de la transcendance à l'immanence, de l'esprit au corps) et les choses reflétèrent Dieu (de l'immanence à la transcendance, du corps à l'esprit) afin que Dieu soit connu et vu dans le miroir de l'univers.

La présence de toutes choses est créée avec le mouvement de l'amour éternel, avec le mouvement de la miséricorde perpétuelle. Tant que la vie de l'être vivant est maintenue, il y a toujours un espace pour recommencer, il y a toujours un amour dans les débuts, ou il y a toujours des débuts dans l'amour. La vie est le début de l'amour et l'amour du début. Le Coran stipule que le prophète Mohammed a été envoyé en tant que bienveillance aux royaumes, à l'univers.[108] Ceci est un autre signe de l'amour de Dieu pour ses créatures. La notion d'amour, chez Ibn ʻArabī, n'est qu'une grande absence, elle n'existe pas car elle fait exister d'autres choses en elle-même. C'est l'effet de la grande absence[109] de Dieu ; un tel effet qu'on le voit partout et que l'homme parfait pourrait voir n'importe où la lumière divine de cet effet absent. Cet effet

[108] Al-Ahzâb, 33/45, 46 : « Ô Prophète ! Nous t'avons envoyé [pour être] témoin, annonciateur, avertisseur ; Et avec la permission d'Allah, (Nous t'avons envoyé) comme celui qui invite à Allah et comme une lampe qui comble de lumières. »

[109] Une méontologie -du- divine est ici en jeu :

« Mais celui qui se connaît comme serviteur a encore conscience d'être, il s'attribue par conséquent une part d'être distincte de l'Être divin qui ne peut, dès lors, Se manifester à lui dans Sa plénitude. « Celui qui Me voit et sait qu'il Me voit ne Me voit pas » : telle est l'imprescriptible règle divine. La connaissance suprême de Dieu implique, paradoxalement, l'ignorance la plus absolue, et la vision de Son Essence n'advient, selon une célèbre sentence souvent citée par Ibn Arabî, que « lorsque disparaît ce qui n'a jamais été et que subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être ». Elle est donc réservée à celui qui, plongé dans la nuit de son néant originel, ne sait plus qu'il est. »

Voir, Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour, op. cit*., p. 62.

(d'amour et de grande absence) n'est l'effet d'aucune chose présente ni d'aucune présence, c'est l'effet d'un grand invisible et d'un inconnu.

L'être vivant qui est créé par la bienveillance de Dieu est de la même essence que cette bienveillance, mais pas totalement identique puisqu'il n'est pas le créateur mais le créé. Cette essence environnante est l'effet de cette grande absence, l'effet de l'amour. Un tel effet d'absence qui crée, qui rend les êtres vivants présents. La sagesse de cette grande absence n'est comprise que par les connaisseurs d'imagination, elle n'est appréhendée par celui qui la voit que par le dévoilement de manifestations sous forme de joies. Celui qui regarde la danse divine de Dieu avec son œil de cœur. Les sciences des états extatiques, à la fois subjectives et objectives, sont les sciences du sentiment, de la vision et de l'expérience de cette grande absence et distinguent cette grande absence, ce grand amour dans chaque présence, partout. À cet égard, exister n'est que pour distinguer cet effet d'absence, cet effet d'amour et de bienveillance divins. Et cela n'est possible que par fanâ et baqa, par annihilation (unité) et subsistance (distinction). Tout est lié en termes d'imagination, de grande absence, d'amour divin, d'états extatiques de fanâ et de baqa. Nous sommes nés de cette grande absence en termes positifs et retournons à cette divinité en mourant. Celle qui existe éternellement est cette absence et la faculté de l'imagination en saisit les expériences de joies, de dévoilements et de toute ascension. Nous comprenons donc qu'une sorte d'approche méontologique[110] s'impose, du corps à l'esprit, des moyens matériels

[110] On peut retrouver les germes d'une méontologie, la science de l'absence et du non-être, dans ces lignes sur l'unité (unicité) de l'Être. La différence entre étants (*mevcud*) et être (*vücud*) est ici essentielle. Notant que vücud (être) est dérivé de vecd (extase) :

« Rien ne vient pour Toi de personne ; rien ne vient de Toi pour personne ; tout vient de Toi pour Toi, Tu es tout, et c'est tout », Ibn Arabî n'est pas l'auteur de ces lignes où s'exprime avec force le principe majeur de sa doctrine métaphysique. Elles sont du shaykh Ansarî, un soufi notoire du Khorassân mort... bien avant la naissance d'Ibn Arabî, en 1089. C'est dire que la notion de wahdat al-wujûd, d' « unicité de l'être » - nous reviendrons plus loin sur la genèse de cette expression fameuse -, n'a pas fait brusquement irruption au XIII e siècle. Si elle n'est jamais formulée de façon explicite avant le Doctor Maximus, elle n'en est pas moins présente, en germe, dans la doctrine métaphysique de nombreux maîtres qui l'ont précédé. Il est remarquable à cet égard que Ibn Arabî commente à maintes reprises une fameuse sentence du même shaykh Ansarî (en l'attribuant à Ibn al-Arîf, qui l'a reproduite dans ses Beautés des séances spirituelles) : « Lorsque disparaît ce qui n'a jamais été et que subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être... » Si, du point de vue de la réalisation spirituelle, cette formule illustre, selon lui, le degré de perfection du « serviteur pur » qui, abîmé dans la Déité, ne sait plus qu'il est, du point de vue métaphysique elle traduit l'idée que les « étants » (mawjûdât) n'ont pas d'être propre, que le wujûd, l' « être », n'appartient qu'à Dieu. Construit à partir de la racine wjd, d'une très riche polysémie et dont le sens original est « trouver », le terme wujûd (qui correspond en français à l'infinitif passif du verbe « trouver » : « être trouvé » et donc « être là ») apparaît dans la philosophie musulmane chez al-Farâbî (m. 950) avec le sens d'« être» (actus essendi). C'est ce sens qu'il a dans l'expression wahdat al-wujûd, qui, bien que non utilisée par Ibn Arabî, définit adéquatement le thème fondamental de sa doctrine, celui de l'« unicité de l'être». Il est donc préférable d'éviter l'emploi assez fréquent (chez Izutsu, par exemple) d' « unicité de l'existence », le mot « existence » impliquant, étymologiquement, une relation à une origine et ne convenant donc, à proprement parler, que pour désigner ce qui est « en dehors de Dieu ». Il faut cependant convenir que Ibn Arabî lui-même emploie parfois wujûd là où l'on attendrait plutôt mawjûd (l'« étant» ou l'«existant ») ou son pluriel mawjûdât (l'ensemble des « étants », l'univers). Seule, donc, une lecture attentive permet d'éviter les pièges de l'amphibologie."

aux vérités spirituelles. Cette orientation et cette direction sont toujours dirigées vers une grande inconnue, une grande absence d'une source de vie ontologique et épistémologique : c'est par corps ; c'est la connaissance et l'être de ce corps. Toute cette sagesse concernant la grande absence n'est pas à la portée des pensées abstraites mais dans des expériences concrètes, des découvertes, des extases et des observations. Nous saisissons la sagesse de l'essence divine au contact d'états extatiques :

"La miséricorde de Dieu imprègne les êtres phénoménaux,
Et circule dans les essences et les sources.
La position la plus idéale de la miséricorde est
Quand il est connu de témoigner avec des pensées sublimes. "[111]

II. 21. La production du seigneur privé et donc la croyance

Avec la parole de bienveillance divine, tout existe. L'existence provient des paroles de Dieu, de son esprit. Celui qui distingue la bienveillance partout est heureux, il sait que rien n'est exclu de cette bienveillance, tout tire sa part de cet amour. Les amours et les joies prévalent toujours sur les douleurs et les colères. La bienveillance de Dieu est la bonté et la création d'êtres vivants à partir de cette bonté. Cette création est le premier effet de la grande absence bienveillante. La nature de cet effet provoque l'existence de seigneurs privés, c'est-à-dire de la production de seigneurs privés (dieu propre de chaque individu à la mesure de ses capacités d'imagination productive). Dieu fait miséricorde à tous ces seigneurs privés, la miséricorde envers seigneur privé est la première chose sur laquelle Dieu a miséricorde, pour laquelle Dieu est bienveillant. L'amour est manifesté sous la forme de ce seigneur privé, alors Dieu nous dit que cette production, le seigneur privé qui est produit dans la force imaginative vivante du croyant, est pardonnée et fait preuve de miséricorde. Parce que cette production appartient à la vérité éternelle de l'essence de chaque être, c'est pourquoi on lui montre la miséricorde. L'essence de la croyance réside donc dans le fait qu'elle est dans la production du seigneur privé vers l'amour de Dieu.

> « Tout d'abord, sachez que la miséricorde consiste à créer en général. À la merci des douleurs, seules les douleurs naissent. La miséricorde a donc un effet de deux manières --le premier effet est l'essence, c'est-à-dire la réalisation de chaque source existante. Cela ne concerne pas le désir ou le manque, le caractère approprié ou non. Il regarde la source

Voir Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour, op. cit*., p. 83.

[111] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*., p. 195.

> de chaque existant avant son existence, ou plutôt, il regarde sa forme source. Pour cette raison, elle considérait Dieu comme créature dans les credo comme une forme source unique parmi les formes source. Sa miséricorde envers lui-même réside dans la mise en existence. C'est pourquoi nous avons dit que Dieu en tant que créature dans les credo est la première chose qui montre la miséricorde après sa miséricorde pour elle-même dans le but de faire exister ceux qui font montre de miséricorde. »[112]

Le deuxième effet de cette grande absence, de cette miséricorde et de cette bienveillance a deux aspects : le premier est la volonté des êtres humains qui ont le voile sur le cœur et les yeux : ils soulèvent Dieu pour qu'il pardonne et montre la miséricorde sur leurs seigneurs privés. Deuxièmement, il y a la volonté des hommes éclairés, des humains parfaits : ils veulent exister avec cette absence, en réalité : Exister réellement avec l'amour, avec l'actualité de l'amour : c'est ce que nous appelons « exister extatiquement ». Être avec Dieu quelque part, dans un environnement concret et physique comme si y être signifie être partout. Être avec Dieu dans un moment comme si ce moment était accompagné de tous les moments. C'est le sens d'une véritable réunion avec Dieu. La sagesse de la manifestation a toujours lieu dans un lieu, dans un moment et dans un degré. Donc, coexister avec Dieu, c'est reconnaître et goûter ces degrés de joies. Exister avec Dieu signifie exister en tant que personne qui associe sa connaissance à son être et vice-versa. Unir les états affectifs avec la réalité elle-même et ensuite agir avec cette conscience de sagesse, avec amour. Cette science est appréhendée et apprise par les sciences de la joie. Cette association ne vient pas de la manière de la raison abstraite ; dans son mode de pensée théorique et abstrait-il ne pourra pas saisir le contenu vivant ni la joie extatique d'une expérience concrète. À moins que la raison ne s'abandonne à l'amour divin ou à l'extase de l'existence. Cette sagesse n'est possible que par l'expérience et seulement possible en participant au flux éternel de la création. Sans cette participation, il n'est pas possible d'exister réellement avec et dans l'amour de Dieu. Cette participation de l'expérience ou du goût est le seul degré dans lequel la vérité divine apparaît dans la réalité. Avec les états de fanâ et de baqa, nous plongeons dans l'éternelle bienveillance de Dieu. Les gens de cette sagesse comprennent la profondeur et l'actualité de l'amour à travers les joies qu'ils éprouvent. La place et l'état dans lequel ils se trouvent, la signification qui en ressort sont les signes de l'actualité de cette sagesse divine. Cette sagesse divine de l'amour apporte la grande paix et le bonheur. Il ouvre directement et divinement les yeux des cœurs, dissémine la beauté et la miséricorde dans et vers tous les êtres. Ceux qui ont cette sagesse d'existence sont en paix et sont reconnaissants envers Dieu

[112] *Ibid.,* p. 196.

puisqu'ils sont témoins des beautés divines de tout et bénéficient de cette attestation. Ibn ‘Arabī explique ce deuxième effet, d'exister réellement avec l'amour et la bienveillance de Dieu, de cette manière :

> « Il a un autre effet sur demande. Ceux qui sont voilés demandent à Dieu d'avoir pitié d’eux dans leurs croyances, et le peuple du dévoilement demande à la miséricorde de Dieu de s'installer sur eux. Ils le demandent au nom de Dieu et ils disent : ‘O Dieu ! Aie pitié de nous !’ et il n'a de pitié pour eux qu'en accomplissant la miséricorde à travers eux. Il a autorité parce que l'autorité appartient en réalité au sens basé sur le lieu. Il est le Miséricordieux en réalité, alors Dieu n'est miséricordieux qu’envers ses esclaves, attentif à eux par miséricorde. Quand la miséricorde s'installe sur eux, ils font l'expérience de son autorité à travers le goût, la joie. Celui qui est désigné par miséricorde l'a connu. Le participe actif est le Miséricordieux (Rahim) et le Donneur de la miséricorde (Rahim), et ce principe ne décrit pas les créatures, car il s'agit de diriger les significations sur leurs essences. »[113]

La connaissance de la présence de la grande absence vient avec joie : avec la joie de l'inconnu. C'est l'effet de l'amour en termes de vie et d'imagination. Celui qui jouit et dont on jouit est finalement le Dieu lui-même auquel l'homme croit et vénère. Ibn ‘Arabī affirme que la preuve de cet amour divin est la joie de la manifestation que nous vivons. Comment pouvons-nous examiner cette bienveillance divine en termes de moyens sensoriels et corporels ? Ou avec une faculté imaginative ? La réponse est à nouveau une raison contemplative et imaginative. L'harmonie de la raison avec ses pouvoirs corporels, la raison peut orienter ces pouvoirs vers l'amour. Grâce à cette raison, l'humain parfait comprend son propre état à travers l'état de l'univers. La raison qui obéit au règne de l’imagination détachera la relation entre l’homme et l’univers, entre la raison et l’imagination. La raison de l'imagination procède avec incomparabilité et similitude, elle conçoit qu'il y a incomparabilité dans similitude et vice versa. L'analogie s'associe à la différence et vice versa. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que Dieu est exclu de l'univers et en même temps, il est inclus dans l'univers. La raison de l'imagination conçoit cette vérité au-delà d'une raison théorique ou linéaire. Parce que la raison théorique ne dépend que de la différenciation, elle ne peut pas appréhender la vérité de Dieu, alors que l'imagination peut saisir Dieu à la fois en termes d'analogie et de différence. L'imagination de la raison signifie que la raison fait partie d'une conscience du cœur, d'un grand ensemble, qui provient des états de fanâ et de baqa. La raison est la raison de la joie et des

[113] *Ibidem.*

dévoilements ; elle aime ces joies et profite de chaque extase pour passer à une autre conscience de la vie. Cette conscience est la conscience et la sagesse des dévoilements qui reposent sur la joie et l'amour de la vie. La raison trouve sa vérité non pas dans le processus éternel de la connaissance infinie, mais dans l'amour qui porte toute la connaissance en soi et donne l'unité du croyant. Il est évident qu'une durée de vie de la raison ne peut jamais engloutir toutes les manifestations, mais la raison de l'imagination se donne le sens de tout dans la joie de la révélation. Sans ce sens et cette connaissance de la joie, il n'y aurait pas de conscience de la connaissance de la joie dans la raison, et l'homme ne serait pas différent d'un animal. Le but de la connaissance ou de la raison n'est pas une autre connaissance mais de la joie et de l'amour de la vie, c'est la raison qui a été donnée avec la sagesse soufie. Cette raison imaginative avec son propre degré peut contempler l'unité dans chaque manifestation et peut également distinguer la pluralité dans cette unité en termes d'imagination et de joie.

> "Il ne lui restait aucune relation avec ce qui est lié au désir de soi. Pour lui, Dieu était pur sans connexion. Il n'avait que la moitié de la gnose de Dieu. Quand l'intellect est libre de soi en ce qui concerne l'acquisition de connaissances par son discernement, sa gnose de Dieu est basée sur la déconnexion (*tenzih*) et non sur la connexion (*teşbih*). Lorsque Dieu donne la gnose par manifestation, la gnose de Dieu est parfaite. La déconnexion est utilisée à un endroit et la connexion à un autre."[114]

II. 22. La similitude et l'incomparabilité de Dieu

Dans les livres religieux, les révélations manifestent les lois divines ; ces livres donnent certaines limites par les paroles de Dieu. D'autre part, les imaginations donnent aussi la vérité divine de l'unité. Elles viennent de la même source avec des moyens différents. La complétude de la raison réside dans ce fait de comprendre l'unité de Dieu dans l'existence. Quand Dieu se manifeste à la raison avec la joie ou l'amour de l'existence, avec la beauté divine, cette manifestation n'est pas en dehors de la création corporelle parfaite du corps humain. La raison est un organe de ce corps qui est sous le règne de l'imagination de l'univers. Une fois que le lien essentiel entre la raison et l'imagination est établi, la similitude (*la connexion)* et l'incomparabilité (*la déconnexion*) sont liés. L'imagination conçoit la similitude d'incomparabilité et la raison conçoit l'incomparabilité de similitude. Les deux ensemble, complètent le cercle de la connaissance et de l'être.

[114] *Ibid.,* p. 200.

> « Le gnostique voit la diffusion de Dieu par l'existence sous des formes naturelles et élémentaires. Il n'y a pas d'autre forme que celle de voir la source de Dieu à sa source. C'est la gnose complète et parfaite qui est amenée par les chemins (charia) révélés par Dieu. Par cette reconnaissance, toutes les visions (imaginations, illusions - *awham*) ont autorité. C'est pour cette raison que l'imagination (ou l'illusion) a un pouvoir plus puissant dans cet organisme humain que l'intellect, car l'homme de l'intellect même si son intellect atteint la maturité n'est pas exempt du pouvoir que l'illusion a sur lui et sur la formation de ce qu'il raisonne. L'imagination est le plus grand pouvoir de cet organisme humain parfait. Les routes révélées l'ont amené, et vous utilisez donc à la fois *la connexion* et *la déconnexion.* Déconnexion par illusion et déconnexion en connexion par l'intellect. Ainsi, le tout est connecté au tout. »[115]

Les humains parfaits perçoivent la sagesse de la similitude et de l'incomparabilité. Ils sont les connaisseurs d'images et d'imaginations. La nutrition de l'imagination est la création perpétuelle qui donne toujours de nouvelles images. Chaque nouvelle image vient avec une autre joie. La fraîcheur dans l'approche d'Ibn 'Arabī est que la raison ne se sépare pas de l'imagination, au contraire, elle se plie à l'imagination. La raison aime le règne de l'imagination car elle est libre et en extase, en paix et en unité. Ceux qui comprennent le goût de l'imagination (de l'univers et des manifestations) se laissent flotter dans le flux de l'unité et de l'amour divin. Ils suivent le goût et la vision de l'être le plus actif, ou du seul être actif. L'humain est une grande passivité, il n'est qu'une image de cet amour qui coule. Il est grand et volontaire, libre soumission à cet amour divin. Être exposé à l'amour divin est la libération réelle. C'est une réunion avec la même essence, avec amour :

> « L'esprit de cette sagesse et de son sceau est que la commande est divisée en effecteur et en effectué. Ce sont deux expressions. L'effecteur dans chaque aspect et dans chaque état et dans chaque présence est Dieu. L'effectué par chaque aspect dans chaque état et chaque présence est l'univers même, même si c'est Dieu qui vient. Dieu est tout ce qui correspond à son fondement. Ce qui apparaît est pour toujours une branche de la racine ; l'amour divin est une branche des actes surérogatoires de l'esclave. Il s'agit donc d'un effet entre l'effecteur et l'effectué. Dieu est l'audition de l'esclave et sa vue et les facultés de cet amour. C'est un effet établi que, si vous croyez, vous ne pouvez pas nier. »[116]

[115] *Ibidem*.

[116] *Ibid*., p. 201.

Quoi qu'il provienne des manifestations, du flux universel de joie, l'humain doit compléter ce secret spécifique de la manifestation avec sa vérité. La connaissance de la joie ne devrait être que dans les limites de la connaissance, mais l'homme devrait refléter ce secret dans son acte, dans ses choix. Chaque secret provenant du dévoilement a un destin à travers un mouvement corporel. Ce secret ou cette connaissance de la joie devrait être utilisé au profit de la vie et des êtres vivants. Il y a deux manières pour cela : premièrement, partager la joie ou être une source de lumière pour les autres : en tant que source de contemplation et, deuxièmement, utiliser les connaissances acquises grâce à la manifestation pour produire quelque chose de matériel : en tant que source de production.

L'humain est actif dans la mesure où il utilise sa connaissance divine de l'unité pour assembler ou organiser l'œuvre ou les œuvres du monde. Et puisque, selon l'affirmation d'Ibn 'Arabī, Dieu est actif dans toutes nos actions ; la production active ou l'organisation de choses dans une composition différente aura pour résultat l'établissement de nouvelles totalités. Un objet achevé ou un événement organisé dans le respect de l'action de l'amour, signifie organiser des choses ou des humains en faveur du mouvement de l'amour. Donc, ce qui compte avec la connaissance de la joie à travers les dévoilements, c'est d'agir avec et pour l'amour ; il n'y a pas d'autre manière sacrée d'être. Ce chemin sacré est l'unique moyen de perfection et d'auto-achèvement des choses ou des êtres humains, des parties aux totalités, c'est-à-dire par la transsubstantiation de parties en totalités. La vérité du chemin, à son point le plus élevé, est que la partie vient avec son destin de totalité à laquelle elle appartient. La partie porte la connaissance de la fin de son voyage. Ce voyage, ce mouvement est une réalisation de l'amour divin. Si vous pouvez voir les choses et travailler de cette manière, dans leurs vraies vérités ou totalités, vous atteignez une parfaite sagesse. Vous voyez l'être invisible et éternellement durable dans chaque morceau du monde.

II. 23. La sagesse parfaite : chaque mouvement est un mouvement d'amour

Par conséquent, la sagesse parfaite est une notion telle qu'elle inclut la raison d'imagination et d'amour afin que vous puissiez voire tout chose tel qu'elle est et la mettre à sa place et dans le moment auquel elle appartient. Réaliser sa nature en la faisant exister dans sa disposition propre de telle sorte que son règlement dans la totalité vienne à exister. Les limites de la raison sont élargies ici, elles vont au-delà de la restriction du raisonnement abstrait et rejoignent la vie (imaginative) grâce aux manifestations de Dieu. Maintenant, elle peut dépasser

les obstacles du principe de causalité et peut comprendre la création circulaire et la logique saltatoire.

Chaque manifestation de Dieu enseigne à la raison l'amour divin et la conscience de cet amour. Une manifestation attire la raison, une extase de la raison prend place et après cela, la conscience de l'amour arrive à la raison : c'est un être nouveau qui commence pour la raison. Ce qui se manifeste dans ces extases n'est pas différent de l'eau de l'amour divin. L'eau de cet amour divin vous purifie et vous donne la conscience du flux circulaire. Ce flux, le flux d'images, n'est rien d'autre que le flux d'amour. Chaque mouvement est un mouvement d'amour, un mouvement pour l'amour. Vous êtes dans une telle extériorité que vous pouvez être accueilli dans différentes intériorités entre différents degrés d'être et entre de nouveaux royaumes.

> « Car l'impulsion du mouvement est toujours l'amour, bien que l'observateur puisse être confondu par l'apparence de causes secondaires. Mais il n'existe pas telle ou telle cause véritable du mouvement, car le principe du mouvement est le passage du monde de son état de non-manifestation, ou il est en repos [en tant que pure possibilité], à la manifestation. Dès lors on dit que l'ordre divin est mouvement se dégageant du repos. Or, le mouvement qui est l'existence même du monde est un mouvement d'amour ; comme l'indique la parole du Prophète : 'J'étais un trésor caché. Je voulus être connu, et J'ai créé le monde' ; s'il n'y avait pas cette amour divine, le monde n'eut pas été manifeste. Le mouvement du monde de la non-existence à l'existence est donc (en réalité) le mouvement de l'amour se manifestant. D'autre part, le monde aussi aime se contempler lui-même comme existant, de même qu'il s'était contemplé lui-même dans son état d'immobilité principielle. Sous quelque face qu'on le considère, le mouvement du monde de son état de non-existence permanente vers son existence sera un mouvement d'amour, du côté divin du côté du monde. »[117]

Comprendre la réciprocité et la circularité est essentiel pour comprendre la nature de la réalisation de soi et de la perfection de l'être humain. La raison organise ce processus de réalisation de soi ou d'achèvement de soi. Conformément à la notion de création perpétuelle, l'achèvement de soi signifie toujours se compléter avec une autre manifestation. Donc, il faut d'abord expérimenter l'achèvement de soi et après cette découverte, il y a d'autres niveaux de cet achèvement en soi. Ainsi, l'auto-achèvement n'est pas seulement une fin, il ne se termine pas, c'est un voyage de toute une vie. L'auto-complétion dans ce contexte réciproque signifie de nouveaux commencements pour différents ordres et significations de l'auto-complétion. Il

[117] Ibn ʻArabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., pp. 175-176.

comprend des mouvements de réalisation horizontaux, verticaux et circulaires. L'actualisation des potentiels ou des talents corporels, la réalisation de la volonté sont tous organisés et liés par l'activité aimante de la raison. Ce qui s'achève en une manifestation est actualisé et aimé ; c'est la connaissance parfaite de cet achèvement. Comme Dieu s'est complété en créant, réalisant l'univers, l'être humain ou la raison se réalise en contemplant cet univers divin ou en plaçant les choses dans leurs ordres divins conformément à leurs vérités. Aussi en se mettant là où il aime et est aimé.

II. 24. Des êtres postérieurs et perdurables

Cette activité implique de travailler à l'unification des êtres postérieurs et perdurables. L'homme ou les choses dans l'univers sont des êtres postérieurs (après la création), Dieu n'est qu'un être perdurable. Mais il y a aussi des vérités de noms ou d'êtres, leur connaissance divine résidait en Dieu avant la création, dans la mesure où elles sont également perdurables. Par conséquent, leurs côtés corporels sont postérieurs, mais ils portent en eux la vérité divine ou la connaissance d'eux-mêmes (la spiritualité divine de Dieu et d'eux-mêmes). À cet égard, la raison pourrait distinguer cette connaissance afin de mettre les choses à leur disposition en fonction de leur vérité intérieure. Ceci est l'auto-achèvement ou la réalisation de soi. Comment devrions-nous comprendre qu'une chose est en ordre avec sa connaissance divine (nature) ou sa disposition divine ? La réponse est la joie et la lumière que cette chose est capable de donner ; si cela peut arriver, cela indique que c'est au bon endroit et au bon moment. C'est la maîtrise de l'unification des choses avec leur disposition. Chaque chose a sa forme, son contenu, son moment et sa manière d'organisation. Chaque chose, dans la mesure de son degré, porte l'amour de son être et l'amour de la vérité divine de Dieu.

L'unification des connaissances perdurables et postérieures est la perfection et l'achèvement. Comme si c'était l'unification de Dieu et de l'univers. Chaque chose a ce but d'unification en soi. Si vous pouvez comprendre les degrés des choses et les deux ordres de l'univers et de Dieu ; alors vous pouvez relier la joie de la manifestation avec l'amour divin et la lumière. Et le pont de cette relation est de voir l'univers à travers les êtres dans leurs connaissances postérieures et durables. De voir chaque chose attachée à Dieu et à elle-même. Pour cela, vous devez savoir dévoiler les secrets et les énigmes des choses. Cela se fait tout en aimant ce que vous faites. En aimant, vous atteignez le soulagement, la légèreté et voyez les choses dans leur signification postérieure et durable : en vous aimant, vous complétez vous-

même et d'autres choses comme l'accomplissement personnel de Dieu dans le miroir de l'univers. En aimant, vous prenez les joies des cercles et des totalités, vous profitez de ce qui se manifeste dans la réciprocité. C'est un mouvement de l'absence à la présence, de l'étroitesse au relief ; c'est l'expérience de se débarrasser des fardeaux en existant à l'extérieur de soi-même. Être en dehors de soi (*ex*tase et *ex*istence), être avec l'amour divin et être à l'œuvre de l'amour est le salut. Dès le début, être en dehors de soi et donc exister était aimé et réalisé sous forme de création (création de Dieu par l'acceptation des exigences des noms en termes d'exister à l'extérieur). À cet égard, l'amour, l'existence et la réalisation de soi en dehors de soi-même sont devenus tous liés. Et ce processus s'appelle l'auto-achèvement. Se compléter signifie exister hors de soi, aller au-delà de soi-même. C'est le chemin de se voir en dehors de soi et de refléter les significations divines et corporelles de la vie. C'est la réciprocité et la circularité de Dieu et de la création (univers), c'est la volonté de perfection qui est intelligible par la raison. Dieu a créé l'univers pour se compléter et le mouvement de l'univers est né de l'amour de la perfection. Le mouvement n'est que la réalisation de la volonté de perfection :

> « La connaissance qu'à Dieu de Lui-même en tant qu'il est indépendant des mondes, ne se rapporte qu'à Lui seul ; pour que la connaissance soit parfaite à tous les degrés, il faut que la connaissance de l'éphémère, connaissance qui résulte précisément de ces déterminations – à savoir des déterminations du monde en tant qu'elles existent—se réalise également. La perfection (ou L'Infinité) divine s'exprime donc en ce qu'elle manifeste la connaissance éternelle, de sorte que la dignité divine de la Connaissance soit parfaite sous l'un et l'autre aspects (bien que la connaissance relative n'ajoute rien à la Connaissance absolue). De la même manière se parfait L'être. Car L'être est d'une part éternel et d'autre part non-éternel ou devenir. L'être éternel est l'être de Dieu en Lui-même, l'être non-éternel est l'Être divin [se reflétant] dans les formes du monde immuable (c'est-à-dire dans les archétypes), c'est ce qu'on appelle devenir (ou évènement : *huduth*) parce que L'Être s'y manifeste par une partie à l'autre. Il se manifeste donc à Lui-même dans les formes du monde, afin que L'Être soit parfait. »[118]

Alors que l'univers est créé avec l'amour de la réalisation de soi ou avec la volonté de perfection, ce mouvement est toujours vers l'extériorité. Et de l'expérience de l'extériorité vient l'extase divine. Néanmoins, cet amour ou cette volonté ne signifie pas qu'il n'existe pas de peur, d'angoisse ou de trouble. Quand il n'y avait pas d'univers, il y avait une étroitesse et une peur ; car avant tout amour ou soulagement, il y a étroitesse et peur. Mais tous ces problèmes et ces

[118] *Ibid*., pp. 176-177.

peurs portent en eux l'être d'amour, de même que tous les corps portent l'esprit. L'amour réside dans l'être de peur alors que l'esprit habite dans le corps. Ce qui est remarquable, c'est que l'amour prévaut toujours et entoure tous les êtres, états, affections et mouvements. Les maîtres qui traitent *les perles de la sagesse* voient cet amour environnant dans chaque être et dans chaque chose. Cet amour prend la forme d'images et d'imaginations. Et surtout, cet amour s'incarne dans les joies corporelles autant que dans la disposition des manifestations.

Chaque manifestation a sa propre disposition comme son propre dévoilement. Cette maîtrise des dispositions est généralement une préoccupation pour un royaume séculaire ou profane de choses ou d'ordres. Poser quelque chose ou une disposition est une question d'expérimentation et de travail. C'est une question d'exercice pratique ou de métier réfléchi. Cela peut concerner une technique spéciale ou une connaissance de l'activité corporelle. Par conséquent, Ibn 'Arabī affirme que même le prophète Mahomet peut ne pas être qualifié dans certains métiers d'artisanat, dans une information technique ou dans une affaire mondaine quelconque. C'est un état de choses profane ou plutôt leurs essences organisationnelles ou leurs natures d'artisan par des moyens corporels. Ensuite, le prophète laisse ces sortes d'œuvres profanes aux maîtres de cette œuvre ou aux maîtres des dispositions corporelles :

> « La même distinction de sciences apparait, au sein de la communauté mohammadienne, dans le récit de la fertilisation du palmier, ou le Prophète dit [a ses compagnons] : 'Vous êtes plus savants que moi dans les choses de votre monde.' Or il n'y a pas de doute que la connaissance d'une chose vaut mieux que l'ignorance à son égard : aussi Dieu Se loue-t-Il Lui-même en affirmant Son omniscience ; le Prophète reconnut donc que ses compagnons étaient plus savants que lui dans les choses utiles en ce monde, puisqu'il ne les avait pas apprises, parce qu'il s'agissait de science empirique et qu'il n'avait pas été libre de l'acquérir, occupé qu'il était de l'inspiration divine. Je viens de te montrer une politesse suprême qui te sera très utile, si tu la prends à cœur. »[119]

II. 25. Un régime profane et divin

Par conséquent, s'agissant de faire, de produire, d'organiser, d'élaborer ou de mettre les choses en ordre, on se pose une question immédiate, si le salut n'est autre que les joies de la manifestation (par des moyens corporels, artisanaux, produisant ou organisant), être en paix ou de bonheur, comment allons-nous organiser la praxis sociale et l'ordre social des choses ? S'il y

[119] *Ibid*., pp. 181-182.

a des gens qui ont des talents ou des métiers spécifiques, et quelques autres qui ont une technique ou des connaissances particulières pour mettre les choses en fonction de leurs dispositions, n'est-il pas évident qu'il existe un régime de praxis social (praxis profane et corporel) différent de celui de la religion ou des lois divines ? Une praxis sociale d'expériences régie par les actes profanes d'individus ou de groupes ? La gouvernance des joies (de tout type de manifestation) et des dispositions (tout type d'organisations mettant les choses à leur places : par expérience technique) inclut un régime profane ou un régime expérimental (de choses, de monde). À cet égard, une société composée d'individus différents devrait être gouvernée en fonction des distinctions fondées sur l'expérience ou des capacités corporelles. Cela pose aussi le problème de l'économie et de la répartition des joies ; ou à l'époque contemporaine, la question de l'information technologique (technique) : si le régime essentiel de ce monde technique est, aujourd'hui, une question d'expérience ou de savoir-faire (une question de joie technique), alors le monde ne devrait-ils pas être gouverné et maintenu dans cet ordre technologique ? Les sciences du corps et des sens, ou les sciences des joies et des expériences, portent-elles la graine de ce type de régime mondial profane ou expérientiel chez Ibn 'Arabī ? Ce sont ces questions et problèmes que nous aimerions éclairer dans cette recherche avec une lecture soufie de Marx et, apparemment, une lecture de soufis avec Marx.

À cet égard, l'humain parfait n'est-il pas l'humain d'expériences profanes, extatiques et expérientielles à travers les formes essentielles de manifestations (à cet âge, les manifestations technologiques) ? Les relations de l'homme parfait avec la société n'émergent-elles pas à travers les questions profanes ou les différentes expériences ? Parce que ces questions dépendent des réalités de l'expérience, de la découverte, de la communication et de la reconnaissance. Ces questions sont finalement décidées dans le cadre des avantages sociaux, de l'utilité et de la division sociale du travail[120] de l'expérience matérielle ; et enfin selon la division sociale de la

[120] La division du travail comme source d'aliénation, d'aliénation envers les forces subjectives essentielles de la vie et du vivant :

« Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes partent toujours d'eux-mêmes. Leurs conditions sont des conditions des mouvements du mouvement réel de leur vie. Comment se fait-il que leurs conditions se rendent indépendantes des individus et les contrarient ? Comment se fait-il que les puissances de leur propre vie deviennent plus puissantes qu'eux-mêmes ?

Un mot suffit : la division du travail, dont le degré dépend de la force productive telle qu'elle s'est développé jusqu'alors.

Propriété foncière, propriété communale, féodale, moderne.

Propriété des ordres corporatifs. Propriété manufacturer, capital industriel. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Division Du Travail*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 1036.

joie ? La vision du travail, le corps et le travail, la liberté et le bonheur, les différences de classes, les syndicats sont tous des angles différents du même problème de régime : le problème de la gouvernance selon quel régime (profane ou religieux) ? Ces questions ne figurent pas dans la philosophie d'Ibn 'Arabī. Ibn 'Arabī est le métaphysicien de la croyance, de la relation entre l'homme et Dieu, l'homme et l'univers. Tous ses concepts sont construits autour de puissances ou capacités corporelles, de degrés ou de significations issues d'expériences extatiques de l'univers et finalement de la vérité divine. La relation de l'humain avec la société en termes de division sociale ou de distribution n'est pas une préoccupation d'Ibn 'Arabī, ni tous les problèmes socio-économiques de notre époque. Pour cela, nous devons attacher les analyses de Marx à la sagesse soufie d'une manière philosophique appropriée. Et compte tenu de sa socialité et de sa réalité économique et politique, il est nécessaire d'élaborer une sagesse soufie en ce qui concerne l'existence extatique de l'être humain : en ce qui concerne la corporalité extatique et l'individualité divine.

Le corps extatique et le divin ou divinité individuelle sont les mœurs circulaires dans lesquelles se réalisent la perfection et l'achèvement de soi. La complétude de soi dans chaque manifestation révèle la joie et la lumière. La beauté du pouvoir divin est contemplée en se réalisant dans les capacités corporelles de soi du divin. Ce mouvement de réalisation de soi est toujours extérieur. Et cette apparence, cette extériorité est le secret de l'existence humaine, c'est le foyer divin où l'être humain est accueilli sincèrement. Au moyen de la structure extatique de cette extériorité, l'être humain atteint la beauté divine. Il n'y a jamais de fin à cette extériorité, tant qu'il y a du souffle, il y a un voyage extérieur dans lequel l'être humain est protégé et gardé. L'énigme de l'univers se révèle à l'homme dans ce voyage : c'est l'émanation de l'existence. Le corps et les sciences de la joie sont tous une contemplation de cette émanation. La vérité divine fait que l'univers émane et au-delà, de chaque chose la vérité divine émane à côté de la joie. Nous ressentons cette émanation dans notre corps, dans nos actions, dans la marche, dans la respiration, dans les relations sexuelles, dans la plongée à la mer. Tout porte la lumière divine et l'émanation de la joie. Tant que l'être humain comprendra cette émanation de l'univers et de la vérité divine ; il devient en paix et en relief ; danse dans l'univers. La paix intérieure et extérieure deviennent une.

Il serait seulement possible d'affirmer que la joie et les sciences des sens, auxquelles Ibn 'Arabī attribue une utilité et un bénéfice profanes, pourraient être étendues aux domaines de l'art et de la technologie. Parce que la matière à traiter n'est pas un mode de production subjectif mais plutôt une production en réalité, une œuvre et un travail en termes de manifestations. Si

l'on comprend bien l'essence de l'univers en termes de manifestation, il est alors facile de poser comme hypothèse que l'existence par nature est la différence et le pluriel, toujours selon des modes d'apparence et de commencement. Ce sont tous les chemins et les clés vers l'unité et l'être durable. L'essence de Dieu serait intelligible de l'apparente à l'ésotérique, de la matière à l'esprit en reconnaissant la divinité à l'intérieur des révélations. Sans exister et expérimenter, sans contemplation extatique, Dieu est hors de notre portée. En reconnaissant la pluralité, nous comprenons l'unité, en traversant corps et univers, nous comprenons l'esprit, en traversant la réalité, nous comprenons l'imagination, en tombant en extase, nous comprenons l'existence et l'être, en découvrant et en dévoilant, nous révélons la vérité de Dieu. Ainsi, exister met en avant la vérité des images et de l'expérience de l'univers. Au début du voyage, le mouvement d'émanation est vers Dieu en faisant l'expérience de l'univers et des choses dans la mesure de leurs vérités, en produisant son propre seigneur privé et en fin de compte, de croire en un seul vrai Dieu au moyen d'un seigneur privé. L'essence de Dieu se manifeste d'abord dans ce mouvement d'émanation, elle pourrait être contemplée par la raison dans l'observation de l'univers, des choses, des matières, de la terre et du ciel.

Les prophètes s'intéressaient également à l'essence de Dieu. Le prophète Moïse a été interrogé sur l'identité et la vérité de Dieu par le pharaon ; il a répondu que Dieu est identique aux images de l'univers : les images (les formes) de l'univers proviennent de Dieu ; la terre, le ciel, le laid et le sublime sont tous créés par lui. Tout vient du même Dieu et retourne à lui. Moïse avait compris la vérité de la manifestation. En saisissant cette vérité, il comprit la nature de Dieu. Il a répondu à la question du pharaon, sur l'identité de Dieu, de cette façon :

> « C'est celui en qui se manifestent les formes du monde, de leur degré suprême -le ciel- jusqu'à leur degré le plus bas -la terre- si vous avez la certitude. »[121]

Alors le pharaon a dit aux gens qui s'étaient rassemblés là en réponse : "Il est fou" [68 :51]. Moïse répondit :

> « Le Seigneur de l'orient et de l'occident –mentionnant ce d'où le soleil apparait et ce par quoi il se voile, car Dieu est à la fois l'Apparent (*az-zahir*) et le Cache (*al-batin*) – et de ce qui est entre les deux – Dieu connaissant toute chose si vous raisonnez, c'est-à-dire si vous tenez à la raison discursive que délimite les choses. La première réponse s'adressait donc à ceux qui possèdent la certitude (*yakin*), à savoir l'intuition (*kashf)* et l'identification a L'Être (*al-wujud*) car il dit : 'si vous avez la certitude'—vous, hommes

[121] Ibn ʹArabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., p. 184.

> de l'intuition et de l'identification, car je vous fais savoir ce dont vous avez déjà une connaissance directe dans votre conscience et par votre état d'être ; mais si vous n'êtes pas de cette catégorie d'hommes, alors je vous réponds par ma deuxième réponse, puisque vous êtes liés à la raison et aux limitations formelles, en sortez que vous enfermez la Vérité dans des argument discursifs. » [122]

Les manifestations diffèrent les unes des autres, chacune ayant un degré différent, la connaissance de chaque degré est nouvelle et différente. Les maîtres du dévoilement et de l'être distinguent les différentes apparences de la vérité divine. Et les lois divines, les livres religieux ou les révélations ne peuvent révéler toutes ces manifestations ni leurs vérités cachées. Ce sont des ordres profanes et mondains qui nécessitent une étude ou une technique corporelle minutieuse. L'expérience ou l'exercice est la clé pour atteindre ce type de métier ou la maîtrise des techniques du monde. À cet égard, la raison humaine organise la matérialisation ou l'organisation des choses. C'est l'activité de donner une forme matérielle. Nous nous trouvons ainsi face à un immense espace de connaissance profane, ouvert par l'espace infini des manifestations. Des degrés infinis, des royaumes, une amélioration infinie de la technique ou du calcul entrent en scène. Une raison qui évalue, calcule, dispose, découvre est remise en question. Tout le problème chez Ibn 'Arabī est que, quelle que soit la connaissance de la manifestation, il est crucial de comprendre que chaque raison ou chaque conscience de la raison provient d'extases, de joies, d'amour et de dévoilements. La raison se complète dans cet état affectif et également objectif, la raison trouve son but en imaginant l'univers divin et en étant attirée par l'amour divin.

La vision de la raison dans la vision métaphysique recèle un énorme potentiel : une telle raison consiste à expérimenter et à jouir ou à organiser les contemplations de l'univers divin et de l'amour. Cette raison n'est rien d'autre qu'*une technique de dévoilement* des manifestations et des secrets de l'amour divin. La raison est capable de participer au mouvement d'amour divin en réfléchissant ou en contemplant. Et au-delà, il pourrait créer des formes et donner des formes aux choses présentes de telle sorte qu'elles puissent également faire partie de cet écoulement éternel. Ce n'est pas seulement un organisateur mais aussi un producteur de formes en imaginant ou en concrétisant sa vision. Il jouit des apparences de l'amour, mais il profite aussi de ce qu'il a produit. C'est le sens de son achèvement de soi et de sa liberté afin qu'il se sauve des impasses de la cause et des effets. Parce qu'elle apprend que l'effet réel, l'effet vrai et l'effet divin, provient de cette grande absence, de ce qui est absent. Ceux qui sont les maîtres de l'extase et

[122] *Ibid*., pp. 184-185.

des dévoilements voient cette vérité, telle est la définition même de la raison : maîtriser les dévoilements pour atteindre les joies et les extases de la vérité divine. Les concepts par nature sont des exemples divins de cette capacité à voir et à dévoiler. Lorsque la raison est de l'ordre du dévoilement par ses pouvoirs imaginatifs, le cœur se manifeste dans ses concepts, ses concepts sont remplis de cœurs : la raison devient donc le cœur multiple de concepts.

La raison, le cœur des concepts, a la faculté de mettre les choses en ordre, d'observer les relations concrètes entre les manifestations, d'atteindre le savoir-faire d'une production ou d'une fabrication et de traduire toutes ces expériences en concepts. Pour Ibn 'Arabī, la question est l'achèvement de soi de la raison, car c'est aussi un être de Dieu, pour cette maturation ou cette perfection, il lui faut évoluer vers l'extériorité en termes d'imagination afin de pouvoir se manifester. Ceci n'est possible que par l'extase du dévoilement ou de l'expérience. Par ce saut extatique, il gagne une autre forme de conscience et de clarté d'esprit : la raison peut goûter son unité intelligible en présence d'une manifestation de la pluralité (d'images, de pensées, d'impressions, etc.) en se reflétant. La raison peut rationaliser la connaissance divine ou la connaissance du divin, elle peut imaginer, envisager et distinguer celle qui est éternellement cachée dans la clairière (comme chez Heidegger[123]). De ce point de vue, Ibn 'Arabī transforme

[123] Le mémoire de philosophie par Christophe Premat (1998) présente des points d'intersection intéressants – cachés – avec notre recherche à travers une autre compréhension de l'extase et de l'Être. Clairière et intuition pourrait aussi être bien positionnée dans la sagesse soufie :

« Dans sa conférence La fin de la philosophie et la tache de la pensée (Questions IV), Heidegger insiste sur deux concepts très importants, la "clairière" et la "présence" (*Lichtung und Anwesenheit*). Cette clairière est l'éclaircie de l'Être, ce qui donne à voir l'Être à l'être c'est-à-dire notre être. L'Être donne au Dasein la zone dévoilée, l'éclaircie, l'ouverture sur l'Être, qui est notre être et que l'Être utilise pour sa vérité. Cette éclaircie constitue tout le sens de l'œuvre de Heidegger ; nous sentons cela très bien à travers la Lettre sur l'humanisme. "l'Être lui-même [...] à pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme c'est-à-dire sur la relation de l'homme à l'Être….

L'Être se caractérise essentiellement par l'attente d'un questionnement. La métaphysique est fermeture de cette attente : "La métaphysique se ferme (Die Metaphysik verschliesst...) à la simple notion essentielle que l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être". La métaphysique refuse de prendre en compte cette revendication (die Anspruch), elle voile encore plus le sens de l'essence de l'homme qui est de questionner l'Être, elle est même surenchère dans ce voilement ; elle veut fermer cette question en faisant le tour complet de l'étant. Pour Heidegger, il est important pour l'homme de se situer dans cette attente et de renverser la vapeur : il faut qu'il essaie d'envisager les choses non pas du point de vue de son être mais du point de vue de l'Être. "se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme (*Das Stehen in der Lichtung*)". Cette ek-sistence se distingue de la simple existence, elle est-ce dans quoi l'homme maintient le questionnement de sa provenance et de sa détermination. La particule ek- manifeste la structure extatique de toute existence qui est cette compréhension de l'ouverture à l'Être. "L'homme est bien plutôt "jeté" par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, pour qu'en la lumière de l'Être, l'étant apparaisse comme étant qu'il est". Cette phrase éclaire bien le concept de projet tel qu'il apparaît au début *d'Être et Temps*. L'homme ne projette pas, il est plutôt projeté c'est-à-dire jeté dans un questionnement ontologique. Le Da de son Dasein fonde et ouvre son ouverture à l'Être. C'est dans cette ouverture qu'il doit se maintenir car l'ek-sistence réside dans ce maintien, afin qu'il éclaire rétrospectivement la vérité de l'étant. L'être de l'étant ne doit pas se déterminer à partir de l'étant mais à partir de la position de l'homme dans cette ouverture du sens de l'Être. On pourrait critiquer Heidegger de manière hégélienne en lui trouvant des accents schellingiens car comme pour ce dernier, tout dépend d'une position de l'homme par rapport à cette ouverture, position qui n'est presque qu'une intuition. C'est en ce sens que Heidegger est plus proche de Schelling que de Hegel. Heidegger critique même le sens de l'existence chez Hegel : "Hegel la détermine comme l'idée de la

la raison d'un lieu d'abstrait en un lieu de vie concret dans lequel réside l'unité de la pluralité des manifestations. Cela signifie que la raison peut rationaliser ou concevoir Dieu en tombant dans les états de fanâ et de baqa car la structure de la raison est du même ordre que la structure de l'univers intelligible. D'une certaine manière, Ibn ʻArabī unifie l'intelligibilité et la sensibilité par le biais de l'imagination comme dans l'unité de l'être et du savoir. Cette faculté s'appelle la capacité de révéler les cœurs aux mots ou aux concepts. Avec ces cœurs conceptuels, il peut dévoiler la divinité et contempler la joie de cette divinité.

Il est à noter que chaque mouvement ou apparence se reflète aussi dans ce qui entend ce mouvement ou dans ce qui voit cette apparence. Par conséquent, alors que la raison contemple la joie de la manifestation, elle se réalise grâce à cette joie. Elle s'achève ainsi dans cette médiation, lorsqu'elle regarde dans une image, lors de la découverte d'un événement ou lors de la réalisation d'une œuvre. Son propre secret devient visible par réflexion extatique. Comme l'univers est identique à Dieu et que la vérité de Dieu devient le sensible, le visible et le goûtable au sein de l'univers, il en va de même pour l'intelligibilité de la raison. L'intelligibilité de la raison, avec ses cœurs de concepts, devient sensible, visible, goûtable. Cela devient vivant et concret. Finalement, cela devient quelque chose de divinement profane, divinement, car à travers les joies et les découvertes, il évolue et se complète dans l'unité divine de Dieu. Sans cette profanation divine ou profanation extatique (puisque l'extase est purement divine), il n'y aurait pas de dévoilement de l'unité divine. Ainsi, la divinité ne doit-elle pas être organisée dans

---

subjectivité absolue qui se sait elle-même". Or, Heidegger prend lui un point de départ abstrait qu'il faudrait intuitionner. Hegel part d'une détermination car le point de départ doit lui-même se dialectiser tandis que Heidegger part du Es de l'Être. La Phénoménologie de l'Esprit demeure une présentation scientifique de l'expérience de la conscience, et c'est une œuvre rigoureusement philosophique tandis qu'on a l'impression que Heidegger ne fait que se promener dans les parages de cette intuition d'Être comme si penser l'Être, ce serait pressentir son ouverture infinie. Ce moment de l'intuition (die *Anschaung*) n'est pas aussi clairement démontré que chez Schelling mais on peut interpréter la pensée heideggerienne dans ce sens.

Hegel montre dans la préface de *La phénoménologie de l'Esprit*, que "la vraie figure de la vérité est donc posée dans cette scientificité". La vérité de la philosophie ne réside ni dans l'entendement en tant que puissance de représentation (die *Vorstellung*) ni dans l'intuition (die *Anschaung*) mais dans la synthèse des deux, la présentation (die *Darstellung*). Or, quand on lit une phrase de Heidegger comme "Il se tient en extase en direction de l'ouverture de l'Être (Es steht in die Offenheit des Seins hinaus)", on voit bien que cette structure extatique de l'existence est un positionnement, une ouverture à l'Ouverture et une ouverture à l'intuitionné, car l'intuitionné est aussi l'Ouvert. C'est la compréhension de l'homme qui est cette ouverture fondamentale (die *Erschlossenheit*) à l'Être. Dans le début d'Être et Temps, Heidegger insiste sur cette Erschlossenheit. François Vezin se proposait de traduire ce terme par le néologisme ouvertude, qui signifiait non pas l'ouverture mais l'ouverture de l'ouverture, la structure ontologique de l'Ouvrir c'est-à-dire la confluence entre l'Ouverture de l'Être et l'ouverture de l'homme. Ce dernier, dans la déchéance de son là (die *Verfallenheit)* a la possibilité de se positionner dans cette ouverture. L'ex-tase qui était d'ailleurs un terme mystique, c'est l'intuition du sens de l'Être et c'est ce qui nous pousse dans cette intuition. Le renversement ontologique des rapports entre l'Être et l'homme n'a donc rien à voir avec le renversement dialectique et plus réel chez Hegel. »

Voir https://www.memoireonline.com/12/07/753/m_utilite-chez-hegel-et-heidegger.html

Voir aussi Christophe Premat, *Penser l'utilité avec Hegel & Heidegger*, Demopolis, 2015.

un ordre ou une gouvernance profane si elle veut se manifester puisqu'elle ne se manifeste que par l'accomplissement de soi en activant des pouvoirs corporels et imaginatifs ? La divinité profane n'est-elle pas le fondement de l'apparition de Dieu en termes de manifestation ? L'unification de l'intelligibilité et de la sensibilité, ou du cœur et de la raison, n'est-elle pas seulement possible par les sciences des débuts ou des expériences différentes ? L'univers ne représente-t-il pas le sentiment éternel et la pensée de Dieu lui-même et sa jouissance de cette création éternelle ?

II. 26. Une émanation de l'unité dans la pluralité

Si nous utilisons, au lieu de profanation, le terme devenir-univers, tout ce qui se passe n'est-il pas la manifestation de la volonté divine de devenir-univers de Dieu ? En devenant univers, ne complète-t-il pas son être puisqu'il se manifeste à travers l'univers ? Qu'est-ce que cela signifie si ce n'est pas tomber dans les cœurs et les esprits, être dévoilé dans chaque expérience, incarner dans chaque extase, donner des graines dans chaque observation ? La philosophie d'Ibn 'Arabī n'est-elle pas cette émanation de l'unité dans la pluralité et ensuite qui se manifester dans une autre unité par la pluralité ? Ainsi, la faculté de raison est l'être divin qui unifie la pluralité et l'unité et unifie ainsi les cœurs avec les concepts à travers différentes auto-complétions.

L'unité divine est derrière le voile des manifestations, les pluralités profanes. La raison a la capacité de dévoiler une partie de cette pluralité infinie et peut l'absorber comme elle absorbe la totalité. Comme dans l'exemple des branches, des feuilles et de la forêt. En dévoilant le secret d'une feuille (une partie), vous obtenez la vue de la forêt divine. Une feuille a le pouvoir de cacher la divinité éternelle en elle-même et une joie dans laquelle la raison peut extraire la connaissance de celle qui est éternellement cachée et perdurable. La plus grande découverte de la raison est cette *unité intelligible* de l'être éternellement perdurable. Ibn 'Arabī suppose clairement que la raison a la faculté de comprendre l'unité de Dieu en termes d'intelligibilité, à condition de goûter et de connaître l'essence de l'imagination et de la vérité, c'est-à-dire de reconnaître l'amour divin.

II. 27. L'unité intelligible de la pluralité des manifestations : « une phénoménologie du sacré »

L'unité intelligible de la pluralité des manifestations, la notion de dévoilement, fonde la conception *d'une phénoménologie du sacré.* Cette manière phénoménologique repose sur un grand culte de la raison : à la foi de la raison. Tant que la raison dévoile les secrets des manifestations, elle maintient son rapport essentiel à la divinité. La sagesse des apparences, qui dissémine la joie et l'amour, est comprise en termes d'apparences divines de Dieu. Grâce à ces apparitions et aux joies qui en découlent, la raison se réfléchit de manière extatique. Tant qu'il capture la divinité ou l'amour divin dans l'existence, sa connaissance et son être sont identiques à ses cœurs conceptuels qui sont gagnés par les expériences de l'univers. C'est la raison principale pour laquelle il vénère l'amour divin de Dieu, car sa paix et son soulagement résident dans cette profondeur divine. Ce n'est qu'avec cette paix et ce soulagement qu'il se complète.

Le maître de la sagesse soufie est l'humain de cette conception de la raison (du cœur et de l'imagination), il voit exactement les sauts extatiques de la raison de cette manifestation à une autre. Il exécute la phénoménologie du sacré. Le culte et la foi deviennent alors une activité d'unité et d'amour au sein de ses dévoilements. La raison devient elle-même à travers des détections et des désignations de dévoilements sacrés : elle extrait la hauteur et la supériorité, et de ce point de vue, penser devient finalement la pensée de hauteur intelligible et de supériorité des apparences divines ou des apparences du sacré. La hauteur et la supériorité sont les signes du sacré ; au moyen de la raison, les images et les mots se développent dans les chambres sacrées du cœur. La stratégie du sacré d'Ibn ‘Arabī se concrétise par la distinction des apparences en fonction des degrés de la hauteur et de la supériorité. Cette stratégie radicale d’approche des images en termes de hauteur et de supériorité divines est cruciale pour notre enquête philosophique sur le sacré. Avec Ibn ‘Arabī, les apparences ou les images deviennent un élément fondateur de chaque foi.

Le commentaire d’Ibn ‘Arabī, sur la question de la différence entre Moïse et Aaron, rejette totalement les commentaires traditionnels de la pensée islamique. En ce qui concerne le culte ou la foi, son analyse repose sur la vision de la foi divine ou de son unité dans toute image, ou sur la même source que Dieu existe dans chaque image. De ce fait, vénérer l'image de son veau ou son image n'est pas seulement une question de simple interdiction ou prohibition à l'égard du croyant, mais au-delà, c'est un aspect essentiel de toute croyance. Le sagace sait que l'image du veau n'est rien d'autre que l'image de Dieu. Ibn ‘Arabī appelle cela la connaissance comme étant large à connaître Dieu ou ayant une vision large de Dieu. À cet égard, il affirme que non pas Moïse mais Aaron avait raison en ce qui concerne le culte au veau :

« Musa le savait mieux que Aaron, car, à sa connaissance, il connaissait Celui que les

> veaux adoraient depuis que Dieu avait décrété que seul Lui serait adoré. Lorsque Dieu décide quelque chose, cela doit se produire. Moise a réprimandé son frère Aaron car l'affaire consistait en désaveu et en insuffisance. Le gnostique est celui qui voit Dieu en tout, il le voit plutôt comme la source de tout. Moise enseignait à Aaron l'enseignement du savoir même s'il était plus jeune que lui. » [124]

Connaître et reconnaître Dieu même dans le degré d'un veau est appelé avoir une vision large de l'être de Dieu ou pour connaître l'être de Dieu au sens large et c'est exactement une qualité d'humain sagace. Même si un seigneur spécial qui vient avec l'image du veau n'est pas le Dieu absolu lui-même, c'est quand même une image du Dieu divin. C'est l'un des aspects divins du vrai Dieu ; c'est pourquoi le veau n'a pas perdu sa divinité aux yeux de ses croyants même après avoir été brûlé ; parce qu'il reflétait l'apparence de la divinité, l'être perdurable.

II. 28. Une hauteur et une supériorité

C'était Dieu qui régnait sur l'image du veau, donc Dieu n'a pas disparu avec la disparition du veau ; l'effet de l'absence était en jeu dans la foi des croyants. Depuis cette grande absence, cet être éternel et durable a régné sur l'image du veau, sur le dévoilement de cette image. Le veau représentait *une hauteur et une supériorité* sur ses croyants. C'était évoquer et éveiller une divinité dans le cœur. Cet éveil ou éveiller la divinité dans le cœur est la source de la croyance et du culte. En bref, comme cela se produit dans chaque manifestation ou dévoilement, c'est Dieu lui-même qui se manifeste chez le veau dans la mesure de son être. Les adorateurs adoraient l'être caché de cette manifestation, cet être supérieur et élevé manifesté lors du dévoilement. Ils vénéraient le seigneur privé de ce degré. Si Dieu ne le voulait pas, il ne réaliserait pas ces créatures avec leurs essences et leurs apparences divines, il ne leurs accorderait pas la bienveillance environnante de la lumière divine. À cet égard, les créatures ont été créées comme celles pour quoi elles sont vénérées et soumises. Dieu a conféré à ces êtres ou à ces images la capacité ou le pouvoir de susciter la supériorité ou la hauteur par rapport aux autres êtres.

> « Le manque de puissance était en fait l'armure de Aaron qui le sauva du peuple du mollet par la maîtrise du mollet, comme Moïse le maîtrisait. Ceci est une sagesse de Dieu qui est manifeste dans l'existence qu'il devrait être adoré sous toutes ses formes. Lorsque la forme est partie après cela, elle ne l'a quitté qu'après avoir été revêtue de divinité par son

[124] Ibnü'l Arabi, *Fususu'l Hikem*, *op. cit*., p. 212.

> adorateur. Pour cette raison, il n'y a pas d'autre espèce que celle qui est vénérée, soit par le culte de la divinisation, soit par le culte de la subjugation. Cela doit être vrai pour celui qui a l'intellect. Rien n'est adoré dans l'univers après qu'il soit revêtu d'élévation pour l'adorateur et que son rang soit manifeste dans son cœur. Pour cette raison, Dieu s'est appelé pour nous "l'Exalteur des rangs" et Il n'a pas dit "l'Exalteur du rang", car les rangs sont nombreux et de même origine. Il a décrété que nous ne l'adorons que dans plusieurs rangs. Chaque rang correspond à un lieu divin de manifestation. »[125]

La raison connaît cet état d'âme en termes de supériorité et de hauteur. Mais, comment est-il possible qu'une chose (comme un veau) devienne l'apparence du divin ? La réponse est l'autorité divine et la hauteur qui sont conférées à chaque créature. Par la courtoisie de ces traits divins, la soumission aux choses et l'autorité des choses deviennent possibles. La supériorité et la hauteur divines sont évoquées dans le cœur et la soumission aux images s'achève naturellement. Ibn 'Arabī affirme que chaque possession (les choses, les possessions) provoque cette tendance du cœur humain. Ces possessions évoquent le désir et incitent donc à posséder des choses. En examinant l'étymologie de la possession (*mal*), Ibn 'Arabī pose que le mot possession est dérivé du mot *meyl* (qui signifie tendance, montrer une tendance et s'incliner). En définitive, les possessions ont, par nature, le pouvoir d'évoquer une autorité établie sur le cœur humain. La manifestation de la divinité et la soumission à cette divinité deviennent possibles avec cette tendance, avec ce désir du cœur humain. Une manifestation extérieure appelle l'affection intérieure à une image ou à une possession, puis soumet l'affection à l'appel de la divinité manifestée.

Comme dans l'exemple du culte du veau, Samiri a pris une pincée de terre sous les pieds de l'ange Gabriel et a aspergé cette terre sur la statue de veau. Cette statue est immédiatement devenue un veau vivant. Ayant observé cette scène, la foule environnante était divisée ; certains adoraient le veau et d'autres attendaient l'opinion de Moïse. Dans cet exemple spécifique, le veau s'est manifesté en tant que seigneur privé, en tant que seigneur produit de la foi. Il a affecté les cœurs avec hauteur et autorité grâce à son pouvoir divin d'évoquer le désir. Les gens ont cette affection et cette tendance par essence. Les êtres humains sont attirés par des choses, des possessions ou des images ; ils se soumettent naturellement au désir de leurs cœurs.

La relation que Ibn 'Arabī établit entre l'imaginaire et la raison, le cœur et le désir est essentielle car le mouvement de l'imaginaire est toujours vers les réalités et vers les images. Le

[125] *Ibid.,* p. 213.

mouvement ordinaire de la raison (sans imagination) va vers l'abstraction et la transcendance. Le pouvoir en mouvement de l'imagination est le désir du cœur. Le vrai Dieu et son être transcendant absolu (le but de la raison) n'est compris que par le mouvement de l'imagination vers la réalité, en reconnaissant l'univers imaginatif. À cet égard, nous pouvons conclure que la raison est animée par l'imagination et le désir du cœur ; la raison se soumet à l'imagination divine et aux pouvoirs d'images ou de possessions. Cette soumission ou cette foi n'élimine pas la transcendance de Dieu, elle inclut au contraire cette transcendance en parcourant l'univers concret et vivant à travers l'imagination et le désir de manière immanente. Ainsi, la transcendance divine provient d'un mouvement immanent de désir et d'imagination. C'est l'origine de toute divinité.

L'explication d'Ibn ‘Arabī sur un verset en termes d'images et de Dieu est éclairante et inspirante. Le verset déclare ceci : "N'adore rien, sauf Dieu, n'adore que Dieu". Donc, si Dieu a décidé de ce jugement, rien d'autre que ce jugement ne peut être possible. Ibn ‘Arabī tire cette conclusion de cette vérité : tout ce que nous adorons n'est autre que Dieu. C'est le premier aspect de chaque croyance. Le deuxième aspect de cette conclusion stipule que vous ne devez adorer que Dieu qui indique l'être supérieur. Par conséquent, l'humain ne se soumet qu'à quelque chose qui est supérieur à lui-même. Ainsi, l'humain ne peut que se soumettre à quelque chose de divin et de haut ; les images ou les biens évoquent cette divinité par leurs natures. Même l'image d'un veau disparaît, la divinité qui réside dans cette image ne disparaît pas. Donc, à cette divinité haute et supérieure à laquelle l'humain se soumet. Ibn ‘Arabī ajoute qu'il existe différents types de soumission, dans ce cas, l'humain se soumet au veau en termes de sa propre animalité (et non de sa propre spiritualité).

II. 29. La théorie des degrés et des ordres

La théorie des degrés et des ordres d'Ibn ‘Arabī est à nouveau à l'œuvre. Il ajoute des cercles supérieurs à ses degrés inférieurs et des cercles comme dans cette affaire de soumission à un veau. Puisque l'humain est le centre divin de l'existence et de l'univers ; il est digne d'adorer Dieu vrai et absolu ; l'adresse absolue de sa croyance est invisible et toute-puissante, Dieu. L'homme ne peut rester au degré d'adoration ou de soumission à un veau, il appartient à un cercle supérieur d'existence. Les prophètes et les saints ont toujours été conscients de ce degré. Le vrai Dieu, perdurable et invisible, est la plus haute autorité : tout l'univers, toutes les

manifestations lui sont soumis. La grandeur de Dieu est supérieure à ses images et à ses reflets puisque tous les reflets et images retournent à Dieu, à la source divine.

L'unité de l'être (de l'existence : *vahdet-i vucud)* selon la philosophie d'Ibn ‘Arabī est composée des degrés et des ordres de sagesse : ce sont les perles de la sagesse. La plus haute perle de l'univers est l'être humain, c'est le centre, car il a un but à remplir et il a la volonté de cette réalisation de soi. L’humain a la capacité de résister à l’attraction ou à la gloire d’autres choses, de biens et d’animaux. Les humains sont supérieurs aux autres êtres. Il existe aussi des degrés de supériorité entre humains. Mais ces différences de degré ne proviennent pas de l'humanité des humains mais de leur degré de spiritualité. Cette différence a lieu à cause des différences de la vitalité :

> « Même dans ce cas, le ‘semblable’ de l'homme obéit à un ordre donné par tout ce que Dieu lui a demandé concernant les richesses qu'il espère de lui, désignées dans certains états par ‘l'autre monde’, comme lorsque Dieu dit : Nous avons ressuscité certains d'entre eux au-dessus des autres au rang afin que certains d'entre eux soient soumis aux autres. Son semblable ne lui est soumis que par son animalité et non par son humanité. Les deux semblables sont deux opposés. Plus le degré est élevé, plus le degré est subjugué par la richesse ou par le rang avec son humanité, et cet autre lui a été soumis soit par crainte, soit par avidité de son animalité, et non de son humanité, de sorte que son semblable ne lui est pas soumis. Ne voyez-vous pas que ce qui fait que les bêtes se bousculent les unes les autres, c'est parce qu'elles sont semblables ? Deux semblables sont deux opposés. C'est pourquoi il a dit "et il a élevé certains d'entre eux au-dessus des autres", afin qu'il ne soit pas avec lui au rang et que l'assujettissement ait lieu. » [126]

II. 30. De puissance du désir ou de la passion : heva

Pour mieux comprendre ces différents degrés, il convient de préciser la source de cette soumission. Quel pouvoir exact se cache derrière le fait d'adorer, la soumission ou la foi ? Ibn ‘Arabī étend son analyse de la tendance avec la notion de puissance du désir ou de la passion (son mot exact pour cette notion est "*heva*"). Le heva est la source de tout type de croyances. D'autre part, cette heva est généralement considérée en termes négatifs dans la littérature islamique : on l'appelle une tendance négative et un appétit pour la richesse ou les biens. C'est un désir sensuel ou charnel envers les objets ou les propriétés. Néanmoins, pour Ibn ‘Arabī, ce

[126] *Ibid.,* p. 212.

pouvoir du désir est une sorte d'amour et de passion. Il est directement lié à la concrétisation ou à l'incarnation de la foi par l'imagination. L'individu désire les images afin de matérialiser sa croyance malgré le fait qu'il croit en Dieu (ou dans la partie divine de cette image) mais pas dans l'image elle-même. La capture de la divinité dans l'image n'est possible que par ce pouvoir du désir. La connaissance de ce désir n'est autre que l'être de ce désir ; de sorte que sa connaissance est en réalité elle-même un état de choses ou d'êtres. Le désir de pouvoir n'est pas seulement quelque chose de subjectif mais c'est l'état de la réalité humaine, c'est l'intermédiaire de l'achèvement et de la réalisation de soi. Sans la présence de cette héva, il n'y aurait pas d'accomplissement de soi ou de mouvement vers et dans l'amour divin. C'est le pouvoir vivant de l'être vivant. La maturation du soi humain et la réflexion sur soi-même ne sont possibles qu'avec le pouvoir du désir. C'est la déclaration et l'articulation de l'amour pour Dieu. C'est l'expression d'une aspiration infinie pour Dieu. Le heva porte la graine divine de la croyance :

> « Le plus grand lieu de manifestation dans lequel il est vénéré et le plus élevé, est la passion (*heva*). Comme il l'a dit : "Avez-vous vu celui qui prend sa passion pour être son dieu ?" (45 :23) C'est la plus grande idole. Rien n'est adoré sauf par lui, et il n'est adoré que par lui-même. Je dis : La vérité de la passion est que la passion est la cause de la passion.
>
> S'il n'y avait pas eu de passion (de désir) dans le cœur,
>
> La passion (le désir) n'aurait pas été vénérée. »[127]

Sans la présence de ce désir naturel, sans ce besoin d'aimer et d'être aimé dans l'être humain et dans l'univers, il n'y aurait rien de tel que la foi ou la croyance. Par conséquent, pour avoir une divinité ou un seigneur spécial, il est indispensable d'avoir un pouvoir de désir. Les images que les âmes humaines diffusent ont différents degrés de désirs. Et quand un humain se soumet à une image, cette soumission n'est rien d'autre que la soumission à elle-même. Il est maintenant sous l'autorité de son propre pouvoir de désir (de heva). L'homme est un être de son propre désir. Il ne peut pas vivre sans accomplir sa puissance de désir, ni sans concrétiser sa foi au moyen de ce désir. L'essence de la question est que la divinité dans les images provient de l'humain lui-même, de son pouvoir de désir.

Lorsque la métaphysique subtile d'Ibn ʻArabī donne un rôle positif même à la soumission à un veau, c'est un véritable étonnement au premier moment. Mais lorsque des

[127] *Ibid.,* p. 214.

degrés sont pris en compte et qu'ils ne sont perçus que comme une phase ou un moment d'un degré supérieur, la valeur de son analyse est bien comprise. Même si chacun adore et se soumet à son propre seigneur, et même si tous ces seigneurs sont différents les uns des autres, même s'ils manifestent des dévoilements différents, ils se confondent sous cette même vérité : chacun est sous le règne de son propre pouvoir de désir dans ces croyances. Le sagace voit cette vérité commune. Tous ces croyants croient en la même chose, un seul Dieu, qu'ils en soient conscients ou non. Tous les humains croient en fonction de leur mesure de désir ; ils désirent aimer et être aimés : c'est toujours le même désir qui produit la foi et le seigneur. Ainsi, dans chaque désir et dans chaque seigneur privé, nous adorons Dieu car c'est toujours le Dieu qui se manifeste dans chaque puissance du désir. Ce désir est un désir de vraie divinité.

> « Le gnostique complet est celui qui voit que chaque idole est un lieu de la manifestation de Dieu dans laquelle il est adoré. Pour cette raison, ils sont tous appelés "dieu" malgré le nom particulier d'une pierre, d'un arbre, d'un animal, d'un homme, d'une étoile ou d'un ange. C'est la nature de la personnalité qu'il contient. La divinité est un rang que l'adorateur imagine, et c'est le rang de son idole. En réalité, c'est un lieu pour la manifestation de Dieu appartenant à la vue de cet adorateur particulier voué à cette idole dans ce lieu particulier de manifestation. »[128]

II. 31. Une divinité sensuelle

Chaque individu croit en Dieu avec son pouvoir de désir (heva) ; le degré de désir et les capacités individuelles corporelles du croyant créent un seigneur spécial où un espace de manifestation divine apparaît. L'espace de manifestation est le lieu où nous faisons l'expérience du manifesté et de sa signification. Et cet espace est également articulé avec le moment de la manifestation. Par conséquent, les degrés et les ordres proviennent de la différence de l'espace des manifestations. La phénoménologie du sacré est accompagnée de la phénoménologie de la manifestation. L'être manifesté (le dévoilement de l'énigme spécifique) et sa signification distribuent la divinité. Les sens, l'imagination et la raison se coordonnent dans cet événement de manifestation. Dans cet événement de manifestation en termes de production de la croyance, nous nous noyons dans le royaume d'une divinité profane puisque cette production est possible avec le pouvoir du désir (une sorte de désir charnel ou sensuel). Si nous entendons par pouvoir du désir la réalisation ou l'achèvement du moi, cette tendance aux choses ou aux biens

[128] *Ibid.,* p. 215.

extérieurs révèle une divinité profane ou, en termes plus philosophiques, une divinité sensuelle. Cette divinité sensuelle n'est autre que l'expérience extatique de la manifestation : le dévoilement sensuel du monde. La production de la croyance, l'attachement à un être supérieur se réalise avec le pouvoir du désir (heva) : avec des dévoilements charnels et sensuels.

