

THEO-THANATOLOGIE :

La mort, l'Occident et l'Orient

par Hamadi R'DISSI

"Car Martyre, avant de dire 'mise à mort' dit 'témoignage'."

MARION J.L. : *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard/Communio, 1952, p. 276.

"Seule notre notion de temps nous fait parler de jugement dernier, alors que c'est de justice sommaire qu'il s'agit".

KAFKA F: *Journal intime*, Paris, Grasset, 1945, p. 258.

"Adso : 'Qu'est-ce qui vous effraie dans la pureté ?'

"Guillaume : La hâte !"

ECO U. : *Le nom de la Rose*, Paris, Grasset, p. 391.

Introduction

L'opposition qui travaille ce texte à propos d'un thème : l'idée de mort, est structurale : l'Occident et l'Orient. Ils sont tous les deux des lieux topologiques : l'Occident est le lieu où se joue le destin comme raison universelle, domination par le sujet de l'objet, maîtrise de la nature et de soi, tandis que l'Orient de la pensée serait tout lieu qui opposerait à la raison universelle l'illumination, à la domination logocentrique, le renoncement et à la maîtrise, la culture de soi à l'ombre de la Loi.

Les types peuvent frayer dans des espèces anthropologiques ou ethniques : on parlera dans ce cas de l'Occident généalogiquement grec ou de l'Islam ou de l'Orient non-monothéiste. Ce qui fait qu'il y a de l'Orient dans l'Occident et réciproquement : le Christ est oriental et la philosophie hellénisante dans l'Islam est occidentale... Ceci dit, j'ai maintenu l'opposition Orient/Occident dans son expression ethnique et, uniquement dans le cas de l'Occident, dans son historicité, car seul l'Occident a fait une auto-analyse de sa traversée philosophique à partir du présent : par exemple, "récupérer" le Christ comme un moment de l'individualité chez un philosophe comme Hegel ou un anthropologue comme Louis DUMONT, et l'éthique protestante (le beruf) chez Max WEBER... En tout cas, elle est, cette opposition, à caractère heuristique.

Pour ce qui est de l'entendement oriental, je voudrais faire deux remarques : au niveau du thème de la mort, il m'a semblé qu'en dehors de l'hellénisme arabe (mais il serait occidental, et dans ce cas j'ai suivi

sa ligne là où il aurait dû se terminer : dans la modernité occidentale), la grande opposition intérieure est entre la culture de soi mystique et la raison théo-juridique qui, quelque part, débouche sur le droit de tuer l'autre. (L'Occident ethnique a connu l'homologue de ce "droit" dans la théologie politique de Carl SCHMITT, théoricien du jus-naturalis du Reich allemand). Au niveau de l'opposition structurelle stricte il m'a semblé que l'Islam ethnique est un cas de mélange entre l'Orient et l'Occident présentant les doubles traits d'une pensée qui évolue entre les lumières de la raison et l'illumination de la foi. Or, tant qu'une pensée maintient la "tension" et l'"écart" entre les deux ordres du discours, elle est dite occidentale. En revanche, si une pensée confond les deux ordres et assure le passage de l'un à l'autre en utilisant les mêmes procédés techniques de validation et les figures du discours, elle serait orientale-occidentale. Enfin, lorsqu'elle quitte le terrain de la discursivité rationnelle, elle est purement orientale. Le premier et le troisième ordre sont "purs" : pur Occident, pur Orient; le second est un mélange des deux.

I - L'Occident : penser le Dehors.

Y a-t-il une mort Orientale-Musulmane et en quoi diffère-t-elle de la représentation de la mort en Occident, avec ses deux volets : gréco-latin et judéo-chrétien ?

Dans un dialogue entre Mohsen - dont le nom évoque encore la grâce - et Ivan le russe, le grand dramaturge égyptien Tawfik AL-HAKIM marque la différence entre l'Occidental qui s'est libéré de l'idée de la mort-résurrection et l'Oriental vivant dans l'attente d'une mort qui le ressusciterait. Mohsen s'adresse à Ivan : "Pourquoi ne croyez-vous pas, vous aussi, à l'Autre Vie ?", et Ivan de répondre : "Ah! je voudrais bien, mais le désir et la volonté ne suffisent pas. Est-il possible à quelqu'un comme moi de croire au paradis et à l'enfer, comme les chrétiens au temps des martyrs ? Ils avançaient vers le sacrifice ; ils se livraient aux dents des bêtes en souriant, satisfaits, convaincus que les portes du Paradis étaient ouvertes pour les accueillir, entendant la voix du Messie leur dire d'en-Haut : "Soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les Cieux" (1).