Le désir de la vie ou les désirs sensuels et charnels sont au centre de la production de la croyance, ou de la divinité profane et sensuelle. À cet égard, comme indiqué, la position de la croyance chez Ibn ‘Arabī provoque une radicalité. La foi et la croyance deviennent elles-mêmes par le biais d'une expérience charnelle et sensuelle de la manifestation. Dans cet espace de manifestation naît un lieu d’expérience concrète pour refléter le désir de l’être humain. Sans cette auto-réflexion à travers *heva*, l'humain ne se compléterait pas et ne se réaliserait pas. L'individualité divine et la profanation divine émergent de cet espace profane de manifestation. Ainsi, la hauteur et la supériorité naissent dans le corps de l'être humain ou dans ses sens et ses organes. Ou hauteur et supériorité naissent dans les dévoilements de l'univers (en tant que grand corps dévoilant). Corps ou univers, ils sont à la fois les lieux de manifestations et de dévoilements. Finalement, par la réflexion sur soi-même ou l’achèvement de la divinité individuelle, chaque dévoilement est une production de la croyance singulière en l’univers divin. L'homme croit en sa propre divinité par son pouvoir de désir, reflète sa divinité dans des expériences charnelles et sensuelles. Pour Ibn ‘Arabī, si vous êtes assez large et sage sur votre croyance, vous savez qu'en croyant en votre propre *heva* ou corps (qui porte cette *heva* vivante), vous ne faites rien de plus que de croire en le vrai Dieu. Si vous êtes un humain parfait, sachez qu'en touchant votre divinité individuelle, vous avez touché le vrai Dieu.

Cependant, votre réalité périt, votre corps disparaît et meurt. En conséquence, la vraie sagesse vous dit que vous n'êtes rien d'autre qu'un rêve divin, que vous n'êtes pas une vérité absolue, ni que vous êtes la raison de vous-même, mais que Dieu est la raison de Tout. Donc, vous êtes le même que Dieu (vous êtes créé à partir de son image) et vous n'êtes pas Dieu (où vous n'êtes qu'une image ou une imagination divine).

D'autre part, la divinité profane ou la divinité individuelle de la croyance humaine est un moyen d'achèvement et de réalisation de Dieu puisque cette individualisation divine de l'être humain donne la joie et l'information à Dieu par des dévoilements charnels et sensuels. Le cercle parfait de Dieu s’achève dans les dévoilements de l’univers. D'une certaine manière, l'humain reflète l'essence divine et l'étend au-delà. À cet égard, les illuminations métaphysiques d’Ibn

‘Arabī nous guident vers une divinité profane et sensuelle qui repose sur une phénoménologie de la manifestation ou du sacré.

La phénoménologie du sacré nous fournit un nouvel horizon de matière et de corps sous forme de reflets différents et pluriels de la même substance. La matière n'est autre que la manifestation de l'essence divine ; ce qui est dévoilé dans la matière est la vraie divinité et l'unité. La matière créée dans la postériorité manifeste la lumière et l'amour durables. Cette lumière et cet amour de l'être durable révèlent la joie soumise aux sens ou aux capacités corporelles de l'être humain. La divinité est médiée dans l'essence charnelle du corps humain. Le pouvoir du désir est le désir d'atteindre la joie et le bonheur. Le sagace qui jouit de l'unité divine dans les dévoilements atteint cette jouissance par son propre désir (sa propre passion), par ses propres réalités charnelles et sensuelles. Celui qui fait l'expérience de Dieu dans le royaume de la joie doit d'abord s'orienter ou se diriger vers cette expérience de la divinité. Le nom de cette disposition naturelle ou orientation ou tendance est le désir. C'est la nature de l'être humain, c'est le pouvoir moteur de la vie. Il produit le seigneur privé par l'événement de manifestation ; il révèle la divinité des choses ou de l'univers. Si tel est le cas, alors pourquoi l'Islam a-t-il interdit l’idolâtrie ? Ibn ‘Arabī relie cette interdiction à la connaissance et à l'amour du prophète. Cette interdiction est d'un ordre et d'une signification différents. Parce que Dieu a dit qu'il aimerait ses croyants s'ils aimaient son prophète et lui obéissaient. Même les illuminés savent que même dans les idoles, la vraie divinité et Dieu habite ; ils savent même que la manifestation des idoles n'est que le reflet de seigneurs privés ; ils cachent cette sagesse et se soumettent à la volonté du prophète.

> « Quant à ceux qui reconnaissent l’importance de ce qu’il est, ils manifestent la forme de nier ce qui est adoré sous la forme de formes parce que leur rang est dans la connaissance, et que leur rang est en accord avec le fait qu’ils sont fondés sur le principe du moment, puisqu'ils savent que le moment est l'un des lieux les plus puissants de la manifestation de Dieu dans laquelle il se manifeste à chaque instant par certains de ses attributs. C'est pourquoi le temps est l'un des noms de Dieu. Le prophète, que la paix soit sur lui, dit : ‘Ne maudis pas le temps, car le temps, c'est Dieu !’ À chaque instant, le principe de la qualité dans laquelle il se manifeste à ce moment-là l'emporte. Le Messager qui est envoyé à ce moment-là est la plus grande manifestation de la perfection de cette qualité. Il appelle la création à Dieu, se manifestant par sa manifestation en lui, par l'obéissance à lui, qui est l'obéissance à Dieu, comme dit Dieu : ‘Quiconque obéit au Messager a obéi à Dieu.’ (4 :80) C'est pourquoi il est obligatoire de faire confiance à lui et de lui obéir. Cependant, les gnostiques savent qu'ils ne vénèrent pas les formes elles-mêmes. Au

> contraire, ils adorent Dieu en eux selon le pouvoir de la manifestation qu'ils connaissent de ces formes. Celui qui nie et n'a aucune connaissance de ce que Dieu a manifesté dans la manifestation ignore ce fait. Le gnostique complet se voile du Prophète, du Messager et de leurs héritiers. Il se commande de laisser la forme laissée par le messager du moment afin de suivre le messager désirant l'amour de Dieu pour eux par ses paroles : "Si vous aimez Dieu, alors suivez-moi et Dieu vous aimera." (3 :31) Il a appelé un Dieu à qui on a recours et qui est connu à l'égard de l'ensemble et n'est pas vu, "les yeux ne le perçoivent pas, mais il perçoit les yeux" (6:'103) par Sa grâce et Sa diffusion dans la source des choses. Les yeux ne le perçoivent pas comme ils ne perçoivent pas leur esprit qui gouverne leurs formes et leurs formes extérieures. « … Il est le grâcieux, élégant, le tout-conscient ».' L'expérience est le goût et la joie, le goût est la manifestation. La manifestation se produit dans les formes. Ils doivent être et cela doit être, et celui qui le voit par sa passion doit l'adorer, si seulement vous le savez ! Dieu possède le but du chemin. »[129]

Chez Ibn 'Arabī, le problème est la direction ou la direction du mouvement, des images à Dieu et de la pluralité à l'unité. La création ou émanation était de Dieu aux images et de l'unité à la pluralité. C'est la raison pour laquelle l'existence est l'achèvement de Dieu et sa connaissance parfaite. Le mouvement intelligible de l'existence ou de l'univers est porté par le désir. Ce désir est parfois utilisé comme amour ou joie dans sa philosophie, mais en général, c'est le désir charnel et sensuel de réalisations ou de complétions. C'est la voie du sagace, de l'homme parfait. Pour comprendre la spiritualité divine, le désir devrait traverser la matérialité de la manifestation. Le pouvoir du désir à cet égard est le pouvoir d'existence ou le pouvoir de vie. La vie n'est rien d'autre que ce désir de vivre. L'événement de dévoiler la vie n'est possible que par ce pouvoir vivant ou ce désir. Chacun croit à l'étendue de sa puissance de désir qui réside dans les orientations charnelles et sensuelles. Heva ou le désir est alors un don de Dieu. Le désir de l'univers n'est pas séparé du désir de Dieu pour l'univers (puisqu'il est complété par la réalisation ou la création de l'univers). L'homme désire l'univers et la vie dans la mesure où il est divin. De plus, le désir d'univers n'est rien d'autre que le désir de Dieu du point de vue de l'être humain. Parce que l'univers cache la divinité en elle-même et dans cette divinité habite une joie infinie en tant qu'énigme des manifestations. Le désir est le désir des énigmes divines de la manifestation, c'est-à-dire finalement désir de Dieu. La création perpétuelle ne signifie rien d'autre qu'un flux perpétuel de désir.

[129] *Ibid.,* pp. 215-216.

Chez Ibn ‘Arabī, ce qui désire ou aspire n'est pas seulement l'homme mais aussi Dieu lui-même. Dieu veut être aimé, désiré, aspiré et adoré. Ensuite, nous en déduisons que le désir est une vérité perdurable et le fondement de chaque croyance. Parce que c'est la terre de la vie. Grâce à ce désir, l'humain soumet à lui-même ce qui est divin et produit son propre seigneur spécial afin d'atteindre l'unité divine de Dieu. Ce désir crée des médiations divines de l'homme à Dieu et vice versa. C'est Dieu lui-même qui met le pouvoir du désir dans le cœur des humains afin qu'ils puissent reconnaître son être divin, supérieur et élevé, afin qu'ils puissent se soumettre au vrai Dieu. Nous pouvons commenter que ce désir pour les objets, choses ou événements charnels et sensuels est une sorte de pulsation de la vie ou un désir de corporalité ou de matérialité. C'est le désir d'une divinité profane. Dans ce contexte, la notion de conatus[130] (comme dans Spinoza) peut être rappelée en tant que puissance vivante particulière propre à chaque individu. Le corps ici désire les autres biens ou choses corporelles ; puisqu'il s'agit d'une forme vivante divine, il désire les autres formes vivantes de la divinité (ainsi la corporalité de Dieu). Le corps humain, dans ses états d'extase, exécute ce désir pour réaliser son mouvement extérieur ou pour réaliser ses désirs dans une base concrète. C'est le sens de la perfection divine ou de l'achèvement. Ce désir corporel, sensuel et charnel n'est pas séparable de l'amour divin.

Le corps est l'espace ou la surface du désir (de heva) en tant que centre de l'amour. Le corps existe extatiquement dans les moments successifs de différentes manifestations, dans les états de fanâ et de baqa. Par cette approche phénoménologique de la divinité et de la manifestation, il est affirmé que tant que le corps croit et adore les images, il ne fait rien que croire et se vénérer soi-même : alors adorer la divinité de l'image n'est rien d'autre que la reflet extérieur d'un désir intérieur. En d'autres termes, le corps adore sa propre heva qui se réalise dans la manifestation extérieure. Pour les yeux qui voient, le corps est l'espace divin de la manifestation divine. Par conséquent, Dieu est le corps de l'être humain, ses organes et son désir

---

[130] « Troisième Partie, De l’origine et de la nature des passions » *de l’Éthique* de Spinoza.

Proposition VI :« Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

Démonstration : En effet, les choses particulières sont des modes qui expriment les attributs de Dieu d'une certaine façon déterminée (par le Corollaire de la Propos. 25, partie 1), c'est-à-dire (par la Propos. 34, partie 1) des choses qui expriment d'une certaine façon déterminée la puissance divine par qui Dieu est et agit. De plus, aucune chose n'a en soi rien qui la puisse détruire, rien qui supprime son existence (par la Propos. 4, partie 3) ; au contraire, elle est opposée à tout ce qui peut détruire son existence (par la Propos. précéd), et par conséquent, elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de persévérer dans son être. C. Q. F. D. » Spinoza

Si Ibn ‘Arabī écrivait ces phrases, nous ne serions pas surpris. *Conatus* et *heva* sont les deux faces d'une même expérience : conserver son être et réaliser son être. L'individu préserve son être divin et agit en conséquence pour réaliser Dieu.

Voir, Spinoza, *L'Ethique*, trad. Saisset, 1842, http://www.spinozaetnous.org.

ou sa vitalité. Le corps a un tel être qu'il cache l'unité de l'être et il n'est pas toujours conscient de son essence divine en tant que divinité spirituelle de Dieu. C'est le souffle de Dieu.

Ibn ‘Arabī commente la parabole du prophète Moïse concernant le voyage d'un bébé (Moïse lui-même) dans une arche. Le bébé avait été abandonné à son sort dans le bateau. Il explique la sagesse de cette parabole, il détaille ses commentaires par des symboles : le bateau n'est rien d'autre que le corps ; le fleuve symbolise les sciences des joies qui sont exécutées par le corps, autrement dit le symbole de la joie. Le corps a ses propres pouvoirs théoriques, sensuels et imaginaires. La divinité ou le seigneur produit devient la forme de cette divinité corporelle et individuelle ; à cet égard, chaque corps a son propre heva, comme il a son propre degré de manifestation ou de sagesse en termes de profondeur de signification. Le degré ou le sens de la croyance est directement lié aux pouvoirs charnels et sensuels. Comme dans la gouvernance de l’univers par l’univers, le corps est régi par ses pouvoirs corporels. Donc, afin de reconnaître l'univers, il est inévitable de connaître les pouvoirs du corps et de les refléter ensuite dans la réalité en termes d'action ou de production. Cette réflexion est une condition nécessaire pour connaître Dieu :

> « Pour ce qui est de la sagesse impliquée dans le fait que Moise a été mis dans une arche et abandonné au Nil, nous dirons que l’arche correspond à son réceptacle humain et le Nil à la connaissance qu’il dut assimiler par l’entremise de ce corps, c’est-à-dire par le moyen de la pensée et des facultés de sensation et d’imagination, facultés qui ne sauraient transmettre quelque chose à l’âme humaine sans l’existence préalable de ce corps composé des éléments. Seulement quand l’âme arrive dans ce corps et qu’elle en dispose par ordre divin et le gouverne, elle est douée des facultés correspondantes, qui lui permettent de réaliser ce que Dieu veut qu’elle réalise par le gouvernement de cette arche, où habite la Paix du Seigneur. »[131]

II. 32. Le corps inclut les outils ou les instruments de l'âme

De cette manière, on analyse que le corps inclut les outils ou les instruments de l'âme et que ces outils ne représentent que la sérénité de Dieu. Le corps avec ses pouvoirs instrumentaux est la source du fanâ et du baqa, c’est la surface ou le lieu sur lequel la science de la manifestation s’épanouit. Le pouvoir du désir (heva) règne dans la présence et le mouvement du corps de manière extatique. De l'intériorité à l'extériorité, les potentiels du corps sont réalisés

[131] Ibn ′Arabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., p. 165.

avec cette heva. Sans doute, puisque Ibn ‘Arabī les appelle des instruments, on en déduit immédiatement qu'il surpasse le corps par l’âme : il affirme que l'exécutif du corps et de la vitalité est l'âme divine. Dans son schéma, le nom du corps est "nasut" et le nom de l'âme est "lahut" ; ils coexistent dans la présence humaine.

En ce qui concerne notre recherche sur Marx, il convient de noter l’importance du corps et des sens chez les deux philosophes. Ils comptabilisent tous les deux les talents singuliers de chaque corps humain et saisissent ainsi l’existence unique du corps. La singularité et la spécificité du corps constituent également une compréhension commune. Les différences de corps dépendent de la différence de degrés ou de talents chez Ibn ‘Arabī, alors que pour Marx, cela concerne les potentiels matériels et singuliers du corps. Le corps fait face à Dieu à travers les instruments du corps et de l'imagination en appréciant les manifestations, tandis que chez Marx, le bonheur social de l'individu provient de la réalisation du potentiel corporel par le travail[132]. L'achèvement de soi ou l'accomplissement de soi n'est jamais parfait chez Marx ;

[132] Pour Marx, le travail est toujours subjectif et vivant. Il est la seule source de valeur matérielle et spirituelle. Sur le caractère subjectif (matériel et corporel) du travail (vivant) dans le livre de Marx, *Grundrisse* :

« Le travail semble être une catégorie toute simple. L’idée du travail dans cette universalité —comme travail en général— est, elle aussi, des plus anciennes. Cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le “travail” est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple. Le système monétaire, par exemple, place encore d’une façon tout à fait objective, comme une chose en dehors de soi, la richesse dans l’argent. Par rapport à ce point de vue, ce fut un grand progrès quand le système manufacturier ou commercial transposa la source de la richesse de l’objet à l’activité subjective— le travail commercial et manufacturier —, tout en ne concevant encore cette activité elle-même que sous la forme limitée de productrice d’argent. »

« En tant que tel, le temps de travail proprement dit n’existe que subjectivement, il n’existe que sous forme d’activité. Dans la mesure où il est échangeable en tant que tel (où il est lui-même marchandise) il est différent et déterminé non seulement quantitativement, mais encore qualitativement ; il n’est nullement du temps de travail universel, égal à lui-même ; mais en tant que sujet, il ne correspond pas plus au temps de travail universel déterminant les valeurs d’échange que ne lui correspondent, en tant qu’objet, les marchandises et produits particuliers. »

« Travail non-objectivé, non-valeur, saisi positivement, ou négativité se rapportant à soi, il est l’existence non objectivée, donc inobjective, c’est-à dire subjective, du travail lui-même. Le travail, non comme objet, mais comme activité ; non pas comme étant lui-même valeur, mais comme la source vivante de la valeur. La richesse universelle face au capital dans lequel elle existe objectivement, en tant que réalité effective, comme possibilité universelle de celui-ci, se vérifiant comme telle dans l’action. U n’y a donc à aucun égard contradiction à dire, ou plutôt, les thèses à tous égards contradictoires disant que le travail est, d’un côté, la pauvreté absolue en tant qu'objet, de l’autre, la possibilité universelle de la richesse en tant que sujet et qu’activité, sont la condition l’une de l’autre et découlent de l’essence du travail, tel qu’il est présupposé par le Capital comme son opposé, comme existence opposée au capital et tel que, d’autre part, il présuppose de son côté le capital. »

« L’être-pour-soi autonome de la valeur face à la puissance de travail vivante — et, du coup, son existence en tant que capital -l’indifférence objective, tenant à soi, des conditions objectives du travail par rapport à la puissance de travail vivante, cette étrangeté, qui va jusqu’au point où ces conditions se présentent face à l’ouvrier en la personne du capitaliste (en tant que personnification possédant une volonté et un intérêt propres), cette dissociation, séparation absolues entre la propriété, les conditions de travail relevant du domaine des choses, et la puissance de travail vivante, le fait que ces conditions se mettent en face d’elles comme propriété d’autrui, comme la réalité d’une autre personne juridique, le domaine absolu de la volonté de cette personne — et que, par conséquent, le travail apparaît comme travail d’autrui par rapport à la valeur personnifiée en la personne du capitaliste ou par

cependant, en réalisant les potentiels matériels et corporels dans une société, nous réalisons le bonheur. Cet achèvement ne se réalise pleinement que dans une société libre ; seulement et seulement alors, nous devenons à la fois heureux et libres. Le bonheur ne durera pas si nous ne vivons pas dans une société libre ou dans une juste distribution du travail. Pour Ibn ʻArabī, se réaliser signifie se compléter par une connaissance parfaite révélée par les essences énigmatiques des manifestations, c'est-à-dire par des dévoilements de l'univers. À cet égard, l'humain de Marx n'a pas à faire face à Dieu mais à la société dans le domaine du travail et des classes. L'homme fait face à l'aliénation et à l'exploitation de ses pouvoirs corporels ou intelligibles.

Les deux philosophes attribuent aux puissances corporelles une tâche vitale consistant à compléter ou à réaliser un être humain singulier. Pour eux, il n'y a pas de bonheur ou de spiritualité sans activer les pouvoirs corporels. Ainsi, la vérité de l'homme et la réalité de l'homme sont imbriquées chez Marx et chez Ibn ʻArabī ; de sorte que la connaissance et l'être humain ne peuvent être séparés (ontologie + épistémologie). L'esprit brille à travers la matière ou la manifestation sensuelle. En fin de compte, on pourrait en déduire que savoir n'est pas un état subjectif, il est au contraire attaché à l'état réel ou aux réalités de chaque individu. Pour Ibn ʻArabī, le savoir et l'être, pour Marx, le savoir et la matière (ou le travail) ne sont pas deux substances différentes, pour que le sujet soit associé à son état objectif ou à sa substance. Nous

rapport aux conditions de travail — cette séparation absolue entre propriété et travail, entre la puissance de travail vivant et les conditions de sa réalisation, entre travail objectivé et travail vivant, entre la valeur et l'activité créatrice de valeur — d'où d'ailleurs le caractère étranger du contenu du travail pour le travailleur même — cette séparation apparaît à présent également comme produit du travail lui-même, comme passage au stade objectif, comme objectivation de ses propres moments. Car, par le nouvel acte de production lui-même-qui ne faisait que confirmer l'échange entre capital et travail vivant qui l'avait précédé —, le surtravail et donc la survaleur, le surproduit, le résultat global du travail tout court (du surtravail aussi bien que du travail nécessaire) a été posé comme capital, comme valeur d'échange autonome et indifférente vis-à-vis de la puissance de travail vivante, la posant face à lui-même comme sa simple valeur d'usage. La puissance de travail s'est uniquement appropriée les conditions subjectives du travail nécessaire — les moyens de subsistance destinés à la puissance de travail productrice, sa reproduction en tant que simple puissance de travail séparée des conditions de sa réalisation — et elle a posé elle-même ces conditions comme des choses, des valeurs qui lui font face en une personnification étrangère, donneuse d'ordres. Non seulement elle ne sort pas plus riche du processus, mais elle en sort plus pauvre qu'elle ne l'était en y entrant. Car non seulement elle a mis en place les conditions du travail nécessaire comme appartenant au capital ; mais en plus, la valorisation présente en elle comme possibilité, comme possibilité de créer des valeurs, existe maintenant également comme survaleur, surproduit, en un mot, comme capital, comme domination exercée sur la puissance de travail vivante, comme valeur douée d'un pouvoir et d'une volonté propres face à la puissance de travail vivante dans sa pauvreté abstraite, inobjective, purement subjective. Elle a non seulement produit la richesse d'autrui et sa propre pauvreté, mais aussi le rapport entre cette richesse (en tant que richesse se rapportant à soi-même) et elle-même en tant que pauvreté, par la consommation de laquelle elle aspire de nouvelles forces vitales et se valorise de nouveau. Tout cela découlait de l'échange où elle échangeait sa propre puissance de travail vivante contre un quantum de travail objectivé ; mais, à présent, ce travail objectivé — ces conditions de son existence existant en dehors d'elle, et l'extériorité autonome de ces conditions de fait — apparaît comme son propre produit, comme étant posé par elle-même, à la fois comme sa propre objectivation et comme son objectivation en tant que puissance indépendante d'elle-même, se dominant au contraire elle-même par sa propre action. »
Voir Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits Grundrisse*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Alii, Paris, Les Éditions Sociales, 2011.

ne connaissons pas au moyen de modèles abstraits ou de raisonnements mais nous vivons, existons, connaissons, découvrons, travaillons, affectons, etc. Sans ces activités de la vie, nous ne pouvons pas savoir et nous ne pouvons pas changer : alors, pour les deux philosophes, on peut citer une connaissance essentielle de la vie qui se matérialise sur des expériences sensuelles : la connaissance concrète et expérimentale de la vie. La spiritualité et la subjectivité ne sont pas distinctes de l'essence matérielle ; inversement, ils ne deviennent visibles que dans le domaine de la manifestation ou du travail, dans les joies du corps. C'est-à-dire que la spiritualité devient possible dans le domaine de la corporéité. Pour Ibn ‘Arabī, ces états subjectifs ne sont pas différents des états de l'univers (les états de fanâ et de baqa).

En bref, nous pouvons affirmer que la manifestation ou le travail est la clé du bonheur et de la paix ; et la connaissance de l'être humain devrait servir au bonheur réel d'un être humain (avec la société ou avec Dieu). La connaissance devrait devenir la connaissance de la joie. C'est le chemin d'une vie paisible et heureuse. Le but de Marx est la liberté de l'homme et de la société en termes de réalité socio-économique, tandis que le but d'Ibn ‘Arabī est la vérité divine et l'unité en termes de vérité extatique de l'univers. Les débuts et les moyens sont très similaires : le bonheur, la liberté ou les potentiels et degrés corporels. Les sens et les expériences sont au centre. Tandis que l'homme parfait expérimente la joie et l'unité divines, l'homme libre d'une société libre fait l'expérience de sa présence singulière et corporelle. Certes, la vie n’a pas de signification mystérieuse ou divine ni de vérités chez Marx. Néanmoins, avec Ibn ‘Arabī, il est certain que cette notion de dévoilement mystique est plus qu'une philosophie du mysticisme. C'est une approche phénoménologique de la divinité manifestée dans la réalité en termes d'expériences sensuelles. Cela nous amène donc à nous interroger une fois de plus sur la réalité en termes de matière, d’apparences ou de manifestations.

Le passage par sauts extatiques se dessine à l'aide d'instruments corporels. L'âme régira dans la mesure du pouvoir des instruments du corps. C’est un autre point d’intersection critique entre Ibn ‘Arabī et Marx, où il est affirmé que le pouvoir spirituel s’élèvera sur les pouvoirs corporels et que, de plus, la spiritualité sera comprise et révélée à l’existence humaine dans la joie : dans l’expérience extatique de la vie. A la différence de Marx, Ibn ‘Arabī pense que l'humain est le résumé programmatique de tout l’univers ; c'est une micro-perfection d'un cosmos divin. Sa connaissance ne se rassemble pas seulement autour des branches de la connaissance, mais au-delà, elle se rassemble autour des branches de l’être ; parce que l'humain devient le centre de l'univers en termes d'être et de savoir. Le centre de l'univers est le point de rassemblement d'un résumé de l'existence à la fois ontologique et épistémologique :

« C'est ainsi que Moise fut exposé dans son arche au Nil, afin qu'il réalise par ces facultés les domaines respectifs de la connaissance. Dieu lui apprit par-là que si l'esprit est bien le roi, il ne le régit cependant que par lui, c'est-à-dire par l'intermédiaire des facultés rattaches à ce réceptacle humain (*an-nasut*) dont le symbole est l'arche. De même, Dieu ne régit le monde que par le monde lui-même, ou par sa forme qualitative. Il le régit par lui-même, selon la loi qui fait que l'existence du généré dépend de celle du générateur, les finalités de leurs fins, le conditionne de ses conditions, les effets de leurs causes, les conclusions de leurs preuves, et toute chose vraie des vérités qui la définissent. Car tout cela fait partie du monde, de sorte que Dieu gouverne le monde par le monde, ou par la forme du monde ; par là nous entendions la forme essentielle du monde, à savoir les Noms divins, les Qualités transcendantes de Dieu. »[133]

II. 33. L'humain comme être central de l'univers

De ce fait, nous avons maintenant la notion d'un être humain central comme rassemblement de tout l'univers. Le sens et l'âme de tout sont présents dans l'être humain. Pour Ibn ʻArabī, l'image de l'homme n'est rien d'autre que l'existence du degré divin dans l'extériorité. L'âme de l'homme est le gouverneur de l'univers, il le gouverne par des moyens corporels, c'est-à-dire par un sentiment de divinité corporelle et d'unité charnelle. L'humain est le programme et le résumé de la bienveillance divine ; dans l'homme parfait tous les noms divins et leurs vérités universelles s'incarnent. Ainsi, dans les pouvoirs de l'homme parfait, l'univers danse, dans les extases de l'homme, les énigmes de l'univers deviennent apparentes ; des joies et des connaissances distinctes de chaque manifestation et pluralité brillent dans l'être absolu de Dieu. Tous les êtres dans l'univers se soumettent à cet homme parfait et en se soumettant à l'être humain, tous les êtres se soumettent à Dieu. L'unité de la pluralité ou le dévoilement de la manifestation est complétée ou réalisée au sein de l'être humain. Tant que l'homme est le centre de l'univers et que sa spiritualité se manifeste dans ses activités corporelles, son corps devient le centre de la vitalité et de la joie : son corps devient l'univers de la manifestation.

Le corps ou la vie de l'être humain, ou de l'âme humaine, est alors soumis à une joie divine ou à une extase. Un amour divin. À cet égard, le destin de nos recherches est décidé en fonction de cette notion de corporalité divine qui tombe en extase avec un monde d'expérience : avec un début charnel ou sensuel du monde. Le centre de cette extase est le dévoilement de la manifestation dans laquelle les apparences ne révèlent que la divinité.

[133] Ibn ʻArabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., pp. 166-167.

Ibn ‘Arabī ne se préoccupait pas du travail du corps, comme dans Marx, ni de la division du travail, ni de l'aliénation et de l'évolution historique de la lutte des classes ou des réalités socio-économiques. Il était plutôt intéressé à ressentir ou à expérimenter Dieu, à expérimenter Dieu dans une divinité ou une foi individuelle au moyen de talents corporels. Il a conceptualisé cette expérience comme la connaissance de la joie. Ce fut à la fois un voyage personnel et universel vers l'amour divin. C'était une question de croyance et de vérité. Ce qui était inspirant dans toutes ses idées, c’est qu’il établissait toute la connaissance divine sur l’expérience de la manifestation sensuelle ou charnelle, en quelque sorte, sur la matière ou le corps lui-même. Il progressait dans la vision et l'audition de la pluralité universelle ; au lieu de s'intéresser au travail ou à la production socio-économique, il a réfléchi aux possibilités de comprendre l'unité dans les scènes du monde sensuelles, corporelles et plurielles.

II. 34. Une expérience extatique et charnelle

Chez Ibn ‘Arabī, dans une expérience extatique ou charnelle (parce que le corps est le centre de la réalité extatique), il n’y a pas d’absence en termes d’être humain ; il y a toujours et seulement la grande absence de Dieu. Au niveau de l'existence humaine, il n'y a que désintégration et devenir d'autres parties et d'autres totalités. La création et la manifestation perpétuelles sont l'attestation de l'altérité infinie et de l'amour divin. Dans cette contemplation par l'être humain, l'humain ne fait que s'étonner de cette beauté divine de l'amour. Ce sentiment d'étonnement est une autre affection essentielle, en plus de l'amour. L'étonnement durera jusqu'au dernier moment de souffle et de mort ; puisque les formes et les apparences des joies dans les manifestations sont toujours nouvelles et différentes. Au changement de création perpétuelle, rien ne peut résister. Dès que l'humain comprend le lien phénoménologique et extérieur entre son amour et son étonnement, il se met à danser, il commence à exister avec extase. Il devient l'humain parfait du vrai chemin avec les affections de l'amour et de l'étonnement. Alors qu'il comprend la création de la miséricorde et de la bénédiction de Dieu, il comprend sa propre essence divine en termes de miséricorde et de bénédiction. Il distingue ses capacités, en tant que centre de l'univers, produire, contempler et briller. Il se réalise avec les pouvoirs de son corps et de ses sens.

Sa faculté d'imagination lui fait comprendre la vérité ultime de son existence : son existence n'est autre qu'une imagination corporelle et une image divine (de Dieu). La divinité se manifeste dans la corporéité de l'univers humain. Dieu nous a créés et a créé des joies et nous

devrions favoriser le retour en comprenant l'unité et la beauté divines. En partageant nos expériences extatiques, nous partageons nos joies avec l'être divin. C'est par un tel étonnement que nous sommes autorisés à exister librement, à partager nos joies de dévoilements. Cet étonnement est l'étonnement de l'homme face à cet amour divin, à être le centre de l'univers. Dieu aime tellement l'être humain qu'il l'a créé en tant que centre de tout l'univers, même s'il est sujet à un être postérieur et à la mort. L'étonnement est l'étonnement de toucher et de contempler cette divinité perdurable par des moyens corporels et postérieurs. Étonnement de cette résidence d'un pouvoir éternel dans la postériorité de l'être humain. Dieu aime, valorise et s'adresse à ses créatures dans et par le dévoilement de manifestations, c'est-à-dire à un niveau de manifestation charnelle et sensuelle. Ibn ʻArabī explique cet amour comme l'amour de la totalité. L'étonnement, c'est justement de comprendre la possibilité de cet amour et de cette aspiration, de comprendre le sens du mouvement : de la totalité à une partie ; de l'unité à la pluralité, de la vérité à la réalité, de la spiritualité à la corporalité, de la divinité à la profanation. La raison humaine est attirée et étonnée de cet amour et de cette aspiration :

> « Les femmes lui « furent rendues dignes d'amour » en ce sens qu'il se pencha sur elles avec l'affection qu'a le tout pour ses parties. C'est ce qu'exprime, dans sa réalité intime et du point de vue divin, la parole de Dieu sur la création de l'homme : « Et lorsque j'eus déployé sa forme, et que Je lui insufflai de Mon esprit. » D'autre part, Dieu parle de Son intense désir de rencontrer l'homme, car il dit à David au sujet de ceux qui Le désirent : « O David, c'est Moi qui les désire encore plus intensément. » Ce qu'Il désire, c'est une rencontre particulière, celle dont il est dit dans le hadith sur L'antéchrist : « Aucun de vous ne verra son Seigneur avant qu'il ne meure. » Il faut donc que le désir de rencontrer Dieu, chez ceux qui ont cette qualité, soit vraiment intense. Quant au désir de Dieu envers ceux qui Lui sont proches –et qu'Il voit pourtant déjà, comme il voit tous les êtres, mais dont Il veut qu'ils Le voient également, ce qu'empêche leur état--, quant à ce désir, disions-nous, il est analogue au sens de la parole divine : « Nous les éprouverons jusqu'à ce que Nous sachions. » et cependant Dieu sait tout. C'est qu'Il désire que se manifeste cette qualité (divine) particulière qui ne peut se manifester qu'à la mort [de ceux qui L'aiment]. Par cette qualité, Il met à l'épreuve le désir qu'ils ont de Lui, comme Il le dit dans le hadith sur l'hésitation divine… »[134]

II. 35. La relation sexuelle : la réunion divine

[134] *Ibid.*, p. 198.

L'amour, l'aspiration et le désir de l'être humain ne sont rien d'autre que l'amour, l'aspiration et le désir de Dieu envers lui-même. Puisque l'être humain est divin, il devient la médiation de l'amour de soi de Dieu et ainsi l'achèvement de ce cercle infini d'amour et d'aspiration. La réunion avec Dieu, en tant qu'horizon de cette aspiration, est la forme la plus étendue d'unification avec Dieu. L'unification chez Ibn ‘Arabī se fait toujours par le biais de capacités corporelles, sensuelles ou charnelles. L'une des manières intéressantes de la notion de réunion divine, en ce qui concerne le contexte de nos recherches, est la réunion de l'homme et de la femme à travers une relation sexuelle. Il est vraiment étonnant que Ibn ‘Arabī considère cette interaction corporelle comme faisant partie de la réunion divine. Ibn ‘Arabī va au-delà de sa radicalité et affirme qu’il n’y a pas de plus grande réunion dans l’existence matérielle que celle de la relation sexuelle. Cette passion et ce désir entre les corps créent le moment extatique et l’espace ; afin qu’il devienne un sujet de manifestation autant que l’amour. L’analyse détaillée d’Ibn ‘Arabī dans *Les Perles de la sagesse* (FH) ne signifie rien d'autre que ce fait : Ibn ‘Arabī considère cette relation sexuelle comme faisant partie des sciences de la joie, de sorte qu'elle devient la réunion divine. Sans aucun doute, Dieu est à nouveau au travail, la relation sexuelle extatique, cet état d'ivresse révèle le Dieu divin. Cette relation est une apparence du dévoilement divin et de la joie sacrée. Dans la relation sexuelle se manifeste la vision parfaite. La joie de Dieu s’ouvre à l’homme et à la femme[135] lors d’un dévoilement de l’ivresse. Derrière cette extase d'ivresse, réside Dieu. L'homme voit Dieu en femme et il s'agit exactement d'une visibilité et d'une révélation parfaites de l'être voilé. C'est la raison principale pour laquelle Arabi attribue un rôle fondateur à la relation sexuelle en termes de vision parfaite et de dévoilement :

> « Lorsque l’homme contemple Dieu dans la femme, sa contemplation porte sur ce qui est passif ; s’il Le contemple en lui-même, en vue de ce que la femme provient de l’homme, il Le contemple en ce qui est actif et lorsqu’il Le contemple seul, sans la présence d’une forme quelconque issue de lui, sa contemplation correspond à un état de passivité à

[135] La rencontre avec une femme n'est rien d'autre qu'une rencontre divine avec Dieu, elle est un symbole entre divinité physique et métaphysique :

« Est-il besoin de préciser que l’amour courtois, voire sensuel, qui affleure dans chaque vers du Tarjumân n’est que l’expression, en mode symbolique, de l’ineffable, l’insoutenable désir de Dieu ? Certes, c’est bien la rencontre avec un être de chair et de sang que Ibn Arabî décrit dans le prologue du Tarjumân ; une femme dont il ne craint pas de louer la grâce physique autant que la noblesse d’âme. Cependant, comme l’a montré Corbin en de très belles pages de L'Imagination créatrice, c’est la figure de la Sophia divine que le Shaykh contemple et vénère en Nizâm… »

Claude Addas, *Ibn Arabî et le voyage sans retour, op. cit*., p, 106.

l'égard de Dieu, sans intermédiaire. Dès lors, sa contemplation de Dieu dans la femme est la plus parfaite, car c'est alors Dieu en tant qu'Il est à la fois actif et passif qu'il contemple, tandis que dans la contemplation purement intérieure, il ne Le contemple qu'en mode passif. Aussi le Prophète --sur lui la bénédiction et la paix-- dut-aimer les femmes à cause de la parfaite contemplation de Dieu en elles. On ne saurait jamais contempler Dieu directement en l'absence de tout support [sensible ou spirituel], car Dieu, dans Son Essence absolue, est indépendant des mondes. Or comme la réalité [divine] est inabordable sous ce rapport [de l'Essence], et qu'il n'y a de contemplation que dans une substance, la contemplation de Dieu dans les femmes et la plus intense et la plus parfaite ; et l'union la plus intense [dans l'ordre sensible, qui sert de support à cette contemplation] est l'acte conjugal. »[136]

II. 36. Une intersubjectivité divine

L'ordre des relations et relations sexuelles ouvre une intersubjectivité divine. Cela signifie que, dans sa théorie, les sciences de la joie et de l'extase incluent cette intersubjectivité divine. Ibn ʻArabī ne se concentre pas seulement sur la connaissance de la joie mais également sur le seigneur privé, concernant les relations sexuelles. L'expérience de cette relation sexuelle intersubjective révèle le seigneur privé divin. Le seigneur privé se manifeste parfaitement dans la corporéité sexuelle. Le contact des corps ouvre un autre espace de vision divine et parfaite. La sexualité devient une forme supérieure de désir (c'est-à-dire de heva). L'amour pour la femme devient l'amour pour ce seigneur divin et privé. L'amour pour la femme devient l'amour pour la production de ce seigneur privé dans la sexualité intersubjective parce que cette manifestation sexuelle révèle la vision divine de l'amour : une visibilité divine de l'amour émerge de ce contact charnel, de l'image des corps. La vision parfaite naît de cette extase charnelle.

Même si l'homme est supérieur à la femme dans un verset du Coran, le prophète Mahomet a compté trois choses qu'il aimait, que Dieu lui a fait aimer : "la femme, la bonne odeur, la prière". Les mots : la femme et le prier (l'oraison, *çalah*) sont féminins en langue arabe, en revanche, la bonne odeur est masculine. L'homme est entre deux noms féminins. Donc, Ibn ʻArabī en déduit que c'est entre l'homme qui provient de la femme et la femme qui provient de l'homme. Dans cet ordre et ce degré, la femme précède l'homme. L'homme est formé entre ces deux modes féminins. Et la bonne odeur ne fait que représenter le prophète lui-même.

[136] Ibn ʼArabī, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit*., pp. 201-202.

Les bonnes odeurs viennent après ou de la femme puisque le prophète Mohammed venait de sa mère. Toutes les mères ont une odeur de génération, une odeur d'accouchement. Par conséquent, nous pouvons en conclure que, en termes de relation sexuelle, la femme porte l'odeur de la vision divine puisque cette odeur ouvre l'espace de la manifestation, de sorte que cette odeur puisse produire le seigneur privé. Pour Ibn ‘Arabī, cet ordre et cette supériorité de la femme sont essentiels et radicaux par rapport aux traditions classiques de l'Islam.

II. 37. La femme est la chair sacrée et secrète de la manifestation

Il est évident qu’il existe une forme supérieure ou *heva* ici, c’est-à-dire que le pouvoir du désir est à nouveau en jeu, en termes de désir, de seigneur privé et de relation sexuelle. La femme fait-elle que l'homme se soumette par sa nature ? Ou bien la femme évoque-t-elle un sentiment de supériorité ou de hauteur sur l'homme comme dans la même tendance de l'homme aux biens, au monde ou à la vie ? Depuis que Ibn ‘Arabī affirme que la vision parfaite et mature se déroule dans une relation sexuelle, il est clair qu'il pense que la femme soumet l'homme à lui-même en évoquant une supériorité et une hauteur dans le cœur de l'homme. À cet égard, l'homme dans cet ordre de vie se soumet à la femme. L'homme se soumet à la femme de manière active et passive puisque dans cette relation sexuelle se produit le seigneur divin et privé, ou la divinité se voit parfaitement dans cette réunion. Ainsi, l'homme se soumet à cette divinité par la médiation de la femme. La femme est la chair sacrée et secrète de la manifestation.

Le prier (l’oraison) achève la trilogie du prophète. Le prier est élaboré dans le dernier chapitre des perles de la sagesse, dans la section du prophète Mahomet, en termes d'unité. Le prier est une manifestation pour Ibn ‘Arabī, une activité d'expression et d'extase dépendant des mouvements du corps. C'est la base du culte corporel, donc la grande divinité individuelle. Dans le prier, qualifié par le prophète d’illumination ou d’éclat de l’œil (*la fraicheur des yeux*), le Dieu apparaît et se révèle aux yeux du croyant.

> « L’oraison est un appel secret échangé entre Dieu et l’adorateur ; elle est donc aussi une invocation (*dhikr*). Or qui invoque Dieu, se trouve dans la présence de Dieu, selon la parole divine transmise fidèlement depuis le Prophète : ‘J’assiste à l’invocation de celui qui M’invoque, et celui qui se trouve dans la présence de Celui qu’il invoque, Le contemple, s’il est doué de la vue intellectuelle. C’est là la contemplation et la vision ; mais celui qui n’a pas de vue intellectuelle ne Le contemple pas. C’est par cette actualité ou absence de vision dans l’oraison que l’adorateur peut juger de son propre degré spirituel. S’il ne Le voit pas, qu’il L’adore donc par la foi « comme s’il Le voyait » et

qu'il se L'imagine en face de lui quand il lui adresse son appel et qu'il « prête l'ouïe » à ce que Dieu lui répondra. »[137]

Pour le croyant, qui parvient à voir Dieu divin à travers les mouvements de la prière, l'illumination de l'œil se réalise et, par conséquent, Dieu devient visible pour l'œil du croyant. Dans ce degré de visibilité, ce n'est pas seulement voir mais aussi entendre qui devient possible parce que le croyant parle à Dieu dans la prière, il dialogue avec Dieu : ils s'appellent. Pour le croyant qui sait qu'il fait face à Dieu dans la prière, l'illumination de l'œil est complétée ; sinon, s'il ne se lève pas en présence de Dieu même s'il accomplit la prière, il ne pourra ni voir ni entendre la divinité de Dieu. En conséquence, sa prière n'aura pas vraiment lieu. Les règles strictes de la prière, l'interdiction d'autres comportements ou actions, indiquent que cette plus grande action de *dhikr* (invocation) nécessite toute l'attention et la concentration du croyant. La personne qui exécute la prière ne peut s'engager dans aucune autre action et ce n'est que par cet engagement intense et cette pure attention qu'elle est capable de venir en présence de Dieu et de comprendre la vérité divine. Cette vérité signifie comprendre la vérité du mouvement en tant que tel : l'univers devient présent avec un mouvement intelligible, le nom de ce mouvement est l'amour divin. À cet égard, l'intelligible est l'amour et l'amour est intelligible à travers le mouvement corporel.

II. 38. Les mouvements intelligibles du corps et de l'univers

Ibn 'Arabī établit immédiatement le parallélisme entre les mouvements de l'univers et du corps dans la prière. Il prétend que ses mouvements dans la prière comprennent tous les mouvements de l'univers. Ainsi, dans la prière, la personne tombe en extase au point de recréer l'univers avec ses mouvements. À travers ces mouvements, la divinité devient visible. Une fois encore, l'humain atteint la présence de Dieu par ses mouvements corporels, sensuels et imaginaires. La miséricorde, la bienveillance, la bénédiction et l'amour sont révélés par les mouvements du corps. Dieu se manifeste dans ce mouvement individuel du croyant. Et même s'il est individuel et spécial pour ce croyant, ces mouvements sont intelligibles par la raison dans une base universelle. Parce que pour Ibn 'Arabī, l'individualité divine est la réalité elle-même, c'est la véritable réalité de chaque être humain de cet univers. À cet égard, l'homme peut comprendre la sagesse de la manifestation et la divinité de l'extase puisqu'il est le centre de tous les mouvements de l'univers. Il rassemble toutes les vérités divines et l'amour dans ses

[137] *Ibid.*, p. 214.

mouvements. Enfin, on peut affirmer que la raison devient l'expression de Dieu et de l'homme en termes d'intelligibilité. La raison distingue l'essence divine des mouvements, elle peut rassembler tous les mouvements intelligibles par sa nature, c'est-à-dire toute divinité. La raison est le rassembleur de tout mouvement intelligible de l'être. En fin de compte, l'humain est le seul être qui parvient à la présence de Dieu en bougeant son propre corps, en rassemblant toutes les vérités : c'est-à-dire par une manière extatique de mouvement intelligible. La raison n'est autre que cet acte de rassemblement des mouvements extatiques.

> « Dans cet ordre d'idées nous dirons aussi : du fait que l'existence découle d'un mouvement intelligible, de celui-là même qui produit le monde à partir de son état de non-manifestation, jusqu'à sa manifestation, l'oraison rituelle synthétise tous les mouvements, qui sont essentiellement trois à savoir : un mouvement ascendant, qui correspond à la position debout de l'adorateur, un mouvement horizontal, analogue à la position inclinée, en un mouvement descendant, indique par la prosternation rituelle. Le mouvement ascendant correspond d'ailleurs à l'attitude par excellence de l'homme, tandis que la tendance de l'animal est horizontale, et la tendance des plantes est descendante… »[138]

Le mouvement corporel, comme dans la prière, révèle l'amour et la visibilité divine. L'extase et la concentration sont suivies de découverte et de contemplation. Dieu se manifeste dans le mouvement du corps et peut être compris par une clairvoyance intelligible. Cette clairvoyance intelligible est le cadre de chaque production de seigneur privé et donc de la production spirituelle du corps humain. Avec l'illumination de l'œil, la croyance atteint Dieu dans la médiation de son propre seigneur privé. Il parle et l'écoute dans cette clairvoyance intellectuelle. En atteignant la présence de Dieu, le croyant s'installe et décide de choisir Dieu ; l'œil devient l'œil de tout, pas un objet de respect, l'œil devient l'œil du voir divin : l'œil devient le voyant de la divinité.

II. 39. La fraicheur de mes yeux : l'oraison

> « Pour ce qui est de la parole du Prophète : « La fraicheur de mes yeux m'est donnée dans l'oraison » ; sa forme indique expressément que l'état dont il s'agit n'est pas le résultat d'une tendance individuelle, puisque la révélation de Dieu dans l'oraison est un acte divin et non pas un acte de celui qui prie. Si le Prophète n'avait pas mentionné cet

[138] *Ibid.*, p. 217.

> état des choses concernant, cela signifierait qu'il avait reçu l'ordre d'accomplir l'oraison sans que Dieu s'y fût révélé à lui. Mais puisque cet ordre était l'expression d'une faveur divine à son égard, le Prophète dit : « la fraicheur de mes yeux m'a été donné dans l'oraison. » Or, cette fraicheur des yeux » n'est autre que la contemplation du Bien-aimé, contemplation qui (selon les significations de *repos* et d'*immobilité* impliquées dans le terme *gurrah,* fraicheur) repose l'œil de l'amant et fait qu'il s'immobilise dans sa vision, de sorte qu'il ne vise aucune autre chose en même temps, volontairement ou involontairement. C'est pour cela qu'il est défendu de se retourner [de l'orientation rituelle] pendant l'oraison, car tout détournement est un vol de Satan sur l'adoration, par quoi il empêche l'adorateur de contempler son Bien-aimé. Si c'était vraiment son bien-Aimé [qu'il cherchait à contempler], cet adorateur qui détourne son visage de son orientation rituelle, ne se retournerait certes pas… »[139]

La visibilité de cette divinité invisible est spéciale pour la personne qui exécute la prière ; les mouvements dans la prière et l'illumination des yeux ne sont accessibles à aucune autre personne dans ce degré de présence individuelle. Cette visibilité crée un respect de tous les regards, un sens de tous les sens ; cette audibilité crée un dialogue de tous les dialogues, un mot de tous les mots, pour que le croyant produise une divinité individuelle à travers cette expérience de prière. Il ne découvre pas seulement la connaissance de la joie mais il fait également l'expérience d'un ordre divin de son être vrai et individuel. Cet ordre et le degré de son être sont spécifiques et propres à son être véritable ; personne d'autre ne peut expérimenter cette visibilité divine autre que lui. A ce degré et à cet ordre divins et individuels, dans cette expérience de prière, le croyant est conscient que non seulement il accomplit la prière, mais aussi que Dieu exécute la prière. Cela signifie que Dieu effectue également les mêmes mouvements, il parle, il écoute, il existe à travers le mouvement corporel et intelligible de la divinité individuelle. Dans cet acte de croyant, Dieu devient une manifestation différente de son propre être, Dieu devient totalement nouveau dans ces mouvements perpétuels. Dieu devient son propre reflet dans ces actes dans la mesure des pouvoirs corporels de son croyant. Et avec son individualité divine, le croyant devient une partie divine de la création perpétuelle à travers sa prière : à travers ses révélations et ses joies.

Dieu est, dans ce contexte spécifique, produit par le croyant qui exécute la prière avec des mouvements sensuels et charnels du corps. Cependant, en réalité, il n'est pas l'absolu et un seul Dieu mais le seigneur privé de ce croyant, il est une médiation envers le vrai Dieu. À cet

[139] *Ibid.,* p. 218.

égard, le seigneur privé vient après la prière du croyant, il vient en postériorité. Par conséquent, nous voyons encore la même stratégie radicale d'Ibn ‘Arabī : Dieu devient visible dans la postériorité du seigneur privé de l'individu. Ce seigneur privé est produit avec les mouvements intelligibles et imaginaires du corps. Ce seigneur privé est aimé, comme il est l'intelligibilité des cœurs qui parlent et qui voient, comme il est la parole des cœurs. Chaque croyant aime sa propre production (par heva, désir de son cœur) et se complète de sa propre activité corporelle. L'être mortel de Dieu devient visible dans la production postérieure du seigneur privé : Dieu prend la forme du récipient (corps) :

> « Ce que l’on désigne par le terme ‘oraison’ (*çalah*) comporte encore autres distinctions ; car selon le texte coranique, Dieu nous ordonne d’une part de Lui adresser l’oraison, et, d’autre part, il nous fait savoir que Lui-même nous dispense la grâce de Sa propre oraison qu’il prie sur nous, de sorte que l’oraison va de nous vers Lui et de Lui vers nous. Lorsque c’est Lui qui prie, il le fait en vertu de Son nom Le Dernier, car sous ce rapport Sa manifestation suppose la manifestation préalable de l’être crée. O, elle [cette révélation divine selon le sens du Nom Le Dernier] n’est autre que la détermination de Dieu que l’adorateur crée dans son orientation rituelle ne soit pas sa vision intellective, soit par sa croyance dogmatique. C’est la conformation de la Divinité à la croyance : La Divinité varie selon la capacité de son ‘lieu’ [ou réceptacle] de révélation. »[140]

Nous prions, nous accomplissons la prière et Dieu prie pour nous, Dieu accomplit la prière avec nous. Il devient Dieu avec nous. En priant pour nous, il nous donne le bien-être et la paix. Le seigneur privé qui se manifeste lors de la prière est un seigneur privé de degrés et de significations individuels. Dieu a de nombreuses formes de présence et de degrés. Ibn ‘Arabī déclare que chaque croyant devient présent dans la mesure de ses capacités individuelles et charnelles. Il y a autant de seigneurs privés que d'individus. La sagesse du croyant, l'état d'humain parfait, réside dans le fait de comprendre l'unité divine du vrai Dieu à travers cette production de seigneur privé. Dieu voit son serviteur du point de vue de son croyant, Dieu devient son corps, ses organes et ses yeux. Plus les serviteurs maîtrisent l'expérience extatique et divine, plus la portée de Dieu pour son serviteur se rapproche. Ainsi, autant que l'individu se réalise et se complète, Dieu devient plus présent et plus visible en lui à travers son seigneur privé.

[140] *Ibid.*, p. 219.

Chaque croyant apparaît devant son seigneur privé et cette forme de divinité produite n'est rien d'autre que la divinité du croyant lui-même. Lorsqu'il se soumet à ce seigneur privé, il ne loue que lui-même, il se soumet à son propre pouvoir de désir en termes de complétude ou de réalisation de soi, car le seigneur privé est sa propre production. La sagesse de l'homme parfait réside dans cette question : quoi ou qui n'est pas la production de l'être humain ? La réponse est son propre être, il n'a pas été créé par lui-même :

> « En revanche, si c'est nous qui prions, c'est à nous que se rapporte le Nom le Dernier, en ce sens que nous sommes alors impliqués dans ce Nom, en raison de ce que nous expliquions tout à l'heure sur la condition divine correspondant à ce Nom ; nous sommes alors auprès de Lui, dans le mesure de notre propre état [spirituel], en sorte qu'il ne nous regarde qu'en vertu de la forme [spirituelle] que nous manifestons nous-mêmes, car c'est bien celui qui prie qui reste toujours en arrière. Il est dit dans le Coran : « Ne vois-tu pas que tous exaltent Dieu, ceux qui sont dans les cieux et sur la terre, et les oiseaux qui volent en rangs. » Chacun connait son oraison et sa louange, c'est-à-dire qu'il connait son propre degré de retard [ou d'infériorité] dans l'adoration [par rapport à ce que serait une adoration pleinement adéquate] de son Seigneur et [qu'il connait] sa louange qui est [conforme à] ce que sa capacité [spirituelle] peut affirmer de la transcendance divine. 'Y a-it-il une chose qui n'exalte pas Sa louange », c'est-à-dire la louange de son Seigneur, le Sage, Celui qui pardonne : [mais vous ne comprenez pas leur louange] nous ne saurions comprendre la louange [les modes de louange] de tout l'univers distinctement, chaque chose prise à part. Selon un certain point de vue, le pronom, dans la phrase : « Y a-t-il une chose qui n'exalte pas Sa louange », se réfère à la chose elle-même, c'est-à-dire que la créature loue par ce qu'elle est. Ceci est analogue à ce que nous disions du croyant, à savoir qu'il loue la Divinité qui est conforme à sa propre croyance et s'y rattache ainsi lui-même ; or tout acte revient à son auteur, de sort que le croyant se loue lui-même, comme l'œuvre loue son artiste, tout perfection et tout manque qu'elle manifeste retombant sur son auteur. »[141]

Dieu manifeste et se manifeste au croyant à travers la forme de sa croyance individuelle. Chaque croyance a sa propre manière et forme de Dieu dans son cœur ; cette forme ou cette image n'est pas la forme absolue de Dieu, mais la source de cette forme spécifique est Dieu. Ainsi, Ibn 'Arabī a fondé les différences de croyance en différences de formes de croyances individuelles. L'homme parfait connaît la vérité de cette pluralité en termes d'unité :

[141] *Ibid.*, p. 220.

> « De même, la divinité [en tant que] conforme à la croyance est créée par celui qui se concentre sur elle et Elle est son œuvre. En louant ce qu'il croit, le croyant loue son propre âme et c'est à cause de cela qu'il condamne une autre croyance que la sienne ; s'il était équitable, il ne ferait pas, seulement, celui qui est fixe sur telle adoration particulière ignore nécessairement [la vérité intrinsèque d'autres croyances] par la même que sa croyance en Dieu implique une négation d'autres formes de croyance. S'il connaissait le sens de la parole de Junayd: 'La couleur de l'eau, c'est la couleur de son récipient', il admettrait la validité de tout croyance, et il reconnait Dieu en toute forme et en toute objet de foi. C'est qu'il n'a pas la connaissance de Dieu, mais se fonde uniquement sur l'opinion (zann) dont parle la parole divine : 'Je me conforme à l'opinion que mon serviteur se fait de Moi, ce qui veut dire : Je ne me manifeste à Mon adorateur que sous la forme de sa croyance ; donc il généralise, s'il veut, ou qu'il détermine. La Divinité conforme à la croyance est celle qui peut être définie, et c'est elle le Dieu que le coure peut contenir [selon la parole divine] : "Ni mes cieux ni ma terre ne peuvent Me contenir mais le cœur de Mon serviteur fidèle Me contient. »[142]

Dieu a donné la volonté à son croyant sur la généralisation ou la détermination de sa croyance. Le croyant pourrait préférer l'une ou l'autre ou les deux dans sa croyance : il est libre à la condition de ses dons. Ce choix dépend de ses capacités corporelles et de ses degrés spirituels : c'est le sujet des sciences de la joie, de l'existence extatique et des pouvoirs sensuels. Quel que soit son choix, la vérité ultime réside dans cette vérité : chaque mouvement est orienté vers l'amour divin de soi-même, de l'univers et finalement de Dieu. C'est le chemin de la vraie paix.

Le dernier commentaire est que, dans toutes les manifestations de cette pluralité de divinités individuelles, telles que des dieux privés ou des seigneurs, Dieu consent à l'altérité et à la singularité en elle-même. Il veut les variations de la création en termes de différents sens, compréhensions ou cœurs. La meilleure notion permettant à Ibn 'Arabī de comprendre cela serait l'éternelle structure de l'imagination. En vertu de sa volonté divine, le bonheur, la paix et en même temps la liberté de se réaliser sont devenus possibles. Sa volonté divine est devenue Un et Autre avec l'être de l'univers divin et de son peuple qui ne sont que des images.

Par conséquent, quand Ibn 'Arabī a assigné une divinité à l'individualité ou un caractère sacré à la profanation, toutes les images ou imaginations (dans la mesure de la vérité de chaque image) dans la réalité deviennent les parties vivantes et imaginaires du Dieu divin. La réalité

[142] *Ibid.*, pp. 220-221.

elle-même devient une imagination divine. Et le but de la réalité n'est que d'arriver à l'imageur par des moyens corporels. La grandeur d'Ibn 'Arabī réside dans ce fait : l'imagination n'est pas une faculté intérieure de la raison, mais la raison est le reflet de cette imagination divine et extérieure. La raison provient de cette réalité de l'imagination.

L'univers est la plus grande de toutes les imaginations et le cœur humain est le résumé divin de cette imagination. Cette imagination divine se reflète en elle-même dans les expériences corporelles et sensuelles de l'existence humaine. L'homme parfait est l'homme de l'imagination intelligible et expérimentale de la vie. Dans chaque manifestation, la vie commence depuis le début. À chaque dévoilement, l'esprit renaît. Et la sagesse à propos de cet esprit est le sujet des sciences des joies.

Le corps et l'esprit, Dieu et les hommes sont tous mêlés à une existence extatique. Ils se complètent dans cette ivresse réciproque. Le nom de cette ivresse réciproque n'est rien d'autre qu'un amour divin.

Cette recherche philosophique sur Ibn 'Arabī présente de nouveaux horizons pour une phénoménologie du sacré : un tel caractère sacré qui ne se manifeste que dans les expériences profanes et charnelles d'un individu.

TROISIÈME PARTIE - La praxis des individus vivants : Une approche extatique de l'ontologie radicale de Karl Marx

« Voici l'impératif catégorique qui résulte de ce qui précède. Ne veuille pas être philosophe par contraste avec l'homme, sois rien d'autre qu'un homme pensant, ne pense pas comme penseur, savoir dans une faculté arrachée à la totalité de l'être humain réel, et isolée pour soi ; pense comme un être vivant, réel, tel que tu es expose aux vagues vivifiantes et réconfortantes de l'océan ; pense dans l'existence, dans le monde comme un membre de ce monde, et non dans le vide de l'abstraction, telle une monade esseulée, tel un monarque absolu, tel un Dieu indiffèrent, extraterrestre –c'est alors que tu peux espérer que tes ides forment un tout ou s'unissent l'être et le penser. »

Ludwig Feuerbach, 1843.

III. A. La considération de l'être comme *praxis*

« De nos jours, toute chose parait grosse de son contraire. La machine possède le merveilleux pouvoir d'abrégée le travail et de le rendre plus productif : nous la voyons qui affame et surmène les travailleurs. Par l'effet de quelque chose étrange maléfice de destin, les nouvelles sources de richesse se transforment en sources de détresse. Les victoires de la technique semblent être obtenues au prix de la déchéance morale. A mesure que l'humanité se maitre de la nature, l'homme semble devenir esclave de ses semblables ou de sa propre infamie. On dirait que même la pure lumière de la science a besoin, pour resplendir, des ténèbres de l'ignorance et que toutes nos inventions et tous nos progrès n'ont qu'un seul but : doter de vie et d'intelligence les forces matérielles et ravaler la vie humaine a une force matérielle. Ce contraste de l'industrie et de la science moderne d'une part, de la misère et de la dissolution modernes d'autre part ; cet antagonisme entre les forces productives et les relations sociales de notre époque, est un fait d'une évidence écrasante que personne n'oserait nier. Tels partis peuvent le déplorer : d'autres peuvent souhaiter d'être délivres de la technique moderne et donc des conflits modernes. Ou encore, ils peuvent croire qu'un progrès aussi remarquable dans le domaine industriel a besoin, pour être parfait, d'un recul non moins marque dans l'ordre politique. Quant à nous, nous ne sommes pas dupes de l'esprit perfide qui ne se lasse pas de nous signaler toutes ces contradictions. Nous savons que les forces nouvelles de la société réclament des hommes nouveaux qui les maitrisent et leur fassent faire de la bonne besogne. Ces hommes nouveaux, ce sont les travailleurs. Ils sont, tout comme les machines elles-mêmes, l'invention des temps modernes. Aux signes qui déconcertent la bourgeoise, l'aristocratie et les piètres annonciateurs de déclin, nous reconnaissons notre noble ami Puck, la vieille taupe qui sait travailler si vite sous la terre, le digne pionnier : la *Revolution*. »

Karl Marx

La lecture exceptionnelle de Michel Henry sur Marx repose sur des concepts tels que *"praxis", "subjectivité"*[143]*, "action"* et "*hétérogénéité*"[144]. La question centrale de sa lecture

[143] Il est vraiment éclairant de voir l'évaluation conceptuelle de la subjectivité selon les premiers écrits de Marx, dans un contexte de sagesse grecque antique. L'ensemble de tous les concepts essentiels de cette recherche sont ici à l'œuvre, de la subjectivité à la pratique, de l'idéalité à la réalité, du concret au singulier :

« Dans le premier livre de sa *Métaphysique,* Aristote dit qu'il se sert de νοῦς (noûs), l'intuition directe, comme d'une machine, et qu'il n'en fait usage que lorsqu'il est à court d'explications naturelles. Mais, d'une part, ce dualisme apparent, c'est l'élément dualiste lui-même, qui à l'époque d'Anaxagore, commence à scinder le cœur intime de l'État ; d'autre part il convient de le saisir avec plus de profondeur. Le νοῦς intervient activement partout où il n'y a pas de certitude naturelle. Il est lui-même le *non ens,* le non être du naturel, l'idéalité. En outre, l'action de cette idéalité ne se manifeste que lorsque le regard physique fait défaut au philosophie : le νοῦς est celui même de philosophe, et il intervient au point précis où il ne sait plus objectiver son activité. Ainsi, le νοῦς subjectif s'est révèle comme l'âme de l'écolier ambulant et dans sa puissance comme idéalité de la certitude réelle, il se révèle, d'une part, dans les sophistes et, d'autre part dans la personne de Socrate.

Si les premiers sages grecs sont l'esprit même de la substance elle-même, si à mesure que la substance est de plus en plus idéalisée, les porteurs de son progrès revendiquent une vie idéelle dans leur réalité particulière à l'encontre de la réalité substance manifeste de la vie réelle du peuple : alors l'idéalité elle-même n'existe que sous la forme de la substance. Personne ne s'attaque aux puissances de la vie, les plus idéelles de cette période, les Pythagoriciens et les Éléates glorifient la vie publique comme la raison réalisée. Leurs principes sont objectifs, telle une puissance qui les dépasse, qu'ils proclament presque mystérieusement dans l'exaltation poétique, c'est-à-dire dans la forme qui élève l'énergie naturelle à l'idéalité, sans la consommer, mais en le façonnant et en laissant le tout dans le limites du naturel. Cette incarnation de la substance idéale se produit dans les philosophes eux-mêmes qui l'annoncent : non seulement son expression est plastique et poétique, mais sa réalité même est le personne que voilà, et cette réalité, c'est leur propre apparition ; ils sont eux-mêmes les images vivantes, les œuvres d'art vivant que le peuple voit sortir de son sein dans leur grandeur plastique ; là ou comme chez les premiers sages, leur activité a pour objet la généralité, leurs propos constituent la substance réellement reconnue des lois.

... dans Anaxagore, les choses se renversent. C'est maintenant l'idéalité elle-même qui, dans sa forme immédiate, l'esprit subjectif, devient le principe de la philosophie. Chez les anciens sages de la Grèce, la forme idéale de la substance, son identité, se manifestait par opposition à la pure multicolore, tissue d'une variété d'individualités nationales, de sa réalité apparente; c'est pour quoi ces sages, d'une part, ne conçoivent l'absolu que dans les déterminations ontologiques les plus étroites et les plus générales et, d'autre part, représentent eux-mêmes, concrètement, la manifestations de la substance isolée en soi même; et ainsi ils prennent une attitude d'exclusion à l'égard de la multitude et personnifient le mystère parlant de leur esprit, tout en étant, tels les dieux en effigie sur places publiques, absorbes dans la béatitude de leur être intérieur, les propres ornements du peuple, auquel ils retournent chacun dans sa singularité. En revanche, voici maintenant que l'idéalité elle-même, l'abstraction pure et désormais indépendante, fait face à la substance ; c'est la subjectivité qui se pose comme principe de la philosophie. Parce qu'elle est impopulaire, cette subjectivité, dirigée contre les puissances substantielles de la vie du peuple, est populaire, autrement dit elle se tourne vers l'extérieur contre la réalité, elle y est pratiquement engagée, et son existence, c'est le mouvement."

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 818- 819.

[144] L'hétérogénéité est l'un des concepts essentiels de l'œuvre de Michel Henry sur Marx. Il ne fait aucun doute que dans le contexte de la subjectivité, de la praxis et de la pluralité, la question de la différence et de l'altérité - l'être-autre ou l'altérité de l'être - est importante. Dans les premiers travaux de Marx, on peut voir qu'il enrichit ses questions et ses sujets philosophiques, profondément inspirés par la tradition post-socratique, en particulier celle d'Épicure. Dans ce contexte spécifique, regardons comment Marx analyse le clinamen d'Épicure :

« Épicure a la conscience le plus nette que la répulsion est posée avec la loi de l'atome, la déviation de la ligne droite. Qu'il ne faille pas l'entendre au sens superficiel, comme si les atomes ne pouvaient se rencontrer qu'ainsi dans leur mouvement, Lucrèce, tout au moins, l'affirme. Après avoir dit dans le passage cite plus haut que « sans

est “qu'est-ce que la réalité pour Marx ?” Pourquoi Marx est-il si unique dans l'histoire de la philosophie[145] occidentale ? Pourquoi Michel Henry pense-t-il que Marx renverse la philosophie occidentale[146] et que son commentaire sur l'être comme praxis n'est pas compatible

---

ce *clinamen atomi* il n’a aurait ni *offensus natus, nec plaga creata* », il ajoute un peu plus loin :

« Enfin, si toujours les mouvements sont solidaires, si toujours un mouvement nouveau nait d’un plus ancien selon un ordre inflexible, si par leur déclinaison les atomes ne prennent pas l’initiative, d’un mouvement qui rompe les lois du destin pour empêcher la succession indéfinie des choses, d’où vient cette liberté » etc. (liv. II, v. 251 sqq.)

Ici le mouvement ou les atomes peuvent se rencontrer est nature de différente de celui causé par le *clinamen.* Il est, en outre, défini comme le déterminant absolu, donc comme le négation du soi autonome, si bien que toute détermination trouve son existence dans son être-autre immédiat, dans sa négation, qu’est la ligne droite par rapport à l’atome. C’est seulement du clinamen que surgit le mouvement autonome, la relation qui a son caractère déterminé, comme caractère déterminé d’elle-même, et n’en pas d’autre. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d’Étude), *op. cit*., p. 804.

[145] La vision de Marx sur l’extraction de l’essentiel d’un philosophe en termes d’historiographie philosophique :

« L'historiographie philosophique n'as pas pour véritable tache de saisir personnalité, même spirituelle, du philosophe, comme foyer et manifestation de son système, et encore moins de se livrer à des pédanteries et a des subtilités psychologiques; elle doit, au contraire, séparer dans chaque system les déterminations elles-mêmes, les cristallisations permanentes et réelles d'avec les démonstrations, les justifications verbales d'avec la présentation des philosophes, pour autant qu'ils se connaissent eux-mêmes. Elle doit distinguer le savoir réellement philosophique, taupe secrètement et constamment à l'ouvrage, de la conscience phénoménologique du sujet loquace, exotérique, prenant les poses les plus diverses, réceptacle et énergies des évolutions de ce savoir. Dans la séparation de cette conscience, son unité se révèle justement comme un mensonge à double face. Dans la présentation d'une philosophie historique, ce *facteur critique* est absolument nécessaire, afin d'accorder la présentation scientifique d'un système à son existence historique, mais s'affirme en même temps comme philosophique et demande, par conséquent, à être développe selon son essence. C'est surtout en présence d'une philosophie qu'il est défendu de l'accepter comme telle sur la seule base de l'autorité et de la bonne foi, cette autorité fût-elle celle d'un peuple et cette foi fut elle séculaire. Toutefois, la démonstration ne peut être fournie qu'en exposant l'essence de cette philosophie. A la vérité, tout homme qui écrit l'histoire de la philosophie sépare l'essentiel et non-essentiel, la forme et le contenu, sans quoi il pourrait seulement copier, à peine traduire, et encore moins pourrait-il commenter lui-même ou retrancher, etc. Il ne serait alors que le copiste d'une copie.

Des lors, la vrai question est celle-ci : comment le concept d'une personnel d'un sage, d'un Dieu, comment les déterminations spécifiques de ces concepts s'introduisent-ils dans le système, comment se développent-ils à partir du lui ? »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d’Étude), *op. cit*., pp. 859-860.

[146] Il serait peut-être plus exact d’affirmer que Marx appartient à la tradition post-socratique, ce qui est un retour ou un clinamen, en termes d’approche philosophique plutôt que de prétendre qu’il est au-delà de la philosophie occidentale (dans une forme destructrice d’inversion totale). Pourtant, suivant la ligne de pensée de Michel Henry, puisque Platon domine la tradition philosophique occidentale et que la philosophie moderne (à partir de Descartes) fait de même en termes de démonstration spéculative, Marx peut être (dé)classé dans une possible inversion de la philosophie occidentale vers une construction de la réalité comme praxis sociale plutôt que la démonstration spéculative d’une Idée :

« C’est d’ailleurs un phénomène caractéristique de la philosophie moderne de ressusciter précisément du terrain ou la philosophie ancienne disparait, d’une part, avec Descartes, dans le doute universel, tandis que les sceptiques sonnent le glas de la philosophie grecque ; d’autre part, dans la conception rationnelle de la nature, tandis que la philosophie antique se brise dans Épicure, de manière encore plus radicale que chez les sceptiques. L’Antiquité prenait ses racines dans la nature, dans le substantiel. Sa dégradation, sa profanation marque la rupture profonde

avec les lectures occidentales des notions d'être ? Michel Henry élabore les sens et les profondeurs de ces questions et suggère quelques horizons possibles pour des parcours justes, pour des réponses légitimes.

Du point de vue de cette étude ; le positionnement de Michel Henry sur Marx comme philosophe de l'action et de la vie est crucial. Car cette compréhension de la vie ne dépend plus des représentations, de l'intuition ou des idées. Au contraire, l'être comme praxis des individus vivants fonde toute forme et tout contenu de notions représentatives et réflexives de la vie et du monde. L'activité des individus vivants est donc au-delà des idées et des représentations[147]. La vie en tant que telle n'est pas concevable par des structures abstraites de la raison. Cet au-delà de Marx, cet ailleurs, est le fondement transcendantal de sa philosophie, qui est non seulement réduit ou négligé par le marxisme mais aussi détruit. Cette lecture créative et radicale de Marx,

---

de la vie substantielle, inaltérée : le monde moderne s'enracine dans l'esprit, et celui-ci peut être libre, renvoyer de lui-même une chose autre : la Nature. De même, ce qui chez Anciens, était la profanation de la nature, est inversement, chez les Modernes, délivrance des chaines du culte religieux ; et tandis que l'ancienne philosophie ionienne commence, du moins en principe, en considérant que le divin – L'Idée – incarné dans la nature, le naturalisme modern rationnelle, doit encore s'y élever. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., p. 807.

[147] Les représentations représentent le caractère objectif et nécessaire de la philosophie occidentale. Marx s'oppose à cette « nécessité » et à cette « objectivité » des représentations, qui ne sont que des « possibles » de la raison issue de l'expérience sensorielle. Cette conception de la possibilité des représentations est un enjeu de la philosophie épicurienne. Cette compréhension de la possibilité façonne les réflexions ultérieures de Marx sur la relation entre la pensée et le monde et sur la responsabilité du philosophe et de la philosophie. Ce qui compte, c'est de changer et de créer une autre possibilité et un autre monde -social- ; reflète la beauté et la justice :

« Il convient de noter que si l'on affirme que l'âme, etc., est périssable et ne doit son existence qu'a un mélange fortuit, on admet du même coup *la contingence de toute ces représentations* –l'âme, etc., par exemple, dépourvues de toute nécessité dans la conscience ordinaire, elles sont caractérisées chez Épicure comme des états contingents, considères comme donnes, dont la nécessité *–la nécessite de leur existence–* n'est pas démontré, mais qui au contraire, en tant qu'indémontrables, sont connues comme seulement possibles. En revanche, ce qui est durable, c'est l'être libre de la représentations, qui, premièrement, est la liberté en soi tout courts, mais qui, deuxièmes, comme l'idée de la liberté de la chose représentée, est un mensonge et une fiction, partant une chose illogique en elle-même, un jeu d'ombres, un batelage. C'est plutôt l'exigence de déterminations concrètes de l'âme, etc., comme pensée immanente. Ce qu'il y a de grand et durable chez Épicure, c'est qu'il ne donne aux faits aucune préférence sur les représentations et qu'il cherche tout aussi peu à les sauver. Pour lui le principe de la philosophie consiste à démontrer que l'univers et la pensée sont concevables, qu'ils sont possibles ; sa démonstration, et le principe dont elle est déduite et a quoi tout est ramené, c'est encore la possibilité en soi, dont l'expression naturelle est l'atome et l'expression spirituelle le hasard et le libre arbitraire. Il convient d'examiner comme âme et corps échangent toutes les déterminations et comme chaque élément est identique à l'autre en ce sens mauvais que, somme toute, ni l'un ni l'autre sont définis conceptuellement. Épicure est supérieur aux sceptiques parce que, chez lui, non seulement les états et les représentations sont ramenés à néant, a mais parce que leur perception, le fait de penser sur eux de de raisonner sur leur existence, avec un point de départ stable, n'est lui aussi, qu'une possibilité. »

Ibid., p. 802.

pour le positionner ainsi comme l'au-delà de la pensée ou des idées, nous inspire en cela pour établir un lien construit et contextualisé entre Marx et les soufis.

Dans notre lien, l'essence de la subjectivité, exister hors de soi comme être vivant par la praxis chez Marx, se transforme en essence *extatique* de la subjectivité comme chez les soufis. Ainsi, la praxis des individus vivants, l'activité de vivre elle-même, devient une rupture métaphysique de la philosophie de Marx, où il prend ses distances avec la tradition *d'amour de la connaissance* comme dans la philosophie classique. Au lieu de cela, maintenant, il converge avec la tradition des actions subjectives ou praxis, *l'amour de l'action*, et si l'on peut dire, dessinant un parallèle proche de la tradition soufie en termes de subjectivité et de réalité. De sorte que ce parallèle nous amène aux concepts fondamentaux tels que l'altérité et l'hétérogénéité résidant dans l'immanence de la vie elle-même. La vie est une altérité si infinie qu'elle devient, dans sa pleine objectivité, le noyau des puissances subjectives[148]. A tel point que dans sa plénitude d'immanence, il devient le passage à la transcendance de la joie, de la douleur, de l'amour, de la beauté à travers les forces subjectives de la praxis.

Sans doute, la démarche de Marx -à travers l'optique de Michel Henry- ne construit pas une philosophie mystique ou intuitive. Son approche est construite à partir des actions d'individus vivants[149] ; il voit le fondement de l'existence dans l'action en tant qu'organisme vivant : Agir selon une telle essence que cela dépasse toute pensée, idée ou matière sensible. De plus, l'action ou la praxis fonde et limite toutes sortes d'idées ou de représentations ou

---

[148] Comme le pose justement Maximilien Rubel, Marx s'est toujours intéressé aux 'forces vitales de la vie et de l'individu :

« Il semble que Marx a soudain compris que l'on pouvait ramener à un seul dénominateur causal la diversité des institutions et idéologies oppressives et aliénantes de la société moderne : la division du travail et son corollaire obligée, la *Verselbstandigung* des créations humaines décrite comme le phénomène de séparation *des puissances vitales de l'individu* et leur fixation indépendante en face de ce dernier. »

Voir *Notice* dans Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, De l'Abolition de l'État à la Constitution de la Société Humaine (Notes et Thèses)*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 1023.

[149] Les individus vivants sont l'élément constitutif de la philosophie métaphysique de Marx, non seulement chez Michel Henry, mais aussi chez Marx lui-même :

« Les présuppositions dont nous partons ne sont pas arbitraires ; ce ne sont pas des dogmes ; il s'agit de présuppositions réelles, dont on ne peut s'abstraire qu'en imagination. Il y a d'individus réels, de leur action et de leurs conditions d'existences matérielles, soit qu'ils les aient trouvées toutes prêtes soit qu'ils les aient créées par leur propre activité. Ces présuppositions sont susceptibles d'être vérifiées de manière purement empirique.

La première présupposition de toute histoire humaine, c'est naturellement, l'existence d'individus humains vivants. Le premier état de fait à constater, c'est donc l'organisation corporelle de ces individus et la relation qui en résulte pour eux avec le reste de la nature. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 1054.

d'intuitions ; et la praxis se révèle telle qu'elle est aussi profane qu'un corps ou une matière. Seule différence, cette profanation ouvre toute la dimension d'altérité et d'hétérogénéité d'une ontologie radicale de Marx, plutôt qu'une identité de réalité. Cette ontologie radicale de la subjectivité et de la praxis est le point d'ancrage où nous commençons à construire et à contextualiser une lecture extatique de Marx ou en d'autres termes une possible narration et réception de Marx « soufi ».

Trois thèmes centraux similaires dans ce contexte sont 1- le déni de l'objectivité comme noyau de l'être ou des êtres vivants 2- le déni de la connaissance comme fondement suprême de l'existence ou des êtres vivants. 3- poser la praxis d'un individu vivant comme une essence irréductible de la subjectivité, comme un au-delà des idées et des représentations et incompréhensible par elles. L'horizon ontologique commun est que la vérité intérieure des individus ne se situe pas dans les frontières de la raison ou des idées, mais dans les actions et les affections transformatrices et altérantes des êtres humains vivants. Par conséquent, dans notre contexte, l'existence est discutée comme une praxis extatique d'individus vivants. Pour mieux comprendre pourquoi nous utilisons '*extatique*'[150] -Marx n'utilise pas l'extase comme

[150] Ce que nous essayons d'accomplir, c'est de lire Marx avec une compréhension soufie de l'extase à travers l'optique d'une praxis extatique et de sa possibilité. Cette possibilité est structurée avec les concepts de subjectivité et de réalité.

Et il est intéressant de noter que lorsque Marx lit Épicure, il utilise le concept d'« extase » dans le contexte de la dialectique de l'amour et de la mort, qui sont également les principaux sujets de la sagesse soufie.

« Sans doute y a-t-il ici affinité de la philosophie platonicienne avec toute religion positive, et avant tout avec la religion chrétienne, philosophie achevée de la transcendance. C'est là aussi un des points de vue qui permet d'établir un lien plus intime entre le christianisme historique et l'histoire de la philosophie antique. Cette interprétation positive de l'absolu nous explique pourquoi, aux yeux de Platon, un individu comme tel Socrate fut le miroir et en quelque sorte le mythe de la sagesse, et pourquoi il l'appelle le philosophe de la Mort et de de l'Amour. Ce qui ne veut pas dire que Platon ait détruit le Socrate historique ; l'interprétation positive de l'absolu est liée au caractère subjectif de la philosophie grecque, à la définition du sage.

Mort et amour sont le mythe de la dialectique négative, car la dialectique est la pure lumière intérieure, le regard pénétrant de l'amour, l'âme intime qui n'est pas écrasée par le corps de la matière atomisée ; elle est le lieu intime de l'esprit. Le mythe de la dialectique est ainsi l'amour ; mais la dialectique est aussi le torrent impétueux qui brise le multiple et ses limites, qui renverse les figures autonomes, précipitant tout dans l'océan unique de l'éternité. C'est pourquoi le mythe de la dialectique est la mort.

La dialectique, c'est donc la mort, mais elle est en même temps le véhicule du vivant, de l'épanouissement dans les jardins de l'esprit, le bouillonnement de semences minuscules dans la coupe pétillante, d'où éclot da fleur du seul feu de l'esprit. C'est pourquoi Plotin l'appelle la voie vers la simplification de l'âme, vers l'union immédiate avec Dieu, expression qui réunit les deux et, en même temps, la médiation d'Aristote avec la dialectique de Platon. Mais alors que, dans Platon et Aristote, ces notions sont pour ainsi dire prédéterminées, sans y être développées en vertu d'une nécessité immanente, leur immersion dans la conscience empirique de l'individu chez Plotin comme un état, l'état de l'*extase*. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., p. 852.

concept principal, il l'utilise rarement- dans une lecture de la philosophie de Marx, pour les besoins de notre étude, nous allons d'abord présenter en profondeur quelques points d'ancrage de la lecture de Marx de Michel Henry qui guideront nos recherches en termes de subjectivité, de praxis et de réalité.

III. B. L'approche tentante de Marx par Michel Henry : une analyse transcendantale des concepts fondamentaux de Marx

> « Car, en soi, on ne peut pas penser l'incorporel, excepté le vide » (La représentation ne pense pas l'incorporel : sa représentation de l'incorporel est le vide, et elle est vide). « Or le vide ne peut ni faire ni subir : il permet seulement aux corps de faire mouvement à travers lui. Ceux donc qui disent que l'âme est un incorporel tiennent un vain discours. »[151]
>
> Épicure

Imaginons une lecture de Marx qui ne soit pas conforme à la tradition marxiste -et radicalement opposée à celle-ci- ni à la philosophie des idées occidentale classique. En même temps, cette lecture de Marx prétend que Marx a une philosophie de l'action et sans ce fondement philosophique (en même temps transcendantal) ses écrits économiques et politiques ne peuvent être correctement compris. Et cette lecture ne s'arrête pas là et affirme une suggestion radicale telle que Marx a créé une rupture avec la notion occidentale de connaissance et d'objectivité à travers le prisme de l'action et de la subjectivité. Oui, cette lecture de Marx est réelle, actuelle et accomplie dans une optique inspirée de la phénoménologie par Michel Henry.

Selon cette lecture inspirante de Marx, l'économie n'est ni le sens ni le but de la vie. La production économique n'est pas la production réelle de l'être ou des êtres vivants, ni la base de l'histoire. Ou en d'autres termes plus politiques, les luttes entre classes ne sont pas le moteur de l'histoire, ni l'essence de la construction de l'être. Tous ces concepts politiques et économiques ne sont possibles que sur la base de sa philosophie de la réalité/subjectivité comme praxis individuelle, qui est intentionnellement occultée par les faits et gestes de la tradition marxiste.

"La production économique n'est pas pour Marx la production réelle et ne peut, comme

[151] Cité par Marx dans le Cahier I de la *Philosophie Épicurienne.*

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., p. 803.

> telle, constituer la base de l'histoire politique et intellectuelle. Malgré la parenthèse restrictive où se lit l'enseignement de Marx, les considérations sur l'histoire qui sont censées former la suite logique du texte, tendent à faire croire que l'*être* de l'histoire est constitué par la lutte des classes, de telle façon que celles-ci en seraient la puissance motrice en même temps que l'explication. Ce qui se trouve passé sous silence, en ce résume extérieur, c'est l'*origine* des classes le fait que, loin de constituer un principe dans l'ordre de l'être ou de la connaissance, elles sont elles-mêmes fondées et renvoient à un naturant dont la mise au jour est justement l'un des accomplissements de la philosophie de Marx."[152]

Des néo-hégéliens au marxisme, Marx est dépeint comme le philosophe politique *de l'universel, du général, de l'essence politique, de la dialectique et de la révolution*, dont aucun, pour Michel Henry, n'est constitutif de la philosophie de Marx. Ils ne sont pas la contribution la plus précieuse de Marx. Car tous les cadres essentiels de cette philosophie ou toutes les références nécessaires à cette pensée philosophique de Marx sont rejetés comme insignifiants : comme dans le cas des *Manuscrits de 1844*, *de l'Idéologie Allemande*, *des Thèses sur Feuerbach*. Le marxisme ou la pensée révolutionnaire se fonde sur l'absence même de ces œuvres. Même Engels n'était pas familier et conscient de ce contenu philosophique réel et profond de ces œuvres. Ce n'est pas seulement le marxisme mais aussi Engels qui a contribué à ne pas apprécier la valeur réelle et le génie de ces œuvres. Le contenu de ce génie est l'un des principaux points d'intérêt de cette recherche concernant tout le renversement de la pensée occidentale en fondant l'être non dans les idées ou l'objectivité, mais plutôt dans la subjectivité, dans l'action ou dans la praxis. Dès lors, fonder le monde par des actions d'individus vivants, hors de soi, dans l'extériorité de l'existence tout à fait dans une autre perspective, est radicalement différent de celui du matérialisme ou de l'idéalisme classique :

> "Mais surtout on voit comment aux intuitions géniales et décisives de *L'Idéologie Allemande*, qui renversent le concept de l'être tel qu'il domine depuis la Grèce la pensée occidentale et font vaciller l'horizon philosophique ou el n'a cessé de se mouvoir, se substitute chez Engels un discours d'une planitude navrante et qui marque tout au plus un retour au passé le plus immédiat et le plus superficiel, au matérialisme de Feuerbach et à celui du XVIII. Siècle. Encore ce matérialisme comme l'idéalisme qu'on lui oppose naïvement est-il exposé sous une forme tellement extérieure qu'il perd tout sens possible."[153]

---

[152] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 10.

[153] *Ibid*., p. 13.

Au-delà de ces critiques radicales, Michel Henry s'oppose clairement à l'approche d'Engels concernant Darwin et Marx. Engels fait un tel parallèle (comme tout son discours scientifique autour de la dialectique, de l'évolution, des sciences naturelles, des mathématiques etc.) que ce que fait Darwin pour les sciences naturelles est identique à ce que Marx fait pour la science historique. Pour cette raison, Michel Henry condamne cette approche et accuse Engels de substituer la connaissance philosophique à la connaissance scientifique. Et cette substitution conduit directement à une réception positiviste d'un (faux) Marx. Dès lors, le marxisme ne devient qu'une sociologie scientifique dépendant des analyses économiques de la société. « Social » et « économique » deviennent les deux adjectifs dominants de la tradition politique marxiste et de la sphère prétendument dialectique et révolutionnaire.

Par-là, nous arrivons à la position essentielle de Michel Henry. Ce qui est la pensée de Marx n'est ni économique ni social, sa théorie est la théorie des fondamentaux de l'être et de la vie humaine concrète. Son horizon authentique ne découle pas de ses implications économiques ou politiques mais de ses fondements philosophiques. Marx révèle les fondements de l'être à travers l'activité[154] humaine subjective et individuelle ; à ce titre il expose les fondamentaux transcendantaux de l'être, s'opposant aux lois économiques ou universelles du marxisme, puisque pour Michel Henry, Marx n'énonce pas une théorie de l'économie mais une théorie transcendantale de l'être, des individus réels. Ce que justement la tradition marxiste (y compris tous les noms géants, comme Engels, Marcuse, Althusser etc.) rendait impossible à appréhender :

> "*Le Capital* est-il réduit à un traité d'économie. Ainsi la pensée de Marx, est-elle proprement perdue, dans la mesure où, loin de pouvoir se confondre avec une ou -mystérieusement- plusieurs sciences factices, elle constitue, en tant que philosophie, une

[154] L'activité humaine, dans le cas du travailleur, devient la source d'une « valeur nouvelle », devient la « force vivante » de conserver de la valeur en ajoutant de la valeur :

« Pendant que le travail productif transforme les moyens de production en éléments formateurs d'un nouveaux produit, leur valeur est sujette à une espèce de métempsycose. Elle va du corps consommé au corps nouvellement formé. Mais cette transmigration s'effectue à l'insu du travail réel. Le travailleur ne peut pas ajouter un nouveau travail, créer par conséquent une valeur nouvelle, sans conserver des valeurs anciennes, car il doit ajouter ce travail sous une forme utile et cela ne peut avoir lieu sans qu'il transforme des produits en moyens de production d'un produit nouveau auquel il transmet par cela même leur valeur. La force de travail en activité, le travail vivant a donc la propriété de conserver de la valeur en ajoutant de la valeur ; c'est là un don naturel qui ne coûte rien au travailleur, mais qui rapporte beaucoup au capitaliste ; il lui doit la conservation de la valeur actuelle de son Capital. Tant que les affaires vont bien, il est trop absorbé dans la fabrication de la plus-value pour distinguer ce don gratuit du travail. Des interruptions violentes, telles que les crises, le forcent brutalement à s'en apercevoir. »

Karl Marx, *Œuvres I, Économie, Capital* (*Livre Premier*), *op. cit*., pp. 759-760.

> théorie des fondements, théorie du fondement de l'histoire -et non simple science historique, théorie des fondements des formations sociales- et non simple sociologie, théorie du fondement transcendantal et de la possibilité interne de l'économie marchande et de l'économie en général -et non simple doctrine économique parmi d'autres et vouée dès lors, comme elles, à la vérité relative d'une phase transitoire du développement scientifique…. La situation idéologique créée par l'existence du marxisme était la suivante : *à la lumière des postulations du matérialisme dialectique, il était impossible d'apercevoir le contenu des textes philosophiques, mais il était impossible aussi de ne pas apercevoir que ce contenu n'avait précisément rien à voir avec le marxisme constitué*."[155]

Michel Henry, de manière éclairante et inspirante, à travers des outils phénoménologiques, affirme que son analyse de Marx livre la juste valeur de l'œuvre philosophique de Marx comme nouvelle lumière philosophique, comme coupure et rupture radicale avec la philosophie occidentale en termes d'objectivité et de subjectivité. Avec Marx, la réalité ne peut plus être positionnée à travers une ontologie de l'objectivité. Toute sa philosophie s'inscrit dans cette nouvelle compréhension de la réalité ; et ses idées se rassemblent autour de cette notion de réalité dans laquelle réside *toute l'unité*, sans doute *toute l'identité de sa téléologie*, de sa philosophie. Sans cette thématisation fondamentale de la réalité, le bon avancement de sa marche philosophique ne serait ni traçable ni compréhensible. Progressivement, il s'écarte des néo-hégéliens et de Feuerbach ; comme dans le concept d'aliénation et de genre. Marx, à la suite de Hegel, conçoit « l'aliénation » comme l'aliénation de la conscience, mais finalement il donne le sens ultime à cette aliénation comme *une aliénation réelle*[156] et concrète *des individus existants* et laisse Hegel derrière lui.

L'être le plus intime, le plus intime de l'être, n'est pas soumis à une histoire linéaire ; au contraire, c'est une genèse. Une genèse générique. Et cette genèse n'appartient pas à l'ordre de l'histoire linéaire ou de la temporalité, c'est pourquoi elle est d'ordre transcendantal : une genèse transcendantale de l'être se joue ici. Ainsi, l'analyse de Marx par Michel Henry insiste sur la

---

[155] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, op. cit., p. 19.

[156] L'aliénation réel est celle des travailleurs :

« Ils ressentent très douloureusement la différence entre être et penser, entre conscience et vie. Ils savent que propriété, capital, argent, travail salarie, etc. ne sont nullement des idées chimériques, mais des produits très pratiques et très matériels de leur propre aliénation, et qu'il faut donc aussi les abolir de façon pratique et matérielle pour que l'homme devienne homme dans *l'existence* de Masse, dans la vie et non pas seulement dans la pensée, pas seulement dans la conscience. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille,* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 479.

différenciation du pouvoir des concepts, la différenciation des concepts fondamentaux de manière générique selon leur contenu et leur téléologie et d'après les pouvoirs répétitifs des concepts concernant cette genèse. Cela s'accomplit non pas en suivant les concepts successifs ou chronologiques, mais en comprenant son projet le plus intime, sa téléologie, son emphase fondamentale : en d'autres termes, disposer le schéma approprié dans une histoire transcendantale de ses concepts par une opération philosophique de discrimination :

> "Une histoire transcendantale des concepts réfléchit cette marche vers la réalité et en expose de façon systématique les résultats. Loin de se borner à relever l'ordre de succession des concepts, elle institue l'ordre de leur fondation et opère la discrimination radicale entre les concepts ultimes, les concepts fondateurs, et ceux qui trouvent dans les premiers leur fondement. Des concepts qui vont ensemble dans l'œuvre de Marx, qu'on trouve par exemple dans les mêmes textes, ne se situent nullement sur le même plan, leur pouvoir théorique d'explication est différent, repose chaque fois sur leur signification ontologique et y renvoie. C'est l'analyse qui opère la discrimination décisive entre les concepts fondateurs et ceux qui en dérivent et, pour autant qu'elle consiste ultimement dans la mise à nu des niveaux de l'être dans la reconnaissance de son essence ultime, il s'agit d'une analyse philosophique. C'est l'interprétation de l'être comme production and comme praxis qui détermine en dernier ressort l'ordre de fondation des concepts celui de leurs fonctions respectives dans le corps de la problématique. »[157]

Ainsi, construire la supériorité philosophique des concepts est la première tâche de l'analyse de Michel Henry. Non seulement pour avoir démontré l'analyse immersive de la réalité de Marx en termes de praxis et de subjectivité, mais aussi pour avoir rejeté l'idée même qu'avec la pensée de Marx, la philosophie a pris fin. Pas vraiment, puisque tous les concepts fondamentaux de Marx sont d'ontologie, sont de philosophie pure. Ce qui intéresse Michel Henry, ce n'est pas n'importe quelle interruption ou *coupure* - comme diviser la pensée de Marx par une coupure en deux périodes, comme chez Althusser - au sein de la philosophie de Marx. Son désir philosophique repose sur la recherche des concepts fondamentaux de Marx et leurs relations les uns avec les autres. Ce désir passionné ne peut s'accomplir par une analyse chronologique des concepts, mais plutôt par une analyse transcendantale. Tant que ce qui compte, ce sont les concepts fondamentaux, non les forces productives[158] ni les classes sociales

[157] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 29.

[158] Nous nous opposons ici à la lecture de Michel Henry. Pour le projet essentiel de Marx, les forces productives (qui sont la source critique de l'aliénation et de la solitude des individus) sont des éléments essentiels pour comprendre la société communiste dans laquelle les individus agiront et vivront en tant qu'individus plutôt qu'en tant qu'êtres abstraits et dépendants :

qui ne sont plus essentielles. Ce ne sont pas les réalités premières de la philosophie de Marx. Ce qui est essentiel maintenant, c'est l'élément subjectif de la praxis individuelle au lieu des forces productives.

Ce que propose Michel Henry, c'est de suivre l'éclat de la philosophie de Marx en termes d'intuitions répétitives et d'évidences fondamentales. Il suit la répétition des réactualisations des concepts fondamentaux et observe comment Marx renforce ces concepts fondamentaux dans une circularité et une unité transcendantale. Sans cette analyse transcendantale des concepts essentiels, Marx ne serait qu'un idéologue aux mains d'objectifs politiquement ambitieux, et non un philosophe de génie comme il l'est. Son projet philosophique s'expose dans la vérité d'être posé comme praxis. C'est la vision de sa compréhension de l'être, qui n'est réductible à aucune idée ou pensée ou représentation, c'est la dimension subjective de la praxis individuelle, c'est la performance subjective des individus vivants.

Personne ne peut savoir ce qu'un coureur ressent vraiment en courant ; et comme nous l'avons déjà démontré dans la partie sur le soufisme de notre analyse ; l'expérience vécue est subjective et fondamentale pour comprendre l'existence humaine. Cette proximité, être proche de la tradition soufie en termes de vécu ou de subjectivité, est la trace que nous essayons de dégager pour contextualiser notre recherche entre Marx et la tradition soufie. Puisque Michel Henry lit Marx comme un renversement total de la philosophie occidentale, il ne reste plus qu'à pétrir les matériaux de cette lecture créatrice. Pour exposer la vérité intérieure des concepts et des intuitions répétitifs dans la philosophie de Marx, Michel Henry exerce une méthode phénoménologique et ouvre donc un horizon phénoménologique. A travers cet horizon, il croit dévoiler ce que Marx a vraiment voulu dire, afin de dévoiler son vrai et caché principe d'unité. Il élabore ce qui est vraiment essentiel et précieux dans sa philosophie. Il donne une réponse possible à cette question vitale : de quelle manière aujourd'hui Marx nous influence-t-il encore, nous inspire-t-il en tant que philosophe ?

« Par conséquent, nous sommes en présence de deux faits (a). En premier lieu, les forces productives semblent être totalement indépendantes et détachées des individus, comme un monde en soi, a cote des individus, phénomène dont voici la raison : les individus détenteurs de ces forces sont disperses et s'opposent les uns aux autres, alors que ces forces ne sont réelles que dans le commerce et la connexion des individus. Donc, d'une part, une totalité de forces productives qui se sont, pour ainsi dire, déguisées en choses et ne sont plus pour les individus eux-mêmes leurs propres forces, mais celles de la propriété privée ; qui sont donc les forces de ces individus dans la seule mesure où ils sont propriétaires prive. Dans aucun période antérieure, les forces productives n'avaient pris cette forme indifférente au commerce des individus en tant que tels, parce que leur commerce lui-même avait encore un caractère borne. D'autre part, en face de ces forces productives, se dresse la majorité des individus à qui ses forces ont été arrachées et qui, frustres ainsi de toute la substance réelle de leur vie, sont devenues des êtres abstraits, mais qui, précisément pour cette raison, sont en mesure de nouer des relations entre eux en tant qu'individus. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., pp. 1119-1120.

"La répétition philosophique de la pensée de Marx ne projette pas seulement une nouvelle foi dans la sphère de l'actualisation phénoménologique le contenu de ses évidences décisives, organisées selon le lien de leur enchainement principal. Avec un tel lien c'est, en dernier lieu, le principe caché de leur unité qui se trouve arraché au domaine inexprimé où repose en son fond toute pensée, et qui fait mouvement vers la lumière. C'est ainsi que, comme Kant and Heidegger ont osé le dire, l'interprétation philosophique de la pensée des philosophes se dirige toujours en dernier lieu vers "ce que ceux-ci ont voulu dire." Que cette visée et cet intention dernière d'une pensée lui serve inévitablement de principe unificateur, on le voit à ceci que, aperçues dans le champ d'intelligibilité ouvert par ce principe, toutes les propositions écrites par un philosophe ont, en dépit de leur contradiction apparente ou de la diversité, voire de l'hétérogénéité des systèmes conceptuels qu'elles élaborent ou auxquels elles s'adressent, une même signification. C'est ce qui apparait de façon saisissante à toute compréhension de la pensée de Marx s'accomplissant sur le mode de la répétition. A cette compréhension intérieure il est donne d'apercevoir comment, à travers les diverses périodes et leur présupposes philosophiques, à travers Hegel et Feuerbach, et leur renversement, à travers le Découverte essentielle de la praxis et la mise en œuvre à partir d'elles de Nouvelles problématiques, se profile, surgit, pour se trouver enfin rigoureusement déterminé, *ce que Marx a voulu dire."*[159]

III. C. La lecture critique par Marx de l'État idéal et abstrait de Hegel

Michel Henry propose que les évidences essentielles des répétitions de la philosophie de Marx commencent par l'élucidation « *La Critique de la philosophie de l'État de Hegel* » (1842-43). Par cet ouvrage, les intuitions décisives, qui orienteront toute la tendance philosophique de Marx pour toute sa vie, émergent comme la philosophie du réel et de la réalité. Car Marx est un hégélien en un sens, du moins au début de sa carrière philosophique : l'État n'est pas un principe externe qui se superpose aux sphères de la famille et de la société civile comme une adjonction synthétique pour les organiser à partir de l'extériorité. Elle est au contraire l'expression de l'unité de ces sphères à partir de l'intériorité de leurs réalités. L'État définit leurs buts, anime leur vie en tant que partie de ce tout organique. La réalité ontologique de l'État fonde la réalité de la société civile et de la famille. L'expression de cette relation est

[159] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 33.

l'unité de l'universalité et de la particularité ; homogénéité de l'une à l'autre comme étant le seul fondement de la liberté concrète. Car c'est l'État qui incarne l'homogénéité des intérêts généraux (État) et privés (société civile). C'est, selon la terminologie hégélienne, la détermination radicale du particulier par l'universel.

Cependant, l'hégélianisme de Marx ne se déroule pas sans heurts dans ses premières phases. Marx rejette d'emblée l'idée de la réalisation de l'Idée (l'Esprit) dans son idéalité et son abstraction. Dans cette abstraction, la réalité n'est qu'une médiation de l'Idée, et n'est donc pas vraiment la réalité telle qu'elle est, elle n'est qu'un médium dans lequel l'Idée se réalise. Ainsi, avec la réalité de l'Idée, la famille et la société civile sont vidées de leur contenu réel et existant. Ils ne deviennent que la médiation et se reflètent sous la forme de sphères idéales, ils ne trouvent leurs raisons d'exister que dans l'Idée, plutôt qu'en eux-mêmes. Par conséquent, dans cette abstraction, ils sont hors d'eux-mêmes. Les individus comme parties vivantes de la société ne sont pas analysés à travers leurs besoins, leurs activités concrètes, leurs travaux, leurs produits, leurs rencontres, leurs conflits, leurs relations réelles. Ces sphères concrètes ne sont pas prises dans leur concrétude, elles ne sont pas considérées à travers leurs réalités, leurs lois ne sont pas leurs lois, leurs déterminations et prédicats ne sont pas les leurs. Leur vie réelle[160] n'a pas d'importance, leurs objectifs ne sont pas importants, leurs motivations sont vaines. Toute immanence des individus vivants et de leurs esprits vitaux est exclue. Tout est spéculé et abstrait pour l'Idée, en faveur de l'Idée.

> "Marx écrit, toujours sous l'influence de Feuerbach, mais le ton est plutôt celui de Kierkegaard: 'La réalité n'est pas exprimée en tant qu'elle-même mais comme une réalité autre', elle, 'a comme loi non pas son propre esprit mais un esprit étranger', 'ce n'est pas leur propre vie qui les (la famille et la société civile) unit et en fait un État, c'est au

[160] La vie réelle avec tous ses tissus sociaux crée la conscience et l'être conscient, et non l'inverse :

« La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériels des hommes : elle est la langage de la vie réelle. Ici la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation directe de leur conduite matérielle. Il en va de même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leur idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrant, tels qu'ils sont conditionnés par un développement détermine de leurs forces productives et du commerce qui leur correspond jusque dans ses formes les plus étendues. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur procès de vie réel. Si, dans tout l'idéologie, les hommes et leur condition apparaissent sens dessus comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provident de leur processus de vie directement physique. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., p. 1056.

> contraire la vie de l'Idée qui les a faites d'elle-même: et elles sont la finité de cette idée; elles doivent leur existence à un autre esprit que le leur; elles sont des déterminations posées par un tiers et ne sont pas des déterminations propres; et c'est pourquoi elles sont aussi détermines comme finité, comme la propre finité de l'idée réelle. Le but de leur existence n'est pas l'existence même."[161]

Cette Idée réelle, comme Hegel la nomme, n'est qu'une autre expression de la manifestation de l'Universalité. La particularité ou l'individualité n'est qu'une médiation phénoménale, elle sert à l'Idée pour que l'Idée s'accomplisse dans toute sa signification et sa gloire universelles. Le problème est que cette particularité ou individualité n'existe pas vraiment en soi, c'est une fiction de médiation dans la philosophie hégélienne. Marx étend sa critique à la phrase célèbre de Hegel : « le réel est rationnel ». Au contraire, le réel a sa propre rationalité à l'intérieur de lui-même ; cette rationalité n'est pas la rationalité classique de l'Idée spéculative puisque la raison exerce sur elle son pouvoir d'abstraction et de spéculation jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de réel dans le réel. Le réel de la phrase n'est pas réel, le réel se pose comme hors de soi sous la forme de la rationalité de la pensée spéculative. Dans la philosophie du droit de Hegel, le réel spéculatif, hors du réel lui-même, est la lumière de l'État ou plutôt, c'est la lumière même par laquelle l'Idée se réalise en s'objectivant, en se posant comme l'objectivité. La mission est accomplie, la réalité n'est plus réalité, mais elle est à la fois idéalité et objectivité. Voilà, on voit facilement pourquoi le réel (l'objectivité) est rationnel (l'idéal) dans la philosophie de Hegel. Ce qui est important et différent dans le sens hégélien de la philosophie, l'Idée ne produit pas seulement l'objectivité ou la lumière (de l'État, de la philosophie) mais produit aussi les matériaux de l'État : la famille et la société civile.

En critiquant et en inversant la logique du réel-rationnel, Marx affirme que l'activité réelle et concrète des individus n'est pas de l'ordre de l'objectivation, comme dans le mouvement de l'Idée universelle, mais plutôt de l'ordre d'un autre être, d'une autre rationalité : de l'ordre d'une subjectivité hétérogène. Subjectivité hétérogène de la production, de la praxis où la réalité n'est pas l'essence arbitraire, mais elle est l'essence fondatrice de toute existence :

> "*L'activité réelle n'est pas l'objectivation*. L'objectivation laisse être ce qui est mais dans n'y change rien et comme le dit Marx des individus dans l'entrecroisement de leurs activités, 'ils sont laissés tels qu'ils sont'. Les sujets réels, dit Marx, la société civile, la famille 'les circonstances, l'arbitraire' etc. deviennent ici des moments objectifs de

[161] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 33.

> l'idée, non réels, ayant un sens diffèrent. Ils ne sont pas réels et ne peuvent l'être aussi longtemps qu'ils sont les objets de l'objectivation, ils ont un sens différent, différent de leur sens véritable ou plutôt de leur réalité aussi longtemps que ce sens est leur procession de l'idée. Bref, l'objectivité contient la réalité comme ce qu'elle ne contient pas, n'explique pas, ne produit pas, comme ce dont elle n'est pas la raison. Dans le mouvement d'objectivation de l'Idée qui la laisse être comme ob-jet, la réalité est 'arbitraire.'"[162]

La philosophie de Hegel[163] est donc une construction de la subsomption, la subsomption du particulier sous l'universel et la subsomption du réel sous l'idéal (rationnel). Tout se passe sous la puissante lumière de l'Idée à travers l'exclusion de la réalité réelle, basée sur la fausse présomption de la réalité comme arbitraire et contingente. La spécificité ou la particularité de la réalité est exclue. Comme dans l'exclusion des individus, de la famille et enfin de la société civile de l'universalité de l'État. Ils sont subsumés sous État ; ils sont comme les ombres naturelles que la lumière absorbe immédiatement. Cette raison de l'Idée, en tant que donneuse de lumière hégélienne, n'est pas la raison concrète et spécifique qui habite la réalité. La raison, la rationalité de Marx est d'un autre ordre, sans rapport avec l'universalité-idéalité-objectivité ; c'est la rationalité des individus vivants, ce sont leurs actions et leur praxis qui créent cette autre rationalité : la rationalité du changement et de la transformation au sein de la société. La raison spéculative hégélienne laisse intacts les objets, les choses, les individus, les objective tels qu'ils sont - en fait comme non eux-mêmes, si l'on suit la thèse de Marx- ; comme objets de théorie pure, de considération ou de réflexion. Mais ce qui compte n'est pas de contempler les choses mais de changer les choses par la praxis. Cette praxis énonce une autre raison ou rationalité qui, dans toute son antériorité, établit le fondement ontologique de l'être humain : l'existence s'établit sur le fondement des actions des individus vivants. C'est pourquoi, l'État comme image profane de l'Idée ne peut subsumer l'activité d'individus spécifiques et en fait, il ne peut s'établir que sur le fondement de cette activité. Ce n'est pas l'État qui fonde les individus, mais à l'inverse ce sont les actions des individus qui fondent l'État. Les individus, en aucune manière, ne peuvent

---

[162] *Ibid*., p. 40.

[163] Le départ ferme de Marx de son maître :

« Hegel se rend coupable, par deux fois, de raisonner a moitié : une fois, en affirmant que la philosophie est la présence de l'Esprit absolu, mais en se gardant bien, dans le même temps, de reconnaitre *l'individu philosophique* réel comme l'Esprit absolu ; une deuxième fois, en ne confiant qu'en apparence à l'Esprit absolu comme tel la tache de réaliser l'histoire. En effet, L'Esprit absolu ne prenant comme conscience comme Esprit universel créateur que *post festum*, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, l'opinion et la représentation du philosophe, dans la seule imagination spéculative. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille*, *op. cit*., p. 517.

être réduits à une question de médiation de l'idéalité ou de l'objectivité de la raison spéculative. Car la réalité est comprise dans l'horizon d'une ontologie hétérogène qui ne signifie rien d'autre que l'altérité et la subjectivité essentielles de l'existence.

Tout revient au jugement interrogatif et critique de Marx sur la gouvernance de Prince, le roi de Prusse, en tant que représentant rationnel de l'Idée. Ce monarque gouverne-t-il par subsomption universelle, gouverne-t-il en excluant les essences réelles des individus, gouverne-t-il par l'objectivité idéale ? Tout ce qu'il fait est-il compté comme rationnel et réel à la fois, dans sa totalité comme un ? La réponse -politique- de Hegel à ce dilemme de l'universalité et de la particularité est le libre arbitre. La nécessité rationnelle des déterminations politiques est exposée par ce libre arbitre. Le libre arbitre fonctionne comme l'essence universelle de l'Idée par laquelle le concept se réalise dans sa totalité comme État. Ainsi, le libre arbitre relie l'universalité et l'individualité comme troisième terme puisque le libre arbitre établit désormais la particularité au sens où le libre arbitre n'est rien d'autre que l'acte de sa propre indétermination essentielle et primitive. Il agit par *un acte particulier* comme il le souhaite, de cette manière ou d'une autre, maintenant ou plus tard, jamais ou toujours. Pourtant, ce libre arbitre est verrouillé sur lui-même, puisqu'il présente une structure monadique, c'est la volonté de quelqu'un en termes d'individualité de la philosophie de Hegel. Et ce terme, libre arbitre, fonctionne comme le troisième moment de l'essence universelle. La particularité ou l'individualité devient le moment positif et réalisé de l'essence universelle ; à travers l'individualité, le libre arbitre devient l'Idée, de sorte que Hegel offre une nouvelle solution au dilemme de l'universalité et de la particularité en dépassant les limites de la simple abstraction conceptuelle. Néanmoins, même ce mouvement intelligent de la philosophie hégélienne n'atténue pas l'intensité de l'approche critique de Marx. Car, ce libre arbitre est encore subsumé en objectivation par un présupposé ontologique de la philosophie de Hegel puisque son concept de libre arbitre comme individualité ne sert qu'à l'immersion de la particularité dans l'objectivité encore réelle universelle. Dès lors, le libre arbitre devient un objet de contemplation, de pensée comme dans toute la philosophie occidentale : il est désormais un symbole de négativité, une détermination finie qu'il faut supprimer (*élevé*, *relève, Aufhebung*) dans l'infinité et l'objectivité de l'Idée.

De ce point de vue conceptuel, l'État monarchique, dans sa totalité, est la réalisation universelle du libre arbitre. Le monarque[164] n'est pas l'individu, mais il est l'individualité en soi,

[164] Monarque comme Homme-Dieu, comme mystification essentielle du rapport entre le politique et le privé, entre l'État et l'individu :

« Si Hegel était parti des sujets réels comme fondement de l'État, il n'aurait pas eu besoin de laisser, de façon

c'est quelqu'un qui contient non seulement son universalité mais en même temps sa réalité. C'est pourquoi la philosophie hégélienne légitime l'ordre monarchique comme expression universelle du libre arbitre, comme expression de la structure monadique de son ontologie. Hegel affirme toujours que « l'individu n'est réel que dans l'État ; mais pour Feuerbach, Hegel a dû écrire le contraire : « la personnalité de l'État n'est possible qu'en tant que personne : le monarque ». L'ironie, que Marx partage également, est toujours la compréhension monadique de l'être et cela conduit directement à une philosophie du « un », un monarque, une vérité, un État, une Idée : unité de l'universalité et de l'objectivité. Alors que Marx, avec tout son génie, défend la subjectivité, la pluralité[165] et l'hétérogénéité des individus dans sa compréhension de l'être. C'est exactement la raison pour laquelle Marx rejette totalement cette philosophie politique

mystique, l'État, se faire sujet. 'Mais la subjectivité, dit Hegel, n'existe que dans sa vérité qu'en tant que *sujet*, la personnalité qu'en tant que *personne'*. Voilà une nouvelle mystification. La subjectivité est un attribut du sujet, la personnalité un attribut de la personne. Or a lieu de les concevoir comme des prédicats de leurs sujets, Hegel rend les prédicats indépendantes et personnels pour opérer subrepticement leur métamorphose mystique en leur sujets.

L'existence des prédicats, c'est le sujet : le sujet est donc l'existence de la subjectivité etc…Le sujet réel apparait ensuite comme résultat, alors qu'il faudrait partir du sujet réel et considérer son objectivation. La substance mystique se change donc un sujet réel, et le sujet réel apparait comme étant autre, tel un élément de la substance mystique. Précisément parce que Hegel part des prédicats de l'attribut général au lieu de partir *l'ens reel* (sujet), et qu'il faut pourtant un porteur chez attribut, l'Idée mystique devient ce porteur. Chez Hegel, le dualisme consiste à ne pas considérer l'attribut général comme l'essence réelle du réel-fini, c'est-à-dire de l'existant, du concret, ou l'ens, l'étant réel comme le vrai sujet de l'infini.

…Telle qu'elle se présente, elle signifie simplement : la souveraineté, l'idéalisme de l'État comme personne, comme 'sujet', existe naturellement en tant que pluralité des personnes, pluralité des sujets, car nulle personne individuelle n'absorbe la sphère de la personnalité, nul sujet individuel n'absorbe la sphère de la subjectivité. Quel serait donc cet idéalisme d'État tat qui, au lieu d'être la conscient de soi réels des citoyens, l'âme commune de l'État, serait une *seule* personne, un *seul* sujet ? Ce qui import à Hegel, c'est de présenter le monarque comme le véritable 'Homme-Dieu', comme *incarnation réelle* de l'Idée…

Donc, la subjectivité n'étant réelle qu'en tant que sujet et le sujet n'étant réel qu'en tant qu'Un, la personnalité de l'état n'est réelle qu'en tant qu'elle est une personne. Le beau syllogisme. Hegel aurait tout aussi bien pu conclure : parce que l'homme singulier est un 'Un', le genre humain n'est qu'un seul homme. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Critique de la Philosophie Politique de Hegel (Anti-Hegel),* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 893-897.

[165] La pluralité et la multiplicité sont facilement perceptibles dans la lecture que fait Marx d'Épicure. La raison pour laquelle il a choisi ce thème d'étude et la façon dont il a été profondément touché par cette compréhension de la relation entre l'un et le multiple se reflètent dans l'ensemble de son corpus :

« Les atomes étant nombreux, chacun porte en lui-même la différence par rapport à la multiplicité, et il est donc en soi en multiple. Mais c'est en même temps dans la définition de l'atome, si bien que lu multiple est en lui nécessairement et intrinsèquement l'Un : il est tel, parce qu'il est. Or, c'est à propos du monde même que qu'il fallait expliquer comment, à partir d'un principe unique, il se déploie librement pour devenir multiple. Par conséquent, ce qu'il convient de résoudre est supposé, l'atome étant lui-même ce qu'il faut expliquer. L'idéalité comme différence n'intervient alors que par comparaison, les deux côtes étant pour soi dans la même détermination, et l'idéalité est de nouveau posée en ce que ces nombreux atomes s'unissent extérieurement, en ce qu'ils sont les principes de ces combinaisons. Le principe de cet combinaison est donc ce qui est primitivement combiné sans raison, autrement dit l'explication et la chose expliquée ne font qu'un, la dernier étant repousse dans le lointain et dans le brouillard de l'abstraction imaginante. Redisons-le : dans sa totalité, cela ne se manifeste vraiment que lors de l'observation de l'organique. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., p. 802.

hégélienne et son contenu puisque dans un individu il y a plusieurs individus, il n'est pas un et un seul :

> "*C'est au nom de ce contenu philosophique que Marx rejette la théorie politique, la monarchie.* Car il est remarquable que Marx abonde dans le sens de Hegel aussi longtemps qu'il est question de réduire l'essence idéale de la personnalité à une réalité qu'elle ne contient ni ne fonde. La réalité à laquelle se réfère la 'personnalité', l'individu, est monadique, cela signifie qu'*elle est chaque fois un individu, non pas une unité idéale, mais une pluralité réelle.*"[166]

Cette pluralité réelle, rejetant le monarque de l'État de Hegel, est le fondement métaphysique de la démocratie[167] dans la philosophie de Marx. Sa théorie de la démocratie a deux dimensions : la première dimension consiste à rejeter l'idée même de considérer un seul individu comme l'élément réel de l'État, au lieu de cela, Marx propose tout le monde et tous dans cette considération de l'État. Et deuxièmement, la substance politique et individuelle de l'État n'est pas seulement un moment réel mais elle-même est la réalité fondatrice comme tout le monde, comme tout. Donc, parce que ce n'est pas l'État qui fonde les individus, mais le contraire qui est vrai comme fondement de l'État par les individus, la philosophie politique et l'ontologie de Hegel sont inversées. Nous avons maintenant une philosophie de la pluralité et de la différence : une ontologie hétérogène. L'universel politique se retrouve sur cet ensemble d'individus pluriels, l'universel dérive des êtres, et non l'inverse comme chez Hegel. La production et le travail des individus est le fondement de l'idéalité et donc de la conscience.

> "C'est pourquoi la démocratie est la vérité de l'organisation politique, de la constitution,

---

[166] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 45.

[167] Michel Henry met également en évidence l'ordre démocratique dans la philosophie de Marx, plutôt que de mettre en évidence la dictature du prolétariat :

« Dans la démocratie, aucun des éléments n'acquiert de signification d'autre que celle qui lui revient. En réalité, chacun n'est qu'élément du demos tout entier. Dans la monarchie, une partie détermine le caractère de l'ensemble et la constitution tout entière doit se modifier en fonction de ce point fixe. La démocratie est le genre de la constitution ; la monarchie est une espèce, et une espèce mauvaise. La démocratie est à la fois fond et forme.

Dans la monarchie, le tout, le peuple est subsumé sous l'un de ses modes d'existence, la constitution politique ; dans la démocratie, la constitution elle-même apparait uniquement comme une seule détermination, la détermination du peuple par soi-même. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution ; dans la démocratie, la constitution du peuple. La démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions. Ainsi, la démocratie est l'essence de toute constitution politique, l'homme socialisé en tant que constitution politique particulière…Par rapport à démocratie, toutes les autres politiques sont l'Ancien Testament. L'homme n'existe pas en raison de la loi, c'est la loi qui existe en raison de l'homme, c'est une existence humaine, tandis que dans les autres formes l'homme, c'est l'*existence selon la loi*. Voilà par pu la démocratie se distingue fondamentalement. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Critique de la Philosophie Politique de Hegel (Anti-Hegel), op. cit*., pp. 901-902.

> parce qu'elle la rattache explicitement aux individus, au peuple, et la donne comme produite et devant être produite par eux. 'La démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions. Ici, la constitution est … constamment ramenée à son fond réel, à l'homme réel, au peuple réel, et posée comme leur œuvre propre. La constitution apparait comme ce qu'elle est, un libre produit de l'homme.'" [168]

La radicalité de Marx par rapport à Hegel provient de la compréhension de la subjectivité non pas comme faisant partie d'une relation dualiste ou dialectique, mais comme une relation mutuelle de substance politique et de subjectivité. En fait, la question n'est pas seulement sur Hegel, mais il représente le sommet de la tradition philosophique occidentale en termes d'idéalité et de spéculation. Ici, avec l'analyse de Marx, la structure interne de la subjectivité devient la condition transcendantale de tous les types d'universalité et d'idéalité. Dans l'aporie politique de l'affaire générale et privée/individuelle, Marx reporte toute la gravité sur les individus. Leurs actions subjectives établissent l'affaire générale, les affaires concrètes de chacun, donc non encadrées dans une idéalité de raisonnement spéculatif ou de médiation. L'intérêt général de tous se produit dans les actions des individus vivants, donc il s'agit encore une fois de la pluralité des individus. L'intérêt général n'a pas de réalité en dehors des individus vivants, comme dans l'objectivation idéale de l'essence universelle de l'Idée. Le vrai problème est celui de la subjectivation de l'essence universelle à partir des différentes actions des sujets.

La philosophie de Hegel par les techniques les plus avancées de l'abstraction donne la supériorité de la forme ou plutôt de la formalité à l'existence formelle comme existence véritable, dans la mesure où cette vérité abstraite et formelle[169] devient réalité. Mais cette

---

[168] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, Gallimard, 2009, p. 47.

[169] L'activité conceptuelle de Hegel sert à légitimer la mystification et à réduire toute réalité et sensibilité à une Logique Absolue :

« Le contenu concret (la détermination réelle) apparait comme formel ; la détermination formelle purement abstraite apparait comme le contenu concret. La nature des attributs de l'État n'est pas d'être ce qu'ils sont ; elle réside dans le fait qu'ils peuvent, sous leur forme la plus abstraite, être considères comme des attributs logico-métaphysiques. Ce qui import vraiment, c'est ne pas la Philosophie du droit, mais La Logique. Le travail philosophique ne consiste pas à concrétiser la pensée dans des déterminations politiques existantes se volatiliser dans des idées abstraites. Le point de vue philosophique, ce n'est pas la logique des faits mais le fait de la logique. La Logique ne sert pas à démontrer l'État ; c'est au contraire L'État qui sert à démontrer La Logique.

…Ces déterminations concrets, ces attributs, sont saisis de l'extérieur, sont des *hors-d'œuvre : leur signification philosophique est que l'État trouve en elles la signification logique.

1. Comme réalité abstraite ou substantialité ;
2. En ce que le rapport substantialité se change en rapport de nécessité, de réalité substantielle ;
3. En ce que la réalité substantielle est en réalité *Concept, subjectivité*.

réalité[170] idéale laisse son véritable contenu hors d'elle-même ; la réalité devient étrange, aliénée à elle-même, cette étrange réalité est morte, opaque et indifférente.

> "Car la réalité est devenue ce contenu lorsqu'elle laisse son propre fondement, sa propre réalité, hors d'elle, dans l'extériorité. L'existence est perdue quand ce qui lui confère l'effectivité phénoménologique et fait d'elle ce qu'elle est, n'est plus son propre esprit mais réside désormais dans un 'esprit étranger'. Dans l'objectivité toute existence est aliénée, sa loi n'est plus en elle et le réel n'est plus rationnel." [171]

La critique de Marx de l'intérêt/affaire général comme fondement de toute réalité, de toute individualité et de tout intérêt/affaire privé, en vient à accepter ce fait : il ne rejette pas seulement la supériorité de l'intérêt général comme fondateur, mais aussi, il rejette l'idée même

---

En excluant les *déterminations* concrets qui pourraient être tout aussi bien confondues, pour une autre sphère, par exemple la physique, avec d'autres déterminations concrètes, et qui par conséquent, sont inessentielles, nous sommes en présence d'un *chapitre de la Logique.*

La substance doit se 'diviser en distinctions conceptuelles qui, grâce à cette substantialité, sont aussi des déterminations réelles, fermes'. Cette thèse -l'essentiel en appartient à la Logique, et elle est achevée avant la philosophie du droit. Que ces distinctions conceptuelles constituent ici des différences de l''activité', de l'État et qu'elles soient les 'déterminations fermes', les 'pouvoirs d'État', cette parenthèse appartient à la Philosophie du droit, a l'expérience politique. Ainsi toute la Philosophie du droit se réduit à une parenthésé a la Logique, parenthésé qui, bien entendu, n'est qu'un **hors-d'œuvre* du développement proprement dit »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Critique de la Philosophie Politique de Hegel (Anti-Hegel), op. cit*., pp. 885-886.

[170] La réalité chez Hegel :

« Comme Hegel met la Conscience de soi a place de l'homme, da plus diverse des réalités humaines apparait simplement comment une forme déterminée, *une détermination de la conscience de soi.* Même une simple détermination de la conscience de soi n'est qu'une 'pure catégorie', une pure 'idée', que je puis donc supprimer dans la pensée 'pure' et surmonter par la pensée pure. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les fondements matériels, sensibles, objectifs des différentes formes aliénées de la conscience de soi sont laisses intacts ; toute cette œuvre destructrice a pour résultat la philosophie la plus conservatrice ; ne s'imagine-t-elle pas, en effet, qu'il suffit pour surmonter le monde concret, réel et sensible, de la transformer en une 'chose pensée', en une simple détermination de la Conscience de soi, et, des lors, de résoudre dans l'éther de la pensée pure' son adversaire devenu éthéré. Aussi, la Phénoménologie aboutit logiquement à mettre à la place de toute réalité humaine le 'Savoir absolu' -le savoir étant le seul mode d'existence de la Conscience de soi et celle-ci passant pour le seul mode d'existence de l'homme- savoir 'absolu' parce que, justement, la conscience de soi ne sait autre chose qu'elle-même et n'est plus gênée par aucun monde des objets. Hegel fait de l'homme un être de la conscience de soi, au lieu de faire de celle-ci la conscience de soi de l'homme, de l'homme réel qui bit dans un monde réel, dans un monde matériel, et qui en dépend. Ayant mis le monde sur la tête, il peut donc, dans sa tête, supprimer toutes les limites, qui, naturellement, n'en continuent pas moins d'exister pour la mauvaise sensibilité, pour l'homme réel. En outre, il voit nécessairement une limite dans tout ce qui trahit la limitation de la Conscience de soi générale, tout sensibilité, réalité, individualité des hommes et de leur monde. Toute la Phénoménologie tend à démontrer que la Conscience de soi est unique réalité et toute réalité. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille*, *op. cit*., pp. 640-641.

[171] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 54.

d'opposition formelle entre forme et contenu au profit de l'objectivité. L'existence originelle et réelle des êtres ne vient pas du « *pour-soi* » de la philosophie hégélienne mais de « *l'en-soi* », de l'immanence profonde de la vie. L'existence trouve sa forme, son contenu et son esprit en soi, dans sa propre vie réelle, dans la vie des individus agissants. C'est le fondement transcendantal de l'être, chez Marx, mais en même temps le rejet de la transcendance vers la pure immanence de la vie. C'est aussi un refus de l'aliénation quand elle est identifiée comme aliénation de la conscience, comme nous le verrons plus loin, la vraie aliénation[172] c'est à la vie

[172] Marx décrit le grand schéma de l'aliénation :

« Il nous faut maintenant saisir le lien essentiel entre la propriété privée, la soif des richesses, la séparation du travail, du capital et de la propriété, de l'échange et de la concurrence, de la valeur et de la dévalorisation de l'homme, du monopole et de la concurrence, etc. Il nous faut saisir le lien entre tout cette aliénation et le système de l'argent.

…L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. Plus le monde des choses augmente en valeur, plus le monde des hommes se dévalorise ; l'un est en raison directe de l'autre. Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise dans la mesure même où il produit des marchandises en général. Cela revient à dire que le produit du travail vient s'opposer au travail comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, matérialisé dans un objet, il est le *transformation du travail en objet*, matérialisation du travail.

La réalisation du travail est sa matérialisation. Dans les conditions de l'économie politique, cette réalisation du travail apparait comme la *déperdition* de l'ouvrier, la matérialisation comme perte et servitude matérielles, l'appropriation comme aliénation, comme *dépouillement.*

La réalisation du travail se manifeste comme déperdition de réalité, au point que l'ouvrier est vidé de sa réalité jusqu'à en mourir d'initiation. L'objectification se révèle à tel point la perte de l'objet que l'ouvrier est spolié des objets indispensables non seulement pour vivre, mais aussi pour travailler. En vérité, le travail lui-même devient un objet dont l'ouvrier ne peut s'emparer qu'a grand effort et seulement par à-coups. L'appropriation de l'objet se manifeste à ce point comme aliénation que plus l'ouvrier produit d'objets moins il possède, et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital.

Toutes ces conséquences découlent d'un seul fait : l'ouvrier se trouve devant le produit de son travail dans le même rapport qu'avec un objet *étranger.* Cela posé, il est évident que plus l'ouvrier se dépense dans son travail, plus le monde étranger, le monde des objets qu'il crée en face de lui devient puissant, et que plus il s'appauvrit lui-même, plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. C'est exactement comme dans la religion. Plus l'homme place en Dieu, moins il conserve en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet, et voilà qu'elle ne lui appartient plus, elle est à l'objet. Plus cette activité est grande, plus l'ouvrier est sans objet. Il n'est pas ce qu'est le produit de son travail. Plus son produit est important, moins il est lui-même. La dépossession de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendamment de lui, étranger a lui, et qu'il devient une puissance autonome face à lui. La vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui hostile et étrangère.

Examinons maintenant de plus près la matérialisation, la production de l'ouvrier, et en elle, l'aliénation, la perte de l'objet, de son produit.

(L'ouvrier s'aliène dans son objet, et cette aliénation s'exprime selon les lois de l'économie politique : plus l'ouvrier produit, moins il a à consommer, plus il crée de valeurs, plus il perd en valeur et en dignité ; plus son produit a de forme, plus l'ouvrier est difforme ; plus son objet est civilisé, plus l'ouvrier est barbare ; plus le travail est puissant, plus l'ouvrier est impuissant ; plus le travail est devenu intelligent, plus l'ouvrier est devenu inintelligent et esclave de la nature.)

réelle, à la subjectivité essentielle elle-même. C'est ça qui compte pour Marx. En fait, la philosophie de Hegel n'est rien d'autre qu'une aliénation conceptuelle à la vie des individus, à la réalité elle-même.

Marx refuse les médiations philosophiques et la séparation entre la forme et le contenu, entre l'idée et l'existence. Cette attitude négative est la matière essentielle de son projet philosophique anti-hégélien. La séparation hégélienne entre le citoyen de l'État et le citoyen de la société civile réside dans l'existence d'un même individu. Mais puisque le sujet est le même sujet et non séparé dans sa propre essence, par cette séparation politique la vie de l'individu est divisée et ruinée, elle devient une division de la vie elle-même : une interruption de la puissance essentielle et intérieure de la vie. Si bien que pour devenir sujet politique, l'individu doit couper son rapport à son existence essentielle en tant qu'individu privé. Pour être compté au sein d'une entité politique abstraite (l'État), il doit désormais se séparer de sa propre réalité. Et ce n'est qu'à la condition de s'ouvrir aux moyens bureaucratiques qu'un individu est destiné à participer à l'essence universelle de l'État.

Ainsi, de manière ironique, dit Marx, l'État hégélien n'est ouvert qu'à ceux qui peuvent s'unir aux moyens bureaucratiques : une sorte de caste politique émerge. La bureaucratie ne résout pas la contradiction entre l'individu et l'État, au contraire, elle renforce cette contradiction. L'intérêt privé et l'intérêt général se combattent dans ce mécanisme. Ainsi, Marx est très clair sur le fait que la médiation de Hegel est très loin d'établir l'unité des intérêts privés et généraux, ou de l'individu et de l'État ; il maintient la séparation. Sa solution n'est que formelle et non réelle. Il ne peut tenir la promesse qu'il a faite de l'homogénéité entre l'universel et le particulier.

Il semble donc que l'unité de la substance ontologique par médiation échoue dans la philosophie hégélienne, comme le souligne Marx. Cependant, Hegel n'en a pas encore fini avec ses démarches philosophiques. Sa solution à ce dilemme de l'unité ontologique est la définition *économique* de la société en termes de supériorité politique et économique du *majorat* : premier-né qui reprend les biens de la famille, cela signifie seulement la détermination politique par la détermination économique ou la supériorité politique par la supériorité économique. Ce n'est

---

En refusant de considérer la rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production, l'économie politique cache l'aliénation qui marque le travail. Certes, le travail produit des merveilles pour les riches, mais le dénuement pour l'ouvrier. Il produit des plais, mais pour l'ouvrier il n'y a que des tanières. Il produit la beauté, mais l'ouvrier est estropié… »

Karl Marx, *Œuvres I, Économie II, Économie et Philosophie*, *op. cit*., pp. 57-59.

pas admissible pour Marx. Toute son œuvre atteste cette vérité, l'économie n'est pas la réalité, n'est pas l'essence de l'existence ou de la vie, mais seulement la privation et l'aliénation. Ce n'est pas le principal, ni le pouvoir déterminant, ni la vraie réalité, mais l'économie est un effet produit et une détermination, non pas une nature naturante (*natura naturans*) mais une nature naturée (*natura naturata*). L'économie est posée comme le négatif de la réalité, qui n'est pas la réalité elle-même. Alors qu'à l'inverse, pour Hegel, en tant que représentant de la propriété foncière, le majorat détermine économiquement l'État. C'est une natura naturans :

> "Il est vrai que Hegel voulait montrer la même chose que Marx -leurs présuppositions, encore une fois, identique- à savoir que l'État détermine l'organisation de la société civile et par exemple l'institution du majorat, qu'il le pose comme une médiation dans le process de sa propre réalisation. Seulement Hegel a montré le contraire : non pas que l'État détermine le majorat, mais que le majorat, ou la propriété foncière qu'il exprime, détermine l'État. A son insu l'analyse de Hegel produit la théorie inadmissible, ontologiquement fausse, que l'économie détermine le politique."[173]

Le majorat acquiert son indépendance vis-à-vis des tâches et des problèmes de l'État grâce à sa fortune, à sa propriété foncière. Il est désormais à l'abri des fluctuations et des incertitudes de l'ordre industriel. Donc, il a un pouvoir politique comme étant à l'abri des états économiques, non seulement cela, mais aussi une signification politique à travers son titre d'ordre naturel, ordre naturel d'être né premier. Hegel pressent aussitôt l'opportunité et voit dans ce premier-né la réalisation de l'universel dans la famille et dans la nature. Et il dit que l'ordre des majorats est l'ordre de la morale naturelle, et est donc le fondement de la vie de la famille. C'est le point exact où Marx saisit la philo-rhapsodie hégélienne dans sa pleine abstraction et sa vanité. Ce sacrifice de la famille au profit du majorat est la destruction de la famille elle-même puisque c'est la destruction de l'amour en termes d'égalité du père entre les enfants.

> "Seulement le Principe de la vie de famille est l'amour, l'égalité de l'amour paternel qui reconnait justement à chaque membre de la famille une participation égale à ses biens. Loin de pouvoir reposer sur le Principe de la vie de famille, d'exprimer son esprit, le majorat en est la négation radicale. Les durs sacrifices faits à des fins politiques que demande Hegel à la famille est le sacrifice de la famille elle-même, sa liquidation. Dans l'état qui a pour nom la vie de famille manque donc, dit Marx, la base de la vie de famille."[174]

---

[173] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 66.

[174] *Ibid*., p. 67.

D'autre part, la philosophie du droit de Hegel est censée résoudre le problème du libre arbitre par la propriété. Mais le cas du majorat n'est pas compatible avec cette solution puisque, la propriété foncière efface le libre arbitre, la volonté du père et des membres de la famille et même la volonté du majorat lui-même. Parce que la propriété ne peut pas être partagée, distribuée ; elle est, en tant que propriété privée, inaliénable de sorte que cette inaliénabilité devient l'aliénabilité du libre arbitre et de la morale sociale. Au lieu de représenter l'indépendance, le majorat représente désormais la dépendance absolue, la dépendance de tous et de l'organisation sociale à la propriété privée et à sa loi permanente. Le libre arbitre n'est plus un acte selon son libre arbitre, mais c'est la marque telle qu'elle est mise par la propriété privée. Le majorat[175] n'a pas sa volonté, sa volonté est détenue par la propriété privée ; et là, la propriété privée devient la plus haute forme synthétique de l'État :

> « Ou encore il faut dire que le propre arbitraire du possesseur est devenu l'arbitraire spécifique de la propriété privée et pour emprunter de nouveau le langage de Feuerbach que la propriété privée est devenue le sujet de la volonté n'est plus que le prédicat de propriété privée. Ce n'est pas seulement la volonté, à vrai dire, qui n'est plus que le prédicat de la propriété privée, toute l'organisation sociale, l'organisation politique elle-même et l'État ne sont que l'expression de cette inversion. C'est la propriété privée qui désigne les majoritaires, ceux qui participent directement aux affaires de l'État, c'est elle par conséquent qui définit l'élément essentiel du pouvoir constituant, c'est la stabilité de la propriété foncière qui confère sa stabilité à l'État, qui modèle et détermine sa constitution. La constitution politique dans sa plus haute expression est donc la constitution de la propriété privée. Et encore ce qui fait… le charme romantique du régime majoritaire, c'est que la propriété privée … s'y montre sous la forme la plus abstraite…. y apparait comme la synthèse la plus haute de l'État. »[176]

Par conséquent, l'analyse critique de Marx sur "l'aliénation" dans le majorat hégélien est pliée en trois dimensions dans le manuscrit de 1842. A- L'aliénation devient le fondement de la condition dans laquelle l'amour est nié, l'esprit d'amour est négligé ; B- L'aliénation devient le terrain objectif dans lequel le libre arbitre individuel est empêché d'agir comme il le désire ; C-

---

[175] « Il est donc fatal que les déterminations les plus abstraites, encore très éloignées de toute réalisation sociale véritable, les bases naturelles de L'État telles que la naissance (dans le cas du prince) ou la propriété privée (dans le majorat) apparaissent comme les idées les plus élevées, directement faites homme -n'est-ce pas le comble de la profondeur et de la spéculation. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Critique de la Philosophie Politique de Hegel (Anti-Hegel), op. cit*., p. 914.

[176] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 67.

L'aliénation devient la condition dans laquelle la vie morale authentique de l'essence universelle et rationnelle, le devenir pour soi, est contrariée et niée. Ces trois dimensions sont les présupposés hégéliens que Marx voudrait opposer à Hegel lui-même à propos du problème du majorat. Pour Marx, la troisième dimension est la plus critique, puisqu'elle concerne la réalité, la volonté universelle et sa réalisation dans l'État en tant qu'essence politique. Car la propriété privée, en termes de majorat, empêche l'universel de se réaliser et le condamne à une vaine abstraction ; c'est-à-dire que *l'économique -être économiquement immunisé par la propriété privée en étant né premier- est l'aliénation de l'essence politique*, de la réalisation de l'universel. (Sur ce point, Michel Henry note qu'en 1842 encore, pour Marx, l'économique est un terme négatif, porte encore un sens naïf puisqu'il assimile l'économique à la propriété privée, à la terre matérielle, opaque et déterminée (profane) qui est exactement le contraire de la réalisation de l'universel dans la conscience de l'État (sacré). Néanmoins, l'usage du terme est important, nous voyons exactement Marx établir le rapport essentiel entre la politique et l'économie. Emprunté à Boehme, Marx, en ce sens, sépare l'esprit et la matière dans cette logique : le politique comme essence phénoménale de l'esprit et l'économique comme détermination opaque de la matière. Et curieusement, pour Marx, la propriété privée du majorat n'est qu'une forme religieuse, puisque la religion du majorat est la religion de la propriété privée, la propriété privée proclame son autonomie et sa souveraineté : la religion est le primat de l'économie contre la conscience politique universelle. Ainsi, avec le cas du majorat, Hegel tombe des sommets du spiritisme dans les profondeurs du matérialisme brutal.

En étant premier-né, *naturellement*, le majorat naît avec des droits législatifs naturels, pour Marx, cela ne signifie rien d'autre qu'un rejet total de l'universalité au profit de l'ordre naturel qu'est la nature elle-même. Donc, nous n'avons pas de libre arbitre, pas de pensée universelle, pas de conscience en jeu, mais seulement un ordre naturel du destin en étant né le premier. Pas de choix politique mais une chance physique d'être né le premier. Ainsi, Hegel rejette sa propre philosophie par son ultra-réalisme et devient le matérialiste le plus brutal dans le cas du majorat. Le pouvoir est conféré non à l'esprit mais au corps physique et non à la pensée universelle mais à une chance spécifique. L'activité sexuelle devient alors la source de toutes les chances de naître premier et donc le centre du pouvoir économique. Ainsi, ironie de l'histoire, Marx défend contre lui le spiritisme universel de Hegel, donc dans ce contexte il devient hyper-hégélien. Marx prend passionnément parti pour le choix conscient et le libre arbitre, plutôt que pour un droit de naissance qui est le produit physique d'une relation sexuelle -animale. C'est pourquoi il rejette le pouvoir politique -et politique déterminant de la propriété privée- du majorat dans l'État, comme dans le monarque. Au-delà de cela, il défend l'essence

humaine en tant qu'être conscient de ce qu'il fait par libre arbitre[177] contrairement à l'ordre naturel du naturalisme.

> "Et encore : 'aux sommets de l'État politique, c'est partout la naissance qui fait de certains individus déterminés des incarnations des plus hautes taches de l'État. Les plus hautes fonctions de l'État coïncident par la naissance avec l'individu tout comme la situation de l'animal, son caractère, son mode de vie, etc., lui sont directement assignés par la naissance. L'État dans ses plus hautes fonctions prend une réalité animale.' C'est pourquoi il faut dire du principe même de l'État hegelien ce que Marx dit de la noblesse et de son 'secret' : 'c'est la zoologie' » [178]

La critique de cette zoologie hégélienne en termes de naturalisme fait surgir la critique de l'individu comme être empirique et corporel. Marx rejette cette idée même de l'idéalisme de Hegel comme naturalisme et il en va de même pour le matérialisme de Feuerbach lorsqu'il affirme que l'individualité -sujet- est fondée sur sa corporéité, sur son corps (sur ses besoins, manger, boire, féconder, etc.). Dès lors, le principe de réalité pour Feuerbach devient corporel : « Le réel est corporel ». Pour Marx, cette approche n'est pas acceptable car le corps humain ne peut être conçu comme un objet empirique qui fonde l'individualité et à ce titre, la réalité. Aussi, l'approche de Feuerbach ne répond pas à l'essence de la relation entre l'individuel (en tant que corporel) et l'universel, qui est l'universel politique chez Marx. Comme dans la philosophie de Feuerbach, l'universel ne peut être ni idéal ni au-delà de l'individuel ni au-delà du réel.

---

[177] Y compris un peu d'ironie et d'inspiration, la conception de Marx du libre arbitre est profondément inspirée par la philosophie atomistique – naturelle – épicurienne autour du concept d' « atome ». Le libre arbitre habite la nature, dans la physique idéaliste de l'atome :

« Nous avons vu que les atomes , considères abstraitement en eux-mêmes, ne sont rien d'autre qu'existence représentée, et qu'ils ne développent leur idéalité imaginée, et donc embrouillée dans des contradictions, qu'en collision avec le concret; de même, ils révèlent, en devenant l'un des côtes du rapport, c'est à dire si l'on se tourne vers des objets qui portent en eux-mêmes le principe et son monde concret (le vivant, le psychique, l'organique), que le royaume de la représentation est pensé tantôt comme libre, tantôt comme manifestation d'un idéel. Cette liberté de la représentation est donc, elle aussi, purement pensée, immédiate, imaginée, ce qu'est, dans sa forme vrai, l'atomistique. Les deux déterminations peuvent donc être confondues chaque côté considéré en lui-même est identique est à l'autre, mais même en les opposant -quel que soit le point de vue ou l'on se place- on doit leur attribuer les mêmes déterminations ; la solution est donc, de nouveau, le retour à la première détermination, qui est aussi la plus simple, en imaginant que le royaume de la représentation est *libre.* Ce retour se faisant ici sur une totalité, sur ce qui est représenté, qui a réellement, dans la totalité de ses contradictions ; simultanément se manifeste le fond de cette contradiction, qui consiste à vouloir saisir la représentation comme idéel libre, mais en ne faisant soi-même que représenter. Le principe du libre arbitre absolu apparait donc ici avec toutes ses conséquences. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 801-802.

[178] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 72.

La philosophie de Feuerbach ne nous fournit pas la relation essentielle de la société civile et de l'État. Même si la société civile naît des besoins corporels des besoins individuels, comment l'essence de la société civile en tant qu'individualité deviendra identique à l'essence de l'État en tant qu'universel. Ils ne peuvent pas rester comme deux extrêmes opposés. Il en est de même pour d'autres dualismes tels que le réel et l'idéal, l'empirique et le spirituel. Pour Marx, ces dualismes doivent être éliminés. La réponse de Hegel au dépassement de ce dualisme a été la médiation, c'est l'élection et la participation des individus, pour qu'ils deviennent le membre politique de l'État, l'universel. Le problème avec Hegel est que tout le monde ne rejoint pas directement ce processus politique, mais seulement les membres élus. De sorte que les autres membres concrets de la société deviennent la forme niée dans l'universalisation au nom de l'État. Le coup de génie de Marx surgit immédiatement dans le problème de l'individuel et de l'universel :

> "Celle-ci consiste dans le coup d'état métaphysique par lequel l'universel est posé d'emblée comme l'essence de l'individu. L'identité du civil et du politique n'est plus à instituer, elle est donnée dans le principe. L'individu *est* membre de l'État. C'est pourquoi le texte de Marx conteste d'entrée que la détermination d'être membre de l'État soit abstraite. 'Tout d'abord Hegel dit que c'est une détermination abstraite d'être membre de l'État, bien que d'après l'idée, d'après la pensée de son propre développement, ce soit la plus haute et la plus concrète détermination sociale de la personne juridique, du membre de l'État.' Ce n'est donc pas une pensée 'superficielle', perdue dans l'abstraction, qui considère l'individu comme membre de l'État. C'est seulement dans l'analyse de Hegel, et *aussi il est vrai dans l'État moderne*, que l'individu n'est qu'abstraitement membre de l'État, cela justement parce que l'État modern est une abstraction, parce que l'essence politique se tient au-delà de la société réelle. Il faut donc que cette société devienne en elle-même, dans sa réalité même, que l'individu soit, en lui-même, 'politique'. »[179]

Le renversement par Marx de la compréhension de l'État moderne[180], et donc de l'abstraction hégélienne de l'État, est brillant d'une manière qu'il propose 'chacun ne doit pas

[179] *Ibid*., p. 74.