(1) AL-HAKIM T., *L'oiseau d'Orient*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1960, p. 179-180, cité in FONTAINE J., *Mort-Résurrection, une lecture de Tawfik AL-HAKIM*, Tunis, Edit. Bouslama, 1978, p. 87. (Nous lui devons toutes les notes relatives à T. AL-HAKIM).

Ainsi soit-il : l'Occidental moderne ne peut plus dire comme le martyr chrétien d'antan : "si je meurs ce sera la gloire; si je vis ce sera la grâce" (2).

Les morts ne se soulèvent plus; l'immortalité ne peut plus être conquise, comme on le pense dans l'Ancien et le Nouveau Testament, par le sacrifice rédempteur; l'âme ne réintègre plus le corps qu'elle a habité dans la vie terrestre comme le veut St. Thomas d'Aquin... (3).

En effet, à partir du XIIIème siècle eut lieu, en Occident, une cassure dans l'idée qu'on se faisait de la mort, comme l'ont montré E. MORIN, M. FOUCAULT et Ph. ARIES.

A partir de cette date, deux phénomènes d'ordre général vont avoir une incidence particulière sur le rapport de l'homme à la mort : d'abord, la séparation de l'humain et du naturel, qui fait que le premier commande le second; ensuite, la prise de conscience que le monde est en devenir (4).

Alors "la croyance à l'enfer et au lien entre la mort et le péché ou la peine spirituelle... est tombée". Et "au début du XIXème siècle c'est chose faite tant dans les cultures catholiques que dans les cultures puritaines : la crainte de l'enfer avait cessé" (5).

La mort, depuis, est devenue une affaire privée, déterminée par le sentiment de "privacy" (6).

Certes, l'angoisse et l'impuissance devant la mort vont encore ronger la pensée, susciter bien des questionnements, et provoquer tant de crises. Néanmoins, l'idée de mourir, elle, est démystifiée : on ne loue plus les vertus de l'immortalité. Bref, l'Occident a compris enfin qu'"il faut coperniser la mort" (7).

Dorénavant la mort appartient à ce domaine public qu'on appelle les sciences humaines dont l'ultime ambition n'aurait été, peut-être, in fine, que de desubjectiviser le rapport de l'homme à Soi et ce, en l'insérant dans des diagrammes formels ! L'individualité dont on s'inquiète tant dans la culture moderne rentre en rapport avec ce qui ne s'arrête

(2) CIKORON J. : *La mort et la pensée occidentale*, Paris, Payot, 1969, p. 76.

(3) *Ibid.* p. 71-86. - MORIN : *L'homme et la mort*, Paris, le Seuil/Points, 1970, p. 130-131. - ARIES Ph. : *L'homme devant la mort*, Paris, le Seuil/Points, 1977, vol. 1, p. 141-200.

(4) MORIN E. : *L'homme et la mort*, Paris, le Seuil/Points, 1970, p. 278-279.

(5) ARIES Ph. : *L'homme devant la mort*, Paris, le Seuil/Points, 1977, Vol. 2, *La mort ensauvagée*, p. 323.

(6) *Ibid.* p. 324.

(7) MORIN, *op. cit.*, p. 28.

HAMADI R'DISSI

plus avec le sujet : l'espace, le langage, ce qui se voit et ce qui se dit, noués en d'infinies connexions (8).

Il lui a été possible, ce faisant., de faire de la mort quelque chose qui relève du visible, du sensible, et de l'expérimentable : une anthropologie (MORIN), une histoire (ARIES), une épistémologie (FOUCAULT), une socio-thanatologie (L.V. THOMAS)...

Or, ces mutations n'ont pu avoir lieu qu'après avoir reçu la caution d'une philosophie qui ne s'est interrogée sur la mort que pour domestiquer la vie. Le "quoi" de la mort est inénarrable, disait J. KANLEVITCH; qu'on se contente donc de mentionner le "quid" de la vie! C'est en cela aussi que l'Occident n'est pas un simple type anthropologique. Il y aurait eu, à notre avis, deux moments (purements théoriques et nullement temporels) ou peut-être trois, de ce rapport de la mort à la pensée et donc de la pensée à la vie.