[180] « Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des atomes. L'atome a pour propriété caractéristique de ne pas avoir de propriétés et de ne pas avoir, par conséquent, de relation, en raison de sa propre nécessité naturelle, avec d'autres êtres extérieurs a lui. L'atome n'a pas besoins, il se suffit à lui-même ; le monde, en dehors de lui, est le vide absolu, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à l'atome, c'est-à-dire jusqu'à un être sans relations, se suffisant a lui-même, sans besoins, *absolument plein* et bienheureux : la

prendre part individuellement[181] à la discussion et aux décisions' concernant les questions politiques, mais au contraire le '*les individus en tant que tous'* doivent participer. Pas individuellement mais les individus en tant que tous. Ainsi, l'universalité politique devient l'individualité. En conséquence, au lieu de quelques membres élus de l'État comme dans la philosophie politique de Hegel, Marx propose la participation de chaque individu à la discussion et aux décisions politiques comme tout le monde. Ce qui compte dans ce contexte de Marx, ce n'est pas la pluralité des individus, ni la totalité extérieure de leur nombre ; mais la qualité essentielle, spirituelle et réelle de l'individu en tant qu'universel. Ce qu'il interroge, c'est l'essence intérieure, la qualité de chaque individu plutôt qu'une quantité ou la somme des individus.

> "Ce que signifie 'les individus en tant que tous' devient transparent. Ce n'est pas le pluriel qui importe, ce ne sont pas les individus. Il ne s'agit pas de considérer une collection, une somme, la pluralité des individus, leur totalité extérieure. C'est de chaque individu qu'il est question, de chaque individu considéré en lui-même, dans son essence intérieure, dans sa qualité interne. L'universalité désigne cette qualité, en même temps qu'elle définit la réalité. C'est dans la mesure où il a en lui cette qualité que l'individu

malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs a lui ; du reste, son estomac profane est la et lui rappelle chaque jour que, loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui remplit. Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin,* une *nécessite* qui change son désir égoïste en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui. Or, comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessite naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'intérêt qui maintient ensemble les membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile, non la vie politique. Ce n'est donc pas L'État qui maintient ensemble les atomes de la société civile, mais le fait qu'ils ne sont atomes que dans la représentation, dans le ciel de leur imagination -alors que dans la réalité, ce sont des êtres énormément diffèrent des atomes, et pour tout dire : non pas des égoïstes divins, mais des hommes égoïstes. De nos jours, seule la superstition politique se figure encore que la vie civile doit être maintenu par l'État, tandis que, dans la réalité, c'est l'inverse : l'État est maintenu par la vie civile. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille op. cit*., pp. 559-560.

[181] « Correctement formulée, l'antithèse est la suivante : les individus le font soi [en tant que] tous, soit en tant que petit nombre, en tant que *pas tous.* Dans les deux cas, l'omnité, la Allheit, demeure simplement comme pluralité ou totalité extérieure des individus singuliers. L'omnité n'est pas quelque chose qui lui ferait perdre le caractère de la singularité abstraite ; en fait il n'est que le nombre plénier de la singularité. Une singularité, nombre de singularités, toutes les singularités. L'unique, la multitude, tous -aucune de ces déterminations ne modifie l'essence du sujet, de la singularité.

'Tous' doivent individuellement prendre part aux délibérations et aux décisions relatives aux affaires générales de l'État, en d'autres termes : tous doivent y participer individuellement et non en tant que tous. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Critique de la Philosophie Politique de Hegel (Anti-Hegel), op. cit*., p. 1005.

est réel… Pour autant qu'il a en lui cette qualité, qu'il est l'universalité, et, avec elle, la réalité, l'individu n'a pas besoin de l'acquérir et il ne saurait l'acquérir en s'ajoutant à d'autres, en composant avec eux une totalité, extérieure à son être… C'est donc de l'être de l'individu, de son essence qu'il s'agit. L'essence de l'individualité est l'essence politique. C'est sur le fond en lui de cette essence que l'individu est membre de l'État, qu'il n'est pas seulement une 'part de l'État' mais que 'l'État est sa part', sa substance, la réalité de sa réalité particulière, sa réalité individuelle. C'est sur l'essence de l'individu comprise comme l'essence politique que se fonde en dernier lieu la démocratie."[182]

Par conséquent, la compréhension hégélienne de la relation entre l'État et l'individu est niée dans ce sens de Marx. Il récuse le rapport extérieur et accidentel de l'individu en tant que tel avec les activités politiques de l'État puisqu'il reconnaît l'essence universelle de l'individu, qui est la qualité universelle. Ainsi, l'analyse hégélienne de l'individu comme entité immédiate et physique par rapport aux activités politiques de l'État n'est pas vraie, n'est pas réelle. Inversement, les activités politiques de l'État sont liées aux qualités des individus, non à leur corps physique. Il s'agit d'un lien substantiel, pas formel ; c'est une relation qualitative, pas une relation physique. Cette relation repose sur les actions de qualités universelles des individus, sur la qualité sociale de leur existence. Leurs modes d'existence, leurs liens sociaux sont essentiels et substantiels. Et l'on voit bien que le terme de *qualité essentielle* de Marx est remplacé par celui de *qualité sociale*. Ainsi, le social[183] est l'essence de toutes les qualités et objectifs universels des individus.

En affirmant que l'individu dans toute son existence est essentiellement politique par son universalité et sa socialité. Ainsi, le caractère privé de l'individu et le caractère politique général de cet individu même coïncident dans la philosophie de Marx. Cela signifie que son universalité et sa réalité ne sont plus séparées. Marx met fin à la séparation de telle sorte que l'activité politique ne peut plus être définie par la participation de l'individu, à travers un acte isolé de l'individu au sein des sphères politiques de l'État. La politique ne dépend plus d'un mode différent et particulier de l'existence individuelle mais devient l'ensemble des sphères de

[182] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 75.

[183] Le social est la véritable naissance de l'être humain :

" …une révolution *sociale* se situe dans la perspective de l'ensemble, parce qu'elle est une protestations de l'homme contre la vie inhumaine, parce qu'elle part du point de perspective de l'individu singulier, réel, parce que la communauté dont l'individu refuse d'être séparé est la vrai communauté de l'homme, la nature humaine. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Argent, État, Prolétariat* (Contre Arnold Ruge), *op. cit*., p. 417.

l'existence comme tout le contenu de la société civile. Par conséquent, *l'individu social* est désormais politique, universel dans toutes ses activités :

> "La signification politique de l'activité d'un individu ne consiste plus dans sa participation aux 'affaires déterminées, à un acte isole de l'État', elle doit qualifier son activité individuelle comme telle, son activité quotidienne, professionnelle et personnelle. Cette mutation décisive par laquelle le politique se trouve ramené au social, n'est certes pas étrangère au propos de Marx, elle est plutôt impliquée par lui, si l'essence politique ne doit plus se tenir au-delà de la société civile mais l'imprégner au contraire dans ses différentes sphères."[184]

L'imprégnation de Marx du politique à la société civile est fondée sur le fait que chaque individu agit pour les autres ainsi que pour lui-même dans toutes les sphères d'activités quotidiennes. Pour Hegel, ce quotidien ou cette sphère individuelle se perdait dans la médiation ou dans l'abstraction de l'Idée. Comme si l'universalité ou l'idéalité ne voyait jamais le jour, jamais impliquée dans les activités quotidiennes des individus. La philosophie de Hegel affirme avec certitude que l'individu en tant que fondateur de la société civile, l'immanence phénoménale de son action et sa tonalité subjective n'est pas l'universalité idéale. Marx, à l'inverse, affirme que son action et sa tonalité subjective est une fonction de la société civile en termes d'universalité et d'objectivité.

Le travail ou le besoin d'un individu apparaît toujours, à première vue, comme un rapport extérieur à quelque chose ou à quelqu'un, ainsi cette extériorité fonde l'objectivité idéale. Suivant la pensée de Marx, quand on pose cette extériorité comme vérité de l'individu, posant l'extériorité comme sa réalité, il n'y a plus maintenant deux extériorités différentes comme idéal/universel et particulier/individuel. Au-delà de cela, il n'y a plus qu'une extériorité de l'être qui est la vérité intérieure de l'être. L'extériorité devient l'intériorité. L'extériorité est désormais la condition d'exister, l'individu est désormais le *rapport* à l'autre, et toute détermination de l'individu porte la marque de ce rapport, conceptualisé comme *social* et universel. Et enfin, ce sens social de l'individu et de la société civile s'expose comme le politique de l'État qui est désormais une totalité relationnelle.

> "Chaque individu est essentiellement la relation à l'autre, chacune de ses déterminations particuliers porte la marque de cette relation et se définit par elle, par l'universel. De l'individu il faut dire maintenant : 'sa façon de vivre, d'agir etc. en fait un membre, une

[184] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 77.

> fonction de la société.' Le besoin, chaque besoin dans sa particularité, est devenu 'social'. Ainsi, se trouve posée par Marx 'cette pétition essentielle' à savoir que tout besoin social, toute loi doit être prise comme politique, c'est-à-dire comme détermine par l'ensemble de l'État, dans son sens social.' C'est justement l'ensemble de l'État, la totalité relationnelle, qui détermine désormais chaque active particulière, chacune des modalités de la société civile, chaque besoin. Chaque besoin n'est pas seulement social, il ne comporte pas seulement une relation essentielle à l'autre, il se définit par cette relation. Parce qu'il se définit par cette relation, c'est la relation qui le définit, il en est l'expression, une expression parmi d'autres."[185]

De cette façon, la relation sociale non seulement identifie l'unité de la relation idéale ; au-delà elle établit cette unité essentielle sous forme de concrétude. La relation sociale, en tant que réalité universelle, est l'essence unique de l'être humain. Toutes les relations au sein de la société civile sont les expressions de l'humanité en termes de relation sociale. L'humanité a l'essence de l'*activité générique*. Le concept de *genus*/*genre* est la notion que Marx utilise pour surmonter la contradiction entre l'universel et le particulier, l'idéalité et la réalité, l'État et la société civile. Toute activité humaine n'est que l'expression de cette essence générique. Marx emprunte ce concept de genre à Feuerbach. Pour Feuerbach, ce genre est à la fois universel et particulier, il est particulier en ce sens qu'il est constitué par la somme des activités individuelles, y compris les modes d'activités intellectuelles, sensibles et affectives au sein des individus vivants. Mais d'autre part, le genre, en tant que notion universelle, est idéal et universel dans la mesure où il n'inclut pas vraiment les déterminations concrètes dans son être propre. Ces déterminations n'existent que dans la réalité, hors du genre puisqu'elles sont toutes matérielles et empiriques.

Ainsi, compte tenu des infinies possibilités et potentialités des activités humaines, l'humanité est une infinie richesse de prédicats et donc d'individus. Chaque nouvel être humain est un nouveau prédicat, un nouveau talent et une nouvelle capacité de l'humanité, ajouté à l'océan du genre. Il est crucial de noter que, dans le manuscrit de Marx de 1842, on pouvait voir l'effet de genre de Feuerbach. La différence est que pour toutes les activités et l'essence Marx utilise aussi le concept de social, tandis que Feuerbach utilise le concept de genre. Cependant, ils ont la même logique ou les mêmes modèles. L'hypothèse est que le concept d'humain ou de social contribue donc à surmonter le dilemme entre l'être politique et l'être privé de l'individu. Entre la société civile et l'État, pour cette époque de Marx.

[185] *Ibid*., p. 79.

Nous suivons toujours l'évolution de la philosophie de Marx. Ses problèmes et ses schémas possibles et le style de pensée : *par retours et détours, par moments philosophiques*. Pour cette époque de Marx, comme l'affirme Michel Henry, le genre est finalement idéal et rien de plus qu'une représentation de collections extérieures d'activités réelles. Ainsi, elle est incapable d'établir une unité réelle puisqu'elle ne procède pas de l'hétérogénéité de la réalité concrète, mais elle procède de l'homogénéité d'une sphère idéale : alors, ce que nous avons, tout au plus, c'est une unité représentée ; et celle que Marx essaie toujours d'éviter parce que c'est la méthode philosophique de Hegel. Ainsi, le genre ne saurait fonder l'unité de la réalité, ni fonder les activités individuelles car il en est l'idéal. Toutes les activités réelles résident en dehors du genre.

Le but de Marx était de refuser la philosophie (politique) hégélienne, de s'opposer à sa réalité monadique construite par les médiations conceptuelles de l'Idée, concernant la souveraineté d'un seul : le majorat et le monarque au détriment de tous les autres. Puisque l'argumentation de Marx se présente sous cette forme, comme un renversement de la compréhension de l'essence politique universelle : « l'essence (politique) ne peut être subsumée que par un individu (majorat), mais par plusieurs individus », c'était contester la thèse hégélienne qui dépendait du fondement universel de l'objectivité idéale par la médiation d'une réalité abstraite. Si bien qu'en établissant son argumentation sur le genre de Feuerbach, Marx a cru dépasser le problème de l'essence politique dans la société civile en termes de pluralité et de richesse des prédicats. Il a utilisé le concept de genre dans la mesure où il pouvait le poser comme un moyen d'exposer l'universalité et l'idéalité de la personnalité des individus. Ainsi, contrairement à l'affirmation de Hegel selon laquelle la personnalité n'est rien d'autre qu'une coïncidence dans la médiation de l'universel (l'État dans ce contexte), il affirme maintenant que la personnalité (avec ses apparences infinies) est l'universel et l'essence du pouvoir politique en lui-même.

La conviction de Marx à cette époque de son évolution philosophique, dans le manuscrit de 1842, que le concept de genre (l'humanité) pouvait servir à la fois de base concrète, particulière et universelle à son argumentation philosophique en faveur de la démocratie, en faveur du peuple et en faveur de participation de l'individu au système politique en tant que tous dans toutes les sphères de l'existence : c'est-à-dire par rapport social dans la vie quotidienne. Il semble à première vue qu'il en soit venu au point où il a commencé, en traçant un cercle autour de la philosophie de Hegel ; mais comme le disait Michel Henry, cette nouvelle philosophie de l'universel n'est rien d'autre qu'une caricature de la philosophie de Hegel à travers le genre de

Feuerbach. Malgré le fait que le manuscrit de Marx de 1842 soit finalisé avec ce concept, cette pensée ne sera pas la pensée finale de Marx puisqu'elle est encore incapable d'établir la réalité telle qu'elle est :

> "Avec ce renversement s'achève le manuscrit de 42. Mais la substitution du concept de genre à celui de l'universalité rationnelle, n'est pas un simple retour à Hegel, c'est plutôt une caricature de Hegel qu'on trouve chez Feuerbach. Car l'universalité hegelienne s'appuie sur une ontologie où l'idéalité définit l'existence même, s'il est vrai que celle-ci surgit en même temps que la phénoménalité et comme cette phénoménalité même, dans le processus d'opposition à soi de l'Idée. Mais quand l'idéalité, au lieu de fonder existence, se trouve au contraire explicitement opposée à elle, quand elle ne signifie plus ries d'autre que le non-réel, l'imaginaire, pour désigner finalement le domaine de l'illusion et celui du rêve, alors le primat du genre devient tout simplement absurde. Car comment le genre pourrait-il être le principe régulateur de la société civile et de son activité, comment pourrait-il lui conférer sa signification universelle, sa signification politique, s'il n'en est pas le fondement ? Ou plutôt : comment pourrait-il en être le fondement si la société civile est réelle et s'il est lui-même, comme idéal, extérieur a l'existence : le non-réel comme tel ? »[186]

L'approbation par Marx de la notion de genre à cette époque, inspirée par Feuerbach, laissait encore en suspens le problème de la réalité et du réel. Puisqu'il manquait au concept de genre son contenu concret, sa substance essentielle concernant la réalité elle-même. Ainsi, comme l'a déclaré Michel Henry, Marx, tout en critiquant Hegel, retombait en quelque sorte dans la boucle de l'universalisme formel du genre, donc à nouveau dans les limites de la philosophie hégélienne. Car, Feuerbach était encore (néo)hégélien dans sa compréhension du genre, pris comme idéalité universelle. Cependant, l'essence du projet philosophique de Marx était de remettre en question le fondement central de cette idéalité et objectivité universelles. Même si le concept de genre était une diversion, il était encore en train de renverser la philosophie occidentale avec sa vision de la subjectivité et de la réalité.

> "De Hegel à Marx la critique de la philosophie de l'État de Hegel est un contre-chemin. Mais en montrant avec obstination, comme élève se crispe contre son maître, que Hegel n'a pu rendre le réel homogène au développement de l'objectivité ni le réduire à elle, c'est bien la prétention ontologique de l'universalité idéale que Marx met en cause, le fondement des communautés objectives et des totalités transcendantes, c'est le sol de

[186] *Ibid*., p. 82.

toute pensée politique, de l'hégélianisme passe comme du Marxisme à venir, qui tremble et se dérobe et, pour le renversement de la philosophie occidentale, le décor est planté."[187]

III. D. L'humanisme du jeune Marx : le messianisme caché à travers le concept de révolution[188] et de prolétariat[189]

[187] *Ibid*., p. 83.

[188] Ce n'est que par la révolution que les individus deviennent « complets » et non aliénés à leur propre affirmation :

« Par conséquent, les choses en sont maintenant arrivées à ce point, que les individus sont obligés de s'approprier la totalité existante des forces productives, non seulement pour être capables d'affirmer leur moi, mais tout simplement pour assurer leur existence. Cette appropriation dépend, en premier lieu, de l'objet qu'il s'agit de s'approprier, à savoir les forces productives totalement déployées, lesquelles ne peuvent exister que dans un commerce universel. De ce seul point de vue déjà, cette appropriation doit donc avoir un caractère universel, correspondant aux forces productives et au commerce. L'appropriation de ces forces n'est elle-même rien d'autre que l'épanouissement des aptitudes individuelles requises par les instruments matériels de production. De ce seul fait, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production équivaut à l'épanouissement d'une totalité de facultés dans les individue eux-mêmes. Cette appropriation dépend, en outre, des individus qui la pratiquent. Seuls les propriétaires des temps présents, à qui il est complètement interdit de jamais s'affirmer personnellement, sont capables de parvenir à cette affirmation active d'eux-mêmes, complète et non plus bornée, qui consiste à s'approprier une totalité des forces productives et à déployer une totalité d'aptitudes supposées par là-même. Dans le passe, toutes les appropriations révolutionnaires se heurtaient, a des limites ; des individus qui étaient empêchés d'affirmer leur personnalité en raison des insuffisances de l'instrument de production et par les limites de commerce s'appropriaient un instrument de production limite, et ne parvenaient, de ce fait, qu'a de nouvelle limitations. Leur instrument de productions devenait, certes, leur propriété ; mais eux-mêmes, ils restaient soumis à la division du travail et à leur propre moyen de travail. Dans toutes les formes anciennes de l'appropriation, une masse d'individus restait soumise à un seul instrument de production ; dans l'appropriation réalisée par les prolétaires ; il faut qu'une masse d'instruments de production soit subordonnée à chaque individu, et la propriété soit subordonnée à l'ensemble. Le commerce universel moderne ne peut être subordonne aux individus qu'à condition d'être subordonne à tous.

L'appropriation dépend, en outre, des voies et moyens par lesquels elle doit être accomplie. Elle ne peut être accomplie que par une association qui, en raison du caractère même du prolétariat, ne peut être qu'universelle, et par une révolution dans laquelle, d'une part, la puissance de l'actuel mode de production et de commerce, comme de l'actuelle organisation sociale ; est renversée, dans laquelle, d'autre part, se développent la caractère universel du prolétariat et l'énergie qui lui est nécessaire pour réaliser cette appropriation, bref, par une révolution ou le prolétariat se dépouille de tout ce qu'il a conservé jusqu'ici de sa position sociale.

C'est à ce stade que l'affirmation personnelle se confond enfin avec la vie matérielle, stade qui correspond à l'épanouissement des individus appelés à devenir des individus complet, et à se débarrasser de tout naturel primitif. C'est alors qu'il y a harmonie entre la transformation du travail en affirmation active de soi et la transformation du commerce social. Avec l'appropriations de la totalité des forces productives par les individus associés, la propriété prive cesse d'exister. Alors que, dans le passe, c'était toujours une condition particulière qui apparaissait comme accidentelle, c'est maintenant la particularisation des individus eux-mêmes, la profession privée de chacun en particulier qui est devenue elle-même accidentelle. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., pp. 1120-1121.

[189] « Une classe opprimée est la condition vitale de la toute société fondée sur l'antagonisme des classes. L'affranchissement de la classe opprimée implique donc nécessairement la creation d'une société nouvelle. Pour que la classe opprimée puisse s'affranchir il faut que les pouvoirs productifs déjà acquis et les rapports sociaux existants ne puissent plus exister les uns a cote des autres. De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même. L'organisation des éléments révolutionnaires comme classe suppose l'existence de toutes les forces productives qui pouvaient s'engendrer dans le sein de la société ancienne.

Est-ce à dire qu'après la chute de l'ancien société il y aura une nouvelle domination de classe, se résumant dans

« Pour ce qui est des spectres et des esprits, aucune de leurs propriétés, n'est jusqu'ici parvenue à mes oreilles qui sois intelligible, mais seulement des imaginations que personne ne peut comprendre.
Pour moi, l'autorité de Platon, d'Aristote, et même de Socrate n'est pas décisive. J'aurais été étonné si vous aviez invoque Épicure, Démocrite, Lucrèce, ou l'un des atomistes et défenseurs des atomes. Rien de surprenant à ce que ceux qui ont inventé les qualités occultes, la finalité des espèces, les genres substantiels et mille autres absurdités, aient imagine des spectres et des esprits et cru les vieilles sorcières, afin d'affaiblir l'autorité de Démocrite ; ils ont tant envié sa bonne réputation qu'ils ont brulé tous ses écrits, qui lui ont valu tant de gloire. »

Spinoza à Hugo Boxel (1674)

Michel Henry affirme qu'inspiré par le concept de genre (de Feuerbach), Marx est encore sous l'influence de la philosophie hégélienne. Dans la mesure où le matérialisme de Marx devient un autre nom pour l'idéalisme hégélien à travers la compréhension de l'idéalisme romantique allemand en termes de construction d'un salut universel pour la société allemande. Construisant cette réalité pour la société parce qu'il n'y a pas une telle réalité de salut dans la société allemande de cette époque, les idéalistes allemands ne sont pas comme la société française qui a réalisé la Révolution française. Les idéalistes allemands de Kant à Fichte, de Hegel à Schelling, même Feuerbach et Stirner, voudraient faire une révolution dans la société par la théorie. C'est pourquoi c'est une construction pour Michel Henry dans sa lecture de Marx, et c'est pourquoi elle est vouée à l'échec puisqu'elle n'est pas compatible avec la réalité de l'Allemagne. Cette époque est l'époque de l'humanisme du jeune Marx, celle des écrits de 42-

---

un nouveau pouvoir politique ? Non.

La condition d'affranchissement de la classe laborieuse c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchissement de tous les états et de tous les ordres.

La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classe et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique est précisément le résume officiel de l'antagonisme dans la société civile.

En attendant, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoise est une lutte de classe a classe, lutte qui, portée a plus haute expression, est une révolution totale. D'ailleurs, faut-il s'étonner qu'une société, fondée sur l'opposition des classes, aboutisse à la contradiction brutale, à un choc de corps à corps comme dernier dénouement ?

Ne dites pas que le mouvement sociale exclut le mouvement politique. Il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps.

Ce n'est que dans un ordre des choses ou il n'y aura plus de classes et d'antagonisme de classes, que les évolutions sociales cesseront d'être des révolution politiques. Jusque-là, a la veille de chaque mot de la science sociale sera toujours :

Le combat ou la mort : la lutte sanguinaire ou le néant. C'est ainsi que la question est invinciblement posée. (George Sand) »

Karl Marx, *Œuvres I, Économie I, Misère de la Philosophie*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 135-136.

43 et 44 dans lesquels Marx examine encore les aboutissements de la philosophie hégélienne, en restant dans les limites de cette philosophie. Et étrangement, en arrière-plan, il y a toujours l'influence de l'humanisme universel dans une forme intéressante de religion[190], ou en d'autres termes, un salut et un messianisme. Un salut de l'humanité par la révolution messianique du prolétariat[191]. Dans cet humanisme de Marx, pour ce salut universel, conceptualisé comme une révolution, il y a trois aspects selon Michel Henry :

> "Les principaux thèmes qui constituent ensemble l'humanisme du jeune Marx sont : 1- La critique de la religion ; 2- Le concept de l'humanisme à proprement parler et l'affirmation de l'identité de l'humanisme et du naturalisme ; 3- La théorie de la révolution et du prolétariat dans leur liaison avec l'idée de la fin de la philosophie. Dans le passage du premier de ces thèmes aux deux autres se voit le mouvement par lequel la pensée de Marx, lors même qu'elle se dit et qu'on la croit feuerbachienne, délaisse secrètement Feuerbach pour se réfugier auprès de Hegel et trouver chez lui l'apport philosophique qui lui fait si cruellement défaut pour réaliser son but : saisir la réalité. Voulant saisir la réalité à l'aide d'un contexte philosophique qui demeure secrètement commandé par l'ontologie de Hegel, la pensée de Marx s'égare."[192]

A- En premier, Marx substitue l'anthropologie à la théologie. Inspirée de l'idéalisme allemand -et de son idéologie-, la critique de la religion s'exerce à travers le schéma de la

---

[190] « Feuerbach réduit l'essence de la religion à l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales…

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le 'sentiment religieux' est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme de société bien déterminée…

Toute vie sociale est essentiellement *pratique.* Tous les mystères qui entraient la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. »

Karl Marx, *Œuvres III, Thèses sur Feuerbach,* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 1032-1033.

[191] Sur le statut/salut du prolétariat allemand :

« Il faut reconnaitre que le prolétariat allemand est le *théoricien* du prolétariat européen, tout comme le prolétariat anglais en est l'*économiste*, le prolétariat français le *politique*. Il faut en convenir, l'Allemagne possède une vocation *classique* a la révolution *sociale*, dans la mesure où elle est inapte à la révolution *politique.* En effet de même que l'impuissance de la bourgeois allemande, c'est l'impuissance politique de l'Allemagne, de même l'aptitude du prolétariat allemand -même si l'on fait abstraction de la théorie allemande- c'est l'aptitude sociale de l'Allemagne. La disparité de l'évolution philosophique et de l'évolution politique en Allemagne n'est pas une anomalie. C'est une disparité nécessaire. Ce n'est que dans le socialisme qu'un peuple philosophique peut trouver la praxis qui lui convient, et c'est donc dans le prolétariat seulement qu'il peut trouver l'élément actif de sa libération. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Argent, État, Prolétariat* (Contre Arnold Rouge), trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 413.

[192] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 85.

conscience. La divinité suprême devient la conscience humaine elle-même. Comme Marx le déclare dans Contribution *à la critique de la philosophie du droit de Hegel* : "l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme" ; cet humain est défini par sa conscience de sorte que maintenant la religion ne devient qu'une représentation de cette conscience comme une réduction appropriée de l'idéalisme allemand. Ainsi, la conscience est le créatrice de ses représentations, mais la question se pose immédiatement : comment une représentation créée de la religion pourrait-elle être plus puissante que le principe créateur -la conscience- lui-même ? La réponse passe par l'aliénation de la conscience. C'est par cette aliénation que la conscience devient extérieure, étrangère et contradictoire à elle-même. Ainsi, la conscience a une capacité et un pouvoir d'auto-aliénation ; elle a le pouvoir de gouverner sa forme et son contenu auto-aliénés. C'est la formule de l'idéalisme allemand. La conscience est le principe fondateur d'elle-même et de tout, de ses représentations comme de ses actes. C'est le centre du sujet et de la liberté. Comme l'écrit Marx dans "*Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*" :

> "Les preuves de l'existence de Dieu ne sont que les preuves de l'existence de la conscience de soi humaine essentielle, des explications logiques de cette existence. Par exemple la prévue ontologique. Quel être est immédiatement dès qu'il est pensé ? La conscience de soi… La critique de la religion désillusionne l'homme pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme désillusionné, devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour du véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme tant qu'il ne se met pas autour de lui-même."[193]

De cette façon, l'humain devient son propre soleil ; à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de lui-même : un soleil vers et depuis lui-même. Marx place le concept d'humain au lieu de celui de conscience. Et c'est là l'effet certain de l'anthropologie de Feuerbach. C'est ainsi que la théologie est remplacée par une compréhension anthropologique. Les prédicats divins de Dieu et de la religion appartiennent désormais à l'humain lui-même, au sujet humain : intelligence, sensibilité, amour, grâce, compassion, désir… Toutes ces propriétés proviennent de l'expérience humaine, de la vie humaine. Le pouvoir d'abstraction et de généralisation de l'homme sépare ces attributs des connexions individuelles et corporelles. L'intelligence de l'expérience humaine devient l'expérience divine de Dieu. Au-delà de cela, l'humain n'est pas seulement intelligent et intelligible, mais aussi sensible et sentant. L'affectivité, comme la forme du cœur, appartient

[193] *Ibid*., p. 89.

aussi à l'humain, de sorte qu'elle est attribuée au Dieu de la même manière. Par conséquent, le Dieu des humains est sensible et sentant aussi : une divinité sensible aussi bien qu'intelligente. Dieu est à la fois joie et douleur, il souffre et se réjouit parce que l'homme le fait.

Puisque les prédicats divins appartiennent essentiellement à l'humanité elle-même, puisqu'ils sont les pouvoirs et capacités essentiels de l'être humain, puisqu'ils définissent l'essence humaine, l'humanité se suffit à elle-même et porte ainsi sa propre racine en elle. Cette libération de l'être humain du Dieu d'un autre monde et la position de l'homme comme être suprême sont toutes positives -surtout pour le manuscrit de 1844- pour le salut profane selon Marx mais encore insuffisantes. Car l'être humain est encore abstrait et ne porte pas la richesse infinie d'un individu humain réel, concret. Et pas seulement cela, car la philosophie essentielle et ultime de Marx s'appuie sur le concept de l'individu vivant au lieu de celui de l''être humain abstrait, avec les écrits de 1857 et 1858 – *Grundrisse*-. On voit bien que Marx rejette l'idée même de poser l'individu comme son propre produit, comme sa propre racine. L'autonomie de la conscience, ainsi que de l'individu humain, n'est pas la pensée finale de Marx. Par conséquent, il rejette la centralité de la conscience de l'idéalisme allemand. « *L'homme n'est pas propriétaire du souffle ou de la vie, ni de son corps »*, qui est également porteur d'une nature non organique.

> " 'L'individu n'a pas seulement un corps organique mais il a pour sujet cette nature non organique. L'individu ne produit pas cette condition, mais il la trouve au préalable, comme une réalité naturelle extérieure'… 'A l'origine les conditions de production sont les conditions mêmes de la nature… et de même son corps, quoiqu'il le reproduise et le développe, n'est pas posé à l'origine par lui-même mais apparait comme une condition naturelle ; son existence… est donc une donne naturelle que l'individu n'a pas posée'."[194]

Ainsi, la problématique religieuse n'est pas finalisée mais repart dans ce contexte car Marx prétend justement que l'individu humain n'est pas le fondement de lui-même, il n'a pas d'autonomie réelle. C'est le déni de l'affirmation de Hegel et aussi de Stirner selon laquelle l'individu humain est auto-créé par lui-même, il n'a pas d'autre fondement que lui-même ou son propre acte métaphysique d'auto-fondation. Marx répond et corrige que l'individu humain ne peut poser ni son corps ni sa nature organique et inorganique. Il les trouve à portée de main avant même son acte de se poser. L'acte de se poser suppose l'existence de son propre être, l'individu est supposé exister avant son propre acte parce que l'être humain est vivant, a une vie en lui qu'il n'a pas posée ni placée. Il ne s'est pas donné la vie en la posant. Fait intéressant, avec

[194] *Ibid*., p. 91.

l'évolution de la pensée de Marx, nous sommes de nouveau dans le domaine de la religion puisque la religion est la passivité originelle de l'être. Et à ne pouvoir poser par elle-même la matière et l'âme vivantes, à trouver toujours déjà son existence réelle avant son acte de poser, la vie de l'individu vivant se définit avec la passivité originelle de l'être.

La critique de la religion, exercée par le manuscrit de 1844, sous l'influence de la philosophie hégélienne, arrive à un point d'intersection concernant l'essence de la passivité ontologique de l'individu humain vivant dans les manuscrits de 1857-58 (*Grundrisse*). De sorte que, dans sa pensée ultérieure, Marx sépare son développement de l'idéalisme allemand et de la passivité religieuse. Concernant sa dernière pensée, pour dépasser la passivité ontologique de la compréhension religieuse, Marx s'éloignerait de cette passivité vers une activité de praxis. Dès lors, il affirmera que même si l'humain ne peut se poser comme source de son propre corporel (le déni de l'idéalisme allemand), comme propriétaire de son corps organique et inorganique, il peut se poser comme constructeur de son propre devenir pour être une entité sociale, en agissant pour changer le monde. (le déni de la passivité religieuse).

Les années 1842-1843 sont la période d'acceptation du concept de genre dans l'évolution philosophique de Marx, dans la mesure où l'origine de la réalité procède de l'essence universelle du genre : de l'objectivité ontologique de ce concept idéal, donc de l'idéalisme allemand, malgré le fait que Marx essayait d'éviter cette issue. Il n'a pas réussi à le faire à cette époque en utilisant l'anthropologie athée de l'idéalisme allemand. Le concept de genre, en faveur de la critique de la religion, fondait la supériorité et la divinité de la conscience de l'être humain, et chez Marx, fondait l'humanité comme conscience universelle. Par cette supériorité et cette divinité attribuées à l'être humain, la conscience humaine est devenue infinie, contrairement à l'être fini de l'individu humain.

> "… il apparait que l'essence du genre n'est autre que la conscience, la réduction de la théologie à l'anthropologie n'est plus rien d'autre en effet que celle de la conscience de Dieu à la conscience de soi de l'homme. 'La conscience de Dieu, dit Feuerbach, est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme.' »[195]

De l'idéalisme de Hegel au matérialisme de Feuerbach, il n'y a pas beaucoup de changement dans la critique de la religion. Seul le matérialisme de Feuerbach opère dans le

[195] *Ibid.,* p. 101.

prisme d'une anthropologie en affirmant que penser Dieu par la conscience signifie que la conscience elle-même est déjà divine. La divinité de Dieu ne réside pas dans son être séparé et supérieur, mais elle réside dans le fait que la conscience, à travers ses pouvoirs de généralisation et d'abstraction, pourrait créer une représentation divine à partir d'elle-même. De telle sorte que l'universalité de Hegel en termes de Dieu (théologie) se transforme en universalité de la conscience (anthropologie). La médiation de l'universel (Dieu divin ou conscience) et l'exclusion de l'individu humain en tant que particulier ne changent pas de Hegel à Feuerbach. Ils ne peuvent pas saisir la réalité telle qu'elle est et se tient dans l'irréel de la conscience ou de l'esprit. Et tous deux sont motivés par l'idéalité objective de la conscience (de Dieu ou du genre humain) plutôt que par l'individu vivant et social. Par conséquent, la critique de la religion échoue des deux côtés, du point de vue idéaliste (Hegel) et matérialiste (Feuerbach). Nous verrons, comment Marx, en partageant cet échec, compensera cet échec dans sa pensée ultérieure par le concept de praxis, ouvrant une nouvelle dimension fondatrice à travers cette praxis, en passant de la passivité à l'activité.

B- Deuxièmement : la critique de la religion n'est pas seulement négative mais sert à un agenda philosophique positif de Marx. Dans le manuscrit de 1844, sous l'influence de Feuerbach, Marx n'utilisait pas seulement le concept de genre pour nier la divinité religieuse au profit de la divinité humaine[196] séculière, mais aussi pour construire la relation entre l'homme et la nature. Pour Feuerbach, le premier rapport de l'être humain à la nature passe encore par l'autre humain : par la virilité de l'homme et la fécondité de la femme. Cette relation est naturelle, entre un être humain et un autre. L'humanisme du jeune Marx est donc un humanisme relatif à cette sexualité naturelle, à cette détermination naturelle de l'homme et de la femme. La sensibilité naturelle façonne cette relation dans une forme concrète de l'homme et de la femme et devient l'essence naturelle de l'humain, qui à son tour est une essence générique.

---

[196] La conception de la divinité humaine remonte aux premiers écrits philosophiques de Marx :

« Tant qu'il restera une seule goutte de sang pour couler dans son cœur absolument libre et maitre du monde, la philosophie ne se lassera pas de lancer à ses adversaires le cri d'Épicure : 'L'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule mais ceux qui prête aux dieux la croyance de la foule.' La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : 'En un mot, je hais tous les dieux.' C'est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux célestes et terrestres qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival.

…Parmi les saints et les martyrs du calendrier philosophique, Prométhée est le plus noble. »

Karl Marx, *Œuvres III, Difference de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure,* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 14-15.

Ce type de relation, tel que Feuerbach l'a défini, n'est pas une relation individuelle d'un homme à une femme ; cette relation est une ouverture de l'universel, une relation générique. L'homme (*Je*) a besoin d'un autre être humain, une femme (*Tu*). Peu importe qui est ce Je ou ce Tu ; l'universel agit indépendamment des identités individuelles. L'être humain, dans ce rapport à l'Autre, n'est que la réalisation de l'universel en termes de genre.

> "En tant qu'il est le besoin de l'Autre, l'individu atteste qu'il est plus qu'un individu, une détermination autosuffisante -c'est justement l'erreur du christianisme de le concevoir ainsi- mais qu'il est au contraire habité par le genre, de telle sorte que ce qui s'éprouve en lui n'est rien d'autre que la volonté du genre de se réaliser lui-même. Comme le Tu, finalement, le Je n'est que le représentant du genre et le lieu de son avènement. Cette immanence du genre à l'individu se laisse justement voir dans l'individu *isolé.* Non seulement dans son besoin, mais aussi dans son langage, dans la pensée, dans cette situation métaphysique ou l'homme s'aperçoit constamment lui-même à la lumière de l'universel, comme se rapportant à lui-même, comme étant lui-même mais aussi, dans ce rapport, autre que lui-même, comme pouvant prendre la place de l'autre comme l'autre peut prendre la sienne, comme étant *un* homme. L'*immanence* du genre à l'individu est ce qui définit et rend possible la vie *intérieure* de l'homme."[197]

La vie intérieure de l'être humain se rapporte à son essence universelle. Même seul, l'humain parle, l'humain pense sans aucune présence d'autre être humain. L'humain se parle, se pense ; son genre universel, son humanité, active ces capacités génériques. Si bien que l'humain devient Je et Tu à la fois dans son propre être générique, puisqu'il est un rapport essentiel à son genre ; son existence est fondée sur ce genre même. Ce que Feuerbach fait, encore, orienter au sens hégélien, l'exclusion du réel, de l'individuel concret au profit du genre universel. Et la négation de cette vie universelle dans la lutte contre la mort n'est rien d'autre qu'une auto-négation de l'universel. Le travail du négatif sert à l'auto-réalisation de l'Idée, du genre : en tant qu'individu on meurt dans l'auto-négation de l'universel, dans la lutte des consciences, mais l'universalité du genre demeure à jamais. Cette dialectique de la conscience, cette lutte, devient le fondement transcendantal de la raison et de son histoire, comme chez Hegel. Ce n'est qu'en passant par cette lutte, après cette auto-négation méditative, qu'alors seulement émerge la raison. Cette raison est la raison de l'objectivité et de l'idéalité, issue de l'intersubjectivité des consciences.

[197] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 105.

Le rapport de l'être humain à la nature n'est pas seulement sexuel chez Feuerbach, ni chez Marx. C'est aussi l'auto-différenciation de Dieu, de l'absolu, en termes d'opposition à soi et d'être différent de soi. La création du monde par la pensée est une auto-différenciation, Dieu a créé autre chose que lui-même, c'est l'objectivation de l'universel qui s'accomplit par cette création. Pour Feuerbach, comme nous l'avons déjà démontré, Dieu est remplacé par l'humanité divine, en tant que conscience divine. La conscience est auto-différenciation en ce sens qu'elle crée ses propres objets, en tant qu'entités séparées de son propre être : ainsi, les mécanismes de la conscience sont l'objectivation, l'opposition et la différenciation. De la même manière, comme dans la médiation hégélienne de la conscience de l'Idée, pour Feuerbach, le monde et la nature ne sont rien d'autre que l'objectivation de la conscience, laquelle, en soi, est un processus de production, une réalisation en termes de négation et de différenciation. Par ce moyen, dans ce processus hégélien, la conscience ne produit pas seulement son propre être d'objet en termes d'être conscient d'elle-même, mais produit aussi le monde, la nature comme objectivité en termes d'être humain. Ce processus d'objectivation s'accomplit par la négation qui fait de l'être un objet grâce au travail de la conscience elle-même.

> "Hegel interprète également le processus de l'objectivation comme 'négativité', parce que c'est la négation de l'être pur et simple, de l'étant, ou encore l'autonégation de l'être qui le laisse être comme objet. Compris comme négativité, le processus de l'objectivation est encore décrit comme 'travail', par quoi Hegel souligne le caractère proprement actif de l'objectivation elle-même comme telle. C'est ainsi qu'il parle du 'travail du négatif''. Le travail entendu de cette façon ne désigne pas encore l'activité humaine spécifique par laquelle les hommes produisent les objets nécessaires à leur subsistence : c'est la structure interne de l'être telle que l'entend la métaphysique allemande depuis Boehme, c'est le processus de l'objectivation comprise comme autodifferenciation interne que Hegel pense d'abord sous le concept de travail, c'est la nature de la conscience elle-même. »[198]

Par ailleurs, lorsque Hegel interprète le travail concret de l'être humain comme la négativité et l'objectivation, il dépasse le simple modèle de la représentation et de la pensée. Il entre dans le domaine de l'économie. En hégélien, toujours dans la lignée de Feuerbach, Marx pense le genre comme structure interne de l'être, il pose le genre comme source de la négativité et donc du travail : production de soi par la négation du travail, c'est-à-dire par le travail dialectique de la négativité. Dès lors, cette dialectique de la négativité fonctionne à la fois

[198] *Ibid.*, p. 110.

comme objectivation et désobjectivation, puisqu'elle produit l'humain comme objet (*aliénation*) mais aussi cet objet est le sujet humain lui-même (*suppression de l'aliénation*), qui est à la fois conscience de la création et créée. Cette objectivation n'est rien d'autre que l'exhibition, l'extériorisation des puissances génériques de l'être humain, de l'essence humaine. Dans cette mesure, par l'extériorisation, l'humain s'accomplit et se réalise. Et l'extériorisation par le travail est le mécanisme créateur des pouvoirs génériques de l'humanité.

Marx suit toujours le sens hégélien de l'universel, sans en prendre conscience de manière autocritique, pensant que par le concept de genre, il réconcilie le côté de l'universel et du concret, dépassant le dilemme de l'universel et du particulier, il suppose ainsi résoudre le problème de la réalisation de l'universel au sein de l'individu. Mais il se tient toujours à l'horizon de la négation de la dialectique au nom de l'Idée universelle : c'est le genre. Et le sens de la spiritualité, ici, vient du point d'extériorisation et du travail générique (de la conscience), en ne contemplant en l'autre qu'elle-même, en contemplant l'autre en soi-même :

> "Comment sur le fond en eux d'une même essence ontologique, le travail des Manuscrits de 44 s'identifie au travail de Hegel, on peut le reconnaitre de façon précise. Parce que le travail est objectivation, il confère à l'objet la forme même de la conscience qui s'objective en lui. Parce que la forme de la conscience est ainsi objective et se donne précisément à elle comme objet, la conscience se retrouve elle-même dans cet objet, elle aperçoit et pense la forme de l'objet comme sa propre forme. La pensée est ainsi la vérité du travail, elle est la contemplation de soi-même dans l'autre et cela grâce au travail, qui, dans l'objectivation, a justement posé l'autre comme le soi de la conscience. La conscience comme conscience de soi, tel est le produit du travail et ce qui lui confère sa signification proprement spirituelle."[199]

L'activité humaine, contrairement à l'activité animale immédiate, est une médiation et une activité consciente, elle est consciente de lui-même, et elle peut s'attacher à lui-même et se détacher de lui-même sous forme de négation et de refoulement sur cette négation. C'est le sens de la liberté et de la spiritualité : la négation ou l'extériorisation est la voie de la liberté des pouvoirs humains génériques, l'être humain a le libre arbitre et le choix conscient. De sorte qu'un écart se dessine entre l'humain (la conscience) et sa vie, cette distance, cette extériorité est la définition même de l'activité humaine. Ses pouvoirs génériques, son genre, c'est ce qui

[199] *Ibid.,* p. 111.

rend l'humain « humain ». L'humain est un être générique, un être conscient. Sa vie devient alors un objet pour sa conscience (Feuerbach), et donc un retour, pour et vers l'Idée de Hegel.

L'écart, la différence ou la distance entre la conscience et la vie est la première définition de l'aliénation dans le manuscrit de 1844 de Marx. Cela se produit lorsque l'être humain conscient soumet sa conscience et son pouvoir générique (médiation) à l'activité animale vitale (immédiation). Le travailleur qui travaille non pour la liberté (activité consciente) mais uniquement pour le besoin (activité animale vitale) est l'exemple particulier et concret de cette aliénation. La vie générique, la vie libre devient juste un instrument pour ce travailleur, rien de plus. Si bien que ce qu'il fait n'est pas un travail générique mais un travail non générique et vital afin de subvenir à ses besoins de faim, de soif, d'abri etc. Ainsi, l'être humain ne devient un être que par ses besoins physiques, et non par ses sens spirituels[200]. Ainsi, lorsque l'homme ne travaille que pour la saturation de ses besoins physiques, il perd sa capacité générique à reproduire la nature et lui-même. Sa liberté réside essentiellement dans la création de ses objets par le libre arbitre, dans la recréation de la nature pour qu'il acquière son sens générique et donc

---

[200] Les sens spirituels sont les créations subjectives de l'humain social et vont au-delà des cinq sens classiques :

« D'autre part, en prenant les choses subjectivement c'est d'abord la musique qui éveille le sens musical de l'homme pour l'oreille qui n'est pas musicienne, la musique la plus belle n'a aucun sens [n'] est [pas] un objet, car mon objet ne peut être que la confirmation d'une de mes forces essentielles, il ne peut donc être pour moi que tel que ma force essentielle est pour soi en tant que faculté subjective, car le sens d'un objet pour moi (il n'a de signification que pour un sens qui lui correspond) s'étend exactement aussi loin que s'étend mon sens. Voilà pourquoi les sens de l'homme social sont autres que ceux de l'homme non-social ; c'est seulement grâce à la richesse déployée objectivement de l'essence humaine que la richesse de la faculté subjective de sentir de l'homme est tout d'abord soit développée, soit produite, qu'une oreille devient musicienne, qu'un œil perçoit la beauté de la forme, bref que les sens deviennent capables de jouissance humaine, deviennent des sens qui s'affirment comme des forces essentielles de l'homme. Car non seulement les cinq sens, mais aussi les sens dits spirituels, les sens pratiques (volonté, amour, etc.), en un mot le sens humain, l'humanité des sens, ne se forment que grâce à l'existence de leur objet, à la nature humanisée. La formation des cinq sens est le travail de toute l'histoire passée. Le sens qui est encore prisonnier du besoin pratique grossier n'a qu'une signification limitée. Pour l'homme qui meurt de faim, la forme humaine de l'aliment n'existe pas, mais seulement son existence abstraite en tant qu'aliment ; il pourrait tout aussi bien se trouver sous sa forme la plus grossière et on ne peut dire en quoi cette activité nutritive se distinguerait de l'activité nutritive animale. L'homme qui est dans le souci et le besoin n'a pas de sens pour le plus beau spectacle ; celui qui fait commerce de minéraux ne voit que la valeur mercantile, mais non la beauté ou la nature propre du minéral ; il n'a pas le sens minéralogique. Donc l'objectivation de l'essence humaine, tant au point de vue théorique que pratique, est nécessaire aussi bien pour rendre humain le sens de l'homme que pour créer le sens humain qui correspond à toute la richesse de l'essence de l'homme et de la nature. De même que par le mouvement de la propriété privée et de sa richesse comme de sa misère - de la richesse et de la misère matérielles et spirituelles - la société qui prend naissance trouve tout le matériel nécessaire à cette formation, de même la société constituée produit comme sa réalité constante l'homme avec toute cette richesse de son être, l'homme riche, l'homme doué de sens universels et profondément développés. »

Karl Marx, *Manuscrits de 1844,* trad. Emile Bottigelli, p. 46.

Voir https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/index.htm

spirituel. C'est alors seulement qu'il est plus qu'un être vital et physique, c'est alors seulement qu'il est un être spirituel. Lorsque l'humain crée en tant qu'être générique et conscient, par libre arbitre, il crée aussi le champ de la *beauté*, les lois de l'*expérience esthétique.*

> "En donnant à son action une signification universelle, radicalement 'objective', en créant d'après les lois esthétiques de la nature, d'après les lois du genre, l'homme, cependant réalise sa propre essence qui est justement de se rapporter au genre comme tel, de s'ouvrir à l'universel. 'Par la production pratique d'un monde objectif, l'élaboration de la nature non organique, l'homme fait ses preuves en tant qu'être qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence ou à l'égard de soi, comme être générique… c'est cette relation au genre qui se montre dans la nature reproduite, c'est l'essence de l'homme qui s'objective dans l'objet du travail humain… Dans l'objet de son travail, dans la nature reproduite, l'homme, dit Marx, 'se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé."[201]

Tandis que l'humain crée son propre monde et le contemple devant lui-même à travers son œuvre, c'est précisément là qu'émerge le second sens de l'aliénation dans les manuscrits de 1844. Au sein de la société, les êtres humains produisent la réalité objective, ils créent leurs objets et ces objets deviennent les objets de l'humanité. Si dans le travail, il ne s'agit pas de produits génériques et conscients du travail[202] humain libre, alors le monde objectif et générique de l'être humain lui est enlevé. Sa signification spirituelle s'estompe. Et la vraie vie s'échappe de ses propres mains : donc, la production de l'humain se détache de lui, la création et la production du monde, sa propre nature objective, se détachent de lui, de sorte qu'il se détache de lui-même. Il est maintenant privé de sa vie, de son monde et de sa nature. Cela se produit à travers le travail aliéné de l'homme ; non seulement le travail est aliéné, mais aussi l'individu

---

[201] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 114.

[202] Aujourd'hui, à l'ère du capitalisme, le travail n'est plus qu'une force destructrice, un centre d'aliénation qui ne donne lieu qu'à une auto-affirmation négative. Le travail est aujourd'hui la mort de l'humain et de l'humanisation. Il n'inclut ni la création ni l'auto-affirmation positive qui mènent à la naissance de la véritable spiritualité, celle de la subjectivité :

« Seul lien qu'ils conservent encore avec les forces productives et avec leur propre existence, le travail a perdu chez eux toute apparence d'une mise en œuvre de soi-même, et ne maintient leur vie qu'en l'appauvrissant. Tandis qu'aux époques antérieures cette affirmation de soi et cette production de la vie matérielle étaient séparées, parce qu'elles incombaient des personnes différentes et que la production de la vie matérielle, en raison du caractère borne des individus eux-mêmes, passait encore un mode inferieur de la mise en œuvre de soi-même, elles sont à présent séparées l'une de l'autre, à tel point que la vie matérielle apparait partout comme une fin, et que la production de cette vie matérielle, le travail (de nos jours seule forme possible, mais nous le voyons bien, forme négative de l'affirmation personnelle) est considéré comme un moyen. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., pp. 1119-1120.

humain et son monde. La société dans laquelle vit l'homme disparaît ; il ne travaille plus qu'en faveur de l'industrie. L'objectivation, avec cette période historique, ne signifie plus qu'aliénation. On voit clairement que Marx voit toujours le problème avec les yeux de Hegel, en termes d'objectivité (idéalité) et de sa réalisation, ne comprend toujours pas pleinement que le problème réside dans l'objectivité elle-même car comme il le verra plus tard, vivre est profondément lié à subjectivité individuelle, à rien d'autre, laquelle ne signifie que la réalité « *réelle* ». Le problème est donc ici que, dans les manuscrits de 1844, ce n'est pas la dissociation de l'objectivité et de l'aliénation comme Marx le pense au sens hégélien strict de la question, mais plutôt leur association comme il l'explorera plus tard.

L'apport de Marx à cette question est qu'il se rend compte que l'objet que l'humain produit est *social (l'objet social*[203]*)*, puisqu'il ne se produit pas seulement lui-même, mais produit aussi un objet qui est offert à un autre être. Non seulement pour les besoins physiques

[203] Après l'abolition de la propriété privée, nous allons vers la jouissance communautaire, communiste, de la vie avec la création d'objets sociaux humanisés, qui est l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines. Cette émancipation est l'affirmation des forces subjectives qui conduit à la réalisation des individualisations dans des formes sociales objectivées :

« L'abolition de la propriété privée est donc l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces sens et ces qualités sont devenus humains, tant subjectivement qu'objectivement. L'œil est devenu l'œil humain de la même façon que son objet est devenu un objet social, humain, venant de l'homme et destiné à l'homme. Les sens sont donc devenus directement dans leur praxis des théoriciens. Ils se rapportent à la chose pour la chose, mais la chose elle-même cet un rapport humain objectif à elle-même et à l'homme 3 et inversement. Le besoin on la jouissance ont perdu de ce fait leur nature égoïste et la nature a perdu sa simple utilité, car l'utilité est devenue l'utilité humaine. De même les sens et la jouissance des autres hommes sont devenus mon appropriation à moi. En dehors de ces organes immédiats se constituent donc des organes sociaux sous la forme de la société ; ainsi, par exemple, l'activité directement en société avec d'autres, etc. est devenue un organe de la manifestation de ma vie et un mode d'appropriation de la vie humaine. Il va de soi que l'œil humain jouit autrement que l'œil grossier non-humain ; l'oreille humaine autrement que l'oreille grossière, etc. Ainsi que nous l'avons vu, l'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet humain ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet social, que s'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet. Donc, d'une part, à mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets deviennent pour lui l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet. De quelle manière ils deviennent siens, cela dépend de la nature de l'objet et de la nature de la force essentielle qui correspond à celle-ci ; car c'est précisément la détermination de ce rapport qui constitue le mode particulier, réel, d'affirmation. Pour l'œil un objet est perçu autrement que pour l'oreille et l'objet de l'œil est un autre que celui de l'oreille. La particularité de chaque force essentielle est précisément son essence particulière, donc aussi le mode particulier de son objectivation, de son Être objectif, réel, vivant. Non seulement dans la pensée (VIII] mais avec tous les sens, l'homme s'affirme donc dans le monde objectif. »

Karl Marx, *Manuscrits de 1844,* trad. Emile Bottigelli, p. 45.

Voir https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/index.htm

de l'autre, mais aussi pour son être spirituel. L'autre humain sent l'objet, il sent le monde que 'Je' produis par le travail libre, pour que l'individu devienne plus qu'un individu mais un être universel qui offre son produit aux autres, tant pour des besoins physiques que pour une signification spirituelle. Cela ne se produit que lorsque le travail humain générique n'est pas aliéné, lorsque la joie humaine universelle est vécue à travers des objets produits :

> "L'objet, dit Marx, est social. Par là il peut sembler tout d'abord et le plus souvent que l'objet est créé par moi pour l'autre, que l'objet de mon travail est l'objet de son besoin. Et de même l'objet de mon besoin est l'objet de son travail. Que l'objet social[204] signifie qu'il porte en lui cette origine, qu'il vient de l'autre pour moi et de moi pour l'autre. Dans cette origine réside la 'nature humaine et sociale' de l'objet qui n'est autre que l'objectivation et la réalisation de la nature sociale de l'homme. Dans la production qui échappe à aliénation, où chacun se réalise dans l'objet de son travail tout en satisfaisant le besoin de l'autre, 'j'aurais la joie d'avoir produit dans la manifestation individuelle de ma vie la manifestation directe de ta vie, donc d'avoir affirmé et réalisé immédiatement dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma nature humaine et sociale."[205]

Marx est motivé par un processus de travail et de production non aliéné. Pour cela, il propose l'abolition de la propriété privée, seule la pleine mesure de cette abolition assurera la libération totale des êtres humains. Ce n'est que par cette abolition que tous les sens et toutes les qualités humaines seront libres et créatifs. Seulement cela éclairerait ce que signifie vraiment être humain, à la fois subjectivement et objectivement. De sorte que l'œil individuel devient l'œil humain, dans la mesure où l'objet de cet œil devient le social, l'humain. Avec l'énoncé de Marx : « venant de l'homme et destiné à l'homme ». Venant de l'homme veut dire venant de l'essence universelle de l'humanité, ce mouvement de l'universel n'est pas d'un individu à un autre individu, mais exactement d'un vivant à un autre vivant, partageant le genre universel.

---

[204] « J'ai produit pour moi et non pour toi, tout comme tu as produit pour toi et non pour moi. Le résultat de ma production n'a pas plus re rapport avec toi que le résultat de ta production n'a de rapport directement avec moi. En d'autres termes, notre production n'est pas une production de l'homme pour les hommes comme tels, elle n'est pas une production sociale. Aucun de nous n'a, en tant qu'humain, un titre de jouissance sur le produit de l'autre. En tant qu'humains, nous n'existons pas pour nos productions réciproques. Notre échange ne peut donc être le mouvement médiateur qui confirmerait que mon produit t'est destiné parce qu'il est la réalisation de ton propre être, de ton besoin. Car ce n'est pas l'être humain qui relie nos productions l'une à l'autre. L'échange ne peut que mettre en œuvre, confirmer le comportement de chacun de nous vis-à-vis de son propre produit, donc vis-à-vis de la productions de l'autre. Chacun de nous ne voit dans son produit que son propre intérêt matérialise ; il voit dans le produit d'autrui en intérêt égoïste autre que le sien, indépendant de lui, un intérêt matériel qui lui est étranger. »

Karl Marx, *Œuvres I, Économie II, Économie et Philosophie*, *op. cit*., p. 30.

[205] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 117.

Venant de l'homme signifie créer selon les lois de la beauté[206], seulement cette création esthétique de ce beau monde n'est pas destinée à être la nature elle-même reproduite. Ce qui est exposé dans ce contexte, c'est l'essence générique et esthétique universelle de l'humanité à travers le travail humain, à travers les produits sociaux et les objets de ce travail.

L'objectivation (ou l'extériorisation) ne dévoile pas seulement l'essence générique de l'être humain, mais ouvre aussi le médium, le milieu d'un écosystème de vie, la lumière universelle de l'être, afin que tous les êtres puissent vivre dans et sous cette lumière. Le milieu devient la réalité objective pour tous. Le cadre de vie où chacun peut participer et ressentir. De sorte que, dans ce sens de la matière, le travail est l'auto-objectivation, l'auto-différenciation et la négation pour la pleine auto-réalisation de l'essence universelle de l'être humain. Le concept de social et d'humain définit cette expérience ontologique de l'universel. La vie de l'individu et la vie de l'universel ne sont pas différentes, l'individu est un être social. Sa socialité vient de son essence universelle, en tant que partie vivante du genre universel.

Ce que je fais pour moi, c'est ce que je fais pour les autres, pour la société. Mon activité sociale détermine ma propre existence. La société, comme dans l'esprit objectif de Hegel, est le lieu où se réalise l'essence humaine universelle. L'essence de la nature devient l'essence de l'humain au sein de la société. Car seulement dans la société, la nature devient l'humain, et en retour, l'humain devient la nature de ses produits, la nature de sa propre conscience dans les mondes qu'il a créés. Ainsi s'accomplit l'identité de l'humanisme et du naturalisme du jeune Marx, toujours dans l'esprit de Hegel :

---

[206] Dès ses premiers ouvrages, Marx donne la priorité philosophique au statut de la beauté, qui résulte d'une action créant une joie spirituelle et commune :

« C'est pourquoi Épicure croit aussi que les hommes ambitieux et avides de gloire ne doivent rester au repos, mais qu'ils doivent obéir à leur nature et, partant, s'occuper de politique et des affaires de la communauté, car l'inactivité les rend plutôt inquiets et aigris, s'ils n'atteignent pas ce qu'ils convoitent. Toutefois, celui qui n'encourage pas ceux qui sont capables de s'occuper des affaires de la communauté mais ceux qui sont incapable de rester inactifs, fait preuve d'inintelligence ; mais ce n'est pas à la quantité ni à l'insignifiance des actions, mais à leur beauté et à leur laideur qu'il faut mesurer la quiétude et l'inquiétude intérieures (*securitatem animi anxietatemque metiri*, mesurer la sérénité et l'angoisse de l'âme). Au vrai, s'abstenir du bien n'est pas moins attristant et inquiétant (*molestum est et turbulentum*) que faire le mal (De la constance, sermon XXIX, p. 206).

Le passage suivant de Stobée, qui n'appartient pas à Épicure, est peut-être ce qu'il y a des plus sublime.

"Mais peut-il y avoir, ô père, quelque chose de beau en dehors de ces choses-là ? (Il faut entendre forme, couleur et corps).

Dieu seul, enfant. Ou plutôt un être qui est plus grand que Dieu quant au nom. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 853-854.

> "Donc la société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vrai résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature. Ce qui existe en fin de compte, l'être tel que le comprend et le définit l'identité du naturalisme et de l'humanisme, c'est la nature devenue humaine, c'est la nature qui est devenue la société, c'est la société elle-même comme objectivation et réalisation de l'essence générique, comme autoréalisation de l'esprit."[207]

C- Troisièmement : la critique de Marx de la religion dépasse la critique de Feuerbach et en arrière-plan elle crée le concept de prolétariat et de révolution. Nous verrons comment. Pour Feuerbach, l'humain projette son essence en Dieu car l'humain ne peut s'accomplir au niveau de la réalité. Cette projection fonctionne comme *une réalisation fantastique* de l'essence humaine. Dès lors, la religion devient l'expression de cette non-réalisation de l'essence humaine, et sert aussi de compensation et de consolation imaginaires. Ainsi, apparaissent deux faces de la forme et du contenu religieux : le site obscur comme la non-réalisation de l'essence humaine en termes de misère réelle de la condition humaine ; et le site lumineux comme protestation contre cette misère réelle de la vie, contre cette misère de la réalité. Ce que nous déduisons ici, c'est que ce que nous avons est une non-réalisation réalisée. Marx accorde toute son attention à cette non-réalisation réalisée qui est réelle ; donc, pleine attention aux problèmes réels des êtres humains et de la société à travers cette réelle non-réalisation. Marx transforme la critique de la religion en critique de la terre telle qu'elle est le lieu de cette misère réelle afin d'établir la vérité de la vie terrestre des faux cieux vers la réalité de la terre.

Pourquoi, bien qu'éliminées dans la forme moderne de l'État athée, les formes religieuses sont-elles bien vivantes au sein de la société civile, dans le tissu de la réalité ? Comment le christianisme, le judaïsme définissent-ils la réalité de la société civile ? Pour bien comprendre ces faits, Marx analyse les fondements réels du judaïsme et du christianisme. Quelle est l'essence profonde du judaïsme ? La réponse de Marx est le besoin pratique et l'utilité personnelle : ou mieux l'argent, l'égoïsme et la circulation de la finance. De sorte que, par cette circulation, l'argent devient une puissance mondiale à travers le peuple juif, grâce à son esprit pratique et financier. Et les chrétiens deviennent juifs dans leurs occupations quotidiennes, ils trouvent leurs moyens concrets et pratiques dans le flux d'argent juif. Et c'est ainsi que leur égoïsme spirituel survit sous forme d'égoïsme matériel. Ainsi, de cette manière, le judaïsme représente la réalisation du christianisme en termes de besoins pratiques.

[207] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 120.

Le but essentiel de Marx est de convertir les questions théologiques aux questions laïques et profanes. L'athéisme théorique ou négatif est dépassé vers l'athéisme positif de Marx, vers un humanisme universel. Et cet humanisme est exactement la définition de la réalité en tant que société. De sorte que le projet de Marx est, primordialement parlant, différent du projet de Bauer ou de Feuerbach, en tant que représentants de l'athéisme négatif. Si le fondement de la réalité en tant que société provient de la conscience elle-même, et si la religion est illusoire, alors comment une critique peut-elle éviter le fait d'être illusoire si sa réalité (de conscience) est déjà non réelle ? Pour cela, pour marcher vers la réalité, Marx rejette la critique de la religion de Bauer, qui est prise comme pure modification de la conscience. Marx pense que la religion appartient à un autre ordre, pas à l'ordre de la conscience, malgré le fait qu'il suppose encore dépasser le dilemme par le concept de genre : le dilemme de la société et de la conscience. Le concept clé du dépassement est le travail générique qui est le fondement de l'objectivation.

L'homogénéité ontologique du travail et de la conscience explique le dédoublement intellectuel et sensible de la conscience, en tant qu'elle-même et en tant que société. Cette perspective ontologique fournit également l'identité de la vie générique et de la conscience générique. La pensée de Marx dans le manuscrit de 1844 garde cette opposition afin qu'il puisse montrer leur affinité, la conscience et la vie (en tant que social), comme dans le processus dialectique. Ma conscience universelle est définie par la théorie de cette société vivante et réelle ; de sorte que l'activité de ma conscience dans la société n'est rien d'autre que mon existence théorique. L'unité de la conscience pratique (être social) et théorique (pensée) est assurée par la médiation générique du travail au sein de la société :

> "Parce que l'existence théorique -la pensée- a la même structure que l'être social- l'objectivation de soi dans le travail- elle ne fait que le répéter, répéter l'être *générique pour autant il est vrai que la structure de l'être générique était justement déjà celle de la conscience de soi. 'En tant que conscience générique l'homme affirme sa vie sociale réelle et ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle ; de même qu'inversement l'être générique s'affirme dans la conscience générique et qu'il est pour soi, dans son universalité, en tant qu'être pensant.'* La conscience et la vie réelle sont l'une et l'autre 'génériques', objectivation de soi, conscience de soi, comme tels elles sont identiques. 'La pensée et l'être sont donc certes distincts, mais en même temps ils forment ensemble une unité."[208]

[208] *Ibid.*, p. 126.

Le sujet principal de Marx, dans les écrits de 1842-44, est toujours la réalisation de l'être humain générique. Et la réponse est que l'humain est réalisé dans un travail non aliéné au sein de la société. Cette société, dans laquelle son produit n'est pas enlevé au travailleur par l'exploitation, est en fait la société du socialisme. Il semble donc clair que cette société en tant que telle n'existe pas dans la réalité, pas encore, ce n'est qu'un postulat, une hypothèse. Dès lors, Marx en vient à voir que le travailleur est aliéné dans la forme actuelle de la société, de sorte que cette société actuelle n'est pas une société réelle. Ce qu'on appelle la société civile à notre époque moderne n'est pas une société où les gens pourraient se réaliser, à l'inverse, cette société actuelle est une société d'aliénation. La société moderne (du peuple juif et chrétien) est la société de la lutte de tous contre tous sous des formes de passions et de besoins individuels, pas une société universelle.

Par conséquent, le moment est venu pour que Marx cible la société allemande en termes d'idéalisme allemand, de philosophie du droit et de philosophie politique, même s'il suit toujours l'esprit de Hegel. La sphère politique de la société allemande est en retard sur son époque révolutionnaire, contrairement à la Révolution Française. Donc, dans les idées, seulement la théorie, les philosophes suivent et partagent l'esprit de la Révolution française, mais la société allemande n'a pas la capacité d'en faire autant.

> "Le seul domaine ou l'Allemagne se trouve contemporaine de l'histoire, de plain-pied avec la réalité, c'est celui de la théorie, c'est sa philosophie. 'De même que les anciens peuples ont vécu leur préhistoire dans l'imagination, dans la mythologie, nous autres Allemands nous avons vécu notre posthistoire dans la pensée, dans la philosophie. Nous sommes les contemporains philosophiques du temps présent sans en être les contemporains historiques. La philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande."[209]

À cet égard, Marx pense, comme tous les autres hégéliens, que la seule sphère qui puisse vraiment toucher à la réalité actuelle est la philosophie allemande, l'idéalisme : c'est la théorie, pas la société. Et cette théorie part de la critique de la religion, comme nous l'avons démontré. De ce fait, si la philosophie allemande est tout ce que nous avons pour entrer dans l'histoire et pour la réalisation de la société allemande dans cette histoire présente, alors il nous reste la seule solution que la société allemande anachronique doit être rendue homogène à la théorie allemande vivante et actuelle. Mais comment cette société allemande anachronique va-t-elle

[209] *Ibid.,* p. 129.

s'adapter à cette théorie vivante et actuelle ? C'est la question de Marx. Comment cette société s'élèverait-elle à la hauteur de cette théorie avancée pour que la société allemande soit à nouveau une des sociétés modernes, l'une des représentantes de l'humanité universelle comme les Français et surtout soit à nouveau présente ?

Marx voit clairement que les exigences de la philosophie allemande et les réponses de la société allemande à ces exigences n'ont aucun rapport, aucun lien. L'exigence issue de la critique de la religion, que l'humain est l'humain divin, n'a pas d'écho dans la société allemande. Il n'y a donc pas de réponses réelles aux besoins de la philosophie allemande. A cet égard, Marx observe qu'une aliénation totale règne sur la société allemande. Le seul horizon dans ce problème est d'aller vers une suppression totale de l'aliénation. Qui le fera ? Quelle classe résoudra ce problème et comment ? Qui portera la réalisation de l'universel, le libre arbitre de l'humanité ?

Cependant, au début de son analyse, cette classe appartiendra à la société allemande dans ce contexte. Et ce n'est pas une émancipation générale et universelle de toutes les sociétés qui sera en jeu, mais seulement l'émancipation de la société allemande, une révolution partielle et politique qui aura lieu dans la société allemande. Mais encore, il n'y a pas une telle classe en Allemagne, il n'y a pas de vraie réponse. Il n'y a pas une telle classe qui lutterait pour toute la société et ses intérêts, une telle classe qui existe dans un environnement de fraternité générale. A partir de là, suivant la vérité de la supériorité de la théorie allemande sur la pratique allemande, Marx est obligé de construire a priori une telle classe. Ainsi, il n'a pas seulement à construire cette classe mais aussi sa réalité. Néanmoins, Marx était très bien conscient du fait que, le discours de la critique de la religion ne pouvait remplir à lui seul cette construction, puisque la société allemande rejette le centre de cette théorie : puisque la société allemande n'inclut pas le peuple divin dans la lignée de cette critique, mais son contraire est vrai : l'humain n'est pas divin dans cette société et la réalisation par le travail libre ne se réalise jamais. Il s'agit d'un travail libre contre les travailleurs esclaves. C'est précisément là que Marx construit la réponse et la réalité de cette classe a priori : c'est le *prolétariat.*

> "La réalité construite a priori conformément aux exigences de la théorie allemande, qui n'est autre que cette loi de construction, conformément aux thèses de la philosophie allemande, c'est le prolétariat… 'Ou est donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Voice notre réponse. *Il faut former* une classe avec des chaines radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère

> universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier parce qu'on ne lui a pas fait un tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas dans une opposition particulière avec les conséquences mais dans une opposition générale avec toutes les présuppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. Cette décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat. »[210]

La structure interne du prolétariat est identique aux exigences et aux prescriptions de la philosophie allemande[211]. C'est un remède tout-en-un à l'état toxique de la société allemande. Le prolétariat sera donc l'armée de la philosophie allemande, la puissance matérielle de cette glorieuse spiritualité. Comme le dit Marx *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « de même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles » (pour que la lumière de ce tonnerre du prolétariat éclaire le sol et la société allemande.). A cet égard, le prolétariat réalisera la théorie allemande dans sa base pratique et le prolétariat se réalisera dans cette théorie allemande universelle. De cette manière, le peuple allemand sera libre et la théorie trouvera ses réponses dans la société : la société en tant que telle répondra aux exigences de la théorie.

---

[210] *Ibid.,* p. 136.

[211] L'idéalisme allemand part de la conscience, alors que Marx part de l'être humain vivant, réel et matériel :

« Tout au contraire de la philosophie allemande, qui descend du ciel sur la terre, on s'élevé ici de la terre, autrement dit, on ne part pas de ce que les homes disent, s'imaginent, se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os ; c'est à partir des hommes réellement actifs et de leur processus de vie réel que l'on expose des développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus. Les formations brumeuses du cerveau humain sont elles aussi des sublimes nécessaires du processus matériel de leur vie, empiriquement vérifiable et lie a des circonstances matérielles préalables. Par conséquent, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, ne conservent plus leur semblant indépendance. Elles n'ont hi historie ni développement, ce sont, au contraire, les hommes qui, en même temps, qu'ils développent leur production et leur communication matérielles, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de celle-ci. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. Dans la première conception, on part de la conscience comme individu vivant ; dans le second qui corresponde à la vie réelle, on part des individus eux-mêmes, réels et vivants, et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., pp. 1056-1057.

Car le prolétariat, conformément aux principes théoriques les plus élevés, se définit comme une réalité particulière qui se réalisera à la manière universelle de ces principes par auto-différenciation et donc négation. L'émancipation sera donc le produit de l'universalisation de cette négation. Il ne représentera pas un tort particulier mais un tort universel, toute l'injustice de la société allemande puisque la société allemande est complètement aliénée dans sa structure. Dans cette structure, le négatif universel ici sera cette aliénation radicale de la société afin que toutes les sphères et classes diverses soient libres après la suppression de cette aliénation radicale. Ce n'est que de cette aliénation, sur le terrain de cette aliénation totale en tant que négatif, que sortira la survie, que viendra l'émancipation et la régénération. Non seulement libération d'une classe, le prolétariat, mais la libération de toutes les classes. Pas seulement d'une nation, mais de toutes les nations, éventuellement. Pour que l'humain universel, le genre, s'épanouisse.

L'analyse de Marx va du particulier à l'universel, par la médiation de la négation (totale aliénation) et ensuite, la suppression de cette négation (totale libération). La réalité du prolétariat est dialectique. La dialectique de Marx est formellement la même avec le schéma dialectique hégélien (en général, la dialectique des idées, empruntée à Platon et même à Aristote, mais ici avec une différence structurelle : il y a cette fois la médiation du processus dialectique à travers la lutte des consciences) ; mais Marx, dans le fond, va au-delà en affirmant que la dialectique appartient aussi à la matière elle-même, à la réalité en termes de subjectivité : ou mieux à la nature. Surtout quand la réalité des êtres est prise comme *devenir*, la potentialité d'un autre devenir temporel - la virtualité -, alors seulement la réalité pourra être comprise en termes de dialectique, comme le pensait Marx. A cet égard, le processus dialectique a une immanence au niveau des objets réels, des choses, totalement dans la nature : cela est aussi conceptualisé comme la téléologie dialectique des choses, comme chez Aristote. Chez Hegel, par le biais du processus de la négativité et du travail, le processus dialectique ajoute aussi une autre dimension : une dialectique ontologique, plutôt qu'une ontique des idées. La différence de Marx, dans sa pensée ultérieure, est que Marx attribue alors une réalité subjective à ce devenir dialectique : ce qui importe, c'est la réalité subjective des êtres humains vivants, plutôt que la réalité objective, qui n'est pas vraiment une réalité mais une construction d'architecture conceptuelle dans le discours universel de l'Idée. Ainsi, ce processus dialectique devient une temporalité dialectique des individus vivants dans la pensée finale de Marx : cela pourrait être appelé une dialectique vivante de la subjectivité.

Pris au sens hégélien, le développement dialectique de l'objectivité par le devenir-autre s'accomplit à travers l'aliénation. De sorte que, chez Hegel, par cette aliénation -positive-, l'Esprit devient la nature. Dans ce mouvement d'aliénation de l'être, l'objet entre lui aussi dans la lumière de l'universel, baigne dans sa lumière éternelle, de sorte qu'à nouveau le passage du particulier à l'universel se réalise dans ce bain, de sorte que la libération de l'être s'accomplit. C'est l'émancipation par le mouvement d'aliénation : c'est la structure interne et dialectique de la conscience universelle. Ce schéma ontologique et dialectique accompagne Marx tout au long du manuscrit de 1844 : la structure du prolétariat devient identique à la structure formelle de la conscience.

Sans doute, et sûrement en l'absence de la pensée finale de Marx, il manque à cet horizon de l'idéalisme allemand la vie elle-même, ses tonalités affectives, sa phénoménologie matérielle et son immanence individuelle réelle. Comme l'indique Michel Henry, l'essence du changement réside dans le flux essentiel de la vie où la vie est considérée comme la réalisation d'une passivité ontologique en termes de douleur et de joie : la vie se construit à travers les modalités affectives de la vie. Auto-construction dans le flux incessant de l'unité de la souffrance et de la joie. Cette vie même, dans son essence, manifeste la loi des contraires. Si bien que le flux est fondé sur le passage temporel des contraires de l'un à l'autre. Du négatif au positif, de la douleur à la joie, de la privation à la plénitude, de la terre au ciel, de l'étroitesse à la hauteur, du profane au sacré : « plus l'étoile est haute dans le ciel, plus profonde son reflet dans la mer"[212]. Par-là, l'aliénation devient souffrance, et l'émancipation comme suppression de cette souffrance devient joie.

> "Que maintenant on appelle la souffrance 'aliénation', et 'liberté' au contraire l'expansion positive de l'affectivité, alors l'aliénation est la condition de toute libération et le mode premier de son accomplissement. Qu'on l'appelle mort, alors la mort est la condition de la vie. Dans la passion du Christ et dans son sacrifice se révèle et s'exprime la loi métaphysique de la vie, pour autant qu'elle trouve son essence dans l'affectivité, pour autant que c'est l'atteinte portée à la vie qui met à nu son essence intangible, pour autant que la blessure faite dans la chair blanche et molle laisse jaillir le sang, pour autant que la souffrance révèle ce qui souffre au plus profonde d'elle-même, l'être absolument vivant de la vie… On l'a dit à juste titre : le prolétariat, c'est le Christ."[213]

[212] *Ibid.*, p. 143.

[213] *Ibidem.*

Considérant ce fait, se révèle maintenant la dimension essentielle qui motive la première et dernière pensée de Marx : le fondement de la subjectivité en termes de modalité affective : c'est-à-dire que le véritable fondement métaphysique de la vie réside dans le vivant lui-même, c'est-à-dire dans les individus réels qui sont soumis à la loi des contraires. Et c'est bien là le point d'ancrage de cette recherche : lire Marx comme représentant d'une autre sagesse, différente de la philosophie classique occidentale, comme un renversement de cette philosophie classique des modalités de pensée vers les modalités affectives. Modalités affectives du vécu qui définissent aussi la tradition soufie. Lire Marx comme un métaphysicien, comme le philosophe du subjectif, et donc comme la sagesse du réel[214], comme les affections d'une compréhension

[214] Il est tout à fait juste de qualifier Marx de sage de la réalité. Nous voyons les premières racines d'un enseignement philosophique pratique-individuel et d'un partage de la réalité dans ses études sur la philosophie grecque, en particulier dans son analyse de Socrate et de son daimon -*daimonion* :

« … c'est pourquoi cette destinée signifie pour le sujet lui-même un évènement, une force étrangère dont il se trouve porteur, le daimonion, le démon de Socrate. La daimonion démontre immédiatement que pour la vie grecque la philosophie est un fait purement intérieur tout autant que purement extérieur. Par la destination du daimonion, le sujet est destiné, déterminé comme individu empirique, car il est, dans cette vie, la rupture naturelle avec la vie substantielle, donc déterminée par la nature. La daimonion se présent, en effet comme imposé par la nature. Les sophistes sont eux-mêmes ces démons qui ne se distinguent pas encore de leur action. Socrate a conscience de porter en lui le *daimonion,* il est le-mode substantiel de la substance qui se perd elle-même dans le sujet. C'est pourquoi il est un individu tout aussi substantiel que les philosophes antérieurs, mais dans le mode de la subjectivité, nullement isolé en soi, nullement figure divine mais figure humaine, nullement mystérieux mais clair et lumineux, il n'a rien du voyant, mais tout du personnage sociable.

Ensuite, la deuxième détermination, c'est que ce sujet prononce un jugement normatif, en vue d'une fin. La substance a perdu son idéalité dans l'esprit subjectif, qui est ainsi devenu sa détermination en soi, son attribut, tandis qu'elle-même s'est abaissée par rapport à lui jusqu'à ne plus être qu'un lien immédiat, injustifié, un lien existant entre des existences autonomes. La définition de l'attribut étant relative à un objet existant est donc elle-même immédiate, cet existant étant l'esprit vivant du peuple, il déterminé pratiquement les esprits individuels, il est éducation et instruction. L'impératif de la substantialité est la propre destination de l'esprit subjectif qui l'énonce ; let but de l'univers est donc son propre but, et sa vocation, c'est d'enseigner ce but. En sa personne, il représente le but, le bien, tant dans sa vie que dans son enseignement. Il est la sage, tel qu'il s'est engagé dans le mouvement pratique.

L'importance de Socrate vient de ce qu'en lui s'exprime le rapport de la philosophie grecque a l'esprit grec, donc la limite intrinsèque de cette philosophie… Le tort spécifique de la philosophie grecque, c'est précisément de se trouver dans un rapport à l'esprit purement réel, substantiel ; à notre époque, les deux côtes sont esprit et veulent être reconnu comme tel.

Dans son support immédiat, la subjectivité se manifeste en tant que sa vie et son action pratique, en tant qu'œuvre d'éducation par laquelle il libère les individus des contraintes de la réalité pour les guider vers la destination tout intérieure, hormis cette activité pratique, sa philosophie n'a pas d'autre contenu que la détermination abstraite du bien… sa philosophie, c'est donc essentiellement, sa propre sagesse : sa propre bonté [à l'égard du monde], est le seul accomplissement de sa doctrine du bien, une tout autre subjectivité… »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 820-822.

Marx ne se présente-t-il pas aussi comme l'instructeur et le sage de la révolution, comme l'événement prophétique et subjectif de la nouvelle réalité ? Comme un sage libérateur ?

plus profonde de la vie. Et cela nous donne l'horizon de nos recherches philosophiques autour de l'essence extatique de la vie. L'essence extatique de la vie serait-elle la puissance originaire de l'altération et du passage d'un contraire à l'autre ? Telle est notre question : la question du pouvoir qui sépare et unifie les contraires dans le temps, comme essence de la temporalité elle-même. Alors, quelle serait la différence entre le vécu comme passivité ontologique (des soufis) et la praxis consciente et libre, l'action comme activité ontologique (de Marx) en termes d'essence extatique de la vie ? Ce que nous voyons, ce sont deux essences extatiques : une essence extatique passive et active, comme deux parties de la même sagesse concernant la vérité de la vie ? Toujours en recherche.

*

Donc, à la suite de la lecture de Michel Henry sur Marx, le prolétariat est le Christ, une personne, le Messie de la survie. Pour cette survie, il s'est sacrifié dans le crucifix, traversant toute la douleur et le mal, toute la négativité de l'aliénation. Il était totalement aliéné à sa vie, il a nié sa vie, donc la vie elle-même a été niée dans le fils de Dieu. Le sang de la divinité est versé, car le ciel, la terre ont été embrassés dans toute leur misère. Il a mis fin à sa vie finie et particulière pour devenir l'infini et l'universel. Une perte de vie totale[215] pour un salut total : "*Celui qui veut sauver sa vie le perdra, celui qui veut la perdre sera vraiment vivant.*"

> " À sa manière le prolétariat s'engage dans l'histoire dramatique des contraires et l'accomplit, accomplit le sacrifice, le dépouillement de soi-même, la perte complète de soi qui conduit au rachat, qui constitue la reprise et la reconquête de l'être véritable, le regain et la régénération. 'Une sphère, dit le texte que nous commentons, qui soit en un

[215] Le prolétariat est la conscience de la perte totale (perte de la vie réelle, sous forme d'aliénation complète), ce qui signifie que lui seul pourrait être prophétique et révolutionnaire l'image du Christ contre toute inhumanité en abolissant son propre être :

« C'est parce que dans le prolétariat développé l'abstraction de toute humanité, et même de toute apparence d'humanité est achevée en pratique ; c'est parce que les conditions d'existence du prolétariat résument toutes les conditions d'existence de la société actuelle parvenues au paroxysme de leur inhumanité ; c'est parce que, dans le prolétariat, l'homme s'est perdu lui-même, mais a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte et, qui plus est, se voit contraint directement, par la *misère* désormais inéluctable, impossible a farder, absolument impérieuse -expression pratique de la nécessité- à se révolter contre cette inhumanité : c'est pour ces raisons que le prolétariat peut et doit se libérer lui-même. Toutefois il ne peut se libérer lui-même sans abolir ses propre conditions d'existence. Il ne peut abolir ses propre conditions d'existence sans abolir *toutes* les conditions d'existence inhumaines de la société actuel que sa propre situation résume. Ce n'est pas en vain qu'il passe par la rude mais fortifiante école du travail. Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même la prolétariat tout entier imagine momentanément comme but. Seul important ce qu'il est et qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité de cet être. Son but et son action historique lui sont traces visiblement et irrévocablement, tout autant dans la situation même de sa vie que toute l'organisation de société bourgeois de ce temps. Point n'est besoin d'expliquer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français est déjà conscient de sa tache historique et travaille incessamment à élever cette conscience a la pleine lucidité. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille*, *op. cit*., p. 460.

> mot, la perte complète de l'homme et ne puisse se reconquérir elle-même que par le regain de l'homme'. La critique de la religion prétendait nous faire sortir de la sphère religieuse et nous arracher à ses constructions fantastiques, prétendait nous introduire dans le domaine de la réalité, et plus précisément, avec l'introduction de 44, dans le domaine de la réalité allemande, de l'histoire allemande et du prolétariat qui s'y forme. Mais le prolétariat n'est qu'un substitut du Diet chrétien, l'histoire qu'il promeut et va accomplir n'est que la transcription profane d'une histoire sacrée."[216]

De même, l'approche méthodique de cette recherche coïncide avec ce que Marx visait à faire : une profanation des valeurs universelles en considérant le champ de la réalité, à savoir la vie elle-même. Si bien que ces valeurs universelles doivent être vécues dans la société elle-même, plutôt que d'être remises à l'ordre d'un autre monde sacré. La vie sur terre est déjà, en tant que vivante, sacrée : c'est ainsi que Marx transcrit une essence religieuse, différente de l'essence de la conscience, en une véritable essence d'une vie profane au regard de la réalité et de la subjectivité.

L'idéalisme allemand est donc encore bien vivant dans l'écrit de Marx de 1844, à travers ce schéma de rédemption et de salut ; même si la motivation concernant la réalité est différente chez Marx. Cette théologie religieuse et dialectique - et bien sûr la téléologie - des contraires dans l'idéalisme allemand est dérivée de Luther lui-même : comme l'union des contraires. Dans l'expérience de la crucifixion, comment ne pas voir que Dieu est omniprésent alors qu'il est totalement absent ? La seule réponse serait que ces opposés créent une nouvelle essence dans leur devenir à la fois eux-mêmes et non-eux-mêmes. Cela ne pouvait pas être compris du point de vue analytique des propriétés fixes, mais seulement d'un point de vue dialectique : devenir un des contraires est de la raison et de l'ordre dialectiques. Et cette raison n'est possible qu'avec l'apport subjectif du croyant, son apport de cœur : c'est un apport d'esprit vivant. Son cœur définit le désespoir absolu, la révolte contre Dieu dans l'expérience de mourir dans la chair. De là, et seulement là, naissent la foi et le salut. Seulement en perdant tout, vous regagnez tout, vous gagnez votre salut. C'est le sens spirituel que Luther donne à une caractérisation radicale comme l'unité des contraires dans le devenir de la vie et donc de l'individu vivant, croyant.

Ce que nous démontrons, à travers la perte totale du discours religieux, c'est le processus de négativité. Seule la négativité crée la genèse de l'être, le salut de tous les êtres, c'est une

[216] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 144.

expérience au-delà de la pensée ; qui ne pouvait pas être comprise pleinement dans son caractère concret et sa profondeur :

> "Partout et toujours le négatif signifie la genèse de l'être et son avènement. Partout et toujours : non pas seulement quand le négatif désigne la souffrance du sacrifice sans limite que la pensée ne pourra nommer, mais aussi bien lorsqu'il s'agit d'un évènement objectif inscrit dans le cours de la nature ou de l'histoire -aussi bien lorsqu'il s'agit de l'avènement de l'objectivité elle-même, de la nature, et de l'histoire comme tells et comme le tout de l'étant."[217]

Pourtant, la question se pose : que produit cette négativité ? C'est l'objectivité, et donc la réalité telle qu'elle est. De sorte que nous ne sommes pas seulement dans le domaine du désespoir mais aussi dans le domaine de l'espoir. Parce que les gens ne sont pas seulement exposés à la réalité mais aussi capables de changer cette réalité par leurs actions. Ce changement de l'objectivité, sa production, est le projet philosophique essentiel de Marx, du début jusqu'à la fin. Car la vie est aussi joie, aussi ciel, aussi amour, aussi action, aussi libération, pas seulement une soumission ontologique. C'est aussi une praxis ontologique, une lutte pour l'infinie richesse de la vie. À cet égard, Marx a transféré le pouvoir de négation aux actions et à la praxis[218] des gens. Mais comment l'a-t-il fait ?

Le vouloir de Marx n'est pas seulement la destruction de la vie mais la mise en place d'une vie meilleure à la place de l'ancienne. Vie des individus plus solide, plus juste, plus réalisée. Une société plus juste et des personnes libres habitant dans cette société et s'enrichissant de toutes les manières. Non aliénés à leurs propres produits, objets. Non exploités pour les intérêts de certaines classes mineures. Marx utilise le processus de négation comme moteur de salut, de *destruction productive et positive* de la société :

> "Mais que peut bien vouloir dire, transféré au domaine des choses matérielles, un tel pouvoir ? La négation d'un pont ou d'une maison, si elle n'est pas la simple désignation

---

[217] *Ibid.*, p. 148.

[218] Le sens de la praxis qu'emploie Marx :

« Pendant la décennie post-hégélienne, A. von Cieszkowski et Moses Hess sur fait un mot d'ordre antispéculatif de l'idée d'une 'philosophie de la 'praxis'. Dans la ces présentes, Marx exprime une position apparemment acquise par une simple inversion des termes, alors qu'il s'agit de l'abandon définitif et toute interrogation abstraitement philosophique : la praxis de la philosophie suppose un engagement personnel, celui de 'nier' la spéculation par la 'réalisation' des exigences éthiques synonymes d 'émancipation humaine. »

Karl Marx, Œuvres III, *Philosophie*, *Notes et Variantes* (*Abolition de l'État*), trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, p. 1715.

> allemande de leur condition objective, ne peut plus signifier que leur destruction a-t-elle, en elle-même et par elle-même, la vertu et pour ainsi dire la force de faire surgir le nouveau, ce qui est plus dans l'ordre de la réalité ou de la perfection, un pont plus large, une maison plus haute ? Telle est pourtant la vertu proprement magique que revêt la négative dans le concept de révolution. La révolution n'est rien d'autre que le négatif dans sa prétention à accomplir lui-même l'œuvre de l'être, la négation qui entend définir, produire tout positivité."[219]

Avec le concept de révolution, la philosophie devient la servante d'un agenda politique d'émancipation[220] : ainsi, conformément à la tradition marxiste, la fin de la philosophie est déclarée en termes d'idéologie. Parce que la philosophie n'est pas une prescription concrète d'émancipation, cette mission appartient à l'idéologie. Pour ainsi dire, l'idéologie corrigera et sauvera la totalité de la réalité. Tout doit être changé pour l'émancipation de tous. L'agenda est politique, mais le problème reste le même. Qu'est-ce que cette *totalité*, qu'est-ce que ce *tout* ? Michel Henry se demande légitimement si ce tout, cette totalité est encore idéale et abstraite, plutôt que matérielle et réelle ? Dans le manuscrit de 1844, donc, la politique comme idéologie se produit de la religion. L'ordre politique actuel est l'ordre de la misère et en même temps une protestation totale contre cet ordre. De sorte que, l'idéologie devient la religion de la politique dans ce contexte de prolétariat et de révolution, pour que l'humanité soit libre.

---

[219] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 150.

[220] La compréhension philosophique de Marx sur l'émancipation, y compris le concept de forces propres d'individus réels, apparaît dans "*La Question Juive*" comme telle :

« Voice comment Rousseau décrit, en termes justes, l'homme politique en tant qu'abstraction :

'Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire, en *partie* d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, de substituer *une existence partielle et morale* a l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte *à l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient en étrangères et dont il ne puisse usage sans le secours d'autrui.

Toute émancipation signifie réduction du monde humain, des rapports sociaux à *l'homme lui-même.*

L'émancipation politique est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société civile, à l'individu égoïste indépendant, d'autre part au citoyen, à la personne morale.

C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel aura recouvre en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuelles ; lorsque l'homme aura reconnu et organisé *ses propres forces* comme forces *sociales* et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force *politique*, c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Question Juive,* trad. Maximilien Rubel, Gallimard, 1982, pp. 372-373.

Michel Henry affirme que ce concept de révolution, à côté du concept de prolétariat sauveur, pourrait être défini comme la plupart des concepts idéologiques de sa pensée philosophique. Ces concepts, malheureusement, servent à une construction imaginaire de la réalité, puis à une satisfaction dans le domaine de la réalité. Le prolétariat et sa révolution représentent la destruction imaginaire de l'ordre politique et social en détruisant tout en termes d'auto-différenciation de la négativité. A cet égard, la révolution apporte la dissolution[221] de toutes les classes sociales comme une forme de joie au sein de la communauté[222] des personnes

[221] Une vie nouvelle et une réalité nouvelle ne peuvent naître que de la dissolution de la propriété privée, de toutes les formes d'activité ouvrière et de toutes les classes, par la révolution. C'est seulement par la révolution que les activités deviendront les activités sociales des êtres humains, que toute la propriété et la jouissance appartiendront à chaque individu :

« A un certain stade de l'évolution des forces productives, on voit surgit des forces de production et des moyens de commerce qui, dans les conditions existantes, ne font que cause des malheurs. Ce ne sont plus des forces de production, mais des forces de destruction (machinisme et argent). Autre conséquence, une classe fait son apparition, qui doit supporter toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages ; une classe qui, jetée hors de la société, est reléguée de force dans l'opposition la plus résolue à toutes les autres classes ; une classe qui constitue la majorité de tous les membres de la société et d'où émane la conscience de la nécessité d'une révolution en profondeur, la conscience communiste, celle-ci pouvant, naturellement, se former aussi parmi les autres classes grâce à l'appréhension du rôle de cette classe.

Les conditions dont dépend l'emploi de forces productives déterminées sont celles qu'impose le règne d'une classe déterminées de la société dont la puissance sociale, fruit de ses possessions matérielles, trouve son expression à la fois idéaliste et pratique dans le type d'État existant ; c'est pourquoi toute lutte révolutionnaire est dirigée contre une class dont la domination a trop duré.

Jusqu'à présent toutes les révolutions ont toujours laissé intact le mode des activités, il s'y agissait seulement d'une autre distribution de ces activités, d'une répartition nouvelle du travail entre d'autres personnes. En revanche, la révolution communiste, se dressant contre le mode traditionnel des activités, se débarrasse du travail et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, cette révolution étant l'œuvre de la classe qui, dans la société, n'a plus rang de classes et n'est pas reconnue comme telle : des maintenant, elle marque la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc. au sein même de la société présente ;

Pour réduire massivement cette conscience communiste, aussi bien que faire triompher la causse elle-même, il faut une transformation qui touche la masse des hommes ; laquelle ne peut s'opérer que dans un mouvement pratique, dans une *révolution.* Par conséquent, la révolution est nécessaire non seulement parce qu'il n'est pas autre moyen pour renverser la classe dominante, mais encore parce que c'est seulement dans une révolution que la classe du renversement réussira à se débarrasser de toute l'ancienne fange et à devenir ainsi capable de donner à la société de nouveaux fondements. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., pp. 1122-1123.

[222] Ce n'est que dans une communauté -communiste- que chaque individu réalise ses dispositions et capacités corporelles après l'abolition de la division du travail et de ses mécanismes d'esclavage non sociaux :

« Pour mettre fin à la transformation, par la division du travail, des aptitudes (relations) personnelles en puissances matérielles, il ne suffit pas de chasser de sa tête l'idée générale de ce phénomène ; on n'y parviendra que si les individus reprennent leur maitrise sur ces puissances matérielles et abolissent la division du travail. Voilà qui est impossible sans la communauté. Car c'est seulement dans la communauté qu'existent pour chaque individu les moyens de cultiver ses dispositions dans tous les sens ; c'est donc uniquement dans la communauté que liberté personnelle devient possible. Dans les succédanés traditionnelles de la communauté, dans l'État, etc. la liberté personnelle n'existait que pour les individus façonnes dans les conditions de la classe dominante et pour autant qu'ils appartenaient à cette classe… Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté à la fois dans et par leur association. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande*, *op. cit*., p. 1112.

non aliénées et comme une forme de réalité concrète à travers la richesse spirituelle[223] de tous les individus vivants. Pour tout gagner, pour un tout nouveau départ, il faut tout effacer, y compris toutes les formes politiques et sociales actuelles.

La désignation de révolution par Marx n'indique pas seulement la destruction de toutes les formes sociales et politiques mais aussi des formes de conscience, c'est-à-dire des formes de mentalité. La mentalité doit aussi être changée à travers une certaine vision prophétique, être changée notamment selon la vision d'un messianisme séculier : cette vision porte la même logique de conversion religieuse, il ne s'agit plus de changer les objets ou les époques spécifiques de l'histoire humaine, il s'agit d'être toute la signification de toutes les particularités et de toutes les époques, il s'agit du changement total de la vie comme accomplissement de l'émancipation de l'universel. La structure de cette émancipation est identique au schéma dialectique de l'idéalisme allemand. La seule différence est la principale motivation ; ne pas changer le domaine de la conscience, mais changer le domaine de la réalité devient la principale motivation. Mais ironiquement, avec un redoublement du mouvement spirituel, c'est-à-dire avec une classe ouvrière messianique et sa révolution rédemptrice. Une réalité de travailleurs qui deviennent des prophètes spirituels. Et, métaphoriquement, les marionnettes de la puissante révolution.

> "C'est la manière de penser en général, ce sont les structures mentales, et bien plus, la vie elle-même qui doivent être changés de fond en comble pour faire place à quelque chose d'entièrement nouveau. On nous propose finalement une théorie de la société qui fait abstraction de toute modification objective précise, qui ignore les problèmes

[223] La spiritualité humaine naît des relations réelles, matérielles, sensibles et sociales des individus. La propriété privée et la division du travail sont les véritables barrières que la révolution surmontera pour accéder à une véritable richesse de celle de la spiritualité :

« Assurément, c'est une donnée tout aussi empirique de l'histoire écoulée qu'avec l'extension mondiale des activités, les différents individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère (oppression qu'ils prenaient parfois pour une brimade du *Weltgeist*, de l'Esprit du monde, etc.) ; à une puissance qui est devenue de plus en plus massive, pour apparaitre finalement comme *marché mondial.* Mais il est tout aussi fondé empiriquement que cette puissance, si mystérieuse pour les théoriciens allemands, s'évanouira après le renversement de l'ordre social existant par la révolution communiste (dont il sera question plus loin), et par l'abolition concomitante de la propriété privée. C'est alors que la libération de chaque individu se réalisera dans la mesure même ou l'histoire se sera transformée complément en historia mondial. A) De tout ce qui vient d'être dit, on comprend que la véritable richesse spirituelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses relations réelles. C'est seulement ainsi que les individus sont délivres des diverses barrières nationales et locales, mis en contact pratique avec la production (y compris celle de l'esprit) du monde entier, capable d'acquérir la faculté de jouir de cette production multiforme du globe entier (créations des hommes). Première forme spontanée de la coopération historique et mondiale des individus, la dépendance universelle se change, par suite de cette révolution communiste, en contrôle et en maitrise consciente de ces puissances qui, nées de l'interaction des hommes, les ont dominés et leur en ont jusqu'à présent imposé comme puissances absolument étrangères. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Idéologie Allemande op. cit*., p. 1070.

> techniques avec leur spécificité propre à chaque époque et à chaque degré de l'évolution industrielle, parce qu'en fin de compte ce n'est pas de la société ni du monde des choses matérielles qu'il s'agit -celles-ci justement restent en état- mais d'un autre monde, celui de l'aventure spirituelle et son messianisme. En se dévoilant comme le substitut inavoué du concept religieux de la 'conversion', en renvoyant au problème de la vie et son changement, le concept de révolution renvoie à sa vérité."[224]

Il est bien vrai que Marx tente de renverser le schéma dialectique ou religieux vers la réalité sociale en exhibant la classe ouvrière comme la référence de son projet essentiel. En exécutant cette intention, il dépasse les modèles de conscience ou de religion, puisqu'il crée son propre modèle de pensée différent de la philosophie occidentale classique en fonction de concepts ou de représentations. Non seulement cela, mais sa revendication radicale sur la réalité consiste aussi dans le fait que ces concepts ou représentations sont produits par cette même réalité. À cet égard, le messianisme ou le discours prophétique de Marx, de manière brillante, s'éloigne du monde lui-même, de sa réalité. Contrairement à toutes les visions prophétiques ou messianiques qui tirent leur origine du Dieu divin ou d'autres mondes. Marx tire son inspiration prophétique et messianique d'un point de vue séculier, de la vie sur terre et des relations humaines. C'est pourquoi son projet se distingue de tout projet philosophique occidental : comme une véritable synthèse de la réalité et du messianisme séculier, et non comme une médiation de la conscience ou une narration de la raison constructive. La réalité ici construit la raison et la conscience. La conscience ou la raison est un *déjà* de la réalité.

Cependant, toujours, le problème du projet philosophique de Marx est le passage et la conformité entre le processus transcendantal d'une création du monde et la vie concrète de la classe ouvrière. Deux niveaux différents de réalités, une réalité entière à partir d'eux n'est pas possible. Donc, un conflit entre la transcendance et l'immanence surgit. Comment ce représentant du négatif comme la classe ouvrière se reniera-t-il dans le processus de positivité, dans le processus d'auto-développement ? Comment cette classe ouvrière fonctionnera-t-elle comme dissolution de toute la société, de tout le monde et en même temps comme dissolution d'elle-même ?

> "Que ces deux réalités n'aient aucun rapport, que la vie concrète des ouvriers au travail, avec les modifications incessantes qui interviennent dans les manières de produire et les conséquences de telles modifications sur cette vie même, n'aient aucun rapport avec le

[224] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 153.

> déploiement transcendantal d'un monde, avec la discontinuité de la vie individuelle, avec la genèse mystique du Bien à partir du Mal, du Tout à partir du Rien, c'est ce que l'histoire, qui signifie ici la réalité, se charge de rappeler. L'identification du prolétariat au négatif implique que l'être de prolétariat n'est plus rien d'autre que l'autodeveloppement de la négativité. Mais, conformément au schéma dialectique, l'autodeveloppement de la négativité signifie l'autosuppression du particulier, l'abolition progressive de toutes les différenciations et de toutes les déterminations et, dans cette suppression et par elle, quand son œuvre s'est accomplie, au point le plus extrême de la négation, la libération de l'universel."[225]

Attribuer la tâche de libération à une totalité ontologique comme la classe ouvrière signifie que lorsqu'elle fonctionne comme la négativité elle se réalise comme la perte de tout, et elle se réalise aussi telle qu'elle supprime toute la différence des niveaux particuliers, toutes les différences de la classe ouvrière en elle-même, toutes les différences des autres êtres de la société en faveur de la réalisation de l'universel (du salut). Mais métaphysiquement parlant, comment cette entité ontologique de la négativité peut-elle procéder pour créer un autre monde, une autre vie, même si elle ne peut pas libérer ses différences avec elle-même (parce que la vie est une telle subjectivité de différents êtres vivants, différents individus qu'aucune objectivité ne peut jamais établir une émancipation totale en détruisant ces différences) ? Comment une partie détruirait-elle toutes les autres parties et tout, y compris elle-même, puis créerait un tout autre monde à partir de cette destruction sans préserver les différences des réalités subjectives ? Détruire les différences et les subjectivités signifierait détruire la vie elle-même, c'est pourquoi cette tâche est vouée à l'échec. Et de fait, aucune totalité objective n'a ce pouvoir de destruction sur la vie, puisque les subjectivités profondes et essentielles de la vie déterminent toute totalité objective possible (le fleuve ne peut pas détruire sa source qui est aussi la synthèse des différentes sources). Et cette destruction conduit à une négligence. Elle fait passer à côté ce qui est vraiment précieux dans le projet philosophique de Marx : c'est-à-dire le fondement de la réalité par la subjectivité, par les actions subjectives des individus vivants ; conformément à cette dimension plus précieuse de la philosophie de Marx, aucune objectivité ni négativité ni programme messianique ne peut fonder ou porter le « vivant » en supprimant son essence vivante : c'est l'essence transcendantale de la vie comme changement de subjectivité.

A cet égard, lorsque Marx tente de légitimer sa vision prophétique, il affirme que le prolétariat est la classe de l'appauvrissement progressif. Cependant, elle ne peut remplir la tâche

[225] *Ibid.*, p. 155.

d'une société sans classes, c'est une illusion prophétique, encore une fois issue du schéma dialectique et du romantisme de l'idéalisme allemand. Au-delà de tout ce dilemme et de l'incompatibilité de la réalisation transcendantale et de sa réalisation concrète à travers la classe ouvrière, il y a aussi un fait historique d'échec que la classe ouvrière n'est plus une entité homogène qui pourrait être subsumée à un concept de travailleur généralisé. En bref, la subjectivation et la différenciation, les aspects les plus précieux de la philosophie essentielle de Marx sont validées historiquement, alors que la vision prophétique et le salut par la classe ouvrière comme homogénéité et appauvrissement est falsifié (c'est l'échec de la réduction des différentes réalités à la totalité objective). Cet échec signifie en fait qu'il n'y a rien de tel dans la vie réelle : une totalité réduite avec une vision messianique qui va tout détruire et tout restaurer n'existe jamais ; mais il n'y a que des subjectivités ontologiques vivantes concernant la réalité. Des subjectivités qui génèrent et régénèrent toutes les objectivités possibles.

> "L'autonégation du particulier comme autoréalisation de l'universel est conforme au schéma dialectique, est le schéma dialectique lui-même. Malheureusement l'évolution des sociétés industrielles pour lesquelles seules vaut et prétend valoir l'analyse de Marx, montre non seulement que le prolétariat, en dépit de la dureté persistante de sa condition, a cessé de s'appauvrir, que, bien au contraire, son niveau de vie s'élève incontestablement et de façon évidente si, avec les historiens modernes, on pratique la méthode des courbes établies pour de grandes périodes, que, si on considère maintenant le prolétariat lui-même, il ne dévient pas non plus une classe de plus en plus homogène mais de plus en plus différencié, conformément à la différenciation des progressive des techniques et des emplois, que loin de réduire à lui toutes les autres classes de la société, il laisse se développer hors de lui des classes nouvelles… bref que la thèse de la paupérisation et de l'homogénéisation progressive du prolétariat est fausse."[226]

Michel Henry suppose que ces concepts de prolétariat et de révolution, la tâche de la classe ouvrière, ce projet de salut messianique ne dépendent d'aucune étude économique ou sociale de Marx. Ces concepts ne sont pas des faits sociaux, économiques ou historiques ; mais sont la formulation idéaliste allemande de l'auto-développement de la négativité en termes de toute positivité : c'est un exercice de puissance de la négativité destructrice sur des puissances entières du monde, de sorte que la liberté de tous s'épanouit en tant que nouveau monde, en tant que société, en tant que réalité. Une telle tâche est impossible. C'était le résultat de l'invasion de

[226] *Ibid.*, p. 157.

la métaphysique allemande. Et sous l'influence de cette invasion, Marx a créé l'idéologie de la révolution. C'est exactement le point où tous les fantasmes de la mythologie marxiste ont surgi.

Michel Henry applique le mécanisme essentiel de la critique de Marx à Marx lui-même ; de sorte que la philosophie de la réalité ne peut être fondée sur une objectivité ou idéalité ontologique, ou sur une soi-disant apparition du prolétariat au nom d'une révolution prophétique et transformation de toute vie, une réduction de la vie et du vivre à une totalité ontologique n'est pas du tout possible et ne le sera jamais. Au contraire, la véritable révolution de Marx réside dans la vérité de la *praxis* qu'il a brillamment fondée sur le terrain de la subjectivité infinie des individus vivants : c'est l'apport le plus précieux de la philosophie de Marx en tant que sagesse de la vie et du vivant, comme sagesse de la réalité. C'est le point de contextualisation de notre recherche vers la réalité extatique des soufis.

Quel serait le sens de la *praxis* de Marx : les actions au regard de cette réalité extatique ? Pour cela, il nous faudra d'abord surmonter le concept de praxis comme fondement de la réalité chez Marx.

III. E. La révolution réelle de Marx : la révolution du *réel* en termes de *praxis* comme fondement de l'*ex*istence

> « Mais ce qu'il y a de clair et d'évident pour tous, et que personne ne saurait nier, c'est que la nature, premier agent de Dieu, bienfaitrice des hommes, nous a tous crées de même et coules, en quelque sorte au même moule, pour nous montrer que nous sommes tous égaux, ou plutôt tous frères. Et si, dans le partage qu'elle nous a fait de ses dons, elle a prodigué quelques avantages de corps ou d'esprit, aux uns plus qu'aux autres, toutefois elle n'a jamais pu vouloir nous mettre en ce monde comme en un champ clos, et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts et les plus adroits comme des brigands armés dans une forêt pour y traquer les plus faibles. Il faut croire plutôt, que faisant ainsi les parts, aux uns plus grandes, aux autres plus petites, elle a voulu faire naitre en eux l'affection fraternelle et les mettre à même de la pratiquer ; les uns ayant puissance de porter des secours et les autres besoin d'en recevoir : ainsi donc, puisque cette bonne mère nous a donné à tous, toute la terre pour demeure, nous a tous loges sous le même grand toit, et nous a tous pétris de même pate, afin que, comme en un miroir, chacun put se reconnaitre dans son voisin ; si elle nous a fait, a tous, ce beau présent de la voix et de la parole pour nous aborder et fraterniser ensemble, et par la communication et l'échange de nos pensées nous amener à la communauté d'idées et de volontés. »
>
> Etienne de la Boétie

La façon dont Marx pense la *réalité* est le véritable côté révolutionnaire de sa philosophie. Il pense la réalité en termes de praxis comme les modalités des actions subjectives. Bien sûr, Feuerbach pense aussi la réalité comme pratique, mais n'établit pas ses liens avec les actions et la subjectivité. C'est Marx qui établit ces liens essentiels. Quand le pratique est posé comme le réel, qu'advient-il de la position de la théorie ? Devient-il nécessairement irréel ? Si la théorie se constatait dans le domaine des représentations, la réponse serait « oui ». Ainsi, avec Feuerbach puis Marx, la théorie devient le domaine de l'imagination et de l'illusion. Non seulement le domaine politique, puisqu'il dépend des représentations de la conscience, mais aussi le domaine religieux des représentations reflète la nature de l'irréalité à travers les rêves, les illusions, c'est-à-dire à travers l'imagination. C'est la motivation générale de la critique de la religion, chez Feuerbach, mais aussi chez Marx.

> "La transposition des thèmes feuerbachiens de la critique de la religion dans la critique politique élaborée par Marx, pendant les années 1842-1844 est identiquement celle d'un vocabulaire dont la signification vient d'être rappelé. Conformément à celle-ci, le concept de théorie ouvre le champ d'irréalité qui est celui de la représentation 'subjective', de la représentation de la conscience, le concept de pratique, celui de la réalité, quelle qu'elle soit."[227]

Cette critique de la religion n'est pas seulement une critique de Marx, mais elle porte aussi la critique de la critique. Il faut essayer de répondre à la question, d'où vient ce besoin de satisfaction imaginaire ? La réponse vient d'une véritable misère de la réalité. De sorte que le vrai problème n'est pas un problème théorique, mais un problème pratique. La théorie ne prend pas les gens tels qu'ils sont, mais comme des entités abstraites qui n'existent pas vraiment en dehors de la théorie.

La Question Juive de Marx désigne le pratique comme le besoin, l'argent, l'égoïsme[228], etc. (dans le contexte de la vie juive). Si bien que le monde économique de la société civile

---

[227] *Ibid.*, p. 283.

[228] Sur l'art égoïste de l'aliénation par la pratique du trafic, en ajoutant un élément étranger et annihilant : en ajoutant « l'argent » aux forces subjectives essentielles, l'égoïsme du judaïsme prévaut dans la vie quotidienne des besoins égoïstes :

« C'est alors seulement que le judaïsme put parvenir à la domination universelle et changer l'homme aliéné et la nature aliénée en objets aliénables et vénaux, asservis aux besoins égoïstes, en objets livres au trafic.

Trafiquer, c'est pratiquer l'aliénation. De même que l'homme, tant qu'il est sous l'emprise de la religion, ne sait réaliser son être qu'en faisant un être étranger et imaginaire, de même, sous la domination du besoin égoïste, il ne peut avoir d'activité pratique, produire pratiquement des objets qu'en plaçant ses produits, ainsi que son activité,

s'ouvre à sa pensée. La réalité économique et sociale de la société dessine le champ pratique. La société civile signifie le social et l'économique. Mais cette pensée, majoritairement feuerbachienne, au sein du manuscrit de 1844, manque encore d'actions, actions motivées surtout par des affections. Les individus ne pensent pas seulement, mais ils sentent et font sentir aussi les autres. C'est le fait, la vraie nature humaine, que Marx comprend mieux dans *La Sainte Famille* contre la réduction de la substance de Bauer :

> " 'Ne supposer la substance dans aucun domaine… signifie donc pour Bauer ne reconnaitre aucun être différent de la pensée, aucun énergie naturelle différente de la spontanéité spirituelle, aucun force essentielle de l'homme différente de l'entendement, aucun passivité différente de l'activité, aucune influence étrangère distinct de l'action personnelle, aucun sentiment ou aucun vouloir différente du savoir, aucun cœur diffèrent de la tête, aucun objet différent du sujet, aucun pratique différente de la théorie, aucun homme différent du critique, aucune société réelle différente de la généralité abstraite, aucun toi différent du moi."[229]

Un soufi dirait exactement la même chose que Marx dans ce contexte, avec un contenu très similaire : le cœur, l'essence spirituelle différente de la connaissance, l'expérience pratique de la vie s'opposant à la théorie. Ce que Michel Henry nous offre est un don, en la manière de lire Marx, en relation avec un contexte soufi. De sorte que l'équation de Marx concernant la théorie et la pratique est dans ce sens, comme Henry l'a clairement souligné :

Théorie = activité, action personnelle, spontanéité spirituelle, pensée, savoir, tête, sujet, critique, généralité abstraite, le moi.

---

sous la domination d'un être étranger et en leur attribuant la signification d'un être étranger : l'argent.

Dans sa pratique accompli, l'égoïsme bienheureux du chrétien se change nécessairement, en l'égoïsme charnel du juif, le besoin céleste en besoin terrestre, le subjectivisme en intérêt personnel. Nous expliquons la ténacité du juif non par sa religion, mais plutôt par le fond humain de sa religion, par le besoin pratique, l'égotisme.

C'est parce que l'être réel du juif s'est universellement réalisé et sécularisé dans la société bourgeoise que cette société n'a pu convaincre le juif de l'irréalité de son être religieux, qui n'est au fond que la conception idéale du besoin pratique…

Du moment où la société réussit à faire disparaitre l'essence empirique du judaïsme, le trafic et ses prémisses, le juif est devenu impossible, parce que sa conscience n'a plus d'objet, parce que la base subjective du judaïsme, le besoin pratique, s'est humanisée, parce que le conflit entre l'existence individuelle, sensible et l'existence générique de l'homme est surmonté.

L'émancipation sociale du juif, c'est l'émancipation de la société libre du judaïsme. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Question Juive op. cit*., pp. 379-381.

[229] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 285.

Pratique : être, énergie naturelle, influence étrangère, sentiment, volonté, cœur, objet, humain, société réelle, le toi.

L'influence de Feuerbach est évidente sur ce vocabulaire. Pourtant, Marx ne se contente pas de la seule critique négative de la religion pour comprendre et élaborer la réalité. Quelle est la réalité ou le réel qui s'oppose alors aux représentations ? La première réponse possible à laquelle réfléchit Marx est encore la réponse de Feuerbach : la réalité n'est rien d'autre que la réalité sensible. À partir de là, la réalité est révélée à partir des sens, donnant une valeur universelle et ontologique aux sens humains. Le réel devient le réel tant qu'il est l'objet des sens. Par conséquent, la vérité, la réalité, la sensibilité sont toutes identiques. La tâche de la philosophie ne peut être que ceci : identifier les objets réels, les objets de la sensation, pas les imaginaires : c'est la voie de l'ouverture universelle aux objets eux-mêmes, plutôt qu'à leurs représentations. Cela signifierait l'élimination de la philosophie classique dans la définition de la philosophie de Feuerbach et apporterait la seule définition significative de la philosophie à partir des sens :

> "La pratique est justement la relation sensorielle à l'être compris identiquement dans cette relation comme 'réel' et comme 'sensible'. L'anthropologie qui reconnait la pratique comme fondatrice de la relation à l'être et qui pose l'homme comme le lieu de cette pratique sensorielle, est la vraie philosophie, celle qui écarte la philosophie traditionnelle de la représentation et de la pensée, qui en est la négation."[230]

Par conséquent, cette philosophie de définition de Feuerbach différencie deux modalités de la sensibilité : l'être sensible (les objets sensibles) et l'être sentant (la capacité de sentir). L'être sensible renvoie à une structure ontique, tandis que la capacité de sentir renvoie à une structure ontologique. Cette structure ontologique porte une ouverture transcendantale et donc une activité de dévoilement. Tel que ce pouvoir ontologique et transcendantal n'appartient qu'à l'être humain, c'est une perfection de l'être humain, c'est-à-dire le pouvoir avec lequel l'homme crée les lois de la beauté. (On ne peut s'empêcher de se demander : cette beauté ne se définit-elle pas comme la perfection d'une expérience soufie ? Là où Feuerbach et la tradition soufie se rapprochent) Cette puissance de l'humain est la conception dans laquelle Feuerbach pense l'humain comme l'humain divin et à partir de là, il réalise la critique de la religion. Cette puissance intérieure et divine de sentir l'être humain prend place à la place intérieure du Dieu

[230] *Ibidem.*

divin. (Ce qui signifie qu'en réalité les êtres humains reflètent leur capacité de détection divine à un Dieu.)

Ce pouvoir de sentir s'étend au pouvoir de souffrir et de jouir, de haïr et d'aimer. De sorte que ce modèle n'est pas seulement l'opposé de la représentation subjective, mais aussi la seule subjectivité vécue dans la vie elle-même, dans sa seule source : dans une vie sensible en termes de vivant sensible et sentant. Bref, pour Feuerbach et Marx, l'humain n'est pas seulement un être de la nature, mais son être sensible et sentant est la nature (sa nature devient la nature). L'être humain en tant qu'ayant le pouvoir de sentir le sensible et aussi le pouvoir transcendantal de créer un monde sensible et avec l'humain, un monde sentant :

> "Comme le dit Marx lui-même 'la réalité sensible qui s'extériorise et est ouverte à la lumière, à l'homme sensible.' L'être de la nature désigne maintenant la sensibilité transcendantale au sein de laquelle le monde se fait monde. C'est cette sensibilité comme ouverture phénoménologique au monde qui est à l'œuvre et fait régner son essence quand l'homme se rapporte aux objets qui l'entourent *de telle manière qu'il lest sent,* qu'ils sont ses objets. 'Quand l'homme réel, en et expire toutes les forces de la nature', la sensibilité de ces forces sensibles détermines secrètement la réalité de cet homme réel, en chair et e nos, comme une subjectivité, comme la subjectivité transcendantale qui ouvre le champ de l'expérience et la rend possible, phénoménologiquement effective, qui la rend sensible'."[231]

À cet égard, le naturalisme est l'humanisme, qui n'est rien d'autre que la sensibilité[232] transcendantale de l'être humain universel. L'être humain, différent des autres êtres, a une

---

[231] *Ibid.*, p. 291.

[232] Le travail de Marx sur la différence entre Démocrite et Épicure expose la relation entre le temps et la sensibilité humaine (et le corps) et dans une description inspirante, il se rapproche d'une théorie de l'émanation (essentielle dans les recherches soufies) concernant les essences des phénomènes. Et également en termes de développement philosophique, nous voyons presque tous les germes philosophiques de son nouveau matérialisme dans ses travaux sur les post-socratiques :

« Le temps étant la forme abstraite de la perception sensible, la nécessite s'impose, conformément au mode atomistique de la conscience épicurienne, de le fixer comme une nature dans la nature, douée d'une existence particulière. Or la mutabilité intrinsèque du monde sensible, son changements en tant que changement, cette réflexion du phénomène en lui-même, qui constitue le concepts du temps, possède une existence distincte dans la sensibilité consciente. La sensibilité de l'homme est donc le temps devenus corps, la réflexion existante du monde sensible en lui-même.

Tout cela découle logiquement de la conception du temps chez Épicure, mais on peut en outre le démontrer à coup sûr dans le détail. D'après la lettre d'Épicure à Hérodote, le temps est censé naitre lorsque les accidents des corps, perçus par les sens, sont pensés comme accidents. La perception sensible, qui est son propre reflet, est donc ici à la fois la source du temps et le temps lui-même. C'est pourquoi le temps ne peut être défini par analogie, et on n'en

sensibilité miroir réflexive, c'est-à-dire que lorsque l'être humain trouve son objet devant lui, il n'est pas seulement conscience de cet objet, mais aussi, il est conscience de cette conscience : activité de miroir et dédoublement de conscience. Si bien que tant qu'il y a acte de conscience, il y a un objet extérieur de cette conscience, si quelqu'un respire, il y a déjà l'air (l'objet). S'il y a vision, il y a déjà la lumière. L'objet hors de soi est essentiel dans ce naturalisme de l'humanisme, une part essentielle de la subjectivité humaine.

Ici, l'homme est toujours destiné à trouver cet objet extérieur comme la satisfaction de son besoin subjectif. Un être sensible, objectif et naturel est, chez Feuerbach et Marx, n'est en réalité rien d'autre qu'un être subjectif. Avoir les sens signifie souffrir et jouir du besoin, de l'absence de satisfaction ou de la présence de satisfaction. L'objet n'est donc pas seulement un objet immédiat (comme dans la présence animale), mais un objet de réflexion historique et de développement de l'être humain en termes de subjectivité et de médiation. L'objet fait désormais partie d'un pouvoir ontologique de l'être humain, ce qui signifie seulement que l'humain rend l'objet sensible parce qu'il peut en faire un autre objet sensible, avec des modalités différentes. L'objet devient le contenu sensible de différentes affections et interactions. Par conséquent, le niveau de concrétude de l'objet change toujours en fonction des expériences subjectives de l'être

---

peut rien dire d'autre : il faut s'en tenir à l'*enargeia* (évidence) même, car la perception sensible réfléchie en elle-même étant le temps lui-même, on ne peut franchir ses limites.

Cette cohésion du temps et de la sensibilité assure aussi aux simulacres, que l'on trouve également chez Démocrite, une place plus logique.

Les simulacres (images) sont les formes des corps de la nature, qui s'en détachent en quelque sorte comme des membranes superficielles, et les emportent dans le monde des phénomènes. Ces formes émanent continuellement des choses pénètrent dans les sens, et font par la même apparaitre les objets. Voilà pourquoi, quand nous entendons, la nature s'entend elle-même ; quand nous flairons elle se flaire elle-même ; quand nous voyons, elle se voit elle-même. La sensibilité humaine est ainsi le milieu ou, comme dans un foyer, les opérations de la nature viennent se réfléchir et où ils s'embrasent pour devenir le monde lumineux des phénomènes.

Chez Démocrite, cette idée est une inconséquence, le phénomène étant purement subjectif, chez Épicure, il s'agit d'une conséquence nécessaire, la sensibilité étant la réflexion du monde phénoménal en lui-même, le monde temporel devenu corps.

Enfin, le lien entre la sensibilité et le temps se révèle en ce que la temporalité des choses et leur manifestation pour les sens sont posées comme étant en elles-mêmes une seule et même chose. C'est du fait même qu'ils apparaissent aux sens que les corps périssent. C'est parce que les simulacres se détachent continuellement des corps et pénètrent dans les sensés ; parce qu'ils ont leur sensibilité en dehors d'eux-mêmes comme une autre nature, et non en eux-mêmes ; parce qu'ils ne reviennent donc pas la séparation : voilà pourquoi ils se dissolvent et s'anéantissent.

Bref : de même que l'atome n'est rien d'autre que le forme naturelle de la conscience de soi abstraite, singulière, de même la nature sensible n'est que la conscience de soi objective, empirique, singulière, en un mot la conscience de soi sensible. Les sens sont, par conséquent, les seuls critères dans la nature concrète, tout comme la raison abstraite est le seul critère dans le monde des atomes. »

Karl Marx, *Œuvres III, Difference de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure, op. cit*., pp. 54-55.

humain, des affections et des passions. Cela revient à dire que plus l'être humain est libre, plus les objets de ses actes subjectifs sont libres. Les objets deviennent une partie de la réalité vivante de l'être humain. Avec l'humain, les objets en tant qu'objets deviennent le contenu d'affirmations différentes puisque les sens se développent dans l'histoire et développent ainsi les objets des sens. L'histoire des sens est l'histoire des objets (de la nature).

> "Marx a décrit cette corrélation du sens et de la nature qui résulte de pouvoir ontologique de la sensibilité et l'exprime immédiatement. A un sens peu développe correspond un objet pauvre, celui du 'besoin pratique grossier'. C'est ainsi que celui qui 'meurt de faim' est incapable de percevoir la richesse sensible d'un aliment, sa forme, son gout, les nuances de sa saveur… est incapable de sentir mais saisit seulement quelque chose qui est susceptible de combler la faim, 'son existence abstrait en tant qu'aliment'. De même l'homme soucieux ne peut apercevoir la beauté d'un spectacle… La critique de la propriété privée repose sur cette phénoménologie de la sensibilité en tant que le fait de considérer une chose comme mienne revient à ne pas la considérer en elle-même, dans le déploiement de sa richesse propre, à substituer au développement de tous les sens le seul 'sens de l'avoir.'[233]

En résumé, la richesse historique de l'être humain vient de la richesse du travail de ses sens, c'est-à-dire à travers ses objets. Les objets, les propriétés ne sauraient être assignées à un seul sens (comme avoir) ; ce serait la suppression des autres sens comme dans la société moderne de la propriété privée. Un objet de l'œil est différent du même objet de l'oreille. L'essence particulière de chaque sens fait de l'objet un autre objet, c'est-à-dire le pouvoir d'altération et de modification, différentes affirmations du même objet dans différents sens. C'est la richesse des objets humains. Ainsi, non seulement les sens mais les œuvres des sens en tant qu'objets deviennent humains, sociaux. Les objets en tant que développement historique sont à la fois produits et réalisés par le travail des sens. Ce ne sont pas seulement leurs réalisations qui sont en jeu, mais les réalisations de l'être humain historiquement. Les objets démontrent le pouvoir générique essentiel de l'être humain, les sens.

Marx accuse Hegel de ne pas comprendre l'essence concrète des objets humains. Il a réduit la réalité de ces objets à une Idée abstraite. De sorte que leur altérité et leur particularité subjective ont été perdues. L'humain, chez Hegel, s'identifie à sa conscience pour que l'idée crée les objets, qui ne sont qu'une objectivation de l'idéalité. Ainsi, toute la réalité, toute la nature deviennent réductibles à l'objectivation de la conscience en termes de représentations et d'idées.

[233] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 296.

Cette objectivation n'est rien d'autre que l'aliénation de la conscience à ses objets et à elle-même : par cet acte de négativité comme nature, l'idée devient aussi son autre, mais l'autre n'est pas l'autre de la réalité mais l'autre dans la conscience elle-même. Enfin, l'Idée, par cette négation et la négation de la négation, devient elle-même par cette aliénation et cette extériorisation d'elle-même, en-soi. Le produit est le produit de la conscience, le produit est son processus de réalisation de soi. C'est l'action de la conscience dans ses formes pures et abstraites. Ces produits sont toujours froids et abstraits, ne portant aucune tonalité ou modalité affective, ni aucune réalité.

> "Précisément parce que le processor qui vient d'être décrit et auquel il faut donner son vrai nom, celui *d'action de la pensée*, n'est qu'un processor abstrait et que la position qu'il accompli est seulement celle d'une pseudo-réalité, en aucune façon celle d'une réalité réellement diffèrent de la pensée, parce que l'objectivation qu'il produit n'est qu'une objectivation apparente en tant que l'aliénation n'est elle-même qu'une aliénation apparente, pour cette raison alors la possibilité est donnée à la pensée de reprendre ce qu'elle as posse, de surmonter son aliénation, de réduire a elle-même cet objet qui n'est que l'apparence d'un objet, qui n'est qu'elle même sout cette apparence objective. »[234]

De sorte que ni l'aliénation ni l'extériorité ou l'altérité ne sont le réel chez Hegel. Ils sont tous des miroirs et des mirages de la conscience. Puisqu'ils sont tous des produits de la conscience, la conscience de cette conscience surmonte d'un coup l'aliénation, cette aliénation, puisqu'elle n'est pas réelle et n'est que pur acte de conscience, elle devient la suppression de cette aliénation dans l'acte de conscience. L'objet hors de la conscience n'a pas d'importance, c'est l'apparence de l'objet dans la conscience qui compte. Comme la réalité elle-même : ce n'est pas la réalité qui compte, mais son apparition dans la conscience.

Lorsque l'objet apparaît à la conscience, dans la conscience et qu'il prend conscience de cette conscience, l'aliénation qui ombrait cet objet prend fin, dans la mesure où cette aliénation n'est que l'acte d'objectivation de la conscience. Pour que le cercle hégélien arrive au point de départ, tout se passe au nom de l'auto-réalisation de l'Idée : négation, aliénation ; toute l'histoire est l'histoire de cette réalisation auto-aliénée de l'Idée. Ainsi, la réalité réelle, l'extériorité, l'altérité et l'aliénation restent intactes dans ce cercle. Tout, l'histoire, la lutte, l'évolution et la réalisation de l'être humain, a été supprimé (*Aufhebung*) dans la médiation de la grande et glorieuse Idée consciente de soi.

[234] *Ibid.*, p. 300.

Pourtant cette Idée n'a rien d'abstrait et d'inexistant pour Marx. La vie se réduit à l'Idée et donc il en va de même pour les réalisations politiques et religieuses de l'Idée pour le système hégélien. Si bien que la réalité des objets ne sont pas des objets réels, juste les moments de la réflexion de l'Idée par aliénation où la conscience devient l'autre et sa conscience : la conscience devient une autre conscience, ce qui se passe ici est un ontique créateur, opération de la conscience sur elle-même, qui laisse encore intacte la réalité réelle. Une opération ontique qui n'a pas de substance ontologique.

Néanmoins, en fait, la conscience ne crée pas l'objet réel, elle ne le reçoit que pour Feuerbach puis pour Marx (dans les manuscrits de 1844) ; c'est pourquoi cette intuition est appelée sensibilité. La sensibilité s'expose comme la structure de l'être, la structure de l'objectivation des objets sensibles et réels. Pour Marx, ce n'est pas la pensée qui crée l'être, mais inversement l'être se fait la pensée, qui devient la pensée de l'objet éventuellement dans la conscience. Dès lors, l'acte d'aliénation de la conscience dans l'autre pour l'objectivation prend une autre forme, avec la suppression de cette aliénation par la négation de la négation, cela revient à dire que finalement ce qui se passe est la suppression de l'objectivité telle qu'elle est. C'est la synthèse spéculative, comme la troisième de la médiation spéculative et se conclut par cette vérité de la philosophie hégélienne : l'humain est un être non objectif, un être spirituel. La nature devant l'être humain n'est rien d'autre qu'un champ de changement, un domaine d'essence imparfaite, où la perfection ne réside que dans la puissance abstraite de la conscience, comme seule faculté de vérité. La nature ne sert au Logos que dans la mesure où la nature rend la manifestation du Logos phénoménale. Telles sont les implications de Marx, lisant Hegel.

Ce que Marx hérite de Hegel sur ce point, ce sont les modes d'effectuation des sens comme les différentes objectivations de la pensée, processus identique à celui de la conscience de soi[235] hégélienne. Fait intéressant, on pourrait substituer l'esprit humain de Hegel à l'essence humaine de Marx. Chaque sens, en tant qu'être humain-essence-objets, a son propre mode d'objectivation dans la pensée. Tout objet est une affirmation de l'essence humaine dans une modalité différente, ce mouvement d'affirmation est identique au mouvement de la conscience de soi : à la confirmation et à l'affirmation de cette conscience de soi. Donc, le monde sensible n'a pas une nature pure, c'est un monde sensible de la pensée, produit de l'objectivation de cette

[235] « L'humanisme réel n'a pas d'ennemi plus dangereux en Allemagne que le spiritualisme ou l'idéalisme spéculatif, qui met, a la place de *l'homme individuel réel*, la 'conscience de soi' ou l'Esprit, et qui enseigne avec l'évangéliste : 'C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien'. »

Karl Marx, *Œuvres III, La Sainte Famille, op. cit*., p. 426.

pensée qui fonctionne par des forces essentielles des sens. De sorte que, la pensée étant ici à l'œuvre, elle règle le monde sensible par ses lois, donc l'essence de la sensibilité est déjà l'essence de la pensée.

La seule chose ici est que les sens sont réalisés dans des modalités singulières, ce qui signifie qu'ils sont réalisés en tant que forces subjectives dans chaque expérience d'êtres humains différents. Ainsi, les sens ne sont pas pris comme les cinq sens classiques chez Marx, mais dans une compréhension plus avancée, ils sont pris comme les pouvoirs subjectifs essentiels de l'être humain. Marx, à ce point précis, dépasse le matérialisme classique, en y ajoutant une ouverture intellectuelle des sens : les sens ne sont pas seulement des sens physiques, mais ce sont aussi des sens intellectuels de puissances subjectives. Marx ajoute les sens spirituels et pratiques aux sens physiques. Tous ensemble, ils sont définis comme la nature humaine.

Ici, l'opposition classique ne fonctionne plus pour Marx en termes de sensibilité et de spiritualité ; les objets spirituels et sensibles partagent la même structure au sein de la conscience. Et c'est exactement là que Marx se rapproche à nouveau de Hegel :

> " 'Les forces essentielles particulières de l'homme ne trouvant leur réalisation objective que dans les objets naturels, ne peuvent parvenir à la connaissance de soi que dans la science de la nature en général.' Et il ne s'agit pas même pas, avec la praxis de puissances autres que celles de la pensée, non seulement parce que les 'sens pratiques' incluent 'sens spirituels', la volonté, l'amour, etc., mais que l'essence de cette praxis, de cette relation concrète et effective à l'être, est justement l'objectivation, c'est-à-dire l'intuition, la pensée : Voilà pourquoi, parce que l'effectuation de la praxis sensorielle n'est rien d'autre que l'ouverture du champ de visibilité constitué par l'objectivité, cette praxis est identiquement vision, regard, intuition, contemplation, théorie. 'Les sens, dit, le troisième manuscrit, sont donc devenus directement dans leur praxis des théoriciens'. » [236]

La perspective que Marx a sur les sens, et la prétention autour de cette réduction de la praxis à la théorie, est identique à la perspective de Feuerbach. L'optique concernant la contemplation est l'essence qui rend l'humain divin. Et le regard humain regardant dans les profondeurs du ciel[237] représente cette contemplation divine. Le ciel est le destin de l'être

[236] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 313.

[237] Le philosophe que Marx admire beaucoup, Épicure, saisit le ciel comme l'accomplissement de sa philosophie. Le ciel est une véritable source d'inspiration pour la divinité et l'universalité chez certaines figures fondamentales

humain en termes de contemplation, en termes d'essence humaine divine. C'est l'ouverture transcendantale de l'être humain à l'objectivité en tant qu'essence divine : en tant que théorie.

---

de la philosophie (comme Kant). La lecture de Marx sur Épicure souligne également ce fait. Et pour les soufis, notamment pour la tradition alévie, le ciel est le point d'inspiration cosmologique de tous les êtres vivants en termes de paix et d'amour.

Et aussi, Épicure était pour Marx un '*Aufklarer*' en termes de réalisation, d'individualisation concrète dans la science naturelle de la conscience de soi comme n'ayant plus aucune contradiction entre la forme et la matière :

« L'atome est la maitre sous la forme de l'autonomie, de la singularité, en quelque sorte la pesanteur représentée. Mais la réalité suprême de la pesanteur, ce sont les corps célestes. En eux sont résolues toutes les antinomies entre forme et matière, entre concept et existence, qu'ont marqué le développement de l'atome ; en eux sont réalisées toutes les déterminations exigées. Éternels et inaltérables, les corps célestes ont leur centre de gravite en eux-mêmes, non en dehors d'eux-mêmes ; leur seul acte est le mouvement, séparés par l'espèce vide, ils deviennent de la ligne droite, constituent un système de répulsion et d'attraction, sans perdre cependant leur autonomie, et ils engendrent enfin le temps comme forme de leur manifestation, en toute spontanéité. *Par conséquent, les corps célestes sont les atomes devenue réels.* En eux, la matière a reçu dans elle-même la singularité. La vérité la plus profonde de son système, sa conséquence la plus pénétrante, c'est qu'il s'en aperçoit et l'exprime en toute conscience.

Nous avons vu, en effet, comment toute la philosophie épicurienne de la nature es imprégnée de l'antinomie entre essence et existence, entre forme et matière. *Mais, dans les corps célestes, cette contradiction est supprimée*, les éléments antagoniques sont réconciliés. Dans le système céleste, la matière a retrouvé sa forme et accueilli la singularité, accédant ainsi à son autonomie. Toutefois, *a ce point elle cesse d'être l'affirmation de la conscience abstraite… précisément dans cette contradiction que la conscience individuelle abstraite éprouvait sa nature objectivée.* La forme abstraite qui luttait avec la matière abstraite sous l'aspect de la matière, c'était la conscience elle-même. Mais maintenant que la matière s'est réconciliée avec la forme et s'est individualisée, la conscience de soi se dépouille de son état de chrysalide, se proclame le vrai principe et combat la nature devenue autonome.

Dans la théorie des météores, c'est donc l'âme de la philosophie épicurienne de la nature qui se manifeste. Rien n'est éternel qui détruit l'ataraxie de la conscience de soi singulière…

Si la conscience de soi abstraitement singulière est posée comme principe absolu, toute science véritable et réelle est certes niée, pour autant que c'est ne pas la singularités qui règne dans la nature même des choses. Mais alors tout ce qui est transcendant par rapport à la conscience humaine, et appartient donc à l'entendement imaginatif, s'écroule aussi. Si, en revanche, la conscience de soi, qui ne se connait sous la forme de l'universalité abstraite, est érigée en principe absolu, c'est la porte largement ouverte au mysticisme superstitieux et asservissant. La preuve historique en est donne dans la philosophie stoïcienne. En effet, la conscience universelle-abstraite a tendance s'affirmer dans les choses mêmes, et elle n'y est affirmé qu'en les niant.

Par conséquent, Épicure est le plus grand éclaireur, le plus grand *Aufklarer* grec, et c'est bien lui qui mérite l'éloge du Lucrèce :

'Alors qu'aux yeux de tous, l'humanité trainait sur terre une vie abjecte écrasée sous le poids d'une religion dont le visage, se montrant du haut des régions célestes, menaçait les mortels de son aspect horrible, un Grec, un homme, osa lever le premier ses yeux mortels contre elle, est contre elle se dresser. Loin d'arrêter, les fables divines, la foudre, les grondements menaçant du ciel [ne firent qu'exciter davantage l'ardeur de son courage] … Et par là, la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élevé jusqu'aux cieux.'

La différence que nous avons établie à la fin de la partie générale entre philosophie naturelle d'Épicure et celle de Démocrite s'est trouvée développée et confirmée dans toutes les sphères de la nature. Chez Épicure, l'atomistique avec toutes ses contradictions, est donc, en tant que *science naturelle de la conscience de soi* -qui est en soi principe absolu souls la forme de la singularité abstraite -entièrement réalise et parachevée jusqu'à son extrême conséquence, à savoir sa dissolution et son opposition consciente a l'universel.

Pour Démocrite, au contraire, *l'atome n'est que l'expression objective générale de l'étude empirique de la nature.* Ainsi l'atome reste pour lui une catégorie pure et abstraite, une hypothèse, résultat de l'expérience et non principe énergique de celle-ci ; hypothèse qui, par conséquent, demeure sans réalisation et ne détermine pas davantage l'étude réel de la nature. »

La société de la praxis ne remplace-t-elle pas chez Marx les corps célestes comme réalisation et épanouissement de la conscience humaine ; surmonter toutes les contradictions de la science naturelle et matérialiste de la vie humaine ?

Karl Marx, *Œuvres III, Difference de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure, op. cit*., pp. 61-64.

C'est la théorie qui a rendu l'humain divin chez Feuerbach, donc chez Marx, dans le manuscrit de 1844. Pourtant, même avant 1844, dans le manuscrit de 1842, Marx est conscient que Hegel échappe à la réalité puisque selon les prétentions de Marx, la réalité ne réside pas dans l'objectivité, et ne peut être fondée par cette objectivité, et ni donc par l'intuition de Feuerbach. Par conséquent, Marx est dans une position telle qu'il doit nier à la fois l'idéalisme de Hegel et le matérialisme de Feuerbach[238].

Tous les détours, répétitions, contradictions et dilemmes du voyage philosophique de Marx se passent autour du concept de réalité et de sa nature subjective essentielle. Sa passion est de saisir l'essence réelle de la réalité. *Les thèses sur Feuerbach* sont donc incontournables pour appréhender la réalité en termes de praxis. Il comprend que suivre Hegel est une impasse car il substitue la réalité à la pensée, c'est-à-dire à l'idéalisme classique. Et Feuerbach pose l'être comme objectivité des objets sensibles, ce qui revient finalement à partager la même perspective ontologique de Hegel en termes de construction de ces objets par la conscience. Seulement ici la conscience n'est pas en position créatrice comme chez Hegel mais en mode réceptif par l'intuition. Ce que Hegel et Feuerbach partagent, c'est l'optique commune de la conscience théorique, avec les concepts (Hegel) ou la sensibilité (Feuerbach) de la conscience. Leur trait commun est la médiation de l'objectivité. Essayer d'appréhender la réalité à travers les concepts (idéalisme) ou les objets sensibles (matérialisme) relève de l'objectivation de la conscience universelle. Ils ne saisissent pas la réalité à un niveau ontologique mais à un niveau ontique de pensée.

Thèses sur Feuerbach est une négation du matérialisme intuitif qui suppose la constitution de l'être en fonction de la capacité réceptive de la pensée à travers la sensibilité. Avec ces thèses, Marx est en position de rejeter le caractère passif de la sensibilité et l'extériorité radicale de l'être sensible. Cela signifie pour Marx que la réalité ne saurait être fondée sur cette compréhension sensible et extérieure de l'être. La réalité n'est pas composée de monde sensible

[238] Sur l'essence de tous les matérialismes passés aux yeux du nouveau matérialisme de la praxis critique :

« Le grand défaut de tout le matérialisme passé (y compris celui de Feuerbach), c'est que la chose concrète, le réel, le sensible, n'y est saisi que sous la forme de l'*objet* ou de l'*intuition,* non comme activité humaine sensible, comme *pratique* ; non pas subjectivement. Voile pourquoi le côté actif se trouve développé abstraitement, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme : celui-ci ignore naturellement la réelle activité sensible comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles, réellement distincts des objet penses : mais il ne saisit pas l'activité humain elle-même comme activité *objective*. C'est pourquoi il ne considère, dans l'*Essence du Christianisme*, que le comportement théorique comme véritablement humain, tandis que la pratique n'est conçue et saisie dans sa manifestation sordidement judaïque. Il ne comprend donc la signification de l'active 'révolutionnaire de l'active pratiquement critique ».

Karl Marx, *Œuvres III, Thèses sur Feuerbach, op. cit*., pp. 1029-1030.

objectif, donc la réalité n'est plus objective. Dès lors, Marx place désormais le monde sensible au centre de sa critique, c'est-à-dire la critique de Feuerbach lui-même.

> "Quel est l'être qui s'oppose à l'intuition, qui ne trouve plus en elle sa condition, qui n'est plus reçu par elle, qui n'est plus 'l'objet sensible' ? L'une après l'autre les *Thèses sur Feuerbach* le dissent dans une répétition inlassable : c'est la 'pratique'."[239]

La réalité de Feuerbach est une réalité pratique, donc la réalité pratique de Marx doit être très différente d'une compréhension de l'être humain comme relation générale à un monde sensible général : comme dans l'amour général, l'amitié générale, etc. Quelque chose de plus particulier et singulier devrait avoir lieu à la place d'un humain général. Un humain particulier, singulier, comme le dit Michel Henry, un humain vivant dans ses rapports sociaux, dans un tissu vivant de socialité individuelle. Si on isole l'être humain de ses relations sociales individuelles, comme dans le genre de Feuerbach, on reste avec un être humain isolé, abstrait, qui n'est pas du tout un être humain. Et cela indique que nous devenons à nouveau les victimes du glorieux idéal hégélien.

Ce que Marx désigne, c'est la substitution aux traits humains généraux de l'essence concrète, sociale, individuelle d'un être humain particulier : dans cette désignation l'humain est identifié comme la totalité de ses rapports sociaux. Ce qui est génial dans cette désignation réside dans le fait que ces relations sont posées non pas objectivement mais subjectivement par Marx. Subjectivement signifie ici « de manière vivante ». Les relations vivantes deviennent les individus vivants dans la conception de la praxis. Praxis, chez Marx, qui signifie maintenant la réalité des subjectivités. Et c'est la seule manière possible d'appréhender la réalité, c'est-à-dire en termes de subjectivité des actions. Cette optique de Marx est l'optique qui change totalement le destin de la philosophie occidentale en la renversant.

> "Que signifie un tel renversement ? Ce qu'il renverse étant circonscrit par la problématique, comment le renverse-t-il et que résulte-t-il de son acte de renverser ? De telle sorte que, pour ce qui est de la question de savoir si le monde sensible constitue le sol pré-donné sur lequel s'édifieront les formations de la pensée et du jugement ou si au contraire il n'y a donation de ce sol primordial, de la nature, qu'à travers ces formations et en elles, les *Thèses sur Feuerbach* restent muettes. Pas tout à fait cependant. En perdant de vue ce problème ou plutôt en l'écartant délibérément, elles nous indiquent justement qu'il n'est pas, qu'il n'est plus le problème. Quel problème ? Le problème de l'être et de

[239] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 316.

la réalité. « *La problématique qui vise la réalité de l'être ne prend plus en considération le voir de la theoria, le voir de l'intuition ou celui de la pensée, et laissant ce voir subsister là où il est, laissant se déployer ce qui est vu là, où il est vu, elle indique que la réalité originelle de l'être réside ailleurs, en un autre lieu et c'est vers celui-ci que désormais elle se dirige consciemment*. Quel est cet autre lieu ? Qu'est-ce qui n'est plus 'théorie' : c'est l'action." [240]

A cet égard, Feuerbach désignant la réalité de l'être comme intuition est dans le faux puisqu'il pense la réalité comme objet, comme tous les autres philosophes du matérialisme, il se trompe. La réalité ne saurait être saisie comme réalité totale des objets sensibles en termes d'intuition de ces objets, mais seulement comme totalité d'activités, c'est-à-dire comme praxis. Là où Feuerbach substitue la pensée à l'intuition, Marx substitue l'intuition à l'action. La cible de Marx est la théorie telle qu'elle est ; contrairement à lui, Feuerbach en vient à l'éloge de la contemplation en termes de théorie et de spéculation. Ce renversement n'est pas seulement un renversement de la théorie de Feuerbach, mais de toutes les formes possibles de théorie recouvrant toutes les conceptions historiques de la philosophie occidentale, de l'idéalisme au matérialisme. Alors quelle est la différence essentielle de cette action, de cette praxis puis de toutes les formes de théorie ?