Premier moment.

En effet, le XIII^{ème} siècle a réouvert les vannes d'un questionnement rationnel qui tente de réconcilier l'animalité naturelle de l'homme et son intelligence que Kant, un moment, a divisé selon cette formule conjonctive devenue célèbre : le ciel étoilé au-dessus de ma tête et la loi morale en moi.

On s'est remis alors à lire le legs judéo-chrétien, une fois désacralisé. Et Hegel a pu écrire que le peuple juif, pour autant qu'il soit le plus réprouvé, parce que le plus proche du salut, s'est tout de même coupé de la vie par son légalisme excessif, et s'est détourné de la réflexion en imposant un ordre extérieur, ce Dieu-infini, à la fois vengeur et compatissant. Par contre, le Christ vient en quelque sorte réconcilier l'Esprit avec lui-même, le peuple avec la vie, par l'amour. Jésus se sépare de tout destin, y compris le sien, le plus tragique de tous.

La mort, chez Hegel, est un jeu d'inférences : Nécessité métaphysique, elle assure le passage de l'inférieur au supérieur; événement biologique, elle rétablit le genre par l'extinction de l'espèce; logiquement, le négatif, c'est-à-dire la liberté, donc le crime, s'affirme en niant.

Il n'y a plus de "dehors" absolu qui transcende; celui-ci est happé par une médiation ventriloque assimilée à la marche de l'Esprit. Et

(8) FOUCAULT : *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1988, p. 201. MORIN l'a précédé, autrement, dans cette recherche entre les conditions d'une modernisation du problème de la mort et son rapport au langage et à la crise de la culture. *Op. cit.*, p. 299-324.

Hyppolite d'ajouter que tout de même Hegel "parvient à penser la vie et la mort de Christ en utilisant les concepts tragiques de l'hellénisme" (9).

On renoue avec la Grèce, autrement, en faisant du sujet quelqu'un de transparent à soi, libre puisqu'il ne craint plus la mort (10), qui le nie en tant qu'elle nie.

On exorcise de nouveau la frayeur à mourir du vulgaire par l'enchantement dans l'universel (la Grèce), par la Cité, les hommes, et chacun en son sein (Socrate), sans plus jamais de promesse d'immortalité.

Ce faisant on surmonte la mort par la conquête de la vie : on s'affaire. Que n'a-t-on fait depuis pour se détourner, instinctivement ou d'une manière réfléchie, de la mort ? Toute la modernité, avec sa mode, son travail, ses plaisirs, atteste - selon les critiques de la modernité technologique - que "cette vie que nous dépensons à nous rapprocher de la mort, nous la dépensons à la fuir" (11)

Deuxième moment.

Le deuxième moment d'une interrogation sur le sens de la mort a certainement été le fait de HEIDEGGER.

Certes, la mort ne peut être vécue. Néanmoins, il faudrait la penser autrement que sous la forme d'une inévitable extinction biologique : un

(9) *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. HYPPOLITE, Paris, Aubier, 1939, T. 1, p. 281, cité in HYPPOLITE J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Le Seuil/Points, 1983, p. 62.

(10) HYPPOLITE J. : *op. cit.*, p. 95.

(11) SIMMEL G. : *La mode*, in *Tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, Rivages, 1988, p. 171. dans le même sens d'une critique du pouvoir comme "moyen symbolico-magique de lutte contre l'angoisse de mourir" dans "une civilisation technico-scientifique qui se fonde sur la négation de la mort et qui, par une absurde involution, sème la mort partout". Voir THOMAS Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, Petite Bibliothèque Payot, 1978, respectivement p. 134 et p. 201. Voir aussi : La célébration de la "grandeur" et de la "misère" de la mode, laquelle, lors même qu'elle pousse formidablement l'individu à s'autonomiser dans une démocratie structurée au présent et ouverte au nouveau, l'isole dans la société, le déprime et trouble les canaux d'une communication intersubjective : LIPOVETSKY G., *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris, Gallimard, 1987. Il est clair que cette ligne de forces qui s'interroge sur la réification de la subjectivité se fonde sur les présupposés théoriques popularisés par l'Ecole de Francfort.