Tant que nous voyons, tant que nous contemplons, tant que nous avons l'intuition, nous n'agissons pas. L'intuition est aussi une modalité de la théorie, un voir. Prise dans son essence même, l'action n'a aucun point commun avec l'intuition et ses objets ni avec les mouvements de la conscience. L'action a une structure ontologique différente de celle de la théorie, celle de la contemplation ou du voir. Lorsque nous conduisons, par exemple, nous ne contemplons pas, nous ne voyons pas un objet de cette action en notre présence, nous n'avons aucune représentation sensible ou intellectuelle de cette action telle qu'elle est, c'est la structure essentielle de l'action, la constitution de notre existence par l'action qui crée le tissu et la substance de nos vies. En bref, nous ne pouvons pas trouver l'essence de l'action dans l'intuition ou dans la théorie, et donc nous ne pouvons pas saisir la réalité telle qu'elle est en théorie, mais nous ne pouvons le faire que dans l'action. Et cette action n'a pas d'objet.

« L'exclusion radicale de l'intuition hors de l'action pour que l'action soit possible, pour que l'action soit, doit être pensée jusqu'au bout. Qu'il n'y ait dans l'action aucune intuition, aucun voir, veut dire qu'il n'y a en elle aucun objet. Qu'est donc l'action en

[240] *Ibidem.*

> tant qu'expulsant hors d'elle tout voir, elle exclut aussi tout objet. La première phrase de la première thèse sur Feuerbach le dit : elle est subjective… Mais alors ce qui surgit devant nous c'est un sens absolument nouveau du concept de subjectivité, c'est sa signification authentique et originelle, c'est la subjectivité elle-même qui se laisse apercevoir par nous dans son être même et dans son essence la plus intime. Et c'est ici que la philosophie occidentale, en ce qu'elle a eu du moins de plus constatant et de plus apparent, se trouve renversée. Car telle est la portée du renversement accompli par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*, le renversement de la philosophie occidentale elle-même. »[241]

L'action, dans son essence, n'a donc ni objet ni objectivité. Ce n'est pas une relation entre un sujet et un objet. C'est de la pure subjectivité. C'est le sens d'un renversement de toute la philosophie occidentale. Le concept d'être est posé comme subjectivité par Marx. C'est la subjectivité qui donne aux êtres le fondement d'être. Pour la philosophie occidentale classique, depuis la philosophie grecque antique, la subjectivité du sujet n'était rien d'autre que l'objectivité de l'objet. Avec Descartes, avec Kant, même lorsqu'ils exposent des modalités différentes, ils construisent toujours la subjectivité soit sur des structures a priori de la pensée, soit sur l'intuition. Le sujet se fonde toujours sur le terrain de l'objectivité. Chez Hegel, le processus historique de l'être humain est posé comme subjectivité, mais cette subjectivité n'est pas la subjectivité de l'action mais encore celle de l'Idée universelle objective. De sorte que la subjectivité de Marx n'est ni la subjectivité idéale de Hegel, ni la subjectivité intuitive de Feuerbach. Sa compréhension de la subjectivité n'est plus une sensation réceptive ou créatrice de l'objet par un sujet, il exclut tout type d'objectivité et d'objet de sa conception de la subjectivité. Il n'y a ni objet ni monde dans la structure essentielle de la praxis.

Les implications de Marx vont au-delà de la simple critique de la philosophie occidentale. Sa question de la subjectivité en termes de praxis est un défi audacieux à la définition même de la philosophie comme théorie et contemplation. Hegel est l'apogée de cette définition classique de la philosophie, en tant qu'observateur comme la chouette de Minerve qui s'envole seulement après l'événement, après la vie. Hegel observe la loi, la nature, l'art, la religion, la société et tente de transformer ces impressions en concepts : en concepts de connaissance. C'est la téléologie traditionnelle du discours philosophique. L'intention de Marx n'est plus la reconnaissance des lois de ces structures conceptuelles de la connaissance, mais les modifications radicales des actions qui déterminent en fait les fondements de ces concepts de la

[241] *Ibid.*, p. 324.

connaissance. De plus, l'affirmation de Marx est que toutes ces conceptions structurales ou modalités de la connaissance obéissent au domaine de l'action. Or, la question et la définition de la philosophie doivent partir du problème de l'action plutôt que de la téléologie du savoir. Autrement dit, la nouvelle téléologie de l'action est mise en scène par Marx dans *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer ».[242]

A cet égard, l'action se définit comme la nouvelle téléologie d'une nouvelle philosophie, qui en elle-même vise la modification et la transformation du monde : Le vrai changement de notre existence concrète. Cette action laissera sa trace sur le monde lui-même d'une manière radicale pour que sa trace soit reconnaissable dans ce monde même. Un élément subjectif constitutif dans le flux de la vie. Et différente de la philosophie hégélienne de l'être, même si l'être chez Hegel est posé comme travail et comme production. Contrairement à Marx, Hegel se tient toujours dans les limites de l'objectivité, même en utilisant le concept de travail, de production et d'action. L'être pour Hegel c'est l'objectivité, et la production ou l'action n'est rien que la production de cette objectivité universelle et idéale. L'action n'existe que pour produire la lumière de l'être universel. La lumière signifie le devenir de l'être objectif, l'action n'est rien d'autre que la production de l'être, et ce que fait la philosophie, c'est de comprendre l'être comme cette production universelle de l'Idée, de voir les choses à la lumière de cette production universelle de l'objectivité. Toujours voir, pas agir. Alors, qu'arrive-t-il aux individus concrets et vivants dans cette objectivité métaphysique de Hegel ?

> " 'La force de l'individu consiste dans le fait qu'il se rend adéquate à la substance, c'est à dire aliène son Soi et se pose donc lui-même comme la substance objective dans l'élément de l'être.' C'est pourquoi cette action de l'individu n'est pas en réalité la sienne, c'est l'action de l'action, l'autoproduction de l'être dans l'objectivité, 'le devenir de l'essence universelle objective, c'est-à-dire le devenir du monde effectif."[243]

Pour Hegel, les individus ne sont que des sujets contingents qu'il convient d'effacer dans la lumière universelle de l'objectivité. Leurs personnalités, leurs habitudes, leurs affections, leurs relations n'ont pas d'importance. Elles en ont tant que ces individus s'aliènent comme matériaux de la conscience divine : c'est la transposition des sujets sur les objets au nom de l'unité idéale de l'objectivité, il en est de même de la transposition de la subjectivité sur

[242] Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Thèses sur Feuerbach, op. cit*., p. 1033.

[243] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 336.

l'objectivité. Les sujets et les subjectivités ne sont que des instruments de l'objectivité. Le résultat de cette production et de cette action objectives est l'esprit, sa pleine conscience, c'est-à-dire l'esprit absolu. C'est l'auto-réalisation consciente de l'Idée objective. Dès lors, la pratique ou la praxis redeviennent la conscience pratique ou la conscience de la praxis. Ainsi resurgit le monde des objets et la conscience de cette objectivité en termes d'esprit. Ce qui définit l'action devient pourtant la vision de l'esprit dans la conscience de l'objet, donc la conscience de cette conscience de l'objet. La praxis redevient contemplation chez Hegel, le chouette de Minerve, effaçant tous les individus vivants, leurs actions sociales, leurs vies au profit de l'Idée. C'est pourquoi la compréhension de Marx de l'action, de la production, de la praxis est radicalement différente de celle de Hegel. L'action de Hegel n'est pas une action réelle, mais seulement une apparence de l'action dans le jeu spéculatif[244] de la conscience. Même lorsque Hegel utilise le concept de volonté ou de libération, il les utilise dans un tel contexte qu'ils deviennent l'intelligence réfléchissante, réfléchissant la pensée sur son objectif de devenir objectif. Il n'y a pas de réelles différences essentielles dans le système de Hegel entre l'art, le langage, l'action, la politique, la religion ou entre la volonté et l'intelligence, tous se soumettent à l'objectivité de l'Idée intelligible, qui est une puissance d'auto-réalisation dans l'histoire. Ce sont tous des noms et des formes différentes d'idée consciente de soi de réalisation objective.

Marx, avant les *Thèses sur Feuerbach*, est sous l'influence de cette objectivation universelle, l'ontologie hégélienne de Feuerbach, comme identité du naturalisme et de

---

[244] Le jeu spéculatif de la conscience autour des fruits et de tous les fruits. Minerve ne survole que le royaume des Fruits Abstraits :

« On le voit : si la religion chrétienne ne connait qu'une seule incarnation de Dieu, la philosophie spéculative dispose d'autant d'incarnations qu'il existe de choses, comme elle possède ici dans chaque fruit une incarnation de la substance, du Fruit absolu. Pour le philosophe spéculatif, l'intérêt majeur consiste donc à produire l'existence des fruits réels et profanes, en disant sur un ton mystérieux qu'il existe des pommes, des poires, des amandes et des raisins etc. Mais les pommes, poires, amandes et raisins secs que nous retrouvons dans le monde spéculatif, ne sont plus que des pommes *imaginaires,* des poires *imaginaires,* car étant des moments de la vie du 'Fruit', cet être de raison, cet être abstrait, ils sont eux-mêmes des êtres de raison, des êtres abstraits. Par conséquent, ce qui te réjouis dans la pensée spéculative, c'est d'y retrouver tous les fruits réels, mais comme fruits qui ont une signification mystique supérieure et qui, issus de l'éther de ton cerveau et non pas du sol matériel, sont les incarnations du Fruit, du *Sujet absolu.* En retournant de l'abstraction, de l'être de raisin *surnaturel* 'Fruit', aux fruits *naturels* et réels ; tu donnes au contraire aux fruits naturels une signification surnaturelle et tu les transformes en autant d'abstractions. Ton intérêt majeur' c'est précisément de démontrer l'*unité* du Fruit dans toutes ses manifestations vivantes, pomme, poire, amande, donc le *lien mystique entre* ces fruits, et de révéler comment, dans chacun de ces fruits « Le Fruit » se réalise graduellement et passe nécessairement de son existence de raisin sec, par exemple, a son existence d'amande. La valeur des profits profanes ne réside donc plus dans leurs propriétés naturelles, mais dans leur propriété spéculative, grâce à quoi ils occupent un rang détermine dans le processus vital du Fruit absolu. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille, op. cit*., pp. 486-487.

l'humanisme, en termes de genre. L'action ou le travail fait encore partie de la conscience universelle contemplative sous forme de sensibilité, sous forme d'intuition comme réception du monde sensible. Mais Marx, enfin, voit cet humanisme intuitif comme un départ abstrait et idéal de la réalité, même s'il part du monde sensible, c'est encore le monde de l'objectivité, c'est-à-dire un « voir » de la théorie. Et il commence à utiliser ce genre de concepts de groupes, une nouvelle terminologie : des individus vivants, des individus qui agissent ou qui produisent au lieu d'une activité sensible ou d'un genre.

> "L'apparition de cette nouvelle terminologie n'est pas seulement remarquable parce qu'elle va de pair avec l'abandon des notions d'humanité et de sensibilité, marquant ainsi le déclin définitif de l'anthropologie feuerbachienne : les individus remplacent l'homme en même temps que l'action se substitue à l'intuition."[245]

La réalité, ce sont maintenant les activités multiples d'individus différents et vivants. La substance de la société civile, ce sont les actions d'individus vivants. Alors que la théorie ne peut saisir l'essence de la société, la praxis le fait en devenant le fondement même de cette société. La vie sociale est identique à la praxis sociale. Par conséquent, comme le dit Marx dans la VIII. Thèse dans *Thèses sur Feuerbach* : « Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. »[246]

Mais la question se pose : comment la praxis pourrait-elle prendre la forme de l'objectivité d'une société ? Comment cette praxis, cette action pourrait-elle produire la substance, comment pourrait-elle apparaître comme le tissu, comme la matière de cette vie sociale ? Comment Marx arrive-t-il à cette conclusion : la pratique, apparaissant dans l'objectivité, dans le monde sensible et matériel, reste comme subjective ? Dans le manuscrit de 1844, sous l'effet certain de Feuerbach, il définit le réel en termes de sensibilité et d'objectivité. Par conséquent, l'action est définie comme une action objective et sensée. Mais encore Marx affirme que les forces essentielles[247] de l'objectivité sont la subjectivité, les objectifs essentiels

---

[245] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, Gallimard, 2009, p. 349.

[246] Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Thèses sur Feuerbach, op. cit*., p. 1033.

[247] On voit déjà '*les forces essentielles vivantes'* à *La Sainte Famille* :

« La véritable ancêtre du matérialisme anglais et de toute science expérimentale moderne, c'est Bacon. Pour lui, la science de la nature constitue la vrai science, et la physique empirique en est la partie la plus noble. Il invoque souvent l'autorité d'Anaxagore et ses homeoméries, et l'autorité de Démocrite et ses atomes. D'après son enseignement, les sens sont infaillibles, et ils sont la source de toutes les connaissances. La science est science empirique et consiste à appliquer une méthode rationnelle à ce que s'offre aux sens. Induction, analyse,

du pouvoir sont subjectifs. Cela signifie seulement : l'essence de ces puissances qui sont à l'œuvre dans le monde, sont structurellement différentes de la nature de ce monde, de l'objectivité et de la sensibilité : il y a une certaine hétérogénéité entre ces puissances essentielles et le monde lui-même. Et il est tout à fait clair que ces puissances essentielles ne pourraient pas être créées par ce monde ou son objectivité, comme étant un objet de ce monde. Comme l'écrit Marx dans son manuscrit de 1844 : « Quand l'homme réel, en chair et en os, campe sur la terre solide et bien ronde… pose ses forces essentielles… ce n'est pas le fait de poser qui est sujet : c'est la subjectivité des forces essentielles objectives. »[248]

Comme le dit Michel Henry, cette conception radicalement immanente de l'action gouverne le corpus de Marx. Il n'entend pas construire sa conception de l'action sur les structures objectives ou scientifiques de la société, mais plutôt sur le fondement problématique de la réalité et du savoir. La réalité n'est pas définie par la connaissance, mais l'objectivité de la connaissance provient des forces subjectives de l'être humain. La réalité empirique ou sensible se fonde sur les actes très subjectifs des individus vivants. Par conséquent, l'activité sensible pour Marx n'est qu'un instrument par lequel il teste sa compréhension originelle de la praxis. De telle sorte que cette objectivité de l'activité sensible n'est pas non plus objective mais aussi hétérogène à la structure essentielle de la praxis en termes de subjectivité.

Le problème de l'aliénation et à ce titre l'immanence radicale de la praxis en termes de statut du travail va déterminer tout son corpus économique. La subjectivité est totalement le fondement transcendantal d'une vie réelle et libre chez Marx. Et cette fondation détermine toutes

---

comparaison, observation, expérimentation sont les principales conditions d'une méthode rationnelle. Parmi les propriétés innées de la matière, le mouvement est la première et la plus remarquable, non seulement comme mouvement *mécanique* et *mathématique,* mais plus encore comme instinct, comme *esprit vital*, comme ressort, ou, pour employer l'expression de Jacob Böhme, comment *tourment* de la matière. Les formes primitives de cette matière sont des forces essentielles vivantes, individualisantes, inhérentes, et elles produisent les différences spécifiques. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille, op. cit*., p. 568.

[248] « Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le fait de poser qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit donc être également objective. L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que des objets, parce qu'il est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est Nature. Donc, dans l'acte de poser, il ne tombe pas de son " activité pure " dans une création de l'objet, mais son produit objectif ne fait que confirmer son activité objective, son activité d'être objectif naturel. »

Karl Marx, *Manuscrits de 1844, op. cit*., p. 65.

Voir https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/index.htm

ses lectures économiques, et non l'inverse. L'immanence et la subjectivité sont le fondement transcendantal sur lequel la réalité grandit. Et quand Marx pose que les puissances objectives essentielles sont subjectives, il entend souligner la différence d'une affection singulière et d'une observation sensible ; ou mieux la différence entre l'objet de l'intuition (par exemple, l'objet de la vue) et le sujet de l'expérience (par exemple, l'expérience de l'action). La différence radicale et l'immanence de la praxis en termes de subjectivité, et pourtant l'affinité radicale de la nature sensible de l'objectivité et de sa subjectivité intérieure :

> "L'opposition de la praxis et de la théorie fonde la distinction du travailleur de du non-travailleur. Imaginons un coureur sur la cendrée du stade. En tant qu'objet de l'intuition, comme phénomène empirique, objectif, sensible, naturel, sa course est là pour tous et pour chacun. Mais les spectateurs regardant et ne font rien. Ce n'est donc pas l'intuition empirique de la course, son apparence objective qui peut la définir, constituer sa réalité, elle n'est justement que son apparence. La réalité de la course réside dans la subjectivité de celui qui court, dans l'expérience vécue qui n'est donne qu'à lui et le constitue comme individu, comme cet individu en train de courir, comme un individu 'déterminé' pour parler comme Marx. C'est là ce que signifie l'affirmation de la première thèse selon laquelle la pratique est subjective."[249]

Quel que soit le modèle de la théorie, tant qu'elle procède d'un objet de théorie, elle ne peut atteindre la subjectivité de cette réalité, de ce vécu. Si nous sommes capables de changer le mot « réalité » par *vérité*, alors nous prétendrons facilement que ce n'est pas la philosophie mais la sagesse des soufis concernant la subjectivité d'une expérience vécue. L'effectivité et l'immanence de ce vécu pratique ne pouvaient être comprises dans sa réalité, dans sa vérité, que par le sujet vivant. Cette opposition insurmontable entre le travailleur (le sujet vivant de l'expérience) et le non-travailleur (qui ne fait qu'observer ou voir) est ici en jeu, et le non-travailleur ne pourra jamais comprendre l'immanence essentielle de la nature pratique du travailleur, lui non plus ne pourra comprendre l'aliénation que traverse le travailleur. Pour le non-travailleur, ce que le travailleur éprouve et produit n'est qu'un moment d'être objet, un moment d'objectivité. C'est pourquoi la position de non-travailleur est théorique. (La sagesse des soufis demande immédiatement : n'est-ce pas vrai pour toutes les expériences des différents êtres humains ? Un sujet ne vit l'expérience que de ce qu'il peut comprendre et saisir ; et tous les autres observent ou voient ; et parfois de telles expériences existent dans la sagesse soufie

[249] Michel Henry, *Marx I, Une Philosophie de la Réalité*, *op. cit*., p. 353.

que d'autres ne peuvent rien voir ? Cette structure du vécu n'est-elle pas le vrai secret de la vie ? Qu'est-ce que cela signifie pour notre recherche ?)

Les travaux économiques et sociaux de Marx se concentrent sur la nature même de cette différence radicale d'objectivité et de subjectivité. L'action de la pensée n'est jamais une praxis, c'est une soi-disant action. Car le non-travailleur, le théoricien, ne pourra jamais comprendre l'expérience tant qu'il l'aborde à distance d'objet, c'est-à-dire par les instruments de l'objectivité représentative. Le travail des sens est pris de la même manière par Marx tant qu'ils servent de moyens objectifs de pensée dans le processus de déploiement d'un monde d'objets. Mais ce monde d'objets est étranger au monde des forces subjectives essentielles de l'action elle-même. L'activité théorique est primordialement différente de l'activité réelle, l'activité pratique. Parce que le non-travailleur définit le statut de travailleur de telle manière que cette définition elle-même est problématique et étrangère à l'essence subjective du travailleur.

L'industrie moderne n'est que cette surveillance objective de l'ouvrier et de son travail ; c'est-à-dire le contrôler par la vue, par une activité théorique. C'est là l'essence de son aliénation à ce qu'il produit. Il n'est pas un homme libre dans ce qu'il fait, sa subjectivité s'efface en termes d'objectivité de voir, de contrôler, d'évaluer. Ses modes subjectifs de temporalité lui sont enlevés. L'aliénation signifie l'exploitation non seulement du corps mais aussi de l'intelligence de l'être humain. C'est là la source et l'inspiration de la praxis révolutionnaire de Marx, à savoir changer ces conditions d'aliénation et d'exploitation par une révolution du prolétariat. Or, comme l'affirme Michel Henry, la praxis n'est que de l'individu, appartient au niveau unique de l'expérience individuelle, la réalité s'établit sur cet individu vivant ; la praxis n'existe que pour cet individu ; lorsqu'elle est prise comme la totalité des actions et nommée par la praxis sociale ; c'est là que Marx échoue dans la lecture de Michel Henry. Parce qu'alors il retombe dans le piège de la généralisation et de l'objectivation de la totalité pour réaliser des rêves révolutionnaires, il devient l'objet de ce domaine idéologique révolutionnaire. Elle devient la conscience de cette objectivité révolutionnaire, qui à son tour est une autre théorie (celle du marxisme), qui n'est pas une véritable praxis d'individus vivants. C'est exactement Marx qui retombe à nouveau à sa propre compréhension de la réalité : l'impuissance de l'action de la pensée révolutionnaire.

Néanmoins, la valeur réelle et unique du génie de Marx réside dans le fait qu'en séparant radicalement la théorie et la praxis, en affirmant un autre fondement de la théorie par la praxis elle-même, et non par la pensée, Marx indique que la vérité n'est pas de la pensée ou de la

connaissance, mais de l'action, de la praxis, de l'expérience vécue. La vérité réside dans la vie de chaque être humain. Dans leurs relations sociales, dans leurs affections intimes, dans leurs manières infinies de faire et d'agir. Cette action, cette immanence affective des êtres individuels est *le fondement transcendantal* de la vie et de sa vérité. Sa vérité est la réalité de la praxis.

Enfin, si la vérité n'est pas de la théorie, elle est de la pratique. Qu'advient-il alors de l'essence de la vérité qui est toujours posée comme vérité de la connaissance, de la conscience dans la philosophie occidentale ? Quel est le sens d'une nouvelle vérité, qui n'appartient pas à la théorie, sinon à une nouvelle philosophie ? Et alors que devient le rapport de cette nouvelle philosophie et de la religion si la religion est la vérité de vivre dans l'expérience divine, une soumission totale s'opposant à l'attitude théorique, une absence totale de savoir philosophique ? La légitimité de la religion ne réside-t-elle pas dans le fait de vivre, dans le fait de la praxis puisqu'elle est la dimension originelle, essentielle des êtres en termes de réalité ?

> "Le lieu de la réalité qui transcende toute théorie est précisément celui de la praxis. 'Il faut' veut dire 'il faut *faire'*. 'Il faut' n'est plus alors la parole vide qui flotte en l'air, méconnait la réalité et doit laisser la place à sa connaissance, c'est la parole essentielle qui, en récusant au contraire la connaissance est la voie d'accès à l'être selon le mode fondamental de la praxis. La critique du moralisme se découvre chez Marx être celle de la théorie, de la pensée, laisse subsister le 'il faut' et, bien plus, se formule en lui. Après avoir visé la philosophie allemande de la première moitié du XIX. Siècle, la XXI. Thèse nous livre en son sens décisif, la connexion essentielle de la prescription et de la praxis : 'Les philosophes ont pensé le monde, il faut le transformer."[250]

La praxis est donc l'accès à l'être, accès des êtres individuels en termes de subjectivité transcendantale qui fonde aussi la vie de l'être humain sur terre. Ainsi, le contexte que nous essayons d'établir ici s'entrevoit et s'ouvre. Que signifie cette subjectivité radicale en termes de sagesse soufie ? Quelle est la proximité de la lecture de Michel Henry sur Marx et la vérité extatique soufie en termes d'expérience vécue et de sa subjectivité ? Comment pourrait-on faire un commentaire soufi sur le concept d'action chez Marx ? La découverte de la praxis par Marx est-elle fondée sur un dévoilement extatique actif de la praxis alors que la sagesse soufie est fondée sur une compréhension extatique passive de l'expérience soufie de la vie ? Et comment déterminer l'essence d'une existence extatique active, tout en faisant le parallèle avec le génie de Marx sur la subjectivité des puissances objectives essentielles ? Comment alors serait-il

[250] *Ibid.,* p. 366.

possible de changer le monde avec des actions mondaines (profanes), et non avec des soumissions religieuses ? Comment un sens spirituel de la vie naîtrait-il de la praxis de ce monde, de cette praxis d'individus vivants dans une société ?

Alors, quel serait le sens de la sagesse d'Ibn ‘Arabī : la vérité de l'univers vient du fait qu'il est une imagination par rapport à Marx ? Et si non seulement la réalité des individus mais aussi la réalité de tout l'univers était subjectivée en termes d'imagination et de création extatique à chaque minute de l'existence ? Quelle serait la relation de la subjectivité et de l'imagination en termes de réalité ? Cela ne serait-il pas étendu à la compréhension de Marx de la praxis à l'univers lui-même ? Et dans ce cas, l'être humain ne serait-il pas un univers vivant et l'univers ne serait-il pas un humain vivant ? Une telle praxis soufie de la sagesse de Marx ne serait-elle pas identique à cette thèse : l'objectivité n'existe pas du tout, c'est une invention de la philosophie occidentale.

Maintenant, alors que nous arrivons à la fin de cette recherche, qui n'est qu'une fin pour une autre préparation d'un autre commencement (pas de cette recherche en cours mais d'une autre recherche), nous voyons à nouveau apparaitre un Marx « soufi ». La partie conclusion aura quelques paroles sur ce Marx « soufi » avec quelques éclairages sociaux, politiques et philosophiques et tentera de faire formuler quelques questions authentiques : la subjectivité de la praxis n'est pas de conscience, n'est pas de voir ou de représenter de la conscience ; alors serait-ce la praxis du cœur, des différentes affections et finalement une autre vision du cœur comme dans la sagesse soufie, complètement différente de la vision de la conscience ? Et si, malgré le fait que Marx inversait la philosophie occidentale ; ce n’était pas la fin de la philosophie, mais la fin de la philosophie occidentale : d’un certain type de philosophie. Ce qui pourrait signifier que ce n'est pas la seule façon de philosopher ou le seul chemin pour atteindre la sagesse, ou la vérité de la vie. Ainsi, ce que Marx termine pourrait être considéré comme un nouveau départ vers une autre sagesse. Le déplacement de l'optique vers de nouveaux terrains, questionnements et horizons.

Alors, il faudrait peut-être essayer d'ouvrir une place à une autre définition du voir, en plus de celle de la philosophie, voir du cœur, voir du corps selon la sagesse soufie, renforcée par l'apport unique de Marx de la praxis. N’est pas ce que Marx disait sur le fait de penser autrement qu’à partir des objets et des représentations de la raison abstraite ? Quel serait le sens d'une raison vivante, d'une raison vivante de cœur ? Quel serait le sens de l'imagination dans notre vie concrète, dans le fondement de nos actions subjectives ? Alors la vraie question sur le

rapport de Marx et des soufis se transforme en cette question : quelle serait l'essence réelle d'une action en termes de subjectivité, de praxis et *d'extase ?*

Et si l'*action* signifiait la *perfection* du cœur ? Chaque individu est-il donc la perfection de son propre cœur par des modalités extatiques d'action ? Modalités extatiques de voir, de penser et enfin de vivre.

*

Et si le *semah* ou *sema* était l'action dansante d'un corps extatique, une action de perfection ? Et si l'amour de la vie était l'amour de l'univers et donc un amour de toutes les créatures vivantes ? Et si la vision du cœur, la pensée de la raison et la vie du corps concernaient la beauté et la divinité de l'amour et si toutes les actions étaient subjectives parce que chaque être – comme chez Ibn ‘Arabī - avait son propre degré de vérité et de réalité concernant l'amour puisque chaque être a sa science singulière de la joie ?

Et si l'action était subjective parce qu'elle est sacrée, parce que c'est une action de vivre, une action de divinité et de beauté, divinité et beauté de la vie et de vivre, pour l'amour d'une vie extatique.

Et si la vie extatique signifiait un corps extatique, des sens extatiques et un cœur extatique ? N'est-ce pas pour cela que l'action subjective n'est saisie que par son sujet agissant, puisqu'il s'agit d'un moment extatique singulier et unique de ce corps et de cette âme vivants et particuliers ? Puisque chacun dans cette vie a son battement de cœur singulier, son propre éclat d'œil, son aura unique du visage, sa douceur de peau particulière, chacun est infiniment différent des autres êtres, chacun est une autre apparence de la beauté divine, de l'amour.

Alors, les actes d'amour et l'amour des actes, c'est ce que les soufis et Marx nous enseignent à leur manière.

Conclusion

A. Lire Marx avec les Bektâchîs et les Alévis, avec l'humanisme du cœur

Les Bektâchîs et les Alévis, notamment les Alévis, sont un symbole socio-politique de cette recherche phénoménologique, esthétique et philosophique en termes d'extase et de subjectivité. La sagesse de l'expérience soufie, la subjectivité communautaire et les états extatiques des corps dansants se reflètent tous dans la performance musicale *semah* des Alévis. Le baglama (*saz*), en tant qu'instrument de musique, accompagne le rituel avec son ton particulier d'amour (*aşıklama*) et de son lyrique. Il y a le chef spirituel (*dede*) de ce rituel en tant qu'un guide spirituel qui observe le rituel, accepte les salutations sur son siège et enfin prie. Ce rituel musical est une unification du sacré et du profane, du corps et de l'esprit, du ciel et de la terre. Brûler en Dieu et vivre en Dieu se réalise dans cette expérience extatique. La différence fondatrice des Alévis réside dans la vérité d'être réellement ensemble dans ce rituel extatique : ils ne se retirent pas du tissu social ou de la communauté ; au contraire, ils deviennent Un alors que toutes leurs expériences subjectives et plurielles sont accueillies dans cette communauté singulière.

La profondeur intellectuelle et corporelle du *semah* démontre le sens d'exister extatiquement, elle inclut cet ensemble de concepts : l'extase, l'existence, l'amour, la paix et l'humanisme du cœur avec l'œil du cœur qui sont les concepts fondateurs de cette recherche avec une gravité corporelle. Le message universel du *semah* est « les âmes venez-vous réunir ! » à travers des mouvements corporels. Les corps dansants deviennent des portes ouvertes sur les esprits et l'Un.

En dansant en rythmes, en tournant avec des mouvements corporels dans un cercle d'hommes et de femmes côte à côte, vous êtes accueillis dans une cosmologie de l'univers[251],

[251] Selon la signification cachée et cosmologique du corps humain, c'est le Dieu infini qui marche et vit comme corps dans une terre finie :

« Les philosophes disent que le macrocosme c'est le ciel, la terre et l'univers, et que le microcosme c'est l'être

de l'existence. Vous êtes accueillis dans l'idée d'une autre existence, dans l'idée d'un autre corps, que nous recherchons aux côtés de cet essai, à travers une paix, une égalité et un amour communautaires. Non seulement l'égalité de l'homme et de la femme, mais aussi de tous les vivants et non-vivants ; la nature et l'humain. Cette danse céleste se déroule sur la terre, dans le monde : une main montrant le ciel et les astres ; l'autre main montre le sol. De plus, les interprètes sont pieds nus, touchant la peau de la terre sans aucune protection. En tournant autour de soi et en tournant autour du cercle, les mains sont également portées au cœur, symbolisant la salutation de tous les êtres vivants avec un amour sincère venant du cœur : signifiant aussi que nous venons tous de *Hak* (Dieu) et ne revenons qu'à lui. Dans ce voyage, nous sommes tous censés partager l'amour, partager les moyens de subsistance, partager la paix. Nous sommes tous responsables de partager ce que nous avons reçu de Dieu avec les autres : de *Hak* à *Halk*, de Dieu au peuple.

Cette expérience extatique et communautaire dépend de la science du corps et de l'esprit ; le corps en tournant sur lui-même et autour du cercle, fait des cercles en marchant. Cette marche, en tant que mouvement corporel, change de vitesse en harmonie avec la mélodie du bağlama. Le ralentissement et l'accélération du corps sont essentiels dans le prélude lent (*ağırlama*), la marche (*yürütme*) et l'accélération du corps (*çark*) en harmonie avec les autres. Tous ces mouvements donnent un autre exemple de fuite vers l'esprit, pour ne faire qu'un avec Dieu.

---

humain. Les mystiques (*awliya*) disent le contraire. Les philosophes considèrent la forme, en disant : « Le ciel et la terre sont grands, et la forme humaine petite, et cette forme humaine est le fruit de l'arbre terrestre. » Pourtant, ils ne voient pas qu'il y a beaucoup de choses petites qui sont grandes, et qu'il y a beaucoup de choses grandes qui sont petites. Un *dram* d'argent en apparence est moindre que cent man de cendre. Mais, en réalité, il est plus grand. De même, le corps humain : ventre, cuisses, jambes, sont plus grands que la prunelle de l'œil. Mais l'importance de l'œil et de l'oreille ne se trouve pas dans le ventre, le dos et les jambes. Il en va de même pour l'esprit qui est plus petit, plus subtil et plus caché que la prunelle, mais il est au-dessus de tout. Bien plus, tout dépend de lui et est maintenu en vie par lui.

… Bien que le corps humain provienne du firmament et de la terre, le firmament et la terre proviennent du sens profond (mâni) de l'homme et de sa connaissance. Le monde est né en réalité de l'homme, et cette connaissance n'est pas complète. Ce que signifie cette connaissance, c'est d'être une connaissance qui, après l'anéantissement de l'homme, devient la connaissance de Dieu. « Ce n'est pas toi qui as tiré quand tu as tiré, c'est Dieu qui a tiré. »

Le ciel et la terre sont la demeure des corps et des volumes. Les corps, qui sont l'enveloppe de l'homme, sont la demeure des âmes, de la raison et de la foi. Le corps est la demeure du sens profond et l'univers la demeure de la forme. La forme est limitée, et le sens profond illimité. L'enveloppe de l'homme est le macrocosme, le ciel et la terre le microcosme. »

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme, op. cit.,* pp. 299-300.

Toutes les parties du rituel reflètent la vérité essentielle de la beauté divine d'être avec Dieu. Chaque interprète (*semahçı*) fait l'expérience du miroir de lui-même - avec Dieu - et du miroir des autres interprètes. L'image de Dieu en chaque personne se reflète comme un halo divin sur les autres lorsque l'interprète regarde la paume de sa propre main pour se voir sans l'ego, avec un halo divin, unifié avec *Hak*. C'est pourquoi les bougies sont allumées dans certains clans alévis ; puisque la bougie symbolise la lumière divine de Dieu qui a créé tout l'univers et le déplace. Le *semahçı* ne fait plus qu'un avec Dieu en brûlant en sa présence, comme le papillon brûlant dans la lampe, et reflète la lumière de cette brûlure sur les autres. Chaque interprète reflète un autre halo divin, tous issus de l'expérience extatique de Dieu, tous venant subjectivement et différemment. C'est l'expérience subjective, le vécu subjectif de chaque corps. La sagesse et la vérité de cette expérience extatique brillent dans cette déclaration : « nous sommes tous de petites gouttes dans l'océan de l'amour, pourtant nous sommes tous un océan ».

Les Alévis trouvent la paix et l'amour en étant les uns avec les autres. En étant ensemble, en dansant ensemble en cercle, ils trouvent Dieu et l'unité. En étant pluriels, ils vont devenir singuliers. Ils sont comme les planètes, les étoiles et tous les corps célestes faisant des cercles dans l'univers, dans l'univers unique aux merveilles plurielles. Alors que les soufis expérimentent généralement la vérité dans la solitude, en étant seuls, en retrait, dans un contexte non social ; les Alévis constituent un événement unique d'expérience communautaire et sociale extatique. Ils protègent toujours la subjectivité de chaque interprète, mais ils présentent aussi cette vérité subjective aux autres en dansant, ils la partagent avec leurs mains, avec leurs corps dansants, avec leur auréole divine, avec leurs visages, avec leurs joies et leurs sourires. Ils croient que la paix et la justice sont tout aussi importantes dans cette existence et ne peuvent être éloignées de cette vie, de la terre, de la nature. La paix, l'amour et la justice sont et devraient être dans ce monde, dans cette existence ; ils ne peuvent pas être reportés dans un autre monde, dans une autre vie. Ce geste est une dimension fondatrice d'une profanation sacrée des Alévis, ils sont laïcs et sécularisent la forme religieuse. Cependant, cette sécularisation ne porte pas atteinte au caractère sacré de la vie, de l'existence, de la nature ; cela transforme la religion elle-même. Elle ne s'abandonne pas à la circulation matérielle des choses ; l'existence spirituelle et céleste avec amour et paix est tout ce qui compte. Et l'existence authentique de chaque être vivant est accueillie et protégée dans un lien social.

Comme le déclare Hadji Bektâchî Veli : « Le *semah* est un état d'amour, ce n'est pas un terrain de jeu ni une balançoire, c'est un secret divin. » Le *semah* n'est rien d'autre qu'une

répétition de l'ordre cosmologique, le mouvement circulaire divin de l'existence et du changement. Tout bouge selon la joie extatique et la paix dans un flux cosmologique. Le *semah* est le langage universel de l'amour et de la paix, il parle sans parler, il raconte le secret sans le dire. Il va à l'essence des choses, dévoile le secret de l'univers : qui est l'amour unique et la lumière de chaque être, c'est pourquoi tout dans cette vie est sacré et beau. Cette philosophie (du sacré et du beau) positionne l'horizon phénoménologique et esthétique de cet essai en termes d'existence extatique à travers l'humanisme universel du cœur. La sagesse des Alévis réside dans la purification de l'esprit et l'unification de l'humain à l'univers par des mouvements corporels. Cela dépend de l'éveil de l'œil du cœur purificateur. Son motif principal est de voir l'univers en termes de paix et d'amour. C'est la science du cœur (*ilim*). Les Alévis ne pensent pas qu'ils doivent cacher cette science, le secret de l'existence ou la science du cœur et de l'univers. A cet égard, ils s'opposent à la majorité des soufis, ils ne pensent pas que certains secrets soient réservés à des personnes spéciales et interdits au peuple/public : ils croient à l'égalité des Halk (peuples) quelle que soit la nation, quel que soit le sexe ou l'âge. La relation entre Dieu (*Hak*) et *Halk* (Peuple) forme la circularité de l'ordre social divin, juste et égal.

La signification sociale du semah est approfondie par le concept de *musahiplik,* la fraternité entre Alévis, entièrement dépendante des relations des cœurs. C'est un engagement envers vos frères et sœurs à prendre soin de leurs besoins physiques, émotionnels et spirituels. C'est le début de la responsabilité envers soi-même et envers les autres ; en plus d'une acceptation de l'amour et de la paix pour marcher sur le chemin de la perfection. *Musahiplik* porte une perspective éthique et sociale sur la transformation de la vie : il apporte les droits d'autrui et donc une éthique envers/pour les autres. L'expérience subjective de chaque interprète, ou dans une perspective plus large, la foi charnelle subjective en la sagesse alévie se transforme en une responsabilité éthique et sociale et donc en une recherche de justice. Par conséquent, la sagesse alévie articule l'humanisme du cœur avec une rationalité et un ordre social. La solidarité entre frères et sœurs reflète l'éthos de cette sagesse ; ainsi, cela devient non seulement une foi mais aussi un style de vie et la sagesse d'habiter dans le monde avec/pour les autres. L'autre n'est pas seulement la nature ou les autres êtres humains ; mais l'autre est l'identité de l'univers, et même votre propre moi désintéressé dans votre parcours de vie. La socialité va au-delà du vivre en société, elle devient un lien social avec l'univers tout entier : vivre avec l'univers divin.

Philosophiquement parlant, cette sagesse est l'unité métaphysique de l'existence ou de l'Être. Socialement parlant, il devient la communauté d'amour et de paix, combinant la vérité

subjective (extase) avec une relation sociale (existence) : ainsi, *vecd* (extase) se transforme en *vücud* (être-existence) de l'Un. Une socialité extatique émancipe.

La vérité subjective devient une réalité sociale et cosmologique dans l'ordre alévi, et tous les corps deviennent les organes de la joie et de la paix cosmologiques. Partager qui vous êtes, partager ce que vous avez et ce que vous n'avez pas établi le fondement de la justice et de l'égalité universelles. L'égalité ne s'établit pas sur la mêmeté, mais plutôt sur l'altérité d'aimer et d'être aimé. Comme nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, les Alévis ont donné un magnifique exemple de paix sociale et corporelle d'existence extatique, *d'une autre pensée et existence corporelle*. Il existe une harmonie universelle entre le corps et l'esprit, entre l'humain et Dieu, entre l'être vivant et l'univers. Cette harmonie universelle mais locale et singulière devient source *d'une autre eau potable* ; nous appelle à penser et à imaginer autrement, à être libres autrement, à vivre autrement.

Contrairement à la philosophie rationnelle classique de la civilisation occidentale, cette illumination dépend du cœur et des affections. L'œil du cœur purifie la raison puis l'univers. En tant que mode de vie pratique et communautaire, ils apportent les éclairages concrets et sociaux à cette recherche philosophique. Les perspectives concrètes et sociales sont extrêmement importantes dans ce contexte puisque le but de cet essai est de lire la philosophie de Marx dans le contexte et la sagesse soufie. Les Lumières anatoliennes, l'humanisme universel du cœur, nous guident dans le contexte pratique, social et politique de la philosophie de Marx. Les éléments alévis concernant la justice et l'égalité créent également des similitudes inspirantes entre cette tradition vivante et la philosophie de Marx. Cette corporéité esthétique et divine ajoute même quelques couches philosophiques et éthiques - manquantes - à Marx en termes de nature, de cosmologie, de paix, d'amour et de beauté et de responsabilité envers/pour tous les êtres vivants. Le secret de la responsabilité sociale est de transformer une expérience subjective en lien social : partager la vérité, partager la lumière en donnant, partager le soin par la responsabilité.

Grâce à la lecture créative de Michel Henry, les concepts centraux de la philosophie de Marx ont été identifiés comme la socialité et la subjectivité, modalités essentielles de la praxis. Lorsque le martyr de l'Amour, *Hallaj,* le grand sage soufi, dit « Ana al-haqq » dans son état et moment d'extase ; il voulait dire que nous sommes tous des parties sacrées et sociales de Dieu. Son interprétation est que dans nos existences subjectives et temporelles, nous, chacun de nous, n'est rien d'autre que Dieu. Nous ne sommes que des corps temporels prononçant le nom de

Dieu de différentes manières, nous disons l'unité et l'existence de Dieu dans des styles subjectifs et pluriels. Seules les paroles infinies de différents êtres correspondraient à l'essence éternelle de Dieu.

Pourquoi parlons-nous alors de parties sociales de Dieu dans le cas d'Hallaj, même si cet adjectif n'est pas utilisé dans les commentaires classiques d'Enel-Hak ? Parce que pour Hallaj, Halk (le peuple) ne reflète que *Hak* (Dieu) ; c'est l'image de Dieu, quand il dit : il n'est rien d'autre que Dieu (Enel-Hak). Il dit : je ne suis rien d'autre que *Halk* (le peuple). Ce type de socialité circulaire se transforme en socialité sacrée et exige immédiatement la justice et l'égalité entre les personnes comme un commandement de l'ordre divin. C'était la véritable raison pour laquelle Hallaj était considéré comme un danger immédiat pour les détenteurs du pouvoir politique.

Les créatures immanentes de Dieu, les êtres humains, portent la transcendance de Dieu dans leur cœur ; et le cœur transforme le corps tout entier de l'être humain en une corporéité sacrée puisque le corps humain tout entier est le flux de l'ordre divin et extatique. Par conséquent, tous les actes du corps humain, marcher, former un objet, prendre soin d'un bébé ou du jardin, toucher, danser ou tout type de travail peuvent être identifiés comme des rituels d'amour, comme de l'adoration. Pas seulement ces états subjectifs d'agir ; mais aussi des actions sociales et objectives sont également soutenues en termes d'aide à l'autre, d'aide aux opprimés ou aux pauvres, d'aide à l'autre pour la justice. C'est ainsi que la justice sociale et divine est rétablie dans la société humaine.

Hallaj propose une lutte politique active contre l'injustice et les inégalités ; chaque être de Dieu mérite de connaître les beautés de cette vie sacrée. Chaque individu devrait se joindre à cette recherche de justice. Nous ne pouvons pas seulement penser à l'amour divin ou en faire l'expérience ; mais nous devrions également refléter cette philosophie de l'amour dans nos actions et nos attitudes. Nous devons aimer les autres et nous devons agir avec cette conscience d'amour pour les autres. Notre lumière concrète et subjective de vérité doit contribuer à la réalité sociale et à l'égalité. Nous ne pouvons rien cacher aux autres, nous partageons socialement ce que nous avons. C'est l'éthique sociale du don à/pour l'autre. Nous devrions faire partie du cœur plus large de la société avec notre cœur individuel. Cela signifierait simplement que notre expérience subjective devrait se transformer en une expérience sociale et une réalité ressentie. Les états d'âme et d'esprit, les états de cœur doivent être partagés dans l'amitié et la fraternité au sein de la société et de la communauté : cela établit la rationalité du partage avec notre cœur.

Le partage social de la vérité crée l'ordre des êtres humains raisonnables et intelligents, donc crée la raison elle-même : pour que les êtres humains puissent s'emboîter, vivre ensemble, vivre proportionnellement. Pour que différents êtres humains vivent dans une unité de vie sacrée. La rationalité divine de la socialité ou de la relation sociale ou d'une responsabilité divine se produit en connectant différents êtres les uns aux autres. La conscience de l'amour divin est la conscience de la socialité divine, c'est-à-dire la conscience des relations sociales justes des êtres aimants. C'est la sagesse des actions et des manières qui est guidée rationnellement et bien sûr par la raison. La raison guide les actions et les effets socialement pour l'amour divin (des autres : Halk) ou pour l'amour de Dieu (Hak). Si nous ne sommes pas en mesure d'attester socialement la beauté de la vie, alors nous n'attestons pas du tout la belle et juste vérité de la réalité sociale. C'est exactement ce que Hallaj nous enseigne. La société ou la communauté doit être le lieu de rencontre des cœurs amicaux et divins, elle doit être le centre où les gens partagent leurs expériences individuelles et subjectives afin que ces expériences créent la texture éthique, belle et juste d'une société, afin qu'ils créent et distribuent l'essence de la raison divine entre les hommes.

Par conséquent, l'œil du cœur est destiné à voir la divinité dans l'existence individuelle, puisqu'elle est couverte à un degré différent pour chaque être, les autres ne peuvent pas voir ou expérimenter la divinité de la même manière que vous le faites. Votre devoir est donc de rendre l'amour et la joie divins socialement visibles, réels et concrets pour les autres : et cela n'est possible qu'en façonnant et en organisant vos actions et habitudes autour de formes divines de justice, de beauté et d'égalité avec votre raison. Votre raison est responsable de la protection de votre cœur et de celui des autres, c'est ainsi que vous contribuez à la communauté de paix et d'amour.

Comme nous l'a dit Yunus Emre, en vivant socialement la vérité, nous pouvons atteindre l'ordre divin que Dieu nous a accordé. C'est ainsi que la vérité devient réalité, le ciel ne devient pas quelque chose d'un autre monde ou une promesse d'au-delà, mais cette terre elle-même devient le ciel et le lieu de réalisation des promesses : *ici et maintenant*. La vérité ne réside pas dans un lieu céleste inconnu, mais c'est une vérité propre si elle est vécue dans le sol, dans cette vie, il suffit de voir le halo divin de chaque être, la vraie lumière est cachée dans la réalité. Si vous vous connaissez, vous savez comment révéler les secrets cachés. La sagesse est uniquement liée à la découverte des secrets cachés de l'existence pour votre propre être, mais elle est aussi liée au partage de cette sagesse avec les autres avec amour et amitié. Brûler dans l'amour de Dieu signifie que cette expérience brûlante n'est que pour vous et votre âme. Chaque

expérience de brûlure au sein de l'Amour est différente mais la sagesse de cette expérience réside dans le fait que chaque âme vivante est unique, chaque être humain a sa propre couleur et sa propre expérience de vérité. C'est pourquoi chaque être mérite d'être accueilli amicalement et aimablement. Chacun parle le langage de l'amour à son degré, selon ses capacités et son potentiel.

Comme Hallaj, Yunus se concentre également sur la dimension sociale de la vérité et de l'amour divin. La relation entre *Hak* et *Halk* est essentielle. La vérité, la beauté et la pureté appartiennent à la divinité des hommes. Vous ne pouvez pas manquer de respect envers différentes personnes, vous ne pouvez pas commettre d'injustice, vous ne pouvez nuire à aucune âme vivante, vous devez toujours être tolérant et accueillant. Vous êtes responsable de vos actes, de leurs résultats sociaux et éthiques. La véritable essence de la religion ou de la divinité repose sur la vertu et sur le fait d'être un être aimant et aimé. La solidarité, la fraternité et la justice sont autant d'éléments essentiels de la philosophie humaniste et sociale de Yunus.

Comme tous les soufis, Yunus s'inspire également *de mourir avant de mourir*, ce qui n'est possible que par des moments extatiques de vie : des expériences désintéressées, pures et simples de divinité et d'unité. Prendre conscience de la valeur et de la temporalité de la vie n'est possible qu'en faisant l'expérience de ces petites morts, en brûlant de l'amour de Dieu et en ne voyant que l'amour dans chaque être qu'il a créé.

En expérimentant ces derniers instants extatiques, vous réalisez à quel point votre être est entouré d'un halo divin, à quel point les autres êtres ne sont que des reflets dans le miroir de l'amour éternel. C'est ainsi que vous établissez socialement un lien avec les autres selon la beauté divine et que vous traitez les autres avec amour. Vous devenez vous-même et un être humain sacré lorsque vous vivez dans une société selon la joie cosmique et l'unité. C'est la leçon que Yunus nous enseigne : la leçon d'une *socialité extatique* et *aimante* et comment commencer à la fonder par votre propre cœur.

Le cœur lit le message universel écrit dans l'ordre divin de la peau du monde : ce message est « chaque âme est précieuse, c'est pourquoi vous devez agir en conséquence ». Les actions, les fins, les buts, les plans et les manières de les réaliser dépendent de votre réflexion et de votre action en conséquence. Cela dépend de votre raison.

C'est Hadji Bektâchî Veli qui a enseigné que la raison est aussi sacrée et fondatrice. Ce n'est pas la raison abstraite ou théorique, mais la raison du cœur, la raison de vivre en aimant

et en étant aimé. Ses enseignements autour des quatre portes et quarante instances s'inspirent de la relation essentielle du cœur et de la raison. Ainsi, nous en déduisons que la raison n'est pas exclue, au contraire, elle devient la complémentaire du cœur, la raison devient la protectrice du cœur doux. Les Lumières anatoliennes unifient donc la raison et le cœur. Pour Hadji, la justice sociale est d'une importance cruciale ; il fonda un conseil de la justice réunissant des femmes et des hommes tous ensemble. Ils aidaient tous les gens pauvres et opprimés.

La raison est l'organisatrice de la vie ; si la raison ne protège pas le cœur, il serait impossible de réaliser la justice sociale et la beauté ; la vérité ne se réaliserait pas. Si la vie est un voyage du cœur ; la raison est la protectrice de ce voyage. L'humain est de raison et de cœur ; si deux d'entre eux prennent des directions opposées au cours de ce voyage, il ne sera pas possible de vivre une vie juste, belle et épanouie. L'harmonie du cœur et de la raison est élémentaire. La réalité commune et la socialité ne peuvent être formées et organisées que par la raison puisque l'expérience individuelle du cœur et de la lumière divine ne peut être transmise telle quelle. La sensation et le sentiment chez chaque personne sont différents des autres ; mais le caractère sacré et unique de chaque être précieux est une caractéristique commune. Ce « trait commun » est la forme de la raison. Avec le commun, nous réfléchissons à des idées universelles, nous construisons des choses en commun et transmettons des messages universels : comme l'égalité, la fraternité, la solidarité, l'amitié, voire l'amour, ce ne sont pas seulement des expériences mais aussi des idées.

La question est ici de savoir comment une extase sociale et réelle est possible puisque l'extase elle-même est une expérience subjective. Une réponse possible dans ce contexte est que l'essence de l'extase rafraîchit, éclaire la raison d'un halo divin, comme dans le rituel semah. Dans le semah, il y a la joie et l'extase cosmiques qui sont une affection essentielle ; mais aussi, il y a un ordre de circularité, il y a des règles, des gestes répétitifs. La raison organise l'ordre du semah et (trans)forme la loi objective de la beauté et de la réalité divine en texture sociale et corporelle. C'est-à-dire qu'il matérialise la forme de la divinité en commun, devant le public. La raison matérialise l'extase, elle rend visible la vision du cœur en termes de commun, de socialité et de réalité. En d'autres termes, l'expérience subjective de la divinité devient réelle, concrète et sociale. L'extase (*vecd*) se transcrit en extase sociale : la présence et l'existence divine (*vücud*) prennent vie. L'unité, la similitude ou le commun viennent avec les lois, les règles, les schémas et les formes qui appartiennent tous à la raison : une raison extatique émerge de l'extase sociale des êtres singuliers, non pas une raison abstraite mais une raison d'extase

sociale et de divinité sociale. Une raison qui régira les lois de la beauté, de l'égalité et de la justice selon les Lumières anatoliennes.

Ainsi, nous atteignons une autre compréhension du cœur et de la raison grâce à la sagesse anatolienne. Ce type de socialité et d'existence extatiques inclut ces concepts : amour, amitié, fraternité, subjectivité, socialité, égalité, joie, divinité, paix, corps et esprit réalisés, et enfin extase et existence. Tous ces éléments sont considérés comme les éléments essentiels de l'humanisme du cœur. Dans cette sagesse, vous naissez, renaissez et renaîtrez encore ; jusqu'à vraiment mourir et décéder. Votre renaissance, votre résurrection ne signifie rien d'autre qu'une mort avant de mourir. C'est un flux divin et un ordre de cycles allant de *fena* (l'extase du cœur) à *baqa* (la raison, la conscience du cœur). Non seulement l'univers change de chair, de couleur ou de forme au cours de ces cycles, mais votre propre ego change de forme et d'essence. Chaque fois que vous brûlez dans l'amour de Dieu, vous vous transformez en un autre être. Le changement est la loi ultime de l'ordre divin ; chaque fois qu'une autre beauté et une autre manifestation surgissent. Il est possible de comprendre la vérité de l'univers et du cœur divin par la raison. C'est une telle raison animée par la danse, la relation avec les autres êtres par l'amour et l'amitié, par les mouvements corporels et extatiques du corps. La raison est purifiée et animée par ces mouvements et actions extatiques. C'est la raison du corps vivant.

Marx, en tant que philosophe de la socialité et de la subjectivité (nous suivons le commentaire de Michel Henry), en tant que philosophe de la vie, trouve la réalité et la vérité des êtres humains dans les relations sociales et concrètes. Pour Marx, nos identités, nos actions et nos attitudes se construisent dans la réalité sociale. Même la raison et la vérité sont essentiellement déterminées par ces relations sociales. La conscience est déterminée par la matérialité sociale des relations individuelles. Les besoins, la nourriture, le logement, les possessions, le travail représentent tous le statut économique et social, la classe, de l'individu au sein d'une société. Marx lui-même recherchait la possibilité d'une vie juste et égale, tout en se concentrant sur les conditions économiques et sociales des individus. L'historicité et la pratique étaient des dimensions cruciales de sa philosophie dialectique. Il insistait sur la transformation de la réalité sociale et de la vérité des individus en termes de *praxis* : c'est-à-dire par le travail libre et subjectif des individus, des individus qui ne sont pas aliénés à eux-mêmes dans leurs conditions de travail ou de vie.

La sagesse anatolienne manque de certaines des dimensions fondatrices de la civilisation humaine, telles que la production et la praxis, les formes de travail en tant qu'éléments essentiels

de l'histoire. La philosophie de Marx manque des dimensions éthiques et extatiques des interactions et des affections humaines. Même si nous trouvons des traces communes autour du cœur, de l'esprit et du corps, nous ne voyons pas une perspective essentielle des relations entre l'humain et la nature, l'humain et l'univers, l'humain et la beauté, l'humain et l'art, l'humain et la responsabilité envers/pour l'autre.

Ce qui rend cette recherche intéressante, ce sont les points communs autour de la justice, de l'égalité, de la subjectivité et de la socialité ; le désir de vivre ensemble en paix, sans oppression ni exploitation. Et de plus, l'horizon que nous recherchons ici est lié à une socialité extatique, responsable et juste qui est la pratique commune des individus en tant que corps et esprits libres. Nous recherchons une profanation sacrée de la vie, non la profanation du sacré car comme le dit la sagesse anatolienne, le sacré est partout, l'amour nous entoure partout dans ce monde. Comment faire de cet amour une réalité sociale partagée, comment faire de la vérité divine, selon laquelle toute vie est précieuse et unique, la loi universelle de chaque société ?

La société libre et enrichissante de Marx comprend des individus libres et heureux qui réalisent leurs potentiels corporels en tant qu'êtres singuliers en travaillant librement, en produisant librement selon leurs talents ou tendances naturels. Marx était très conscient des améliorations technologiques, des progrès de la production et de tous les effets créés par ces faits historiques. Aujourd'hui, la technologie est encore plus complexe et avancée ; par conséquent, la joie cosmique, humanitaire et universelle est de plus en plus couverte. Le tissu réel de la réalité sociale diminue et, pire encore, la nature est endommagée comme jamais auparavant. Nous avons beaucoup à apprendre de la sagesse anatolienne, de la perspective cosmique de l'amour et de la valeur de chaque être, en particulier de la nature et de l'univers. Et toutes les questions urgentes d'humanisme, de cœur sincère attendent d'être réveillées. La philosophie de Marx et la sagesse anatolienne aspirent aux mêmes idéaux : une vie juste, libre, belle et heureuse.

Il est peut-être temps maintenant de lire Marx avec les forces *d'une socialité extatique et éthique,* et avec les actions d'une autre raison – celle du cœur – visant à changer réellement le monde en accord avec la beauté divine de l'univers.

Nous commençons à réfléchir de plus en plus à une socialité et une praxis extatiques. Comment les relations sociales peuvent-elles se former selon cette socialité extatique, comment la production peut-elle se dérouler dans la joie, le bonheur ? Comment le travail peut-il être réalisé comme le mouvement extatique des corps qui travaillent ? Il faut imaginer des ouvriers

exécutant un processus de production artistique et extatique. Comment toute pratique peut-elle être un style de remerciement responsable de la vie et de l'existence ? Comment penser peut-il être grâce à l'existence et ensuite rendre aux autres cette préciosité de la vie comme une pensée de remerciement, comme un acte divin de responsabilité ? Comment définir une responsabilité divine et sociale des/pour les autres en termes de raison de cœur ?

Les dialogues ne commencent pas par des questions mais commencent par des salutations puis par des questions sur le « comment ». C'est l'approche que nous avons essayé d'appréhender lorsque Marx et les Lumières anatoliennes se sont rencontrés et se sont dit bonjour. Et nous avons capturé ce moment où la sagesse anatolienne disait à Marx : « Viens ma terre (mon sol), soyons tous ensemble » dans notre recherche d'une vie juste, libre et heureuse. Et ce Marx murmurait du genre : « mon ami, nous devrions d'abord semer les graines dans la terre. »

"Alors irriguez-la avec notre eau."

J'espère que ce fut le début d'un véritable dialogue entre Marx et l'Anatolie : entre philosophie et sagesse ; entre tous les humains et les êtres vivants. Tout en partageant l'eau/le vin de l'amour.

B. Lire Marx avec Ibn 'Arabī

Pour cette recherche, Ibn 'Arabī est un sommet métaphysique très complexe de la culture soufie. Les échos d'amour et de beauté entre Ibn 'Arabī et les Lumières anatoliennes sont facilement perceptibles. Si les Lumières anatoliennes établissent l'horizon social, communautaire et politique de cet essai, alors Ibn 'Arabī représente l'horizon théorique et philosophique. Il est le philosophe de la beauté et de la manifestation divine. Dans son système, l'humain est un microcosme et une merveille divine de l'univers. L'humain reflète et complète Dieu en existant extatiquement, par les sciences de la joie et de la manifestation. Les états de l'esprit humain sont les états de l'univers lui-même, relativement même les états de Dieu, de sorte que son épistémologie, ou théorie de la connaissance, devient l'ontologie de l'être humain et l'existence de l'univers divin. L'être humain divin a des états subjectifs, tout comme l'univers et la réalité et enfin Dieu. Exister, être dehors, c'est être en extase, à travers les expériences du

fanâ et du *baqa*. Ibn ‘Arabī unifie l'expérience phénoménologique (manifestation divine) et esthétique (beauté divine) dans l'expérience sensuelle et charnelle (la science divine de la joie) de la vie. Ainsi, tout prend sa place selon son degré dans cette ontologie soufie de la beauté et de la manifestation.

Le sujet connaissant est identique à son existence corporelle et donc identique à l'existence de l'univers. Le savoir et l'être sont indissociables l'un de l'autre. Chaque être, dans son essence et son degré, porte sa connaissance dans son existence corporelle, dans son corps. Dévoiler sa vérité, c’est dévoiler sa propre lumière divine singulière. Et l’essence de l’être humain ne consiste pas seulement à le dévoiler mais à jouir de cette manifestation et de cet être manifesté : la joie est le secret existentiel et expérientiel d’un corps vivant. Une sensualité divine est ici en jeu, et par cette sensualité divine et ce désir charnel, l'être humain devient divin et parfait. Il réalise et achève non seulement sa manifestation mais aussi la manifestation de Dieu. L'essence auto-manifestée de l'humain provient du désir. Ce désir corporel est un élément essentiel de notre fonctionnement profane en termes de corps et de matière. En termes de potentiels et de pouvoirs d’un corps humain.

Une corporéité et une socialité libres à travers les relations et les actions humaines, à travers la praxis, tel était notre contexte concernant Marx. L’explication d’Ibn ‘Arabī concernant le corps et tous les êtres matériels nous éclaire de telle manière que si les états ne sont pas seulement des états humains subjectifs, alors ce sont aussi les états de l’univers et de ses êtres matériels. Par conséquent, la praxis du travail ou des actions humaines est élevée, remplacée par un autre fondement métaphysique avec la contribution originale d’Ibn ‘Arabī. La praxis ou agir, former ou produire, faire ou fabriquer, reflète alors également la structure du fanâ et du baqa. (Pourquoi ne les considérerions-nous pas comme les forces subjectives essentielles de Marx ?) En d’autres termes, la structure essentielle du fanâ et du baqa dans le flux extatique des mouvements corporels porte l’amour de l’action. Agir devient une forme extatique essentielle d’exister. Agir ou se rapporter à quelque chose ou à quelqu'un devient une modalité de manifestation ou de dévoilement. Vous formez, vous produisez, ou vous créez quelque chose pour voir votre propre désir dans un dévoilement matérialisé, ou vous agissez sous telle forme ou dans tel style pour mettre quelque chose ou quelqu'un au bon endroit et au bon moment. Ou bien vous faites ceci ou cela pour maintenir votre ordre selon vos tendances matérielles et spirituelles. Tout cela ne constitue pas la fin de vos actions ou relations, au contraire, tout cela ouvre de nouvelles phénoménalités ou matérialités. L’action manifestée ou produite devient un nouveau départ dans le flux phénoménologique et ontologique de la vie.

Dans cette optique d'Ibn 'Arabī, la structure de chaque action ou praxis reflète l'association divine et extatique des choses ou des êtres. Chaque action dans l'existence diffuse l'amour et la lumière à sa place et à son moment appropriés. Si elle n'est pas placée au bon endroit et au bon moment, l'action sera alors violente et nuisible. Si quelque chose ou quelqu'un est à sa place et à son moment, alors il est pluriel et soumis à l'altérité de sorte qu'il ne donne que l'effet de l'Unité, l'effet de cette grande absence. Cette grande absence relie tout le monde les uns aux autres dans le flux extatique de l'univers. L'unité de l'être est l'unité de cet amour divin sous forme de grande absence comme de grande brûlure dans l'amour de Dieu. Cette absence, c'est relativement comme mourir avant de mourir dans un état extatique d'être humain, c'est retrouver la divinité quand on est perdu. De cette manifestation à une autre manifestation, de cette exploration à une autre, toutes les formes de présence cessent d'exister, donc la phénoménologie et l'ontologie de l'existence sont fondées sur l'absence même d'unité divine. Il accompagne toute présence mais il n'est pas présent ; c'est la seule unité qui permet la pluralité et l'altérité dans sa structure interne qui *est absente.* Lorsque l'on prend en considération cette divinité *méontologique* essentielle, il n'est alors pas difficile de comprendre pourquoi Ibn 'Arabī a identifié l'univers comme un grand rêve (une grande absence). Il ne dit pas que nous n'existons pas réellement, mais plutôt que nous existons sous forme d'imagination. Nous sommes tous des rêves de Dieu, et pourtant ces rêves sont corporels et matériels ; c'est là la grandeur d'Ibn 'Arabī : il pose les images/l'imagination comme force essentielle de la réalité (c'est pourquoi nous avons appelé sa phénoménologie comme *une imaginaologie*). L'univers et les êtres humains en tant que créations imaginatives répondent au désir de Dieu d'être connu et aimé. Le grand rêve devient le domaine de la réalisation de Dieu.

Toutes les actions ou relations se déroulent dans cette réalité onirique et imaginaire de l'univers. La vie est donc la vie des images : la vie est l'imagination ou les images imaginées. La connaissance ultime est la connaissance de ces images ; cependant, ces images ne sont pas toutes évidentes. Vous devriez les rechercher et travailler à les explorer sous les apparences évidentes des choses. La contemplation est la clé pour comprendre les secrets phénoménaux de l'univers. En marchant, en travaillant ou en agissant avec amour, vous pouvez découvrir les images et les significations cachées. Chaque image a sa propre signification et sa propre vérité dans l'univers. La signification de votre corps et de votre âme n'émergera que lorsque vous comprendrez l'essence de l'univers. Expérimenter et découvrir l'univers est le seul moyen pour vous de comprendre votre place dans cette existence. Votre place, votre sens et votre vérité vous apparaîtront une fois que vous aurez compris *la connaissance de la joie*, votre joie authentique

et propre de vivre votre existence singulière dans cet univers. Votre joie de vivre et de respirer avec les merveilles et les beautés de l'univers divin est la véritable essence de votre vie.

La connaissance de la joie est alors une sagesse élémentaire pour atteindre la paix et le bonheur. Le Dieu divin et unique jouit également des joies de ses créatures puisque la joie est le reflet divin et l'achèvement de Dieu. Les sciences de la joie qui dépendent de la matérialité et de la corporéité des choses, des objets et des sujets (comme dans la relation sexuelle) révèlent l'essence charnelle divine. Cette chair recouvre et colore tous les êtres matériels du désir d'être découvert et connu : d'être connu matériellement et corporellement dans le grand inconnu, la grande absence. Toute connaissance est une expérience de joie et de manifestation dans la mesure où être connu matériellement signifie exister en extériorité. L'extériorité est la réalisation du désir intérieur que tout être porte dans son essence puisque tout être émane du désir divin, du désir de Dieu d'être connu et d'être aimé. Pour Ibn 'Arabī, être connu et aimé n'est possible que dans l'extériorisation de l'univers en termes de désir, de manifestation et donc de dévoilement.

Chaque personne a un désir individuel, et un désir singulier d'être connu. Nos actions et notre *pratique* sont faites de ce désir d'être connu, c'est la sagesse de la création divine. Répondre au désir d'être connu est compatible avec les potentiels et les pouvoirs du corps. Être connu, ce n'est pas seulement par des expériences ou de la joie, au-delà, c'est par des « mots ». Chaque parole est une part du souffle de Dieu, les paroles sont les paroles du cœur. Les perles de la sagesse sont racontées avec des paroles de cœur. Chaque être vivant est un mot significatif et fait partie de la vérité divine dans le grand livre[252] de l'univers. Tout comme l'homme forme

[252] L'extase, le livre de l'existence et le langage de Dieu dans l'expérience d'un vrai samâ :

« L'origine de l'existence est notre audition de Son fiat - Kun. La première chose que nous ayons entendue de la Vérité, c'est Sa parole, et il en est résulté l'existence. Il en est ainsi dans la Voie (mystique) ; quand il y a un samâ', s'il n'y a pas d'extase à cette audition et si cette extase ne réalise pas l'unité existentielle, ce n'est pas un vrai samâ' de la catégorie à laquelle se réfèrent les gens de Dieu. Quand Dieu dit à une chose encore inexistante : " Kun ! Sois ! " c'est ce que réalisent les gens du samâ'. La parole qu'ils entendent et qui produit l'extase unificatrice et remplit leur cœur de la connaissance Divine correspond au fiat qui a produit leur existence - wujûd - existence ; - wajd - extase.

Pour eux, l'extase précède l'existence. Le samâ' " général ", transcendant, peut être Divin, spirituel ou naturel. Le premier est celui des secrets. Pour eux, tout ce qui existe vient des paroles Divines et les paroles Divines ne peuvent passer. Y correspondent des auditions qui ne peuvent non plus cesser.

Ces auditions ont lieu dans leur "secret" - sirr-fine pointe de l'âme - de par l'existence même de ces paroles. Dieu a dit : " Chaque fois qu'il leur arrive de la part de leur Seigneur une parole qui exprime, ils l'écoutent." Cette " station " du samâ', à laquelle tous n'accèdent pas et d'autres dépassent, correspond aux Noms de Dieu, qui sont innombrables.

les mots avec son souffle, Dieu fait de même pour les humains et les choses : chaque être humain ou chose est une création/expression différente du souffle de Dieu. Nous sommes tous des paroles vivantes du langage divin de Dieu : le langage du cœur et de l'amour. Le cœur où l'humain atteint Dieu invisible et transcendant (grande absence). Chaque être humain, comme chaque mot, a une signification singulière qu'il doit rechercher dans ses expériences et ses joies. Chaque humain a une ligne et une explication appropriées dans le dictionnaire de l'univers tant qu'il trouve la bonne page et le bon ordre pour sa réalisation personnelle. Le fondement épistémologique de l'être humain se réalise sur le territoire ontologique de l'univers. Les significations sont découvertes dans la texture de l'existence par l'expérience, l'expérimentation ou la jouissance, de sorte que le degré ontologique, le niveau et la mesure de chaque être se révèlent selon cette expérience véridique. Cette ouverture du sens[253] dans l'extériorité n'est pas rationnelle et ne peut être saisie par la raison théorique ou par la raison de causalité. Elle n'est saisie que par l'amour du cœur, ou une raison vivante de l'imagination, c'est-à-dire par une force vivante *subjective* et affective. Cette raison imaginative est identique à l'univers avec sa substance, ils émanent de la même imagination divine. Le mouvement de la raison imaginative va du *fanâ* au *baqa*, de l'extase de l'amour (*fanâ*) à l'existence de l'amour (*baqa*). Chaque

---

Pour chaque Nom il y a une langue et pour chaque langue une parole. Et l'essence est une, du diseur et de l'écouteur.

Quand il y a appel nous nous y rendons. Ainsi a-t-Il dit : " Demandez-Moi et Je vous exaucerai." Il nous entend, et après la prosternation de la prière, on dit : " Dieu entend celui qui Le Loue." Les uns parlent par Dieu et les autres par eux-mêmes, mais c'est au fond la même chose car dans l'existence il n'y a que Dieu ; il n'y a de diseur et d'écouteur que Dieu, qu'Il soit exalté !

Le samâ' spirituel consiste dans l'action des plumes Divines sur le livre de l'existence. L'existence est une feuille dépliée et le monde est un livre ; les plumes parlent, les intelligences entendent, les paroles s'inscrivent et deviennent attestation, et l'essence de l'attestation est l'essence de la compréhension...

Le samâ' naturel est basé sur quatre réalités. La nature est quaternaire avec des sujets et des objets, des actifs et des passifs ; il y a quatre directions, quatre humeurs auxquelles correspondent quatre sons musicaux fondamentaux qui les mettent en mouvement et procurent la jouissance musicale. La jouissance de ces sons et leur effet sur les caractères ont leur racine dans le verbe Divin. Celui qui entend un son convenant à son tempérament ne peut se soustraire à son influence. » Ibn 'Arabī

Voir Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Albin Michel, 1995, pp. 186-187.

[253] L'ouverture du sens -transcendantal- n'est possible que dans une véritable jouissance sociale et contemplation. Dans une société libre, l'homme devient à la fois lui-même et la totalité sociale :

« L'homme - à quelque degré qu'il soit donc un individu particulier et sa particularité en fait précisément un individu et un être social individuel réel - est donc tout autant la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective pour soi de la société pensée et sentie, que dans la réalité il existe soit comme contemplation et jouissance réelle de l'existence sociale soit comme totalité de manifestations humaines de la vie. »

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit*., p. 41.

Voir https://www.marxists.org/francais/marx/works/1844/00/km18440000/index.htm

raison a ses propres capacités de découverte, de disposition et de potentiel, tout comme elle a son propre désir, sa propre conviction et sa propre croyance.

Le concept d'individualité et de singularité nous amène à une emphase laïque et mondaine de la sagesse d'Ibn 'Arabī concernant la croyance. Chaque personne a sa propre croyance et son Dieu personnel, même si tout le monde pense et croit que ce Dieu personnel n'est rien d'autre qu'un Dieu unique et commun. Puisque les pouvoirs de l'individu et de son corps (ses organes) sont aussi les pouvoirs de Dieu, nous sommes censés penser que non seulement le corps et ses organes sont divins, mais que Dieu est également corporel et charnel. Dieu s'incarne individuellement dans la mesure des potentiels du corps individuel. C'est l'individuation de Dieu dans un être temporel et créé. Lorsque l'individu agit, Dieu agit également ; quand il contemple, Dieu fait de même, quand il est en extase, Dieu est en extase. Pour que Dieu étende sa connaissance de soi et jouisse de son existence à travers sa créature, le créateur est épanoui et rempli de joie d'être créé. L'image de Dieu pour l'individu est bien entendu son dieu privé selon la théorie d'Ibn 'Arabī. Ces images de Dieu individuelles et donc cette individuation créent l'espace d'une altérité et d'une singularité infinies en termes de croyance ou de religion. Et ces images ne sont que le reflet des désirs de chacun. Ils reflètent Dieu à travers des dieux privés et un Dieu unique bénéficie de ce miroir multiple. La manifestation (la vérité) de Dieu à travers les dieux privés manifestés devient une réalité du désir et de la chair. La vérité de Dieu se complète avec le désir et la chair, en existant dans l'extériorité. La vérité de Dieu lui apparaît à travers l'expérience humaine de joie, de désir et de croyance. Dieu devient visible proportionnellement selon le degré et la vérité de chaque être, il devient charnel et corporel. Son esprit infini se réalise en existant corporellement dans l'univers, de cette manière le cercle divin est complété et redémarré. Dieu est un cercle divin unique qui crée des cercles infinis (comme le cœur humain) dans lesquels Dieu lui-même s'achève par l'extériorisation du désir charnel : c'est-à-dire par l'existence extatique.

Tout cela nous amène aux différentes sciences de la joie : marcher, voir, goûter, sentir, entendre. Les sciences des yeux, des pieds, des mains, de la bouche, du nez, qui fonctionnent toutes autour des sensations divines et singulières de la joie. Ce sont différents types de vérité et de réalisations. Dès lors, ces joies des différentes actions révèlent une autre existentialité de créer, de travailler, de produire ou encore une « praxis » (*technè*) combinée à la « *poiesis* ». Lorsque nous unissons les sciences manifestantes de la joie du corps (Ibn 'Arabī) avec les forces actives et les potentiels du corps à travers la praxis, nous pouvons tenter de faire une autre définition du travail, et de plus une praxis joyeuse et libre des êtres humains. Il existe également

une *théorie (theoria)* métaphysique dans la philosophie d'Ibn 'Arabī, mais cette théorie appartient au cœur, et non à la raison abstraite, en tant que source de sagesse qui inclut la vision contemplative et divine du cœur.

Ainsi, on obtient une expérience phénoménologique et esthétique de l'existence en faisant ou en agissant avec joie et amour. Une beauté à la fois divine et concrète, à la fois singulière et universelle est générée. Il faut voir la joie et la lumière divines dans ce que vous produisez ou agissez ; dans ce que vous travaillez de telle manière que vous n'êtes plus aliéné, vous êtes libre et joyeux en faisant l'expérience de quelque chose de beau que vous avez fait ou que vous avez créé avec votre propre désir de vivre. Vous êtes heureux en reflétant votre désir corporellement à l'extérieur de vous : de sorte que vous donnez naissance à votre propre réalisation concrète. C'est la justice divine qui est distribuée et partagée selon les essences vivantes divines des êtres vivants. Une potentialité et une possibilité singulières pour chaque être d'être connu, de découvrir son émerveillement unique et de réaliser son désir intérieur en dehors de lui-même en produisant ou en créant une peau du monde avec/à partir de ses potentiels ou pouvoirs corporels est l'énigme de la vie. En faisant expérimenter aux autres sa singularité et partager la vérité du produit de son désir de vivre dans ce monde, dans cette vie : c'est une justice sociale corporelle et une liberté pour l'être humain. Pour que dans ce que vous faites ou produisez, vous réalisiez votre rêve parce que vous êtes un rêve dans un rêve plus grand. Ce que vous travaillez, ce que vous faites ou ce que vous créez devient une expérience esthétique, phénoménologique et contemplative.

Vous cultivez une plante avec amour, vous prenez en compte de nombreuses positions de la plante, vous essayez de la mettre au bon endroit au bon moment, vous en prenez soin, vous lui donnez de l'eau. Ensuite, vous vérifiez son bien-être, puis un matin vous voyez comment il pousse dans l'air puis s'épanouit. Comment il révèle son émerveillement et sa propre lumière, sa beauté divine. Vous l'aidez à découvrir sa vérité et à refléter sa beauté intérieure dans l'univers. Vous faites, vous contemplez, vous ressentez et toutes vos expériences extatiques vous font penser à la plus grande unité et divinité de cette vie, entourée d'amour partout.

Les expériences du *fanâ* et du *baqa* incluent l'essence phénoménologique, esthétique et contemplative de la vie extatique. La vérité de la réalité se transforme en images du cœur, en un rêve plus grand. La contemplation et la vision du cœur sauvent la raison abstraite et la ravivent avec ces images vivantes de la vie, avec des images respirantes. En s'éprenant de la joie de connaître, la raison devient consciente de son essence extatique et divine, et s'oriente

vers l'extériorité avec l'imagination. Il effectue le même mouvement, de l'essence intérieure vers l'extériorité afin de réaliser ses propres potentiels et pouvoirs. L'imagination du cœur unifie la pensée avec l'existant, la vérité avec la réalité et le corps avec l'univers dans la forme la plus élevée d'expérience. Avec des images de vérité révélées, les expériences *du fanâ* et *du baqa* nourrissent l'être humain et donc Dieu. Imaginer puis animer sont le mouvement moteur de l'univers : un autre nom de ce mouvement est amour chez Ibn ‘Arabī. Par conséquent, le peuple (*Halk*) et Dieu (*Hak*) ne font qu'un dans cet amour.

D'une manifestation à l'autre, l'être humain explore la richesse de la texture corporelle de la divinité, à chaque fois qu'un autre secret se révèle. Les débuts et les fins s'ouvrent à de nouveaux débuts et fins dans le cercle divin de l'imagination. L'essence imaginative du fanâ et du baqa, ce ne sont pas seulement les états humains subjectifs, mais c'est le principal état créateur de l'Être, donc l'élément fondateur de l'ontologie : c'est l'ontologie de la peau du monde. L'Être crée toujours de nouveaux cercles existentiels avec amour et générosité, répandant la joie éternelle tout autour. Cet ordre ontologique et donc existentiel inclut les réalités primordiales et affectives de l'être humain qui sont au centre de l'univers et de l'existence. Ces réalités ne sont rien d'autre que des images volantes dans la chair et le corps de l'univers. Ce sont des temporalités divines dans la sagesse de Dieu, comme ces beaux papillons répandant la beauté et la joie éternelles dans quelques petits instants. La réalité est d'ordre aérien et extatique et pourtant sensuelle, corporelle et charnelle.

Harmoniser et équilibrer votre corps et votre réalité avec les expériences extatiques du *fanâ* et du *baqa* est la sagesse de la vie. Le foyer parfait est celui qui connaît l'harmonie et l'équilibre de l'ordre des corps et des choses. Dans fanâ, vous vous tenez hors de vous-même dans un état d'extase, déplacé et purifié dans la brûlure de l'amour. Lorsque vous travaillez ou marchez, que vous dévoilez les couvertures ou lorsque vous produisez quelque chose, votre existence est d'exister en dehors de vous-même, de votre essence intérieure à travers la joie du manifesté : c'est votre désir qui se manifeste, s'extériorise à travers le mouvement corporel. C'est « vous » qui êtes incarné dans l'univers. Et lorsque vous revenez à votre présence depuis une grande absence, dans le *baqa*, vous prenez conscience de qui vous êtes, de ce que vous faites dans cet univers et de pour quoi et à partir de quoi vous existez. La sagesse est cette conscience de cette unification de qui vous êtes et de ce que vous faites et du sens de toutes ces identités et de toutes ces actions. La réponse est que vous êtes un être d'amour, connaître n'est rien d'autre qu'aimer, être connu c'est être aimé. Vous savez avec amour ; vous existez avec amour et vous agissez avec amour. Et plus important encore, vous avez été créé avec/à partir de l'amour divin.

Ce « avec/de » rapproche le vivre-ensemble et l'autre : votre responsabilité dans l'amour des autres, l'éthique de vos actes, de vos actions. Votre responsabilité devant le créateur et les êtres créés. Essentiellement, vous partagez l'amour avec les autres et c'est exactement ce que vous êtes censé faire : partager l'amour avec les autres par la sagesse de vos actions. Votre technè et votre praxis émergent primordialement de l'amour et sont censées boucler le cercle de l'amour en donnant l'amour aux autres, en partageant la vérité singulière de votre amour avec les autres. Comment un être humain peut-il partager ou donner aux autres la lumière de sa vérité singulière ? Cela est possible par une extension sensuelle, charnelle ou corporelle, par l'existence de votre désir dans l'univers, dans un miroir concret de votre vérité la plus intime en dehors de vous-même : par exemple, un jardin, un livre, un enfant, un lieu de paix ou un moment de bonheur. Une extension extatique et corporelle, rayonnante et diffusant une lumière de paix et de bonheur. Corpo-réaliser un lieu de transcendance immanente avec soin et amour : répétons un jardin.

La valeur de la vie vient de la beauté corporelle et charnelle et du caractère sacré de la vie, de l'existence et du plaisir au sein de la philosophie d'Ibn 'Arabī. La divinité et l'esprit sont complétés par l'expérience de la corporéité et de la chair de l'univers. La peau de l'existence est un organisme vivant où s'épanouissent toujours de nouveaux êtres et c'est de là que vient la valeur et le caractère unique de la vie. Les sens humains sont le moyen de se réjouir de cette richesse et de cette pluralité de venues à la vie. Rien ne répète le même épanouissement, tout bouge et naît d'une manière différente et nouvelle. La vie est toujours aussi fraîche comme les matins où la spiritualité profane et charnelle erre avec de nouveaux départs à découvrir. Les départs et les arrivées sont les modalités essentielles de l'existence, de tel phénomène à un autre, de telle manifestation à telle autre à travers les expériences sensorielles. Tous les départs et arrivées sont chers à travers des expériences charnelles et en vous éloignant de Dieu vous vous approchez d'une autre manifestation de son être absolu. L'humain est la corporéité vivante et respirante de Dieu, il est l'aimant des rassemblements de départs et d'accueils, d'attractions et de distractions. C'est l'expérience de mourir dans une grande absence avant de réellement mourir/retourner à la source divine. Et étonnamment, vous appréciez ces petites morts ; la joie et le désir sont centraux dans ces petites morts : brûler dans l'amour est jouissif et purement extatique.

Vous obtenez la sagesse de la valeur de la vie et du fait d'être en vie grâce à ces expériences. Puisque vous êtes protégé et épargné dans ces expériences, vous êtes autorisé à exister sous le pouvoir tout-puissant de la lumière divine, et vous êtes autorisé à obtenir votre

part de conscience en vous tenant en dehors de vous-même. Vous rendez votre vie digne grâce à ces petites morts. Vous agissez librement en accord avec vos tendances et dispositions. Vous vous épanouissez et devenez un humain parfait avec votre sagesse : cette sagesse est la sagesse de l'existence corporelle et charnelle, les secrets entourant la peau de l'espace : entre les différents degrés, qualités, quantités, couleurs et espèces de l'existence. Et leurs moments de manifestation sont les modalités du temps lui-même, ce sont des modalités non seulement spatiales mais aussi temporelles. Tous sont des moyens de transmettre la joie cosmique d'être connu et vu. Par conséquent, l'être humain est le gardien de lui-même, de l'univers et relativement le gardien de la vérité divine, depuis les petites créatures jusqu'à l'univers tout entier, chaque être est sacré et divin. Ainsi, vous ne pouvez pas tuer, vous ne pouvez pas nuire ou vous ne pouvez pas violer le caractère sacré de la vie. Vous ne pouvez pas faire du mal à la peau du monde.

Il faut protéger et enrichir l'univers et la vie. Et pour cela, vous devez toujours vous entraîner : vous devez améliorer et exercer vos capacités corporelles, repousser les limites de votre imagination et toujours explorer de nouvelles joies de manifestations. Protéger n’est rien d’autre que réaliser pleinement vos potentiels, la puissance de votre corps et de ses organes, y compris le cœur et la raison. La protection n'est pas seulement à garder mais c'est aussi à travailler extatiquement, à produire avec amour et joie et à prendre soin des perles de sagesse. Agir de manière responsable envers les autres êtres vivants est essentiel dans la tradition soufie. Pour atteindre des trésors cachés, pour découvrir des secrets, il faut fournir des efforts et se fatiguer physiquement.

La protection et l’amour dépendent du fait de travailler avec amour et d’être responsable avec soin. Vous avez le pouvoir de vous présenter aux parts divines de grande absence, vous avez le pouvoir d'extérioriser votre désir avec amour et responsabilité. Pour faire exister quelque chose, quelqu'un ou entrer en présence, vous devez pratiquer vos sciences de la joie et donc l'éthique divine et responsable de la joie. C'est la justice éthique fondée sur le juste partage des jouissances de l'existence. C'est l'effet éthique du Dieu divin. Dieu donne avec générosité et beauté, en toute bonté. Après avoir compris votre part de cette vie, vous devez aider les autres à comprendre et à prendre leur part en maîtrisant et en enseignant les sciences de la joie : les perles de sagesse pour les autres sont les perles de bonté. Non seulement par les actions, mais aussi par le cœur des mots. Par conséquent, l'extase, en tant que science de la joie, c'est lire ou écrire le livre des lettres, écrire sur la peau de l'univers pour que les autres voient et donnent un

sens à cet alphabet du cœur dans la peau de l'univers. La peau de l'univers enseigne cet alphabet à travers des merveilles et des manifestations de la corporéité.

D'abord, vous lisez pour vous-même, puis vous apprenez à écrire dessus pour que les autres puissent lire ce que vous vivez ou expérimentez avec les paroles des cœurs. Écrire le langage de l'invisible sur la peau visible de l'univers, voilà la plus haute sagesse. C'est le plus haut degré de l'être humain parfait, qui s'accompagne d'un grand travail et de grandes responsabilités. La sagesse n'est pas seulement connaître/lire mais aussi écrire l'invisible et l'absent avec le cœur des mots en présence de la manifestation. Les mots ne sont pas seulement des mots au sens littéral, mais tout ce que nous faisons, le travail, la mise en forme, la production et la création sont aussi des mots du langage du cœur. Le livre est plein de mots amicaux et accueillants, tout comme un jardin et une forêt. Les mots sont des salutations à l'amour et à la responsabilité. La pratique et l'effort, les sciences du travail corporel et charnel, sont les clés de la sagesse de la responsabilité de l'amour et de la joie.

Avant tout, les mots sont aussi des mots linguistiques qui sortent de la bouche et affectent les gens. Les mots accueillent, commandent, demandent, aident les gens, ils créent des sens, des messages universels ou locaux, inactivent l'ordre ou activent le silence. Ils évoquent des affections à agir ou des idées à contempler. En tant qu'essences incorporelles et divines, ils ont des effets corporels et réels sur les êtres humains. Les paroles qui émanent du cœur vers la bouche sont les paroles du cœur. C'est pourquoi les mots ont le cœur dans leur propre vérité et degré. Les langues sous forme de livres, sacrés ou non, sous forme de langues, universelles ou locales, ne sont que les moyens de créer un commun, une communauté, une socialité. Et de créer une universalité commune de droit ou un impératif : « fais ceci » ou « ne fais pas ceci » pour que vous, les humains, puissiez atteindre le bonheur et la paix. La langue est aussi le lieu où naissent les poèmes, où naissent les livres saints. Ce sont des espaces de beauté, d'amour et de messages divins.

La compréhension des mots d'Ibn 'Arabī (bien sûr directement influencée par toutes les formes traditionnelles de langage et de sagesse islamiques : en particulier le Coran) combine l'incorporel, l'invisible avec le corporel et le visible. Les paroles de cœur, d'amour et de beauté, ne sont qu'existentielles, elles ne sont pas seulement épistémologiques ou sujets de connaissance, mais elles existent réellement et ce sont des êtres ontologiques. Ce sont les trésors et les perles du cœur, porteurs du dialogue divin avec l'univers et Dieu. La sagesse des mots

appartient à la culture soufie, lorsqu'ils les utilisent comme moyens créatifs de diffuser les messages universels d'amour de Dieu à travers des poèmes et des maximes.

La compréhension de Marx de la communication comme « langage de la vie réelle » dépend de l'ancrage des individus dans les relations sociales et réelles. La langue est l'essence interactive et matérielle de la vie quotidienne. C'est une production sociale. Le caractère matériel et social du langage est la dimension essentielle de cette notion de communication chez Marx, qui signifie produire et reproduire des relations sociales et matérielles dans une compréhension commune des expressions.

La question ici est : quelle serait la fonction ou le rôle du langage ou de la communication dans la *pratique* ou les actions pour changer le monde ? Que ferait le langage pour une société non aliénée, heureuse et libre d'individus réels et sociaux alors qu'ils accomplissent une praxis *extatique* de travail libre et créatif ?

Les perles de sagesse chez Ibn 'Arabī sont les paroles des cœurs pour comprendre, contempler, réfléchir, réaliser le désir individuel et charnel pour que l'humain devienne parfait et sage. Pour qu'il apprenne la divinité à partir de la peau de l'univers, à partir de la joie des manifestations. Les paroles des cœurs appellent à déplacer les vérités intérieures vers l'extériorité : de la connaissance des vérités intérieures à leur réalisation comme vérités extérieures est le passage essentiel. Les paroles des cœurs sont partagées dans la communauté pour que personne ne tue, personne ne fasse de mal à un autre être vivant, pour que personne ne viole le caractère sacré de la vie. Tout le monde agit avec amour et beauté. Chacun agit selon les sciences de la joie. Ce sont des messages divins, des commandements et des impératifs, le langage du cœur. (Il existe aussi d'autres langages dans l'univers, comme la danse, le langage du corps ; comme l'art, le langage de l'invisible ; comme la poésie, le langage de l'extase).

Le langage du cœur lie les gens les uns aux autres et c'est exactement pourquoi il s'agit d'un cœur social vivant ; c'est un tel langage qui fonde la phénoménologie de la socialité et du sacré. C'est le livre le plus intime et le plus immanent de l'existence. C'est le fondement des sciences de la joie, c'est-à-dire le fondement de toutes les essences corporelles et manifestées. La religion n'est-elle pas, dans son essence, dans sa racine étymologique, un lien social qui rattache chaque cœur à l'autre par la confiance, la foi et la lecture ? La religion, dans son essence, n'est-elle pas un message divin lisant les lettres de l'univers depuis l'être humain en tant que micro-univers jusqu'à l'univers entier lui-même ? L'existence n'est rien d'autre que l'ouverture de ces lettres à l'univers comme significations corporelles et donc sociales à travers les sciences

subjectives de la joie. Chacun comme une lettre accepte sa signification et sa destination et reflète sa beauté intérieure à l'extérieur et accomplit sa vérité intérieure dans une beauté extérieure : non seulement quelqu'un qui lit mais comme un crayon écrit aussi les nouvelles lettres de la vie et complète Dieu. Pour que la vérité de chaque être humain devienne corporelle et phénoménale, et donc sociale. Et lisible par d'autres, tel est le sens d'une véritable communication : toute communication dépend du caractère sacré de la vie et de chaque être vivant et de leurs significations singulières.

Selon la philosophie d'Ibn ‘Arabī, les expressions ne sont pas seulement des moyens de communication oraux, mais aussi toute manifestation corporelle et matérielle est une expression du langage du cœur universel dans la chair du monde. Les paroles du cœur sont au-delà des paroles de la bouche, et elles se matérialisent directement comme des choses belles et phénoménales : elles deviennent les territoires de la beauté et de la praxis sociale. La philosophie d’Ibn ‘Arabī nous guiderait dans la création de quelque chose de beau, dans l’élaboration de quelque chose de nouveau, dans la transformation de nos actes vers quelque chose de sublime et de libre. Parce que créer quelque chose de beau et changer la texture de la chair de l’univers ne résulte pas d’un acte politique ou social ; c’est plutôt quelque chose de beau et de sublime, quelque chose de sacré et d'extatique qui change et fonde l'essence même d'un caractère sacré social et pratique de la vie. Le langage du cœur ne s’appuie pas sur les luttes politiques ou la révolution sociale des classes, mais plutôt sur le caractère sacré et la socialité extatique des expressions à travers les cœurs manifestés au sein de l’existence. Une pratique extatique de travail libre et créatif dépendrait des sciences de la joie et des secrets des manifestations singulières, c'est-à-dire de la libération des expressions subjectives de chaque être humain d'un ordre figé de réalités objectives.

Expérimenter, extérioriser, concrétiser et explorer les matérialités en termes d’expressions libératrices dans la chair du monde devraient être de nouvelles modalités de travail libre. Tout cela pour l’amour de l’existence, de l’humanité et de l’univers. L'univers est un trésor d'amour divin pour peu qu'il soit travaillé librement et selon la loi : telle est la loi des sciences de la joie. Chez Ibn ‘Arabī, la langue écrite dépasse le langage oral et le travail dépasse la force de travail. Un travail libre et non aliéné, à travers une manière de parler extatique, est un travail divin où toutes les expressions du corps se manifestent dans les sciences de la joie envers les autres et l'univers. Ainsi, les tonalités affectives et corporelles, les modalités et les formes plurielles d'expressions de l'existence humaine ne doivent pas être exclues de la définition du travail, et elles ne doivent pas se limiter aux horaires et aux règles de travail qui

ne font qu'effacer la sagesse subjective et la valeur du travail libre et divin. En fait, séparer vivre (expérimenter) et travailler revient, par essence, à les détacher et à les déconnecter, à détruire l'essence sacrée et la vérité de l'être humain. (Il est intéressant de noter que cette séparation de la vie individuelle était également l'une des principales critiques de Marx contre la philosophie occidentale classique.)

Retirer de la *praxis* l'essence créatrice et la vérité corporelle subjective est la source de l'aliénation. La nature subjective et créatrice de la pratique est *essentielle*, c'est pourquoi le travail libre de personnes libres ne s'exerce qu'à travers les moyens concrets et *réels* de l'action corporelle subjective et créatrice. Alors que Ibn 'Arabī se concentre sur la manifestation à travers les sciences de la joie, les sciences du corps, Marx met l'accent sur l'action et le tissu social. Notre thèse dans cette recherche est que la tradition alévie établit les sciences sociales et éthiques de la joie ; à cet égard, ils relient l'action sociale aux sciences de la joie. Les Alévis exercent une praxis communautaire, une praxis sociale guidée par les Lumières anatoliennes et l'humanisme universel du cœur. Ils sont dynamiques et actifs dans le changement de leur nature et dans l'adaptation d'une nouvelle société de paix et d'égalité en termes d'égalité éthique, sociale et de fraternité. Ils sont un exemple vivant et réel d'une communauté humaine sociale et responsable : une communauté tactile et extatique. Pour les Lumières anatoliennes, la sagesse s'articule autour des comportements, des attitudes, elle s'articule autour des vertus, ce n'est pas une activité théorique, mais plutôt pratique. Ne pas théoriser mais plutôt expérimenter et vivre la vie ensemble, telle est la devise. Le semah est le modèle de création d'une unité sociale extatique, une performance de vie, c'est une gymnastique extatique et divine qui dépend du goût et du ressenti de la vie ensemble et du fait d'être vivant. Ils sont nus (comme au sens de l'étymologie de la gymnastique) l'un devant l'autre et devant l'univers, nus et égaux comme étant en pleine vérité d'eux-mêmes ensemble. Ils tournent l'un autour de l'autre et de l'existence, expérimentant les états de *fanâ* et de *baqa* en cercle, représentant les Lumières anatoliennes de la sagesse d'une manière extatique. En semah, la perception, le corps et l'esprit sont tous renouvelés ; cette activité est donc une activité auto-génératrice et auto-créatrice.

Nous traçons une possibilité d'une compréhension du travail social libre qui s'organise autour des sciences de la joie et de l'auto-création sociale non aliénée. D'après ce que nous suivons, ses caractéristiques semblent inclure : la subjectivité, l'action réelle de l'unité communautaire, l'activité corporelle gymnastique, la fabrication ou la production d'une chair extatique (d'une atmosphère, d'une corporéité) qui se manifeste comme quelque chose de beau et de sublime. La pratique alévie semble provenir d'un renouvellement génératif des images et

des tissus du monde ; d'un ensemble de corps organisés autour des sciences de la joie ; d'un exercice divin sublime, d'une danse communautaire à une auto-création imaginative ou à une performance d'unité dans un cercle d'êtres humains, devant l'univers entier comme des micro-univers. Il s'agit d'un travail social libre autour de/et sur les corps extatiques et apaisés, visant une relation éthique et responsable avec toutes les parties de l'univers. C'est une production libre de corps humains de l'univers. Il s'agit donc d'une production corporelle, subjective et perceptive de l'univers lui-même : ou plus exactement d'une production d'*univers-sujets*. Selon la tradition alévie, les univers-sujets sont des corps éthiques, responsables et divins reflétant l'amour divin de l'univers. Chaque corps reflète autrement la chair de l'univers, comme reflétant un autre aspect de l'amour divin : de sorte qu'il existe des univers-sujets qui enrichissent, prolongent et complètent l'existence de l'Univers-Un (Dieu). L'Univers Unique est constitué d'univers-sujets.

Qu'en est-il des objets matériels qui sont produits selon un ordre de travail classique ou une transformation des objets d'une forme à une autre par le travail corporel ? Comment est-il possible de travailler librement, de manière créative et ensemble à la production d'objets, de biens et de marchandises qui répondent aux besoins communs de l'humanité ? (Surtout quand il y a le problème de la pénurie économique.) Ou est-ce vraiment possible ? Quelle est la relation essentielle entre création et production, entre répétition et achèvement du bien ? Ce type de production de biens et de marchandises n'est-il pas mécanique et répétitif plutôt que créatif et génératif ? L'aliénation des travailleurs n'est-elle pas due à cette essence de la production mécanique ? Le travail salarié dans lequel le travailleur vend son travail n'est-il pas pratiqué dans une production mécanique de masse de biens au moyen d'un ordre de travail aliéné ? En fait, l'ordre du travail aliéné et non créatif dans le monde d'aujourd'hui crée l'univers des objets nécessaires à la subsistance de l'existence humaine. C'est l'apparence factuelle.

La question est de savoir comment un travailleur, en tant qu'être humain, peut-il agir librement et socialement afin de pouvoir réaliser ses tendances et potentiels corporels ? Les univers-sujets et l'univers des objets industriels ne semblent pas compatibles. Les univers-sujets sont créatifs, extatiques, dynamiquement sociaux et réels ; tandis que l'univers des objets industriels est mort, mécanique, non social et abstrait. Le travail salarié dans le capitalisme ne révèle pas la vérité de l'être humain réel, concret et social ; au contraire, il masque cette vérité et rend les êtres humains captifs de l'univers des objets sans réellement interagir les uns avec les autres. L'humain devient une machine produisant constamment et mécaniquement des objets, des biens et des services. Il est détaché de sa force créatrice et vitale génératrice de vie.

L'imagination et la création, la contingence et la spontanéité sont toutes supprimées dans différentes modalités d'exploitation.

L'imagination ne peut plus nourrir la raison et le corps comme dans la philosophie d'Ibn 'Arabī ; la science des joies est complètement enfouie dans cet ordre de travail mécanique et aliéné. Et pour Marx, la socialité et la liberté ne peuvent pas naître dans cet ordre du travail aliéné et exploité parce que les êtres humains perdent leur réalité corporelle, leur capacité à se contacter, à goûter, à expérimenter, à interagir les uns avec les autres à travers une force vitale vivante. Dans le processus mécanique de travail, ils perdent leurs liens esthétiques, existentiels et sociaux avec eux-mêmes et avec l'humanité. Ils sont réduits à des entités mortes partageant uniquement les intérêts personnels calculés sous forme de salaire, privées de *vita activa* (la vie active), privées de praxis vitale de réalisation de soi ou d'épanouissement. Dans la philosophie d'Ibn 'Arabī, la réalisation de soi et l'épanouissement ne sont possibles qu'avec l'extériorisation de la vérité intérieure, qui est le désir, de l'être humain à travers les sciences de la joie. Cette vérité est divine et pourtant différente pour chacun, un miroir différent de l'amour divin. Chaque être humain est une lettre d'amour différente dans l'alphabet de l'univers, adressée à Dieu. Disposer les choses dans l'ordre physique et temporel selon leurs degrés de vérité et de sens, disposer les comportements dans l'ordre social selon leur bon ou leur mal, disposer les actions selon leurs moyens et leurs buts sont tous compatibles avec la théorie des miroirs/degrés d'Ibn 'Arabī. Non seulement la dimension physique mais aussi la dimension temporelle compte : faire la bonne chose au bon moment de la manière véridique et juste. Tout le monde ou toute chose est destinée à accomplir sa vérité intérieure dans l'extériorité temporelle avec grâce, bonté et amour. Refléter le mal, la violence, les mauvaises actions ou les mauvais actes est une privation de bonne disposition et de sagesse.

La sagesse des vérités entourant tout l'univers et les choses, la vérité intérieure et le degré des choses, les instances des choses, tout cela guide l'être humain sage sur la façon de faire, quand faire, quoi faire. Si votre acte, votre manière, votre production, votre travail donnent la lumière et la joie, donnent la subtilité de l'amour, alors non seulement vous vous épanouissez, mais la lumière et la joie de votre travail deviennent visibles, sociales et réelles. Et ce serait la réponse à la question de disposition et de temporalité qui inclut l'aménagement de l'organisation physique et sociale des choses et des êtres. La forme, le contenu, le degré et le temps sont autant d'éléments d'une mesure proportionnelle pour vivre sagement, pour expérimenter l'extériorité dans la paix et l'amour. Toute extériorité ou réalité n'est qu'un océan d'images ; elles sont toutes postérieures et non durables. Ce qui compte est d'établir et d'arranger

les relations dans les choses manifestées, de découvrir l'être durable et antérieur dans toutes les relations de l'univers. La maîtrise des dispositions et manifestations corporelles est le sujet des sciences de la joie, c'est-à-dire qu'il s'agit de réaliser et de refléter le désir charnel et corporel dans l'émanation de l'amour. Il s'agit de maîtriser la matérialisation de différentes modalités de *phénoménalité temporelle* à travers l'expérience et l'exploration des manifestations.

La question pour Ibn 'Arabī devient alors de savoir comment la raison, nourrie par l'imagination, peut organiser la disposition des choses à travers les sciences de la joie ? Comment une raison maîtrise-t-elle les manifestations corporelles des choses vécues et explorées ? Ibn 'Arabī affirme que chaque manifestation révèle la lumière joyeuse et la beauté de l'amour divin. Et aussi une transformation et une disposition appropriées. Mais encore comment une raison peut-elle découvrir ou révéler une telle manifestation ? En dirigeant les organes du corps, la raison peut organiser une forme nouvelle à partir d'une forme de matière existante ; elle peut changer de forme et donc de contenu. Cela peut générer une nouvelle modalité d'apparence matérielle. Donner de nouvelles significations à ce que cela a créé : une nouvelle apparence, une nouvelle utilité, un nouveau contenu, une nouvelle place : une nouvelle disposition dans le monde. Par exemple, elle peut fabriquer une table en bois et là, il peut changer sa place de forêt en table de réunion. La vérité du bois, dans cette manifestation, s'élève.

L'affirmation d'Ibn 'Arabī est que chaque production et élévation se produit toujours en passant par *fanâ* et *baqa* ; le voyage est plein d'extases puis de reprise de conscience ; comme devenir ivre puis devenir sobre. La production ou la mise en forme n'est pas différente ; la raison est à la fois l'organisatrice et l'organisée. Si l'état extatique de l'être humain était incessant, organiser et agir de manière temporelle, même penser, même bouger, ne seraient pas du tout possibles. Par conséquent, toute modalité d'existence est un état mixte de moments affectifs (extatiques) et rationnels (conscients). La raison a la capacité de penser et d'imaginer ce qu'elle a déjà vécu ou ce qu'elle va vivre puis d'agir ou de s'organiser en conséquence. Ce qui importe le plus, c'est que la modalité extatique de l'existence nourrit et enrichit la raison en rafraîchissant la perception, en donnant un dynamisme vital issu de l'imagination. Ainsi, la modalité extatique crée une nouvelle manifestation, une nouvelle forme concrète, un tissu vivant ou une forme temporelle dans l'ordre des choses. La raison en passant par les joies divines et les amours des formes nouvellement manifestées, apprend et maîtrise la *technique* des manifestations corporelles, maîtrise ainsi le matériel et le réel grâce à sa capacité imaginative maîtrisée. La raison expérimente la technique du flux existentiel de l'univers et devient extatique dans la forme matérielle et visible qu'elle produit. Plus la raison devient extatique,

plus elle devient consciente et clairvoyante. Le produit matériel et visible est la première forme de devenir social puisqu'il s'ouvre désormais aux sens des autres êtres humains.

Si la raison n'avait aucune capacité ou faculté d'imagination (si l'on pouvait dire à la manière d'Ibn ‘Arabī : *conscience extatique provenant du cœur*), elle ne créerait aucune forme ou contenu nouveau et, de plus, elle ne pourrait pas voir l'amour divin habitant l'univers. La raison a ses sauts temporels extatiques, comme dans *fanâ* et *baqa*, afin qu'elle puisse produire quelque chose dans une conscience d'organisation et de programmation et profiter des phases de production et finalement expérimenter quelque chose de beau qu'elle n'a jamais été pleinement capable d'imaginer auparavant dans son intégralité ; puisque la raison individuelle obéit aussi à l'ordre imaginatif de l'univers, aux forces subjectives essentielles de la réalité, qui sont la source originelle de toute imagination comme amour divin. Le *« réel » (de l') imagination* s'éprouve lorsque l'imagination relative de la raison se termine par une structure extatique d'expérience de l'essence de la vie : cette essence est inimaginable par quelque raison que ce soit, elle est uniquement destinée à la vision du cœur. Ainsi, la raison devient extatique dans ce qu'elle a produit avec une demi-conscience[254], une demi-imagination et avec l'élément

[254] La lecture d’Épicure par Marx a de nombreuses implications intéressantes et profondes sur la nature d’une conscience imaginante dans le contexte de la connaissance, de la création du monde et de toutes les explications philosophiques possibles :

« Le monde est un assemblage céleste embrassant les astres, la terre et tous les phénomènes, contenant un extrait de l’infinité et s’arrêtant à une limite… »

« Que l’univers soit un assemblage de la terre, des astres, etc. ne veut rien dire, puisque la genèse de la lune, ne survient et n’est expliquée que plus tard. Tout corps concret est, d’une manière ou d’une autre, un assemblage ; d’après Épicure, il est assemblage d’atomes. Le caractère de cet assemblage, sa différence spécifique réside dans sa limite, c’est pourquoi il est superflu, une fois que l’univers a été défini comme une section de l’infini, d’ajouter ensuite la limite comme détermination précis, en fait, un section se sépare du reste : c’est un phénomène concret et distinct, donc limité par rapport d’autres. Mais il faut alors déterminer cette limite, can un assemblage limité n’est, somme toute, pas encore un univers.

Par conséquent, tout ce qu’on affirme, c’est que la représentation du retour d’une totalité de différences dans une unité indéterminée, c’est-à-dire la représentation ‘univers’, existe dans la conscience, et qu’elle est présente dans le pensée commune. La limite, la différence spécifique, donc l’immanence ou la nécessité de cette représentation ne serait pas concevable ; que cette représentation existerait et qu’elle serait concevable, et ce pour des raisons de tautologie, parce qu’elle existe ; par conséquent, on nous dit que l’inconcevable, c’est ce qui doit être explique - savoir, la creation, la genèse et la production intrinsèque d’un univers par la pensée et en guise d’explication on nous renvoie à la présence de cette représentation dans la conscience.

C’est comme si l’on disait que l’existence d’un Dieu est démontrable, mais que sa *differentia specifica, quid sit,* ‘le quoi’ de cette définition, est impénétrable.

Quand Épicure déclare encore que la limite peut être pensée de n’importe quelle manière –c’est-à-dire que toute détermination observable d’ordinaire, s’agissant d’une limite spatiale, peut lui être attribuée–, la représentation ‘univers’ n’est que le retour à une unité sensible et indéterminée, donc définissable au gré de chacun ; ou plus généralement : l’univers étant une représentation indéterminée de la conscience mi-sensible et mi-rationnelle, il

de puissances *inimaginables* (jamais complètement imaginables) des forces et des tendances corporelles : comme un petit contact de la main, comme une perspective différente de l'œil, ou un goût ou une odeur différente de notre richesse sensorielle et charnelle. C'est ce que Ibn ‘Arabī appelle une disposition, une tendance ou un tempérament (tout cela provient du désir corporel d'exister d'un cœur). Chaque raison, chaque être humain, chaque matière, chaque « corps » a son propre degré et sa propre disposition. La raison intelligible et abstraite devient une raison du sensible : une raison de manifestations concrètes, visibles, testables, odorantes et palpables de l'amour et de la joie divins. Une raison corporelle, imaginative et respirante qui peut saisir l'unité divine en expérimentant une richesse infinie de manifestations sensorielles et corporelles. Pour l'être humain, cela signifie simplement que la raison est élevée au rang de raison du cœur. Élevée à la plus haute sagesse de l'être humain.

Le degré et la disposition d'un être humain (ou de quelque chose) proviennent du concept essentiel de *meyl* (inclination) au sein du soufisme d'Ibn ‘Arabī. *Meyl* désigne un désir singulier, intérieur et spontané, qui habite chaque être : la tendance singulière à attirer des choses, des images, des personnes ou à être attiré par des choses, des images ou des personnes. Lorsqu'il s'agit de l'être humain, il s'agit d'un état vital affectif de vie, en tant que désir singulier et unique d'un cœur humain envers des possessions, des choses, des images. Ainsi, un mouvement affectif et corporel vers ou devant les images ; c'est l'inclination spontanée, la disposition du cœur. Elle enflamme le pouvoir du corps et de ses organes dans une série d'actions, de productions ou de créations mouvementées. Pour Ibn ‘Arabī, ce désir de *meyl* est la raison de la volonté de posséder des choses, de désirer des personnes ou d'adorer des images. Les possessions possèdent le cœur humain et alors l'adoration, la croyance, la soumission aux images deviennent réelles. Le cœur humain reconnaît en eux la supériorité et la divinité de la création de Dieu.

---

est, par conséquent, dans cette conscience, coexistant avec toutes les autres représentations sensibles et limité par elles ; son caractère déterminé, sa limite est donc aussi diversifiée que ces représentations sensibles qui l'assiègent, chacune d'entre elles pouvant être considérée comme sa limite et donc comme sa définition et son explication plus exacte. Voilà l'essence de toutes les explications épicuriennes, et c'est d'autant plus important que c'est l'essence de toutes les explications de la conscience imaginante, prisonnière de ses présupposés…

L'essential de cette explication est donc qu'une représentation qui demande à être explique est empruntée à la conscience. Après quoi, l'explication ou la définition plus exacte et que des représentations supposées connues et provenant de la même sphère sont en relation avec la première, qui se trouve donc entièrement dans la conscience, dans une sphère déterminée. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Philosophie Épicurienne* (Cahiers d'Étude), *op. cit*., pp. 809-810.

Les images, les terres, les propriétés, les personnes, les droits (tous types de possessions) évoquent et provoquent la tendance charnelle et corporelle de chaque être humain de différentes manières et de différentes degrés. Ils ont un pouvoir et une autorité naturels sur le cœur humain. La manifestation de la divinité et la soumission des hommes deviennent possibles grâce à ce pouvoir du *meyl*. C'est pourquoi les gens suivent généralement leur cœur, parce que leur cœur est attiré et possédé. L'imagination a un rapport essentiel avec ce *meyl*, elle se nourrit de ce *meyl*, de cette tendance naturelle, immanente et force vitale du vivant. Ce *meyl imaginatif* et *émanatif* est une activité vivante singulière comme un mouvement corporel affectif. C'est comme une puissance vitale spontanée qui vous attire là où vous appartenez. Et puis vous vous soumettez volontiers à ce désir d'être attiré ; vous l'adorez. C'est comme si vous étiez réalisé dans cette image de la chose, vous êtes bien *disposé* et en paix. Votre tendance et votre disposition sont satisfaites, vous êtes heureux et libre. Assis en tant que *seigneur puissant* dans le royaume du monde comme dans l'étymologie de la possession. Plein de désir vivant et de pouvoir.

Pour Ibn ‘Arabī, comme il existe de nombreux types de niveaux, il existe également différents types de soumissions, d'adorations ou d'attractions. L'humain a son animalité et sa spiritualité ; quand il adorait un veau ; il adore par son inclination animale (même s'il est attiré par l'image divine de ce veau, puisqu'il est créé par Dieu et porte un degré de divinité), et non par son inclination spirituelle supérieure. L'humain est un cercle d'existence tellement supérieur, il peut résister à l'attraction des images, des biens ou des animaux, il peut choisir de n'être attiré que par la divinité spirituelle, par une vitalité ou une attraction supérieure.

Un autre terme similaire utilisé par Ibn ‘Arabī est *heva*, bien que la tradition islamique aborde ce concept de manière négative, Ibn ‘Arabī l'utilise comme une modalité de vie existentielle positive et vitale. Il a une essence charnelle et corporelle. C'est un type spécifique d'amour et de passion ; il provient de l'attraction sensorielle et sensuelle. C'est le mode essentiel d'extériorisation, de concrétisation et de matérialisation (de l'imagination, de la croyance) pour Ibn ‘Arabī. La divinité résidant en tout, dans chaque manifestation, dans chaque être et entité, capturée par ce pouvoir d'*heva*, de désir. Elle est, par nature, subjective et affective mais lorsqu'elle est matérialisée et concrétisée, elle devient immédiatement objective et visible. Son mouvement va d'intériorité en extériorité, sa spontanéité désirante est la source de toute création et réalisation de soi humaine. C'est l'énigme d'être en vie. Tandis que l'humain se soumet à des images (que ce soit à travers son animalité ou sa spiritualité) ou à des biens ou à des personnes ou à Dieu ; il ne soumet rien ni personne d'autre qu'à lui-même, à son propre *heva* résidant dans

sa nature et son inclination. L'humain est *cet* humain à cause de son propre désir vivant, il est un être de son propre désir. Il s'adore lui-même, son propre *heva*, en fait, son moi divin qui est créé par Dieu divin.

Heva est une puissance vivante divine. Divinité et puissance vivante se confondent dans ce désir singulier, charnel et corporel. La spontanéité singulière et l'affectivité contingente (le sentiment touchant le singulier du *co-toucher* du corps et de l'univers) du désir habitant différemment en chaque être, régissent le tissu charnel et sensuel de l'existence. La vie des êtres humains est la vie des rencontres, des contacts, des effets, des productions et des créations de ces tendances, tempéraments ou dispositions les uns sur les autres. Tout le monde est un crayon et a un pouvoir différent d'écriture, de désir d'exister charnellement et corporellement. Tout le monde a déjà un *co-toucher* avec l'univers.

Ainsi, le style de travail et la disposition réelle-concrète-individuelle-subjective de chacun dépendent de ses potentiels et pouvoirs corporels : ce que nous appelons « *meyl* » habitant le désir. Chaque *meyl* a son propre style et sa propre façon de produire, de créer ou de donner forme à quelque chose ; c'est à dire que chaque meyl a sa propre technique ou son propre talent pour faire telle chose d'une manière ou d'une autre, c'est ce que nous appelons le « style ». Une personne, un ouvrier, un laboureur ne peut être libre que s'il extériorise son *meyl*, son désir charnel individuel à travers la matérialisation ou la concrétisation des choses. Les concepts chez Ibn ‘Arabī de *meyl* et *heva* se répercutent en tant que potentiels et compétences corporels dans la philosophie de Marx. Ainsi, pour ne pas être aliéné et ne pas être un robot zombi, un ouvrier est censé travailler selon son *heva* et son *meyl* compatibles avec ses tendances et potentiels corporels. La réalisation de soi et la création ne sont possibles qu'à travers la contribution subjective unique de cet heva du travailleur au processus, le sentiment singulier du *co-toucher* du travailleur (*spontanéité* + *contingence* de la corporéité singulière du travailleur), donnant naissance à quelque chose de matériel et de concret par des modalités particulières et individuelles de pliage, de curling, de disposition, d'inclinaison et de fabrication de la forme : ce sont toutes des modalités individuelles de *co-toucher* singulier.

Ce qui est en jeu ici, c’est la puissance et le désir vivants individuels qui habitent ce travailleur avec ses dispositions corporelles et ses potentiels uniques. Le pouvoir de l’inimaginable et de l’imprévisible naît de l’extériorisation de ce *meyl* et de ce *heva* à une série de moments temporels. Spontanéité, contingence, créativité, subjectivité et désir sont autant de caractéristiques essentielles d'une production libre et non aliénée. Lorsque chaque travailleur

produit le même résultat nécessaire à travers les mêmes gestes répétitifs et sans aucune contribution corporelle subjective et singulière de ce corps vivant, sans ce sentiment de *co-toucher*, alors l'aliénation dans le processus de production est inévitable. Parce que dans ce processus, de puissance et de désir vivants singuliers, le pouvoir de manifestation singulier de ce travailleur est remplacé par une exploitation des pouvoirs physiques et mécaniques de ce corps. Le désir sensuel d'extériorisation, élément subjectif de concrétisation, structure spontanée et contingente de la réalisation corporelle est refoulé et effacé dans l'aliénation. Rien n'est vraiment vécu ou exploré ; rien de nouveau n'est découvert. La sensualité/individualité divine - comme l'appelle Ibn 'Arabī - est couverte ; le travail libre et créatif – comme le dit Marx – est banni.

Le mouvement du désir (*heva*), qui est le moteur de tout mouvement dans la vie, est d'ordre extatique. Chaque création et réalisation comprend un moment extatique d'amour et de joie ; comme d'être attiré par l'amour divin en termes d'ivresse. Ce moment, comme l'appellent métaphoriquement les soufis, c'est se brûler dans l'amour de Dieu, mourir avant de mourir réellement. Le désir ou *meyl/heva* est l'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, la raison et l'imagination. Vérité et réalité. Et la radicalité de cette offre dans la philosophie d'Ibn 'Arabī est que le *heva* est corporel, sensuel et charnel. Ce désir subjectif extériorise la vérité intérieure dans différentes modalités d'objectivité et de réalité. Il n'en va pas autrement dans le cas du travailleur, si l'on applique le cadre philosophique d'Ibn 'Arabī : le travail doit également être compatible avec le *heva* singulier et subjectif. Le travail doit refléter les formes extérieures d'une corporéité et d'une sensualité extatiques, puisque chaque relation et manifestation est divine en termes d'auto-création et de réalisation, le travail - appliqué - d'Ibn 'Arabī est une modalité d'adoration provenant des mouvements du corps comme dans la prière originale. (en *namaz*). Dans la matérialisation du désir intérieur réside la divinité profane de la manifestation individuelle, dans la prière, le mouvement du corps reflète le mouvement de l'univers, comme dans la tradition alévie.

Le concept de meyl (*heva*) d'Ibn 'Arabī ressemble également au concept de *conatus* chez Spinoza en tant qu'inclination innée : pouvoir vivant de chaque individu/chose d'exister et d'enrichir sa vie. Ce pouvoir singulier de la vie est corporel et sensuel chez Ibn 'Arabī comme chez Marx. Alors que Ibn 'Arabī fonde la matérialisation du désir sur des manifestations divines (joie divine) ; Marx insiste sur la matérialisation des potentiels corporels à travers une socialité libre (liberté). Tous deux mettent l'accent sur les modalités créatives et subjectives vitales de l'existence humaine. Pluralité et singularité sont des motifs communs aux deux philosophes,

l'existence est singulière et plurielle dans une unité divine ou sociale. Pour Marx, tous les dilemmes et antagonismes sont résolus dans le domaine d'une société libre, tandis que pour Ibn ‘Arabī, la réponse est la divinité et la beauté de Dieu qui entoure tout l'univers : l'intersection entre deux est le corps désirant, l'expérience exploratrice et la richesse sensuelle de la vie. Les aspects esthétiques et phénoménologiques sont en jeu dans la philosophie d’Ibn ‘Arabī ; le tout visant une beauté divine (*esthétique*) des manifestations (*phénoménologiques*).

Le corps – corps qui travaille aussi – devrait être le corps divin de Dieu en réalisant son désir intérieur dans une extériorité véridique et significative. Ce qui compte ici dans la philosophie d’Ibn ‘Arabī, c’est que chaque personne possède un meyl (*heva*) singulier et unique, et qu’il existe des modalités infiniment multiples et individuelles de divinité qui attendent d’être réalisées. Ces modalités sont toutes corporelles et sensuelles ; elles ont le pouvoir de manifestation et le pouvoir de se manifester. La divinité ou l'unité ne nuit pas à la créativité individuelle, à l'altérité ou au désir, au contraire, le Dieu est réalisé et enrichi par ces expériences et manifestations sensuelles, charnelles et corporelles. Dieu aime être visé, désiré et réalisé dans l'univers. Le corps individuel est le corps divin vivant de Dieu, de sorte que le travail doit être organisé selon le *heva* et ses matérialisations.

Le corps individuel a la responsabilité céleste et extatique d’agir comme le corps de Dieu. Encadrer le corps d’un travailleur dans un espace fermé composé d’usines et de bureaux est totalement aliénant. La connexion du corps humain et de l'âme avec le ciel et l'univers, avec la nature ne devrait pas être dissimulée (comme dans les espaces fermés et confinés des usines ou des bureaux), au contraire, l'interaction du corps humain avec la nature et l'univers devrait être encouragée dans une autre forme d'architecture (entourée du ciel ouvert et de la forêt ou en largeur…), c'est un nouveau type de vision de la ville, comme dans la *clairière, licthung* de Heidegger : *travaillant dans la clairière*. Apportant visibilité, largeur et clairière au divin corps de travail. Un corps divin mais profane, plein de potentiels charnels, désire exister autrement.

Avec les Alévis et Ibn ‘Arabī, nous sommes arrivés à cette clarté philosophique pour nos recherches phénoménologiques et esthétiques :

§ Les Alévis, avec leurs rituels, leur danse, leur musique et leur système de croyance, établissent une corporéité communautaire extatique avec une éthique intersubjective de responsabilité. Chaque corps, avec son auréole unique, est socialement égal et censé partager sa lumière et sa disposition avec les autres à travers une éthique de responsabilité envers/pour autrui. Les vérités ne sont pas cachées aux *Halk* (peuple), ni réservées à certaines personnes

spéciales, contrairement à la tradition soufie générale. Il n'y a donc pas d'intermédiaire entre *Hak* (Dieu) et *Halk* (Peuple), c'est la base de l'égalité sociale. Personne, quels que soient sa nation, son sexe ou son âge, n'est exclue de la circularité divine de la beauté et de l'égalité. La communauté extatique se transforme ici en une corporéité éthique, sociale et cosmologique autour du caractère sacré de chaque vie et de chaque être vivant : c'est-à-dire l'unité de l'Être provenant d'univers-sujets à la fois responsables et divins. Aider celui qui ne prend pas sa part des beautés divines de la vie sacrée (à cause de la violence, de l'injustice ou de l'exploitation) est le principal devoir éthique. L'éthique alévie dépend du fait d'agir de manière responsable envers les autres, c'est la seule façon de vivre socialement la vérité. C'est l'humanisme social anatolien du cœur : dirigé et protégé par la raison d'une extase éthique et d'une corporéité sociale.

§

Pour Ibn 'Arabī, la réalité est un ordre imaginaire aérien et extatique et pourtant sensuel, corporel et charnel. Saisir l'essence de la réalité sous la forme d'une imagination désirante, aimante et émouvante est le plus haut niveau de sagesse qu'un humain parfait puisse atteindre. L'univers n'est rien d'autre que l'imagination de Dieu. Il existe une richesse infinie de réalisations à travers les modalités de la spontanéité et de la contingence.

Chaque *heva* (*meyl*) est auto-achevé en tant que réalisation d'un désir singulier dans l'ordre imaginatif de l'univers. Le corps humain est le centre de cet ordre imaginaire divin, et chaque corps humain a son propre sens du *co-toucher*. Le *co-toucher* est le sens du corps sensible, tout comme l'œil qui voit, le corps est l'organe de l'existence. Le corps est un organe singulier – enrichissant et extensible – de Dieu et il n'est libre que lorsqu'il réalise son *heva* intérieur et son désir en termes d'activité vivante. Le *co-toucher* spontané et contingent est la source des sciences de la joie. La nature et l'univers sont le flux imaginatif de beautés selon des modalités spontanées et contingentes ; Dieu est là de manière extatique et charnelle dans sa modalité la plus complète et la plus élevée, comme dans le tremblement des branches d'un arbre ou dans le tremblement de l'herbe. Les modalités extatiques et imaginatives de la corporéité sont là où émanent la beauté et l'amour. Ces modalités sont créées avec des univers-sujets ; ce sont des tissus et des peaux de réalité fluide et mouvante, combinés à un *co-toucher* imaginatif et spontané dans un éclaircissement de profondeur et de vision éthérée.

Pour une réalisation spontanée et contingente du désir intérieur, telle est la seule voie de réalisation singulière, en enrichissant et en nourrissant l'ordre imaginaire divin, puisque le corps

a sa propre puissance vivante singulière ; le ciel, la largeur et le toucher ininterrompu de la vision, une sensation cosmologique du corps sous le ciel, le corps humain doit être disposé entre la terre et le ciel. Le corps humain est à la fois terrestre et céleste, comme dans le positionnement métaphorique des mains dans le semah Alévi.

Ibn ‘Arabī nous présente un nouvel horizon, absent chez Marx, pour être heureux et libre par l'accomplissement de soi, par la sagesse des dispositions des corps (le plus élevé est le corps humain) en termes d'essences célestes et terrestres au sein de l'univers. Ce n'est qu'en trouvant son flux singulier dans l'univers imaginatif, le sens universel singulier de *co-toucher*, à travers les joies extatiques et les lumières de la beauté divine, qu'un corps humain peut être réalisé, épanoui et véridique. L'imagination divine est charnelle et sensuelle, totalement corporelle dans ses vastes modalités. Ce n’est pas vraiment la société qui révèle notre sentiment individuel de *co-toucher* ; c'est notre *heva* (meyl) touchant, vivant et existant, spontané et contingent, qui nous fournit notre vérité subjective et créatrice déjà cosmologique et dépendante des manifestations célestes et terrestres. Nous sommes nés avec ce sentiment singulier de couler avec l'univers, chaque « corps » a son propre sentiment d'unité, de *co-toucher* avec l'univers. Avoir le pouvoir singulier d’être avec l’univers dans son ensemble et ses parties vivantes est une unité cosmologique, une socialité cosmologique et un *co-toucher*. Chaque « corps » est le corps d’un organisme vivant universel d’une plus grande imagination ; la corporéité, chez Ibn ‘Arabī, signifie déjà une unité, un *co-toucher* avec l'univers divin. L'univers est notre maison, plein de nos amis aimants et aimés, nous sommes avec les vivants - les autres -, l'univers est la source où émerge toute modalité de socialité et d’unité. Notre corps est déjà un lieu d'unité avec une socialité singulière et cosmologique. Nous ne devenons sociaux qu'en prenant conscience de notre socialité singulière et corporelle qui est disposée dans notre corps avec le sentiment de *co-toucher*. Toute activité qui manifeste le *co-toucher* singulier du corps, comme la danse ou la gymnastique, est déjà sociale en termes d'unité avec l'univers : c'est déjà une socialité universelle qui émane de la joie et de la lumière des beautés manifestées.

Ainsi, le travail libre et créatif n'est possible qu'avec la manifestation de la socialité universelle, dans laquelle le travailleur réalise son *heva* intérieur en interagissant avec l'horizon, le ciel et l'univers. Sans ressentir les manifestations célestes et terrestres, sans travailler *dans la clairière* et dans la profondeur du *co-toucheur* de l’univers, la créativité et la subjectivité de l’humain n’émergent pas sous des formes de spontanéité et de contingence par le travail. L’activité charnelle, sensuelle et corporelle ne doit se manifester qu’avec le pouvoir singulier-universel réellement libérateur du corps humain. Sans la conscience libre et singulière de la

socialité cosmologique à travers les sciences de la joie, suivant le chemin philosophique d'Ibn 'Arabī, l'humain ne peut pas réaliser son désir vivant dans la réalité. Présenter une nouvelle modalité de travail en aménageant un environnement de travail imaginatif, créatif et aérien est le moyen de transformer le travail en prière de la beauté et du caractère sacré de notre désir corporel et charnel, résidant dans l'imagination divine, voire une nouvelle vision de ville et de civilisation permettant le *co-toucher* des corps, toucher avec/à l'univers d'une manière singulière (ce qui dépasse clairement nos recherches). D'ailleurs, au sein de la philosophie alévie, cela pourrait se conclure par une telle notion : un *co-toucher* responsable et divin des corps.

La question de la temporalité, le problème des horaires de travail, est également un enjeu important. Suivant nos concepts de spontanéité et de contingence évasifs et extatiques, un ordre de travail non pas synchronique mais plutôt diachronique serait un point d'intérêt dans notre *co-toucher* des corps.

La praxis et le travail libres, non aliénés et créatifs, pour vivre librement dans une société, devraient être réexplorés et présentés en termes de socialité cosmologique singulière et de co-toucher une subjectivité singulière. Nous avons essayé d'élaborer les univers-sujets et les énigmes de la création qui évoluent toujours à travers des manifestations de joies et de lumières afin que nous puissions comprendre l'unité et l'égalité cosmologiques qui habitent toujours déjà dans nos corps. Cette socialité cosmologique est déjà une forme supérieure de corporéité charnelle et sensuelle, pleine d'*être-avec-l'univers* et de ses parties vivantes. Le langage de l'univers commence par cette unité et cette richesse cosmologiques. Toutes les manifestations, tous les actes, toutes les créations ne sont que des expressions infinies de l'alphabet de l'imagination divine. Avant chaque mot que nous prononçons, avant chaque relation que nous établissons dans la société, il y a ce livre transcendantal de l'univers qui parle avec les paroles du cœur divin. Il y a cette communication divine d'être ensemble. Avant toute forme concrète et réelle de socialité, nous avons déjà une socialité transcendantale du *co-toucher*. Nous naissons avec ce co-toucher. Cette essence transcendantale n'est pas quelque chose de transcendant, au contraire, elle est immanente, corporelle et charnelle. C'est concret. Notre désir vivant, en tant que germe de tous types d'unité, est un corps divin de travail/écriture/lecture dans une socialité d'univers imaginatif.

Un corps divin agissant d'un sujet-univers avec le sentiment de *co-toucher* de l'existence, avec la spontanéité et la contingence d'une tendance corporelle et son *heva* singulier, à travers l'expérience et la maîtrise des sciences de la joie, nous présente une nouvelle conception d'une

subjectivité cosmologique. Disposer du *heva* de soi-même avec une perspective éthique, responsable et cosmologique envers l'humanité et l'univers est la mission et la vision que Ibn 'Arabī et tous les Alévis nous ont présentées, philosophiquement et éthiquement. Une socialité et un travail cosmologiques et extatiques, qui libèrent le toucher singulier de chaque corps humain en termes de manifestations terrestres et aériennes, sont à l'horizon de toutes les autres questions qui découlent de cette recherche. Comment organiserons-nous nos idées autour de cette subjectivité et socialité cosmologique qui est le fondement transcendantal de toutes les manifestations charnelles, sensuelles et corporelles ?

Et encore une fois, en revenant à notre point de départ, en enrichissant la même question : que signifie réellement un travail extatique, éthique et cosmologique ?

C. Lire Marx avec Michel Henry

Que signifie une lecture soufie de Marx ? Présenter quelques réponses possibles à travers les Lumières anatoliennes et la métaphysique d'Ibn 'Arabī était le but de cette recherche. Nous avons principalement essayé d'améliorer une perspective éthico-politique à travers les Alévis et une approche phénoménologique et esthétique à travers la sagesse d'Ibn 'Arabī. Pourtant, pour une lecture soufie de Marx, nous avions besoin d'une lecture radicale de Marx en termes de réalité transcendantale, de subjectivité et d'hétérogénéité en termes de philosophie occidentale. Telle est la lecture de Michel Henry : réévaluer les principaux concepts de Marx avec une approche transcendantale et phénoménologique, en particulier les concepts tels que la praxis et l'action, en l'explorant en tant que philosophe de la vie, ce qui est totalement différent de toutes les lectures marxistes. Michel Henry apporte ainsi à Marx un nouvel éclairage qui est vital pour nos recherches. Cette lecture de l'être comme praxis, pour Michel Henry, inclut la véritable essence du génie de Marx et renverse toutes les compréhensions occidentales de l'être, généralement centrées sur l'objectivité, la conscience et la connaissance. Les concepts, représentations ou intuitions sont au centre de la philosophie occidentale au sens classique de l'être. La compréhension de l'être chez Marx dépend au contraire du déni de la réalité objective et universelle de la conscience. La praxis réelle des individus vivants et concrets ne peut être saisie par aucune forme de conscience réflexive à travers des notions ou des représentations, ni par des intuitions. Cette compréhension est l'essence transcendantale de la philosophie de Marx

: l'essence de la vie n'est saisie qu'à travers la subjectivité et ses forces vitales essentielles. La vie ne se fonde pas sur l'uniformité, l'homogénéité et l'objectivité de la réalité, elle se fonde sur l'immanence transcendantale de la subjectivité, de l'hétérogénéité et de l'altérité. Au lieu de l'amour de la connaissance, Marx place l'*amour de l'action* au travers des forces subjectives et immanentes de la vie. L'être humain devient lui-même dans la chaire sociale de l'existence : un être humain réel, vivant, concret dans une société (dans une société libre et non aliénée) où il se réalise « *au-delà* » de l'idée, de la représentation ou de la matière sensible à travers son activité créatrice et pratique subjective. Cet au-delà est un nouveau départ pour Marx en termes d'ontologie radicale de la subjectivité et de la praxis où émergent de nombreux points d'intersection avec la tradition soufie extatique.

À travers la lecture de Michel Henry, l'essentiel est l'irréductibilité de la subjectivité et de la praxis, qui est au centre de l'exploration transcendantale de Marx en tant que philosophe de la vie plutôt que de l'économie ou de la politique. Nous discutons ici de la possibilité de lire Marx en termes d'une praxis extatique des êtres humains. Pour être plus précis, que signifie un travail *extatique* ? Dans les deux premières sections de conclusion, nous avons contribué à cette question avec d'autres adjectifs, *éthiques* et *cosmologiques.*

Pour Marx (dans sa lecture inspirante de Michel Henry), le but de la vie ou l'essence de la vie n'est ni économique ni politique. La production réelle des êtres humains n'est pas liée à ce qu'ils produisent dans les cycles économiques. Tous les processus économiques ou politiques ne sont que des moyens de libération humaine et d'activation des forces subjectives des êtres humains, de réalisation de leurs potentiels corporels et spirituels. Ce qui compte le plus dans la vie, c'est la réalité subjective de chaque être humain, qu'il construit avec sa praxis individuelle et réelle. Évidemment, cette réalité subjective n'a jamais été prise en considération par la tradition marxiste, pire, elle a été supprimée et effacée au profit de la révolution ou du matérialisme historique dialectique. L'approche unique de Marx n'est compatible ni avec les conceptions matérialistes ni avec les conceptions idéalistes de la philosophie occidentale. Il fonde le monde sur les actions des individus vivants dans l'extériorité : et cette extériorité n'est qu'une réalité subjective. Cette subjectivité n'est pas simplement le contraire de l'objectivité ou de la réalité objective ; c'en est le fondement. La subjectivité humaine et l'individualité[255] sont

[255] Marx donne un résumé clair de son individualisme social et de ses concepts associés :

« Nul besoin d'une grande sagacité pour découvrir le lien de nécessite qui rattache le matérialisme au communisme et socialisme, quand on connait les doctrines matérialistes touchant la bonté originelle et l'Egalite des dons intellectuels des hommes, la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, de l'influence des

le fondement de tout être. Marx ne fait pas de théorie économique ou politique ; il développe une philosophie transcendantale des individus réels en termes de praxis et de subjectivité. Il appartient au domaine radical d'une ontologie transcendantale de la subjectivité, dans laquelle la réalité naît des actions des corps humains vivants, la réalité est conçue comme la praxis des êtres humains.

Ce que nous vivons dans la vie moderne et capitaliste actuelle n'est pas l'aliénation de la conscience comme le dit Hegel, c'est l'aliénation des individus réels et concrets à eux-mêmes, puisque ce qui est supprimé, ce sont les forces créatrices et subjectives des individus humains dans les cycles de production économique. La subjectivité de la praxis individuelle est exclue et les exploitations des pouvoirs physiques ont lieu dans le travail. L'être humain ne s'éprouve ni ne se crée plus, il n'agit pas avec ses forces de vie corporelles et subjectives, il n'a aucune expérience ou exploration réelle, il n'a aucune *expérience vécue* dans cette production répétitive et robotique. Il est réduit à un simple objet d'observation et d'évaluation quantitative dans le cycle de production. Toutes les tonalités affectives et corporelles de la praxis individuelle sont bloquées. Lorsque la force vitale subjective essentielle, toutes les capacités corporelles, tendances (*meyl, heva*) et dispositions sont bloquées, l'aliénation parfaite se produit de telle sorte que tous les éléments d'auto-création, de spontanéité et de contingence sont éliminés du travail.

Même au sommet de la philosophie occidentale, qui est la philosophie de Hegel pour Marx, au nom de l'Idée en termes d'objectivité universelle, toute individualité réelle et concrète est relevée (*aufhebung*) et niée à une soi-disant intelligibilité supérieure et abstraite de la raison spéculative. L'individu devient un sujet abstrait de fiction universelle et objective. Le réel (actuel) devient « rationnel » dans cette objectivation universelle de la puissante Idée. En fait, il n'y a pas de « vrai » réel ou réalité, il n'y a pas de sujet concret dans cette objectivité. Pour Hegel, la forme la plus élevée et supérieure de la réalité spéculative est l'État, il est lumière

---

conditions extérieurs sur l'homme, l'importance considérable de l'industrie, la légitimité de la jouissance, etc. Si l'homme tire toute connaissance, tout sentiment, etc., du monde sensible et de l'expérience de ce monde, il importe désormais d'organiser le monde empirique de manière telle que l'homme y éprouve l'authentiquement humain et en prenne l'habitude, qu'il s'éprouve homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, il importe que l'intérêt prive de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. Si l'homme n'est pas libre au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre, non par la force négative d'éviter ceci ou cela, mais par le pouvoir positif de faire vouloir sa vraie individualité, il ne faut pas punir le crime dans l'individu, mais détruire les foyers antisociaux du crime et accorder à chacun l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de sa vie. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner forme humaine aux circonstances. Si l'homme est sociable par nature, c'est seulement dans la société qu'il déploie sa vraie nature, et il faut mesurer la puissance de sa nature non à la puissance de l'individu singulier, mais à la puissance de la société. »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, La Sainte Famille, op. cit*., pp. 571-572.

universelle parce qu'il est lumière d'une objectivation universelle de l'Idée dans la philosophie du droit. L'idée est auto-médiatisée et complétée par l'organisation et l'objectivation de l'État. Pour Marx, contrairement à Hegel, l'État en tant que pouvoir universel d'abstraction ne crée pas les essences des individus, ce sont les individus qui créent l'être de l'État. Et au-delà, l'activité réelle et la praxis concrète des individus vivants n'ont pas l'ordre de l'objectivité ou de l'objectivation de l'État comme forme supérieure et abstraite du pouvoir. Dans l'universalité abstraite de l'État, il y a l'ordre de l'homogénéité de l'objectivation universelle, la *mêmeté* ; mais la subjectivité inhérente à toutes les activités réelles des individus reflète une modalité hétérogène de la praxis. Ce n'est que dans la subjectivité que l'individu devient réel et lui-même.

La compréhension de Marx de la rationalité est d'un autre ordre, radicalement différent de celui de la raison spéculative qui fonctionne sous forme d'abstraction et d'objectivation. Cette rationalité subjective révèle une autre rationalité de transformation de la société et du monde à travers la praxis individuelle et ne dépend pas de la contemplation du monde mais plutôt de son changement. La rationalité de l'État, dans le plus haut achèvement de la raison spéculative dans l'Idée, ne peut pas englober les essences subjectives réelles et dynamiques des individus puisque son essence dépend de l'objectivation et de l'abstraction. Sa spéculation n'est ni réelle, ni concrète, elle se construit à travers des structures conceptuelles de médiations dans la philosophie de Hegel. C'est là qu'entre en jeu, à la place de cette abstraction objective et homogène, une ontologie hétérogène de la subjectivité chez Marx.

Non seulement il y a la dimension essentielle de l'hétérogénéité des activités réelles des êtres humains à travers la praxis individuelle, mais il y a aussi la pluralité des individus qui ne peut être subsumée à la généralisation étatique en tant que compréhension monadique de l'être. Il n'y a certainement pas un État, une Vérité, une Réalité, une Idée, un Individu comme chez Hegel, mais il y a plutôt plusieurs individus dans un individu. Cet individu est une réalité plurielle de différences et rejette l'idée d'unité de totalité/pouvoir, comme dans le monarque de Hegel. La compréhension philosophique et métaphysique de l'individu chez Marx reflète l'ordre pluriel de la démocratie. La démocratie universelle repose sur la coexistence d'individus pluriels. Comme dans toutes les affirmations métaphysiques de Marx, ici aussi, la structure interne de la subjectivité devient la condition transcendantale de la politique universelle. Les actions subjectives d'individus pluriels fondent l'intérêt général et commun du pouvoir politique. L'intérêt commun/général n'a pas d'existence réelle en dehors de ces actions subjectives. Autrement, comme dans le cas de Hegel, les affaires générales et les intérêts de

l'État deviennent un esprit étranger à ses individus sous la forme d'une universalité objective. Toute existence concrète devient aliénée dans cette forme abstraite d'État.

Marx rejette également les dualismes formels et dialectiques, comme entre la forme et le contenu, comme entre la vie politique et la vie privée. La forme et le contenu de chaque existence trouvent leur réalisation dans la vie d'individus réels. Tout ce qui arrive se produit à travers les actions d'individus réels, donc l'être politique et privé ne peuvent être séparés de l'être humain. Le sujet est le même sujet vivant, il n'y a pas deux autres êtres distincts en tant qu'être politique et être individuel. Cette séparation signifie l'interruption des forces vitales subjectives de l'individu, comme une division de la vie elle-même. Mais, dans la pratique des êtres humains réels, une telle séparation ou interruption n'existe pas, la vie est toujours déjà immanente à la subjectivité du sujet vivant.

Le fondement transcendantal de l'existence humaine est cette immanence subjective. Ce n'est pas une acceptation de la transcendance d'un ordre supérieur d'un autre monde, bien au contraire, c'est l'acceptation de la transcendance de la pure immanence de la vie de ce monde. À cet égard, la philosophie dans les termes occidentaux classiques, en tant que généralisation et abstraction de concepts, en tant qu'écart entre la vie et sa représentation, est une aliénation conceptuelle aux forces subjectives de la vie. L'économie est aussi le négatif de la réalité et des forces subjectives ; ce n'est pas la vraie vérité de la vie. C'est sur ce point que de nombreux marxistes et Michel Henry diffèrent radicalement. Pour Michel Henry, l'économie est un effet produit et une détermination abstraite, ce n'est pas un principe créateur, mais plutôt une *natura naturata.* Marx utilise le terme économique en relation avec la propriété privée, la terre matérielle, profane et opaque. Et la vraie politique, pour Marx, est liée à une essence essentielle et spirituelle de l'être humain, contrairement à l'économie. C'est pourquoi Marx rejette le pouvoir du droit de naissance lorsqu'il s'agit de gouverner en tant que propriétaire de la propriété privée. Par conséquent, il rejette l'ordre naturel du naturalisme – en particulier en politique – puisque l'humain a la conscience, le libre arbitre en termes d'essence spirituelle.

Dans l'initiative philosophique de Marx, le dilemme de la participation à la vie politique, l'aporie entre individualité et universalité, est résolue par la participation individuelle de tous. Les individus participent à la vie politique dans son ensemble, porteurs de la qualité universelle de l'humanité intérieure à l'égard de tous : ainsi, les individus deviennent universels. *Qualité* des individus, pas quantité ; ce n'est pas une somme d'individus, ni une totalité extérieure. Tant que l'individu possède cette essence universelle et intérieure, il est réel et possède une essence

politique. De sorte qu'avec cette qualité universelle, il fait non seulement partie de l'État, mais l'État fait aussi partie de sa réalité individuelle. C'est dans cette qualité que la démocratie est établie. Avec ce geste philosophique, Marx relie l'État et l'individu dans une essence d'universalité substantielle, réelle et qualitative. En dernière analyse, Marx remplace la qualité essentielle par la *qualité sociale*. L'être humain est universel dans ses relations sociales et ses actions, sa modalité d'existence se retrouve dans sa qualité sociale. Le social devient l'essence de toutes les qualités de l'être humain universel. Dans la société, dans les relations sociales, la séparation entre vie privée et vie politique prend fin, l'humain prend conscience de sa qualité universelle d'individu social vivant. L'individu social est politique et universel dans toutes ses activités. Ainsi, plaçant l'individu social au centre de l'essence universelle, Marx affirme que ses actions, ses affections subjectives et son libre arbitre (qui reflète directement son activité générique, la richesse infinie du genre auquel il appartient) constituent le noyau de l'objectivité et l'universalité de la société civile.

Sans doute Marx n'utilisera-t-il pas cette notion de *genre* dans sa philosophie ultime. Parce qu'elle est aussi une abstraction universelle et une représentation d'une collection idéale, elle ne peut saisir la réalité hétérogène de la vie concrète des individus. Mais ce concept reste important pour suivre sa voie philosophique et toujours hégélienne. Et cette voie, pour Michel Henry, mènera à l'échec de concepts tels que « révolution » et « salut ». Dans cet effort, Marx tentera de construire une réalité romantique – mais inexistante – de la société à travers une révolution – théorique – du prolétariat par la force. Pour Michel Henry, Marx était sous l'influence complète de l'esprit des idéalistes et romantiques allemands puisqu'il n'y avait aucune réalité de cette révolution ou de ce salut dans la société allemande.

Il est intéressant de noter qu'à l'époque de l'humanisme universel du jeune Marx, sa conception de la révolution est fondée sur un salut, sur un messianisme caché, porteur du même problème de salut des religions. Pour Marx, le salut de l'être humain passe uniquement par la révolution du prolétariat. La principale différence est que désormais Marx utilise le terme « humain » au lieu de conscience, et que la théologie est remplacée par le terme d'anthropologie (comme un effet feuerbachien) du monde. La divinité devient l'humanité elle-même, chaque humain devient un prédicat divin : intelligibilité, sensibilité, compassion, amour, grâce, désir… tout cela provient de la vie humaine plutôt que de Dieu. L'expérience humaine est une expérience divine, non seulement intelligible mais aussi sensible. Le cœur est la principale modalité d'affection. Ainsi, les humains ne sont pas seulement des divinités intelligibles, mais aussi des divinités sensibles. Ils éprouvent à la fois de la joie et de la douleur en termes de

divinité. L'humain n'a pas besoin d'un Dieu abstrait et invisible des religions, il se suffit à lui-même dans son propre être et peut se sauver grâce à ses potentiels sensuels et corporels. Marx construit la voie d'un salut profane. Pourtant, cette compréhension de l'être humain en termes de divinité auto-suffisante et anthropologique ne fonde pas correctement la richesse infinie d'un humain réel et concret ; il s'agit encore d'une compréhension abstraite et idéale et appartient donc en tant que telle à l'idéalisme allemand. Dans le premier cas d'analyse, l'être humain, en tant que conscience ayant son autonomie par un acte auto-posé, semble avoir l'autonomie de la conscience. Cependant, Marx rejette l'idée de l'autonomie de l'individu humain comme celle de la conscience. Sa pensée finale repose sur la supposition d'une nature non organique du corps humain, en plus d'une nature organique. Le corps humain n'est pas propriétaire de sa respiration ni de son corps. Il ne pose pas lui-même son corps ; il retrouve son corps comme toujours-déjà-posé dès le premier instant de son existence : comme réalité naturelle extérieure. Il peut reproduire et développer son corps, mais il ne peut pas le produire au début de son existence. Le corps est le fait naturel de la production de la nature.

C'est exactement ainsi qu'une forme et un contenu religieux habitent encore chez Marx. Contrairement à Hegel et Stirner, chez qui l'humain est auto-créé par des actes de conscience autonomes qui se posent, Marx est conscient que l'individu humain n'est pas le fondement de lui-même et qu'il n'a pas de réelle autonomie. Marx nie ce fondement, affirmant au contraire que l'homme ne peut poser ni son corps, ni sa nature inorganique. Il les trouve déjà existants avant même son premier acte ou sa première pose. L'acte de se poser inclut déjà l'existence de son propre être en tant que corps. Et ce corps a une vie, a pour pouvoir vivant, il respire et ressent, il devient sensible, il porte de nombreuses autres modalités d'être vivant. Et, comme dans la religion, l'humain n'a pas posé ni placé « cette vie », ce « souffle divin » dans son corps. Et nous sommes à nouveau dans le domaine de la religion avec Marx : dans le domaine d'une passivité originelle de l'être et des êtres. Ne pas pouvoir poser une matière ou un esprit vivant, mais plutôt se retrouver déjà en lui.

Marx surmonte cette passivité ontologique en proposant la construction du présent et du futur de l'humanité à travers la praxis. Bien qu'il ne puisse poser son corps ou le produire par des actes personnels dès le début, il peut changer à la fois lui-même et son monde en étant une entité sociale. A travers les actions sociales, l'humain dépasse la passivité ontologique de la religion. Il commence à former la réalité. C'est l'essence du déni de la passivité religieuse chez Marx envers une ontologie active de l'être. Grâce à des relations sociales dynamiques, l'homme peut se compléter et surmonter l'aliénation de lui-même en tant qu'objet dans le monde puisque

pendant qu'il travaille, il est sujet à l'aliénation sous forme d'objectivation. En termes de négativité, il se reflète dans l'extériorité comme un objet extérieur à sa conscience. Pourtant, l'être humain est un être conscient dans son essence spirituelle ; il peut dépasser la négativité de l'aliénation dans l'être-sujet, dans l'être-conscient par sa réflexion et ses actions à volonté. Les pouvoirs humains génériques se manifestent dans le travail, dans la négativité de l'objectivation si l'être humain agit selon son libre arbitre et son choix. Ce libre arbitre et ce choix le séparent de son animalité pour qu'il devienne un être de spiritualité. L'activité humaine libre et consciente se situe dans l'écart entre la conscience de l'individu et sa vie, là où naissent la liberté humaine et la spiritualité. Le travailleur qui travaille pour sa liberté active à travers sa libre activité est un exemple d'un tel libre accomplissement de soi ; il ne travaille pas seulement la nature, mais il génère également son individualité et lui-même.

L'activité auto-génératrice est le sens d'être humain différent de celui d'être animal, à travers cette activité l'humain va au-delà des besoins physiques. La capacité générique de l'être humain est la production à la fois de nature (matière) et d'être individuel. Ce n'est que lorsque l'homme crée selon son essence spirituelle, avec son libre arbitre, qu'il crée l'espace de la beauté, les lois de l'expérience esthétique. Cependant, l'ouvrier de la révolution industrielle[256] n'est rien d'autre que la suppression de ce libre arbitre, de cette activité auto-génératrice et de

[256] L'isolement du travailleur de la vie elle-même dans toute sa richesse ne signifie rien d'autre que la nécessité de mettre fin à cet isolement inhumain par la révolution. La révolution, dans ce sens, signifie la libération de toutes les forces subjectives essentielles de la vie. Aujourd'hui, ces forces sont supprimées. Le temps est venu pour ces forces de retrouver l'énergie libre dans la lumière du jour. Le temps est venu pour la Taupe de renaître dans les yeux et le corps d'un cheval libre qui court avec d'autres chevaux libres. Cette course est la lumière de la vraie spiritualité, cette activité libre est une véritable activité sociale.

Que la solitude prenne fin et que la communauté commence :

« Or toutes les révoltes, sans exception aucune, n'éclatent-elles pas dans *l'isolement funeste des hommes retranches de la* communauté. Toute révolte ne suppose-t-elle pas nécessairement l'isolement ? La Revolution de 1789 se serait-elle produite si les bourgeois français n'avaient pas été désespérément isoles de la communauté ? Elle était précisément destinée à mettre fin à cet isolement.

Toutefois, la *communauté* dont l'ouvrier est *isolé* est une communauté d'une tout autre réalité et d'une tout autre ampleur que la communauté *politique.* Cette communauté dont son propre travail le sépare, c'est la vie elle-même, la vie physique et intellectuelle, la moralité humaine, l'activité humaine, la jouissance humaine, la *nature* humaine. *La nature humaine*, voilà *la véritable communauté des hommes.* De même que l'isolement funeste de cette nature infiniment plus universel, plus redoutable, plus contradictoire que la séparation de la communauté politique, du même la suppression de cet isolement, et même une réaction partielle, une révolte contre lui est incomparablement plus immense, tout comme l'*homme* est plus immense que le citoyen, et que la vie humaine est plus immense que la vie politique. Par conséquent, si partielle soit-elle, la révolte industrielle n'en recelé pas moins une âme universelle : quelque universelle qu'elle soit, la révolte politique dissimule sous la forme la plus colossale un esprit étriqué »

Karl Marx, *Œuvres III, Philosophie, Argent, État, Prolétariat* (Contre Arnold Ruge), *op. cit*., p. 416.

cette beauté créatrice ; ce n'est qu'un espace d'aliénation et d'exploitation objective du corps humain. Si vivre, comme le suppose Marx, est lié à une activité subjective auto-génératrice, il n'existe pas d'activité vitale de ce type chez le travailleur aliéné et exploité. Et lorsque cette exploitation se produit, il n'y a ni joie ni beauté humaine universelle provenant de la production ou des objets produits. Cela signifie également que ces produits ou objets ne sont pas vraiment sociaux, puisque le véritable social signifie la satisfaction des autres en termes d'essence humaine spirituelle subjective à travers l'exploration ou l'expérience d'un objet auto-généré qui devrait être produit librement et de manière créative. Autrement, lorsqu'il est l'aboutissement d'un processus aliéné, lorsqu'il n'est pas l'affirmation d'une interaction sociale et humaine, cet objet n'est pas vraiment pour l'autre. Il ne porte pas d'essence humaine ou sociale et ne diffuse donc aucune joie universelle d'accomplissement de soi.

Comme dans les sciences de la joie d'Ibn 'Arabī, dans la philosophie de Marx, lorsque l'individu humain travaille librement, de manière créative et subjective, il répand une joie sociale à la fois subjective et universelle. Cette joie est ressentie par les autres et est pour les autres. La joie et la beauté universelles de Marx deviennent joie et beauté divines chez Ibn 'Arabī ; les deux sont obtenus en réalisant les potentiels charnels et corporels du corps. Le libre arbitre et la liberté d'esprit naissent lorsque l'essence subjective, universelle et sociale de l'être humain est achevée. Le travail extatique, l'hétérogénéité ontologique du travail avec amour, avec toute sa spontanéité et sa contingence, est joyeux et subjectif. Travailler dans la richesse infinie des matériaux et des choses sensorielles, dans la richesse infinie de la peau et de la texture du monde comme un épanouissement de la raison à travers la corporéité apporte une autre raison du cœur et de la beauté divine, dans laquelle tous les sens et toutes les qualités humaines sont libérées objectivement et subjectivement. Pour Marx, cette libération de tous les sens n'est possible qu'à travers l'abolition de la propriété privée afin que l'essence générique et esthétique de la vie, « venant de l'homme et destiné à l'homme », se réalise à travers des produits sociaux et des objets de beauté. L'essence de la beauté devient l'essence universelle et générique de cette société libre où les individus réalisent leur nature, leurs tendances et leurs dispositions par leurs forces subjectives essentielles.

Cependant, le problème pour Marx est que cette prise de conscience des individus en termes de créativité et de subjectivité n'a pas lieu dans nos sociétés. Cela reste une réalité non réalisée. L'attention de Marx recoupe à nouveau l'essence de la religion (puisque pour Marx, la religion n'appartient pas à l'ordre de la conscience, elle appartient à l'ordre de la réalité) de deux manières. La religion est une réalisation fantastique de cette essence non réalisée, mais

aussi une compensation et une consolation imaginaire. La religion reflète la misère de l'être humain, du monde dans ses ténèbres et pourtant elle devient aussi un domaine éclairé, stimulant et critique contre cette misère. Cette réalité et cette misère de l'essence humaine, qui reflète une non-réalisation de l'essence universelle et générique de l'être humain, est la question principale de Marx. Quelles sont les conditions concrètes de cette non-réalisation ? Cette non-réalisation réelle, chez Marx, devient une affaire sociale et universelle de l'humanité plutôt qu'une affaire religieuse, il fait de cette affaire religieuse une critique de la réalité de la terre car elle est le lieu de cette réalité non réalisée. À travers une optique d'athéisme positif, Marx marche vers un humanisme universel, qui devient chez lui la définition de la réalité en tant que société. La société devient la médiation de ma conscience et de mon travail : l'unité du théorique et du pratique.

D'après l'esprit et l'évolution de la pensée de Marx, il ressort clairement que la société moderne est une société aliénée, et non une société réelle dans laquelle les individus humains ne peuvent pas se réaliser, s'épanouir. Dans la société moderne, tous les éléments de subjectivité et de créativité sont supprimés dans les cycles de travail. Il s'agit d'une lutte sauvage entre les êtres humains pour leurs besoins physiques et l'accumulation de propriétés privées. C'est le moment des idées révolutionnaires de Marx : sa théorie de la société libre doit être *absolument* réalisée selon sa compréhension supérieure et avancée de la société. Pour Michel Henry, le concept de révolution de Marx est purement hégélien dans le sens où il applique ses concepts à la réalité par les moyens spéculatifs et abstraits d'une force et d'une classe révolutionnaires, alors que la réalité manque dans son essence de ces mêmes concepts.

La société allemande est une société anachronique en termes de conditions révolutionnaires, Marx recherche une classe qui détruira cette aliénation totale de la société allemande. La supériorité de la vérité (théorie) de l'idéalisme allemand prévaut sur les conditions réelles et pratiques de la société allemande. Marx construit donc la classe de cette révolution comme le prolétariat en termes de fraternité et de coopération générales ; et pourtant, son concept repose sur la destruction de tous les éléments et classes subjectifs et objectifs de la société allemande actuelle. Le prolétariat fonctionnera comme la dissolution de toutes les classes et l'abolition de la propriété privée. Cela libérera toutes les sphères de la société en termes d'égalité et de justice économiques et sociales. Pour sauver tout le monde, la *perte totale de l'homme* est nécessaire ; pour rafraîchir la société, il faut que toute la société soit décomposée. Le prolétariat devient l'arme matérielle de la philosophie. Le concept de prolétariat a une puissance dialectique et ontologique, il manifeste la loi des contraires. Cela

change directement la structure de la réalité, de l'aliénation à la liberté, de la douleur à la joie. La douleur de l'aliénation se transforme en joie de la libération. Le prolétariat est le salut prophétique et messianique, c'est le Christ. Pour être sauvé, vous devez tout perdre ; pour la joie et la bonté glorieuses, vous devez expérimenter la douleur et le mal dans la crucifixion, comme en Christ. Une perte totale est une « obligation » pour un salut total : « *Celui qui veut sauver sa vie la perdra, celui qui veut la perdre sera vraiment vivant.* » Pour le salut, la négation de toute présence, le déni de toute vie réelle est inévitable.

La problématique de Marx est de renverser les concepts d'une vie sacrée, belle et libre. Son ordre n'est pas celui de la conscience. Il partage l'hypothèse de la misère du réel avec la religion, il suit le même schéma ontologique et subjectif, celui de la conception religieuse : qu'il faut tout perdre pour être sauvé. Cette vision messianique et prophétique cachée conduit Marx à poser le prolétariat comme le Christ, comme le sauveur, comme la force de la révolution. Tout commence avec un sujet, avec une subjectivité phénoménale et affective qui va changer la peau du monde, c'est-à-dire la réalité de l'existence.

L'élément de négativité, la douleur, l'aliénation dépasse la conscience, et ce n'est qu'en expérimentant et en explorant cette négativité, cette perte que les êtres humains pourraient être sauvés et rachetés. Tous les êtres humains sont exposés à cette perte, à cette douleur et à ce désespoir. Alors que la religion apporte une consolation et un réconfort imaginaires, une passivité et une soumission ontologiques. Marx présente une activité ontologique à travers la praxis et n'accepte pas les solutions imaginaires mais exige des solutions réelles et concrètes. Les gens sont non seulement exposés à ces forces subjectives essentielles de la vie, mais ils peuvent également changer la réalité grâce à leurs capacités d'action subjectives et existentielles. Ainsi, Marx transforme la négativité en positivité pratique et ontologique pour la libération et la beauté. Cette transformation se réalise à travers une destruction productive et positive de la société comme salut total.

Pour Marx, cette mission de salut n'appartient plus au domaine de la philosophie, elle appartient au domaine de l'idéologie : l'idéologie du prolétariat. Tout doit être changé pour un salut total de tous. Mais qu'est-ce que cette *autre totalité* au lieu de l'ancienne totalité de la société ? N'est-ce pas une autre totalité spéculative d'objectivité et d'abstraction ? N'est-ce pas un modèle de compréhension théorique, comme dans la philosophie spéculative de Hegel ? Pour Michel Henry, dans ce contexte, l'idéologie de la politique devient une religion de la politique par les actions du prolétariat et sa conception de la révolution. Car cette notion messianique du

salut manifeste une construction imaginaire/idéale de la réalité puis sa satisfaction dans le domaine de la réalité à travers l'auto-différenciation de la négativité. Pour un commencement complet et total de la société, toutes les autres formes de société existantes doivent être éliminées. Toutes les relations politico-sociales et leurs mentalités représentatives doivent être détruites dans leur forme et leur contenu. Il faut changer non seulement la forme et le contenu des réalités objectives, mais aussi leurs réflexions subjectives et mentales.

Tout cela ne signifierait-il pas également changer ou effacer toutes les différentes modalités et tonalités affectives de la vie humaine ? Cette révolution par la force n'éliminerait-elle pas les forces subjectives essentielles de la vie ? Michel Henry confirme que ce changement total de tout n'est pas différent d'un messianisme religieux, au lieu de religieux, il prend l'adjectif de « laïc » ou de « profane » : un messianisme laïc en termes d'ouvriers comme prophètes spirituels de la révolution.

Marx place la classe ouvrière au centre en tant que réalité sociale (et non religieuse) de sa politique révolutionnaire. Ce qui est original et intéressant dans cette tentative, c'est que son salut messianique s'inspire de la réalité terrestre, des relations pratiques et sociales du monde. Sa conception ne dérive pas de Dieu divin ou d'idées religieuses. C'est une synthèse véridique de la laïcité messianique et de la réalité. C'est cette réalité elle-même, à travers de nouvelles relations et pratiques sociales, qui construit la conscience, et non l'inverse. Cependant, Michel Henry étend ses doutes et son ton critique à l'encontre de la compréhension de la révolution et de son motif dynamique en tant que classe ouvrière. La création transcendantale et subjective de la vie ne peut être réalisée par une révolution des travailleurs, par une destruction complète et totale de toutes les relations politiques et sociales réelles. La « totalité ou l'achèvement » n'est jamais en jeu dans une création du monde ; ce sont les abstractions et les idéalités d'une théorie.

La création d'un monde ou d'une nouvelle société ne concerne jamais une réalité homogène, synchronique ou objective, mais plutôt une combinaison infinie d'éléments hétérogènes, subjectifs et asynchrones. Marx suppose qu'une totalité ontologique de travailleurs, qui dirigera et libérera toutes les parties de la société par la force révolutionnaire, effacera toutes les différences subjectives par sa négativité productive et libérera ensuite toutes les différences subjectives et créatrices de la société pour un salut universel. Toutes les particularités et subjectivités, qui sont des conditions transcendantales de la vie elle-même, seront détruites au nom de la création dite universelle et générale d'un autre monde. Et cet autre

monde universel créera aussi de nouvelles particularités et subjectivités ; mais le « monde » universel et général n'est pas un *monde réel*, et aucune généralité d'universalité ne peut créer ou saisir une immanence transcendantale de la vie. Ainsi, les forces subjectives essentielles de la vie en tant que condition transcendantale de la vie ne proviennent jamais d'un modèle général (spéculatif et abstrait) de création ou de destruction. Aucun pouvoir ne peut détruire la vie en tant que telle, dans toutes ses particularités et subjectivités. Aucun pouvoir ne peut créer la vie dans toutes ses particularités et subjectivités. Les subjectivités transcendantales et profondes prédéterminent tous les horizons d'objectivité et d'idéalité.

Pour Michel Henry, ce concept de révolution messianique et de sa classe ouvrière prophétique, qui dépend de la destruction de toutes les subjectivités et de toutes les différences, est un écart majeur par rapport à la contribution originale de Marx à la philosophie : c'est un écart majeur par rapport à la position de la vie comme forces subjectives essentielles. Aucune objectivité ou négativité ne peut établir la subjectivité transcendantale des individus vivants. Pour Michel Henry, cette conception de la révolution comme pouvoir de négativité pour la création d'un monde totalement nouveau est un effet direct de l'idéalisme et du romantisme allemand. La vie ne peut être réduite à une généralité objective ou à une idéalité ontologique.

La véritable révolution de Marx, dans la lecture de Michel Henry, ce sont les forces subjectives essentielles des individus vivants qui s'établissent sur le concept de praxis : pour notre recherche, il s'agit d'une activité subjective extatique des individus vivants comme forme essentielle de socialité. Lorsque Marx pose la réalité comme la pratique de forces subjectives essentielles, il crée sa pensée originale et géniale. C'est là sa critique réelle et destructrice de l'idéalisme allemand et, plus généralement, de toute la philosophie occidentale qui pense l'être en termes d'activité de conscience et d'objectivité, qui pense les individus comme des entités abstraites plutôt que comme ce qu'ils sont réellement.

Marx déplace la gravité vers les actions pratiques, les modalités affectives, les sentiments, la volonté et l'énergie naturelle. Pour Feuerbach et Marx, l'humain est à la fois un être de nature et une nature d'être, il est à la fois sensible et sentant. L'être humain peut transformer son essence en nature en ressentant dans la richesse infinie de l'expérience sensorielle, il a le pouvoir transcendantal de créer un monde sensible et sentant. L'humain est la possibilité de cette sensibilité transcendantale dans laquelle le monde devient le monde. C'est une ouverture phénoménologique aux objets du monde que l'être humain perçoit comme ses propres objets et la sensation, la sensibilité des forces sensibles, est le fondement de la réalité

de l'être humain en tant que subjectivité transcendantale. Il détermine la chair et l'âme de l'être humain. Cette subjectivité transcendantale ouvre le domaine de l'expérience et la rend possible dans une effectivité phénoménologique. En ce sens, le naturalisme est un humanisme, c'est la sensibilité transcendantale de l'être humain universel. S'il y a une vision, il y a déjà de la lumière ; s'il y a une respiration, il y a déjà de l'air ; s'il y a un vivant, il y a déjà un corps. La subjectivité transcendantale de l'être humain naît de ce naturalisme de l'être humain.

L'objet extérieur devient la satisfaction subjective de l'être humain. Cet objet n'est pas un objet immédiat, mais plutôt un objet de réflexion historique et développementale de l'être humain en termes de subjectivité. L'objet fait partie du pouvoir ontologique de l'être humain. L'humain rend cet objet et d'autres sensibles avec différentes modalités. L'objet est ressenti et vécu dans différentes interactions et contextes. Les modalités essentielles et le caractère concret de l'objet varient et changent dans les expériences subjectives de l'être humain, dans les affections et les passions. Plus l'homme a de liberté, plus il a d'actions subjectives ; plus l'objet traverse de significations et de changements. L'objet a ses propres moments historiques, tout comme l'humain. Ils deviennent la partie essentielle de la réalité humaine ; l'histoire des sens n'est rien d'autre que l'histoire des objets.

La critique de Marx de la propriété privée repose sur la domination du « sentiment d'avoir » sur tous les autres sens. Penser quelque chose comme mien exclut toute la richesse historique du déploiement sensuel de cet objet. Les objets, les propriétés ne peuvent être assignés à un seul sentiment d'avoir. Dans les sociétés modernes de propriété privée, les autres sens sont supprimés sous le règne de l'avoir. L'essence de chaque sens est différente de celle des autres sens, le même objet est différent pour les yeux et les oreilles. Chaque sens possède son propre pouvoir d'altération et de modification. Cela crée la richesse historique des objets humains. Ce n'est pas seulement la richesse des sens mais aussi leurs œuvres qui deviennent sociales et humaines. Les êtres humains se réalisent historiquement à travers ces objets humains ; ce sont des réalisations historiques.

La compréhension de Marx est que les sens sont réalisés selon des modalités singulières, et que pour différents êtres humains, différentes forces subjectives sont en jeu. Et dans ce contexte, la contribution originale de Marx dépasse la compréhension des sens comme cinq sens classiques. Maintenant, elles sont appelées forces subjectives essentielles, qui articulent non seulement les significations physiques des sens, mais aussi les significations intellectuelles des sens. Il existe des sens physiques, pratiques et intellectuels : ils sont tous ensemble les forces

subjectives essentielles de l'être humain. Les objets spirituels et physiques partagent la même structure de forces subjectives essentielles. Ils définissent tous l'être humain comme tel.

Mais Marx ne s'en tient pas au niveau de réceptivité et de passivité de la sensibilité. Son intention est de saisir la réalité en tant que telle. La réalité ne peut être établie et saisie à travers une sensibilité réceptive et passive. La réalité en tant que telle n'est pas cette sensibilité passive ou cette extériorité radicale de l'être sensible, ni un monde sensible objectif. Dans sa dernière pensée, Feuerbach devient lui aussi la cible de sa philosophie critique, Marx pense désormais la réalité comme *praxis*. Le monde sensible de Feuerbach n'est pas la réalité telle qu'elle est. La pratique n'est pas un objet sensible, ni un objet du tout, ni une question d'objectivité. Dans cette compréhension de la praxis, dans la phase initiale de la pensée de Marx, les êtres humains sont plutôt pensés dans l'optique d'un être humain général (comme dans la philosophie de Feuerbach) ; cependant, dans la phase finale de sa pensée, Marx commence à penser les êtres humains comme des individus vivants : des individus vivants singuliers, particuliers et concrets avec toutes leurs relations sociales et pratiques individuelles. Marx substitue aux traits humains généraux des traits concrets, sociaux et individuels. Un individu vivant s'identifie comme l'ensemble de ses relations sociales et pratiques. Ces relations ne sont pas posées de manière objective mais subjective. Subjectivement signifie ici : en termes d'individu vivant. Les relations vivantes deviennent désormais des « individus vivants » dans le concept de praxis. La praxis n'est donc que la réalité de ces subjectivités. Marx insiste sur le fait que la seule manière de comprendre la réalité en tant que telle passe par une nouvelle optique de subjectivité des actions. Les gens créent la réalité avec leurs forces subjectives.

Cette nouvelle optique, pour Michel Henry, est un renversement de toute la tradition philosophique occidentale. Le problème de la réalité s'inscrit dans un autre ordre : c'est l'ordre de l'action. Ainsi, la théorie, la vision de la théorie ou la vision de l'intuition ou la vision de la pensée sont désormais dépassées. L'original de l'être dépasse la conscience ou la réceptivité/passivité du monde sensible. Cet « au-delà », qui n'est ni théorique ni objectif, c'est l'*action*. La praxis est à l'origine différente de toutes les formes théoriques de conscience. Mais comment ?

Quand on voit, quand on contemple, quand on a l'intuition, on n'agit pas. L'action a une structure ontologique différente. Lorsque nous conduisons une voiture, lorsque nous courons ou lorsque nous pratiquons un sport, nous ne contemplons pas, nous n'avons aucune représentation sensible ou intellectuelle de cette action telle qu'elle est. Nous n'entrons dans la

réalité telle qu'elle est que par l'action. L'action n'a pas d'objet. L'action est l'essence originelle de la réalité et elle est subjective. Ce concept de subjectivité originale et authentique de l'être en tant qu'action s'écarte totalement de la tradition philosophique occidentale.

L'action en tant que telle n'a ni objet ni objectivité dans son essence originelle. Ce n'est pas une relation typique entre un sujet et un objet. C'est la pure subjectivité. L'être comme être est posé comme cette pure subjectivité. La subjectivité, avant Marx, a toujours été structurée sur les modalités a priori de la conscience ou de l'intuition (Descartes, Kant, Hegel, Feuerbach). Le sujet a toujours été fondé sur le domaine de l'objectivité. La subjectivité radicale de Marx exclut tous les objets et leurs mondes. Aucune réception d'objet par un sujet n'a lieu dans la structure essentielle de la praxis.

Marx ne s'intéresse plus au style classique de philosopher par les concepts de connaissance. La mission du philosophe n'est pas, ne peut pas être, la transformation des images en concepts de connaissance. Le projet philosophique de Marx renverse cette gravité philosophique et demande : « Qu'est-ce qui détermine le fondement de ces concepts de connaissance ? » : La réponse que Marx nous donne est la modification radicale de l'action. Les concepts de connaissance, les concepts et la connaissance, sont tous déterminés par la praxis. « Ce qui compte n'est pas d'interpréter le monde, mais de le transformer » par l'action. Une nouvelle téléologie de la philosophie est mise en scène par Karl Marx, visant un changement concret dans nos vies vers une socialité et une individualité libres. Le principal élément existentiel et constitutif de ce changement est la subjectivité transcendantale de l'action qui est composée de tissus de relations sociales, de vies individuelles, d'affections, d'habitudes et de personnalités.

L'évolution de la pensée de Marx depuis l'humanisme intuitif du genre (sous l'influence de Feuerbach) jusqu'à la subjectivité essentielle des individus vivants à travers la praxis (c'est sa contribution originale) est aussi un changement de concepts d'abstraits/généraux vers des concepts réels, concrets et particuliers de telle manière que ces dernières sont l'essentiel subjectif des forces de l'Être et qu'elles déterminent les concepts abstraits et généraux de la conscience. L'être dans son essence originelle est subjectif et hétérogène. Cette subjectivité et cette hétérogénéité proviennent de la réalité des différents individus vivants, de leurs différentes activités. La théorie ne peut jamais saisir la société telle qu'elle est, car ce n'est pas la conscience mais la praxis qui est du même ordre avec la société, et en fait la praxis établit le noyau subjectif

de la société. Tous les mystères, dilemmes, apories sont naturellement résolus dans cette profonde subjectivité et praxis de la société, comme le disait Marx dans la huitième thèse.

Les forces subjectives essentielles de la praxis sont ontologiquement et essentiellement différentes de ces forces de la nature. Aussi elles différent de ces forces de sensibilité et d'objectivité. Entre ces forces subjectives essentielles et le monde, il existe une hétérogénéité complète. Qu'est-ce que cela signifie réellement ? Cela signifie que ces forces subjectives essentielles ne peuvent pas être créées par les forces naturelles de ce monde ou par son objectivité. Lorsque l'être humain campe sur le sol solide, le touche et le place dans le monde entier, ce n'est pas lui qui se pose, mais la subjectivité des forces objectives essentielles. L'être humain est déjà dans les forces subjectives essentielles et dans l'immanence transcendantale de l'action gouvernante. La structure essentielle de l'action n'est pas construite sur des structures scientifiques ou objectives, mais sur les forces subjectives essentielles de l'être humain avec lesquelles les individus humains agissent et ces actions mêmes fondent la réalité. Non seulement les actions sont subjectives, mais aussi la réalité elle-même.

L'objectivité de l'activité sensible est hétérogène à la structure essentielle de la praxis. Le problème des sociétés modernes – et du capitalisme en général – est qu'elles suppriment et effacent cette structure essentielle de la praxis : c'est-à-dire qu'elles démolissent le travail en tant que forces subjectives essentielles, qui sont les forces créatrices et vivantes de la vie elle-même. L'immanence radicale de la praxis est l'originalité philosophique de Marx, dans laquelle il fonde le noyau de son projet autour de la liberté et du bonheur. Cette immanence radicale de la praxis est le fondement transcendantal d'une vie réelle et libre. Tout le corpus économique et politique de Marx provient de cette compréhension essentielle de la praxis, et non l'inverse. La réalité grandit dans le domaine de la praxis comme une immanence transcendantale.

Lorsque Marx pose que toutes les forces objectives sont, par essence, des forces subjectives essentielles ; il renverse la tradition philosophique occidentale en termes de praxis et de transcendantalité d'une immanence radicale. Alors qu'elle est ici cette différence radicale entre objectif et subjectif ? Lorsqu'un coureur court, ce coureur a une affection singulière, une expérience de vie singulière dans une immanence radicale de son existence (une subjectivité) ; pour un observateur de ce coureur, cette course n'est qu'une question d'observation, c'est un événement sensible (une objectivité). Cet observateur ne peut pas pénétrer cette affection singulière, ni en faire l'expérience comme le fait le coureur. Ainsi, toutes les objectivités sensibles proviennent de subjectivités et de praxis intérieures différentes.

Cette différence radicale d'affection subjective essentielle et d'expérience de la praxis reste effective entre un travailleur et un non-travailleur. Un travailleur réel agit, fabrique, produit, alors que le non-travailleur n'observe ces événements que comme un événement sensible, un phénomène empirique et comme un objet d'intuition. D'autre part, la réalité et la vérité du travailleur résident dans la subjectivité de son travail, dans son affection et son expérience singulières. La pratique est donc essentiellement subjective. Aucune des tentatives théoriques ne peut appréhender cette subjectivité telle qu'elle est. Comme l'expérience subjective et l'exploration de la sagesse soufie, l'expérience vécue est purement subjective et ne peut être réellement appréhendée que par le sujet qui l'éprouve. Par un sujet « réel ».

Quand l'ouvrier est empêché de son affection singulière et immanente de subjectivité et de créativité, alors tout co-toucher, tout style de touches singulières d'activité corporelle, sont effacés, l'aliénation devient réelle dans une objectivation et une généralisation complète de la production. Et encore une fois, l'aliénation ne peut pas non plus être appréhendée par le non-travailleur. La position du non-travailleur est théorique et contemplative. (C'est en quelque sorte la position d'un capitaliste : le maître de l'aliénation) L'activité théorique est complètement différente de l'activité pratique. Les non-travailleurs qui déterminent le statut des travailleurs n'ont en réalité aucune compréhension de ce qu'est réellement le travail, ni de ce que sont les forces ou affections subjectives essentielles. Ils n'ont aucune compréhension de l'immanence transcendantale des forces subjectives. Ce sont des étrangers.

L'industrie moderne est le lieu de ce statut d'observation et d'objectivation des travailleurs à travers un suivi et un contrôle minutieux, en les considérant comme les objets de certains objectifs et échéances pour un cycle complet d'aliénation. Dans son essence profonde, ils les surveillent et les contrôlent, de sorte qu'ils ne ressentent rien de créatif et de subjectif ; ils restent dans la ligne d'une logique générale – exploitée et aliénée – de production économique. De sorte qu'elles n'ont aucun rapport avec le fondement transcendantal d'une vie libre : c'est-à-dire les forces subjectives essentielles. Ils sont aliénés et leurs êtres individuels vivants sont effacés ; ce ne sont plus des humains vivants et ce qu'ils font n'est plus une pratique ; c'est une fatigue physique et un épuisement des corps. Ce sont comme des batteries d'aliénation.

La vérité de la vie est la praxis, elle est la réalité des individus vivants, elle n'est pas homogène, elle est d'un ordre hétérogène et provient des forces subjectives et singulières de la vie. La vérité ne provient pas d'une théorie ou d'une quelconque construction ou médiation de la conscience, elle est dans la vie vécue, elle est dans la praxis sociale où des êtres humains

singuliers interagissent librement les uns avec les autres. Le fondement transcendantal de la vie réside dans la relation sociale, dans leur affection intime et immanente, dans les modalités infinies de faire et d'éprouver.

Ce que Marx nous enseigne, c'est que notre réalité naît de ce que nous faisons, de ce que nous produisons et de ce que nous ressentons. Notre vérité naît de notre réalité, qui est le lieu de forces subjectives essentielles. Nous sommes tous des êtres humains vivants singuliers, tous différents dans nos affections immanentes, mais la société est le lieu où nous interagissons, nous effectuons et nous nous affectons les uns les autres et c'est exactement le lieu de notre fondation transcendantale en tant qu'êtres pratiques. La réalité d'un monde libre, beau et juste ne naîtra pas de la théorie ou de la contemplation mais viendra de la pratique de forces subjectives essentielles. Dans ce monde, l'Être et tous les individus vivants réaliseront enfin leurs créations uniques et subjectives.

Bibliographie

Addas, Claude, *Ibn Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Éditions Galimard, 1989.

——, *Ibn Arabî et le voyage sans retour,* Éditions du Seuil, 1996.

——, *La Maison muhammadienne. Aperçus de la dévotion au Prophète en mystique musulmane*, Éditions Gallimard, 2015.

Agamben, Giorgio, *La communauté qui vient : Théorie de la singularité quelconque,* trad. Marilène Raiola, Seuil, 1990.

——, *Homo Sacer (1997-2015) : L'intégrale*, trad. Marilène Raiola, Seuil, 2016.

Al-Ghazali, Abû-Hâmid, *Le Préservatif de l'Erreur : et Notices sur les Extases des Soufis,* trad. MC Barbier de Meynard, FV Éditions, 2016.

——, *Le Tabernacle des Lumières,* trad. Roger Deladrière, Points, 1994.

——, *La maîtrise des deux désirs,* trad. Hassan Boutaleb*,* Albouraq, 2019.

——, *L'Alchimie du bonheur. Connaissance de soi et connaissance de Dieu,* trad. Tayeb Chouiref*,* Tasnim, 2016.

——, *Merveilles du cœur,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2019.

——, *La Perle précieuse : Exposé sur la vie future après la mort,* trad. Lucien Gautier, Maison d'Ennour, 2006.

——, *L'éducation de l'âme,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2011.

——, *Livre de l'Amour,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2019.

——, *L'apaisement du cœur,* trad. Hédi Djebnoun, Albouraq, 2019.

——, *Les secrets de la prière en Islam,* trad. Eva de Vitray-Meyerovitch et Tewfiq Taleb, Albouraq, 2001.

——, *Lettre au disciple (Ayyuha l-walad),* trad. Hassan Boutaleb*,* Albouraq, 2012.

——*, Les Secrets de la purification,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2014.

——*, De la patience et de la gratitude,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2014.

——*, La Sagesse divine dans Création,* trad. Hassan Boutaleb*,* Albouraq, 2022.

——*, Le livre de l'unicité divine et de la remise confiante en Dieu,* trad. Hassan Boutaleb*,* Albouraq, 2019.

——*, Intention, pureté et sincérité,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2023.

——, *Epître de l'oiseau,* trad. Slimane Rezki, Albouraq, 2020.
——, *Réprouver ce bas-monde,* trad. Hassan Boutaleb, Albouraq, 2019.
——, *Incohérence des Philosophes,* trad. Hassan Boutaleb, Albouraq, 2020.
——, *Livre des dévotions quotidiennes,* trad. Idrîs de Vos, Albouraq, 2014.

Althusser, Louis, avec Balibar, Establet, Macherey, Rancière, *Lire Le Capital,* PUF, 2014.
——, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique, et autres écrit*, PUF, 2022.
——, *Écrits philosophiques et politiques Tome 1,* Stock, 1994.
——, *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2,* Stock, 1995.
——, *Sur la reproduction : Préface d'Étienne Balibar,* PUF, 2011.
——, *Être marxiste en philosophie,* PUF, 2015.
——, *Pour Marx,* La Découverte, 1996.
——, « L'objet du 'Capital' » in Louis Althusser et al., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996 [1965], pp. 245-41.
——, « Sur la genèse », in *Écrits sur l'histoire (1963-1986),* texte établi par G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2018 [1966], pp. 81-86.

Anvar, Leili, *Rûmî,* Entrelacs, 2011.
——, Avec Makram Abbes, *Trésors dévoilés : Anthologie de l'Islam spirituel*, Seuil, 2009.

Asin-Palacios, Miguel, *L'Islam christianisé : Étude sur le soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie,* Guy Tredaniel, 1992.

Arabî, Ibn, *Le Livre des chatons des sagesses*, trad. Charles-André Gilis, Al-bouraq, 1999.
——, *Le grand dîwân*, trad. Omar Hammami et Patricia Mons, Éditions Albin Michel, 2016.
——, *Les illuminations de La Mecque*, trad. Michel Chodkiewicz Albin Michel, 2008.
——, *Traité de l'amour*, trad. Maurice Gloton, Albin Michel, 1986.
——, *Voyage vers le maître de la puissance,* trad. Corin Derblum, Éditions du Rocher, 1994.
——, *L'arbre et les quatre oiseaux,* trad. Denis Gril, Éditions Les Deux Océans, 1988
——, *Les chatons des sagesses et les demeures des paroles : Fusûs al-Hikam*, trad. Paul Ballanfat, Éditions de l'Eclat, 2020.
——, *L'Interprète des désirs ardents,* trad. Maurice Gloton, Albin Michel, 1996.
——, *Le Dévoilement des effets du voyage,* trad. Denis Gril, Éditions de l'Éclat, 1994.
——, *Le Livre des contemplations divines,* trad. Stéphane Ruspoli, Actes Sud, 1999.
——, *Les Soufis d'Andalousie,* trad. Ralph W. J. Austin, Éditions Tasnîm, 2020.

——, *La sagesse des prophètes*, trad. Titus Burckhardt, Albin Michel, 2008.
——, *Par-delà le miroir,* trad. Allah Penot, Entrelacs, 2012.
——, *Le Traité de l'Unité,* trad. Abdul Hadî, Independent Publishing, 2016.
——, *De la mort à la résurrection,* trad. Maurice Gloton, Albouraq, 2019.
——, *La profession de foi,* trad. Roger Deladrière, Actes de Sud, 2010.
——, *Textes sur le Jeune*, trad. Charles-André Gilis, Albouraq, 2019.
——, *L'Arbre du monde (Shajarat al-kawn),* trad. Maurice Gloton, Les deux océans, 2000.
——, *Secrets des noms de Dieu,* trad. Pablo Beneito, Albouraq, 2019.
——, *La prière du jour du Vendredi,* trad. Charles-André Gilis, Albouraq, 2019.
——, *Le livre du mim, du waw et du num,* trad. Charles-André Gilis, Albouraq, 2019.
——, *Traite Sur l'Homme Universell'Entrave du Partant,* trad. Max Giraud, Albouraq, 2018.
——, *L'Alchimie du bonheur parfait : Traité d'alchimie spirituelle,* trad. Stéphane Ruspoli, Berg, 2017.
——, *Douze méditations sur l'amour,* trad. Maurice Gloton, Dervy, 2014.
——, *Les secrets du pèlerinage,* trad. Abdallah Penot, Éditions i Littérature, 2023.
——, *Les secrets de la prière,* trad. Abdallah Penot et Hamid Redouane, Éditions i Littérature, 2022.
——, *Ordonnances Divines,* trad. Wajid Hassini, Albouraq, 2022.
——, *Des hiérarchies initiatiques : Les Futûhât al-Makkiyyah*, trad. Abdallah Penot, Éditions i Littérature, 2023.
——, *Sagesses sublimes,* trad. Slimane Rezki, Albouraq, 2021
——, *Contemplations des Secrets divins,* trad. Hassan Boutaled, Entrelacs, 2021.
——, *Füsusu'l Hikem, İbn'ül Arabi*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2006. (En turc)

Aristote, *De l'âme,* trad. Richard Bodéüs, Éditions Flammarion, 1999.
——, *Métaphysique,* trad. Marie-Paule Duminil, Flammarion, 2008.
——, *Œuvres,* trad. Richard Bodéüs, Auguste Francotte, Philippe Gauthier, Marie-Paule Loicq-Berger, André Motte, Christian Rutten, Pierre Somville et Annick Stevens. Édition publiée sous la direction de Richard Bodéüs avec la collaboration d'Auguste Francotte, Philippe Gauthier, Marie-Paule Loicq-Berger, André Motte, Vinciane Pirenne-Delforge, Louise Rodrigue, Christian Rutten, Pierre Somville et Annick Stevens, Gallimard, 2014.

Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran,* Albin Michel, 2016.

——, *La Construction humaine de l'Islam : Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlege,* Albin Michel, 2012.
——, *La pensée arabe,* Éditions PUF, 2014.
——, *Quand l'Islam s'éveillerai,* Albin Michel, 2018.
——, *Humanisme et Islam : Combats et propositions,* Éditions Vrin, 2005.
——, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique,* Éditions Vrin, 2010.
——, *Pour une critique de la raison islamique,* Maisonneuve et Larose, 1995.

Arzık, Nimet, *Anthologie de la poésie Turque*, (XIIP-XX" siècle), Gallimard, 1968.

Attâr, Farid-ud-Din*, La conférence des oiseaux*, trad. Manijeh Nouri, Points, 2014.
——, *Le Livre de l'épreuve,* trad. Isabelle de Gastines, Fayard, 1981.
——, *Le Mémorial des saints,* préface Eva de Vitray-Meyerovitch, trad. A. Pavet de Courteille, Points, 2014.

Aurèle, Marc*, Pensées pour moi-même, Suivi de Manuel d'Epictète*, trad. Mario Meunier, Flammarion, 1999.

Bacon, Francis, *Novum Organum,* trad. Alfred Lorquet, Collection XIX, 2016.
——, *La Nouvelle Atlantide,* trad. Loic Occhipenti*,* Édition MYTHOS, 2023.

Badiou, Alain, *Circonstances : Tome 5, L'hypothèse* communiste, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 2014.
——, *La proposition de l'égaliberté : Essais politiques 1989-2009,* PUF, 2010.
——, avec Gerard Raulet, *Marx démocrate : le manuscrit de 1843,* PUF, 2001.
——, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976

Ballanfat, Paul*, Unité et spiritualité,* Éditions Le Harmattan, 2013.
——, *Poésie en ruines : La pensée et la poétique de Yûnus Emre,* Éditions Le Harmattan, 2020.
——, *« Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe ». BEO, t. XLIX, 1997 : 21-51.*

Bensaïd, Daniel, *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Les éditions de la Passion, 1995.
——, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe-XXe siècles)*, Fayard, Paris, 1995.

Bentounes, Khaled, Thérapie de l'âme, Albin Michel, 2011.
——, avec Bruno Solt et Romana Solt*, Le Soufisme, cœur de l'Islam,* Albin Michel, 2014.
——*, Vivre l'islam : Le soufisme aujourd'hui,* Albin Michel, 2006.
——*,* avec Bruno Solt*, La fraternité en héritage : Histoire d'une confrérie soufie,* Albin Michel, 2009.
——*, Apprendre à apprendre : Psychologie et spiritualité sur la voie soufie,* Le Courrier du Livre, 2009.
——*, Islam et occident : Plaidoyer pour le vivre-ensemble,* Jouvence, 2018.
——, avec Bruno Solt et Romana Solt*, L'Homme intérieur à la lumière du Coran,* Pocket, 2006.

Biran, Maine de, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral,* Vrin, 2000.
——, *Mémoire sur les perceptions obscures,* Hachette, 2018.
——*, De l'aperception immédiate,* Vrin, 2000.
——*, Œuvres philosophiques,* Hachette, 2023.
——*, Mémoire sur la décomposition de la pensée,* Vrin, 2000.
——*, Correspondance philosophique Maine de Biran-Ampère,* Vrin, 2000.

Brenifier, Oscar et Million, Isabelle, *Sagesse des contes soufis*, Eyrolles, 2013.

Burckhardt, Titus, *Science moderne et sagesse traditionnelle,* Milano Archè, 1991.
——*, Aperçus sur la connaissance du sacré,* Milano Archè, 1991.
——*, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam,* Dervy-Livres, 2008.

Chabel, Malek, *Petit livre de - Islam : sagesses d'amour, sagesses soufies,* First, 2012.

Chouiref, Tayeb, *Travail et spiritualité en Islam. Apprendre à les harmoniser : Edition revue et augmentée,* Tasnim, 2019.

Chittick, William, *Ibn 'Arabî. Héritier des prophètes*, trad. Tayeb Chouiref, Tasnim, 2023.

——, *La Doctrine Soufie de Rûmî*, trad. Ghislain Chetan, Tasnim, 2019.
——, *Rumi et Shams : la voie spirituelle de l'Amour,* trad. Jean Annestay, 2021.

Chodkiewicz, Michel, Le Sceau des saints : Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî, Gallimard, 2012.
——, Un océan sans *rivage : Ibn Arabî, le Livre et la Loi,* Seuil, 1992.

Clévenot, Dominique, *Une esthétique du voile : Essai sur l'art arabo-islamique,* Harmattan, 2000.

Condillac*, Essai sur l'origine des connaissances humaines,* Vrin, 2014.

Corbin, Henry, En Islam iranien. Tome 1 : Aspects spirituels et philosophiques, Gallimard, 1991.
——*, En Islam iranien. Tome 2 : Aspects spirituels et philosophiques,* Gallimard, 1991.
——*, En Islam iranien. Tome 3 : Aspects spirituels et philosophiques,* Gallimard, 1991.
——*, En Islam iranien Tome 4 : Aspects spirituels et philosophiques,* Gallimard, 1991.
——*, Face de Dieu, face de l'homme : Herméneutique et soufisme,* Entrelacs, 2008.
——, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1964.
——, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Éditions Aubier, 1993.
——, *Suhrawardi d'alep*, Fata Morgana, 2001.
——, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* Éditions Présence, 1987.
——, *Corps Spirituel et Terre Céleste*, Éditions Buchet Castel, 2015.
——, *Temple et Contemplation*, Éditions Entrelac, 2007.
——, *L'homme et Son Ange,* Fayard, 1983.
——, *L'Iran et la philosophie*, Fayard, 1990.
——*, Le paradoxe du monothéisme*, LGF - Livre de Poche, 1992.
——*, Temps cyclique et gnose ismaélienne,* Éditeurs Berg International, 1992.

Crescenti, Carmela*, 'Ilm al-hurûf : Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn 'Arabî,* Éditions universitaires européennes, 2011.

Çubukçu, Prof. Dr İbrahim Agah, *Yunus Emre'nin Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt : 25, Sayı : 1, art.77.

Démocrite, *Fragments et témoignages : Les atomes, l'âme, le bonheur, trad. Maurice Solovine,*

Vrin, 2020.

Descartes, *Premiers écrits - Règles pour la direction de l'esprit,* Gallimard, 2016.
——, *Œuvres et lettres,* Gallimard, 1937.
——, *Discours de la méthode suivi de Dioptrique, Météores, Géométrie, Propositio demonstrata, Excerpta Mathematica et de Traité de mécanique,* Gallimard, 2009.
——, *Méditations métaphysiques - Objections et Réponses (I à VI),* Gallimard, 2018.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx,* Galilée, 1993.

Djamchid, Mortazavi, *Le secret de l'unité dans l'ésotérisme iranien,* Dervy-Livres, 1996.
——, *L'autre face de la pensée musulmane,* Éditions du Rocher, 1997.

During, Jean, *Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie,* Albin Michel, 1988.

Eckhart, Maître, *Intégrale des 180 sermons,* trad. Laurent Jouvet, Almora, 2022.
——, *Œuvres*, trad. Paul Petit, Gallimard, 1988.
——, *Traités et sermons,* trad. Alain de Libera, Flammarion, 1999.

Emre, Yûnus, *Yunus Emre Divanı,* ed. Mustafa Tatçı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Kültür Eserleri, 2021. (En turc).
——, *Poèmes, [37],* trad. Tahsin Saraç, Ministère du Tourisme et de l'Information de Turquie, 1973.
——, *L'amour de la poésie : Les poèmes spirituels de Yûnus Emre (1240-1320),* trad. Paul Ballanfat, Éditions L'Harmattan, 2020.
——, *Les Chants du pauvre Yunus,* trad. Gérard Pfister, Arfuyen, 2004.
——, *Le Petit Livre des conseils*, trad. André Duchemin, Arfuyen, 2006.
Erguner, Kudsi, *La Fontaine de la Séparation. Voyages d'un musicien Soufi,* Le Bois d'Orion, 2001.
——, *Livre des derviches bektashi,* Le Bois d'Orion, 1997.

Épicure, *Lettre à Ménécée*, trad. Pierre-Marie Morel, Flammarion, 2009.
——, *Lettres, maximes et autres textes,* trad. Pierre-Marie Morel, Flammarion, 2017.

Feuerbach, Ludwig, *L'Essence du christianisme,* trad. Jean-Pierre Osier, Gallimard, 1992.
——, *Éthique : l'eudémonisme : Suivi de Le mystère du sacrifice ou L'homme est ce qu'il mange*, trad. Anne-Marie Pin, Hermann, 2012.
——, *Pour une réforme de la philosophie,* trad. Yannis Constantinidès, Fayard, 2004

Fourier, Charles**,** *L'Harmonie universelle et le phalanstère. Tome 1,* Hachette Livre, 2018.
——, *Vers la liberté en amour,* Gallimard, 1975.
——, *Des harmonies polygames en amour,* Rivages, 2024.
——, *Égarement de la raison,* Prodinnova, 2019.
——, *Du libre arbitre*, Prodinnova, 2019.

Gardet, Louis*, Islam, religion et communauté,* Desclée de Brouwer, 2002.
——, *La Mystique,* Puf, 1992.
——, avec Anawati, P.G*., Mystique musulmane : Aspects et tendances, expériences et techniques*, J. Vrin Limoges, 1961.
——, *Les Hommes De L'Islam. Approche Des Mentalités,* Éditions Complexe, 1999.
——, avec Anawati, P.G*., Introduction à la Théologie musulmane,* Vrin, 2000.

Geoffroy, Eric, *Le Soufisme. Voie intérieure de l'Islam*, Points, 2009.
——, *Initiation au soufisme,* Fayard, 2003.
——, *Un éblouissement sans fin : La poésie dans le soufisme,* Seuil, 2014.
——, *Le soufisme : Histoire, fondements et pratiques de l'islam spirituel,* Eyrolles, 2019.
——, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus,* Seuil, 2016.
——, *Le pluralisme religieux en Islam, ou la conscience de l'altérité,* Fondation pour l'innovation politique, 2017.
——, *L'instant soufi,* Actes Sud, 2000.

Gilis, Charles-Andre, *René Guénon et l'avènement du troisième sceau. suivi de Les clés des demeures spirituelles dans les "Futûhât" d'Ibn Arabî,* Éditions Traditionnelles, 2004
——, *La Doctrine initiatique du pèlerinage*, Al-Bustane, 2000.
——, *Tawhîd et Ikhlâs : Aspects ésotériques,* Le Turban Noir, 2015.
——, *La prière sur le défunt,* Albouraq, 2001.

Gloton, Maurice, *Jesus, le fils de Marie dans le Coran et selon l'enseignement*

d'Ibn 'Arabī, Albouraqé, 2006.
——, *La foi ou le dépôt confié et son actualisation,* Albouraqé, 2016.

Gölpınarlı, Abdülbaki*, Melamilik ve Melamiler*, Kapı Yayınları, 2015 (en turc).
——, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri,* İş Bankası, 2006.
——, *Mesnevi Tercümesi 1-2,* Inkılap Kitapevi, 2000.
——, *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi,* Inkılap Kitapevi, 2004.
——, *Pir Sultan Abdal,* Kapı Yayınları, 2014.
——, *Müminlerin Emiri Hz. Ali,* Kapı Yayınları, 2019.
——, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri,* Inkılap Kitapevi, 2023.
——, *Şeyh Bedreddin ve Manakıbı,* Kapı Yayınları, 2017.
——, *Kaygusuz Abdal Hatayi Kul Himmet,* Kapı Yayınları, 2014.
——, *Alévi Bektaşi Nefesleri,* Inkılap Kitapevi, 2023.
——, *Mevlana Celaleddin (Hayatı Eserleri Felsefesi),* Inkılap Kitapevi, 2010.
——, *Hurûfîlîk Metinleri Kataloğu,* Kapı Yayınları, 2022.
——, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik,* Inkılap Kitapevi, 2023.
——, *Tasavvuf Meseleleri Sorular ve Cevaplarla,* Kapı Yayınları, 2020.
——, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik,* Kapı Yayınları, 2021.

Hakim, Suad El, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Alfa, 2017. (en turc)

Hallâj (Al-Hallaj), Husayn-Mansûr, *Dîwân,* trad. Philippe Delarbre et Chawki Abdelamir, Du Rocher Éditions, 2009.
——, *Le Livre des tawassines,* trad. Philippe Delarbre et Chawki Abdelamir, Du Rocher Éditions, 1994.
——, *Le Livre de la parole,* trad. Philippe Delarbre et Chawki Abdelamir, Du Rocher Éditions, 1996.
——*, Poèmes mystiques,* trad. Sami Ali, Albin Michel, 2000.
——*, Dîwân,* trad. Louis Massignon, Seuil, 1981.
——*, Kitâb al Tawâsîn,* Texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits d'Istanbul et de Londres ; avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduction critique, des observations, des notes et trois indices par Louis Massignon. Paris : Geuthner, 1913.

Hamade, Khaldoun, *Fables féeriques d'Orient et d'ailleurs : Pour l'émerveillement et la sagesse soufi ou comment les mystères sont dévoilés,* Khaldoun Hamadé, 2019.

Harvey, David, *The New Imperialism,* Oxford, Oxford University Press, 2003.
——, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
——, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, New York, Oxford University, 2014.

Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit,* trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993.
——, *Le Droit naturel,* trad. André Kaan, Gallimard, 2020.
——, *Principes de la philosophie du droit,* trad. André Kaan, Gallimard, 1989.
——, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé,* trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, 1990.
——, *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* trad. J. Gibelin, Gallimard, 2020
——, *Propédeutique philosophique,* trad. Maurice de Gandillac, Éditions de Minuit, 1963.
——, *Science de la logique : Livre premier, l'Être***,** trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2015.
——, *Science de la logique : Livre deuxième, l'essence,* trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2016.
——, *Science de la logique : Tome 3, Le concept,* trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 2016.

Heidegger, Martin, *Être et Temps,* trad. François Vezin, Gallimard, 1986.
——, *Questions, Tome I-II,* trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1990.
——, *Questions, Tome III-IV,* trad. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, Gallimard, 1990.
——, *Qu'appelle-t-on penser,* trad. Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1999.
——, *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1986.
——, *Acheminement vers la parole,* trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, 1981.
——, *La Principe de raison,* trad. André Préau, Gallimard, 1983.
——, *Apports à la philosophie : De l'avenance,* trad. François Fédier, Gallimard, 2013.
——, *Le commencement de la philosophie occidentale*, trad. Guillaume Badoual, Gallimard, 2017.

——, *La métaphysique de l'idéalisme allemand,* trad. Pascal David, Gallimard, 2015.
——, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, trad. Guillaume Fagniez, Gallimard, 2014.
——, *Ontologie. Herméneutique de la factivité,* trad. Alain Boutot, Gallimard, 2012.

Henry, Michel, *Socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008.
——, *Marx : Tome 1 : une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1991.
——, *Marx : Tome 2, Une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1991.
——, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000.
——, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963.
——, *La barbarie,* PUF, 2014.
——, *C'est moi la Vérité : Pour une philosophie du christianisme,* Seuil, 1996.
——, *Phénoménologie de la vie, Tome 1 : De la phénoménologie*, PUF, 2003.
——, *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne,* PUF, 2011.
——, *Phénoménologie de la vie, Tome 4 : Sur l'éthique et la religion,* PUF, 2004.
——, *Phénoménologie de la vie, Tome 2 : De la subjectivité*, PUF, 2011.
——, *Phénoménologie de la vie, Tome 3 : De l'art et du politique,* PUF, 2004.
——, *Entretiens,* Sulliver, 2007.

Hikmet, Nâzim, *Il neige* dans la nuit et autres poèmes, trad. Münevver Andaç et Güzin Dino, Gallimard, 1999.

Hobbes, Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, Paris, Flammarion, 1982. [1642].
——, *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000 [1651].

Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain, trad. André Leroy,* Flammarion, 2021.
——, *Enquête sur les principes de la morale,* trad. Philippe Saltel et Philippe Baranger, Flammarion, 2016.
——, *Traité de la nature humaine : Livre I. L'entendement,* trad. Michel Malherbe, Vrin, 2022.

Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique,* trad. Marie-Charlotte Grandry, Deux Oceans, 2001.
——, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an,* McGill-Queen's University Press, 2002.

——, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts,* University of California Press, 1984.
——, *Ibn ‘Arabī'nin Fusüs'undaki Anahtar-Kavramlar,* çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, 2018.

Jambet, Christian*, Qu'est-ce que la philosophie islamique*, Folio Essais, 2011.
——, *Le Caché et l'Apparent,* Éditions L’Herne, 2003.
——, & Amir Moezzi*, Qu'est-ce que le shî'isme,* Lexio, 2014.
——, *L'Acte d'être : La Philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ,* Fayard, 2002.
——, *Le Gouvernement divin. Islam et conception politique du monde,* CNRS Éditions, 2016.
——, *Mort et résurrection en islam : L'au-delà selon Mullâ Sadrâ,* Albin Michel, 2008.
——, Le Soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin ». *In Louis Massignon et l’Iran*. Éd. par E. PIERUNEK & R. YANN, 31-42. Paris ; Leuven : Institut d’études iraniennes ; diff. Peeters, 2000.

Laërce, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité,* trad. Charles Zévort, CreateSpace, 2017.

Lazzarato, Maurizio, *La fabrique de l’homme endetté : Essai sur la condition néolibérale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et Autres textes,* trad. Michel Fichan*,* Folio Essais, 2004.
——, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal,* trad. Jacques Brunschwig, Flammarion, 1999.
——, *Opuscules philosophiques choisis,* trad. P. Schrecker, Vrin, 2002.

Lénine, Vladimir, « Ce que sont les ‘amis du peuple’ et comment ils luttent contre les social-démocrate », in *Œuvres, tome 1*, Paris-Moscou, Éditions sociales-Éditions en langues étrangères, 1976 [1894], pp. 143-360.
——, « La guerre de Chine », in *Œuvres, tome 4*, Paris-Moscou, Éditions sociales-Éditions en langues étrangères, 1976 [1900], pp. 387-392.
——, *Lenin’s collected works, Vol. 31 (April–December 1920)*, Moscow, Progress Publishers, 1966 [1920].

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité,* Le Livre de Poche, 1990.
——, *De l'existence à l'existant,* Vrin, 2002.
——, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin, 2002.
——, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence,* Le Livre de Poche, 2004.

Lings, Martin, *Qu'est-ce que le soufisme*, trad. Roger Du Pasquier, Seuil, 1977.
——, *Le Livre de la certitude. La doctrine soufie de la foi, de la vision et de la gnose*, trad. Jean-Claude Perret, Tasnim, 2020.

Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Flammarion, 1999.
——, *Essai sur l'entendement humain,* trad. Pierre Coste, Le Livre de Poche, 2009.

Lorry, Pierre, *La science des lettres en Islam*, Dervy, 2014.
——, *Le Rêve et ses interprétations en Islam,* Albin Michel, 2015.
——, *La Dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djinns,* Albin Michel, 2018.
——, *Alchimie et mystique en terre d'Islam,* Folio Essais, 2003.

Lucrèce, *De la nature, trad. José Kany-Turpin*, Flammarion, 2021.
——, *De la nature des choses,* trad. Bernard Pautrat, Le Livre de Poche, 2002.

Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza,* La Découverte, 2020.

Malebranche, Nicholas, *Œuvres***,** *tome I,* Gallimard, 1979.
——, *Œuvres***,** *tome II,* Gallimard, 1992.

Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel*. *Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.
——, *Les nouveaux blessés, De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, Bayard, 2007.
——, *Ontologie de l'accident*, *Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2009.

Marx, Karl, *Le Capital Livres I à III,* trad. Michel Jacob, Joseph Roy, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Gallimard, 2008.

——, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »,* trad. Jean-Pierre Lefebvre, Les Éditions Sociales, 2011.

——, *Manuscrits de 1844*, trad. Jacques-Pierre Gougeon, Flammarion, 1999.

——, *Misère de la philosophie,* Payot, 2002.

——, *Œuvres*, Tome I *: Économie,* trad. Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Gallimard, 1963.

——, *Œuvres, Tome II, Économie (suite),* trad. Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Gallimard, 1968.

——, *Œuvres, Tome III, Philosophie*, trad. Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Gallimard, 1982.

——, *Œuvres, Tome IV, Politique, 1,* trad. Louis Évrard, Michel Jacob, Jean Malaquais, Claude Orsoni, Maximilien Rubel et Suzanne Voute, Gallimard, 1994.

——, *La Sainte famille : Ou critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consort*, trad. Erna Gogniot, Les Éditions Sociales, 2019.

——, *Les Luttes de classes en France, suivi de La Constitution de la République française adoptée le 4 novembre 1848 et de Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. Maximilien Rubel, Folio, 2002.

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *L'Idéologie Allemand*e, Les Éditions Sociales, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, 2012.

——, *Manifeste du Parti communiste,* trad. Emile Bottigelli, Flammarion, 1999.

Massignon, Louis, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (Tome 1-La vie de Hallâj*), *Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse,* Gallimard, 2010.

——, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (Tome 2-La survie de Hallâj),* Gallimard, 2010.

——, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (Tome 3-La doctrine de Hallâj),* Gallimard, 2010.

——, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (Tome 4-La doctrine de Hallâj),* Gallimard, 2010.

——, *Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique de la Mystique Musulmane,* Forgotten Books, 2013.

——, *Écrits mémorables - Tome 1,* Bouquins, 2009.

——, *Écrits mémorables - Tome 2,* Bouquins, 2009.

——, « Al-Hallâj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yésidis ». *Annales du musée Guimet* – RHR. t. LXIII. No : 2 (mars-avril 1911), pp. 195-207.
——, « *Ana al Haqq* — Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques *». Der Islam.* t. III. Fasc. 3 (juillet 1912), pp. 248-257.
——, « La personnalité de Mohammed selon l'Islam, d'après Andrae : la méthode de pensée d'Ibn al ʿArabî, suivant les travaux de Nyberg ». RMM. vol. XXXIX (juin 1920) : pp. 151-157.

Melikoff, Irène, *Hadji Bektach : Un Mythe Et Ses Avatars : Genese Et Evolution Du Soufisme Populaire En Turquie,* Brill, 1998.
——, *Sur Les Traces Du Soufisme Turc : Recherches Sur L'islam Populaire En Anatolie,* Gorgias, 2011.
——, *Au banquet des quarante : Exploration au cœur du Bektâchîsme-Alévisme*, Les Éditions Isis, 2001.
——, *Abu Muslim : Le "porte-hache" du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne,* Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve - Jean Maisonneuve successeur, 1962.
——, *De L'epopée Au Mythe : Itineraire Turcologique,* Gorgias, 2011.

Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrèce,* PUF, 2013.
——, *Le plaisir et la nécessité : Philosophie naturelle et anthropologie chez Démocrite et Épicure,* Vrin, 2021.

Murner, Clara, *Petit lexique pour comprendre le soufisme,* Erick Bonnier, 2021.

Nancy, Jean-Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002.
——, *La communauté désœuvrée,* Christian Bourgois Editeur, 2004.
——, *Être singulier pluriel,* Galilée, 2013.
——, *Le sens du monde,* Galilée, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra,* trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Le Livre de Poche, 1972.
——, *Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Le Livre de Poche, 2000.
——, *Sur Démocrite,* trad. Philippe Ducat, Métailié, 1990.

Ogilvie, Bertrand, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.
——, *La Seconde Nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012.
——, *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu*, Paris, L'Arachnéen, 2017.

Öz, Baki. *Fevaid § Hacı Bektaş-ı Veli*, İstanbul : Demos Yayınları, 2011.

Özmen, İsmail, *Alévi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, c. 1 (13. Yüzyıldan 16. Yüzyıla Kadar), Ankara : T.C. Kültür Bakanlığı, 1998.

Platon, *Œuvres complètes I, II,* trad. Joseph Moreau et Léon Robin, Gallimard, 2019.
——, *Les lois,* Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

Plotin, *Ennéades, Tome 1,* trad. Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1997.
——, *Ennéades, Tome II,* trad. Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1993.
——, *Ennéades, Tome III,* trad Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1995.
——, *Ennéades, Tome IV,* trad Emile Bréhier, Les Belles Lettres, 1993.
——, *Œuvres complètes. Tome I, Volume I : Introduction - Traité 1 (I 6), Sur le beau,* trad. Lorenzo Ferroni, Les Belles Lettres, 2021.

Plutarque, *Vies parallèles,* trad. Anne-Marie Ozanam, Gallimard, 2002.

Ponty, Merleau-Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,* Vrin, 2000.

Premat, Christophe, *Penser l'utilité avec Hegel & Heidegger*, Demopolis, 2015.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété,* Le Livre de Poche*, 2009.*
——, *Théorie de la propriété : Texte intégral avec les notes,* CreateSpace, 2023.
——, *Œuvres complètes Tome 1***,** Hachette Livre, 2016.
——, *Philosophie de la misère : Système des contradictions économiques***,** CreateSpace, 2024.
——, *Œuvres complètes Tome 2***,** Hachette Livre, 2016.

Rancière, Jacques, *Le maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle,* 10x18, 2004.
——, *Le Partage du sensible : Esthétique et politique,* La Fabrique, 2000.
——, *Aisthesis : Scènes du régime esthétique de l'art,* Galilée, 2011.
——, *Aux bords du politique,* Folio, 2004.
——, *Le philosophe et ses pauvres,* Flammarion, 2010.
——, *La nuit des prolétaires : Archives du rêve ouvrier,* Fayard, 2012.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Flammarion, 2011.
——, *Du contrat social*, Flammarion, 2011.
——, *Rêveries du promeneur solitaire,* Le Livre de Poche, 2001.

Said, Edward W., *Orientalism*, Pantheon, 1978.

Schelling, F. W. J., « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent », trad. Jean-François Courtine & Emmanuel Martineau, in *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980 [1809].

Rûmî, Djalâl-od-Dîn*, Le Mesnevi : 150 contes soufis,* trad. Ahmet Kudsi Erguner, Albin Michel, 1988.
——, *Le livre du dedans : Fîhi-mâ-fîhi*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, Actes Sud, 2010.
——, *Rubâi'yât,* trad. Djamahid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, 1993.
——, *Mathnawî, la quête de l'Absolu : Tomes 1, Livres I à III*, trad. Djamahid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Éditions du Rocher, 2004.
——, *Mathnawî, la quête de l'Absolu T2 : Tome 2, Livres IV à VI,* trad. Djamahid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Éditions du Rocher, 2014.
——, *Cette lumière est mon désir : Le Livre de Shams de Tabrîz*, trad. Jean-Claude Carrière, Mahin Tajadod et Nahal Tajadod, Gallimard, 2020.
——, *Odes mystique,* trad. Eva de Vitray-Meyerovitch et Mohammad Mogri, Éditions du Seuil, 2003.
——, *Soleil du réel : Poèmes d'amour mystique,* trad. Christian Jambet, Imprimerie nationale, 1999.
——, *DÎVÂN-I KEBÎR III,* çev. Abdülbaki Gölpınarlı, CXLVIII, Kültür Bakanlığı Yayınları /1385, Klasik Türk Eserleri Dizisi 17.

Sablé, Erik, *L'arbre voyageur - Un itinéraire de vie avec Ibn* ‘Arabī, Almora, 2018.
——, La pierre des sages ou Essai sur l'alchimie spirituelle, Dervy, 2000.

Salem, Jean, *Les Atomistes de l’Antiquité : DÉMOCRITE, ÉPICURE, LUCRÈCE,* Flammarion, 2013.

Schimmel, Annemarie*, Le soufisme - Ou les dimensions mystiques de l'Islam*, trad. Albert Van Hoa, Les éditions du Cerf, 2022.

Schmitt, Carl, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

Schuon, Frithjof*, Le soufisme, voile et quintessence,* Dervy, 2007.
——*, Les Perles du pèlerin,* Seuil, 1989.
——*, Les Stations de la Sagesse,* Harmattan, 2011.
——*, Par l'Amour qui meut le Soleil et les autres étoiles*, Hozhoni, 2018.
——*, L'œil du cœur : Nouvelle édition augmentée de trois chapitres inédits,* Harmattan, 2017.
——*, Du divin à l'humain : Tour d'horizon de la Métaphysique et de l'Épistémologie,* Courier du Livre, 1992.
——*, Forme et substance dans les religions,* Harmattan, 2012
——*, En route vers l'autre rive : La vieillesse, la mort et les états posthumes*, Harmattan, 2023.
——*, De l'unité transcendante des religions*, Harmattan, 2014.
——*, Résumé de métaphysique intégrale*, Harmattan, 2002.
——*, Comprendre l'islam*, Seuil, 1976.

Sénèque, *De la vie heureuse - De la tranquillité de l'âme*, trad. Gilles Van Heems, J'AI LU, 2022.
——, *De la providence - De la constance du sage - De la tranquillité de l'âme - Du loisir*, trad. Pierre Miscevic, Flammarion, 2003.

Shah, Idries*, Les Soufis,* trad. Jean Neaumet, Le Courrier du Livre, 2014.
——*,* Chercheur de vérité : Récits, dits et contes soufis, trad. Jean Neaumet, Albin Michel, 2010
——*, Apprendre à* connaître, trad. Jean Neaumet, Le Courrier du Livre, 2020.

Shah-Kazemi, Reza, *Ibn 'Arabi et Maître Eckhart : La Voie de la Transcendance*, trad. Ghislain Chetan, Harmattan, 2010.

Shayegan, Daryush, *Hindouisme et soufisme : Une lecture du "Confluent des deux océans*", le "Majma' al-Bahrayn" de Dârâ Shokûh, Albin Michel, 1987.
——, *L'Ame poétique persane : Ferdowsî*, *Khayyâm, Rûmî, Sa'dî, Hâfez*, Albin Michel, 2017.
——, *Henry Corbin : Penseur de l'islam spirituel*, Albin Michel, 2011.
——, *La lumière vient de l'Occident : Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, Éditions de l'Aube, 2008.
——, *Henry Corbin : La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Éditions de La Différence, 1990.

Sohravardî, Shihâbôddîn Yahyâ, *L'Archange empourpré : Quinze traités et récits mystiques*, trad. Henry Corbin, Fayard, 1976.
——, *Le Livre de la sagesse orientale*, trad. Henry Corbin, Folio, 2013.
——, *Récit de l'exil occidental*, trad. Abdelwahab Meddeb, Fata Morgana, 1993.

Spinoza, *Œuvres complètes,* trad. Bernard Pautrat, Gallimard, 2022.

Stirner, Max, *L'Unique et sa propriété,* trad. Henri Lasvignes, La Table Ronde, 2018.

Tabriz, Shams de, *La quête du joyau,* trad. Charles-Henri de Fouchécour, Les éditions du Cerf, 2017.

Veli, Hacı Bektaş-ı, *Makalat,* Prof. Dr. Esat Coşan, Kültür Bakanlığı, Klasik Türk Eserleri/10, 1990.
——, *Vilayetname-Manakıbı*, Prof. Dr. Abdülbaki Gölpınarlı, Inkılap Kitabevi, 2016.

Valad, Sultan, *La Parole secrète : L'Enseignement du maître Soufi Rûmî*, trad. Djamchid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Éditions du Rocher, 1988.
——, *Maître et Disciple*, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, Éditions Sindband, 1999.
——, *Habileté du Ravissement de l'Âme*, https://sufipathoflove.com/wp-content/uploads/2020/03/22982158.pdf., 2020.
——, *İbtida-Name*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Inkılap Kitabevi, 2014 (en turc).

Vitray-Meyerovitch, Eva De, *Islam, l'autre visage : Entretiens avec Rachel et Jean-Pierre Cartie*, Albin Michel, 2016.
——, *Rûmî et le soufisme,* Points, 2015.

——, *La Prière en Islam*, Albin Michel, 2013.
——, *Universalité de l'islam*, Albin Michel, 2014.
——, *Anthologie du soufisme,* Albin Michel, 1995.
——, *Les Chemins de la lumière : 75 Contes Soufis,* Retz, 1982.
——, *Konya ou la danse cosmique*, Jacqueline Renard, 1999.

Vos, Idrîs de, Amour *universel (L') : Un cheminement soufi,* Albouraq, 2013.

Zarcone, Thierry, *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, 2004.
——, *Le Soufisme*, Gallimard, 2013.
——, *Musulmans et Soufis du Tibet*, Arche Milan, 2005.
——, *Poétesses soufies de la confrérie Bektâchîe de Turquie*, Éditions Signatura, 2010.