En tout cas, ce qui précède est sans rapport avec une sémiologie de la mode qui aurait pour objet non la mode réelle, mais la mode "écrite", ses formes plus que son contenu. BARTHES P., *Système de la mode*, Paris, le Seuil/Points, 1967, p. 8 et sv.

événement. Il faudrait plutôt restituer la mort au soi propre, inaliénable.

Or, ce qui se passe, c'est que le "On", les "Ils", bavards et inauthentiques, veulent en faire une question publique, déposséder l'homme de sa mort et donc lui retirer le courage de mourir, et ainsi banaliser l'angoisse de l'être-vers-la-mort, c'est-à-dire sa propre finitude.

Au contraire, la mort authentique se mérite et ce n'est pas l'homme, capable, qui affirme son humanité, qui le pourrait, mais celui qui apprend qu'il meurt, continuellement, aussi longtemps qu'il séjourne sur terre, sous le ciel, devant les divins"; car "seul l'homme meurt, les autres vivants périssent" (12).

Le pessimisme suscité par la solitude de mourir que l'humanisme a dissimulé sous l'amphibologique capacité de maîtrise de soi et de valeurs transcendantales finit par rencontrer la joie nihiliste qui en découle : peut-être, au fond, vit-on en épicurien et doit-on mourir en stoïcien !

Toute une culture va s'employer à glorifier la vie sous le mode du nihilisme. Elle fera de "la chute de l'homme" un miracle (Cioran), l'étrangeté (unheimlich) de sa présence, l'occasion exceptionnelle d'une "affirmation gaie de la mort" (13).

On troque l'au-delà contre le paradis infini de la langue; la mort est à l'œuvre ailleurs que dans son lieu d'origine; elle se déplace, contamine et ronge les autres concepts : le texte, le sexe, l'espace, l'autre, le sacré non-religieux... (Holderlin, Bataille, Blanchot, Derrida, Foucault...). Ecoute le silence de la mort !

On ne veut plus donner raison à Hegel. On ne parle plus pour ou contre lui, mais en Dehors, c'est-à-dire hors des catégories du dedans/dedans, supplément/manque, début/dérivé...

Troisième moment.

Le troisième moment se présente sous la forme d'un ratage ou presque.

Il s'agit des quelques ouvertures qui laissent présager une rencontre avec la pensée de l'Orient. On pense au "meurs et deviens" du Divan, la nature : odysée de l'Esprit de Schelling, la négation du vouloir vivre, seule à même de surmonter la souffrance d'être insatisfait, et l'ennui

(12) HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 177.

(13) DERRIDA J., *De l'économie restreinte à l'économie générale*, cité in KAUFMAN S., *Lectures de DERRIDA*, Galilée/Débats, 1984, p. 35.

qui en découle, par l'ascétisme et le renoncement à la conservation et aux plaisirs du corps (Schopenhauer), le nihilisme nietzschéen...

Bien sûr, rien n'est plus erroné et trivial que de confondre les tentatives que nous venons de citer avec la pensée religieuse. Derrière la ligne de "Dehors", l'Est de la pensée, le Sacré de Holderlin, l'Impossible de Bataille, le Hors-Cage (le Langage)... il n'y a plus de Dieu tapi dans l'ombre. Ce qui fait que nous sommes devant deux genres : d'une part, une glose sur l'Indicible divin monothéiste, et d'autre part, une pensée qui, pour autant qu'elle s'aventure dans le "non-être" et dans le désastre de l'auto-analyse, continue de faire dans le rationnel y compris quand elle le démasque. Le premier genre est Oriental, et le second Occidental.

Pourtant, il y a quelque chose à dire à ce propos.

Ces ouvertures auraient pu, à partir de l'Orient de la pensée (son Est, son dehors, son manque...) permettre une rencontre avec la pensée de l'Orient. L'universel aurait pu proliférer dans l'anthropologique : dans sa recherche d'une ligne symbolique qui le repère par rapport à son autre, l'Occident aurait pu, à partir d'une stricte interrogation sur son devenir propre, se réconcilier avec une pensée Orientale, disponible.

On sait que cette histoire s'est refermée, mystérieusement, sur elle-même : l'Occident s'en rappelle encore, heureusement, et tente de mettre "l'éclipse" entre parenthèses (14)...

(14) Voir *Présences de Schopenhauer*, sous la direction de R.P. DROT, Paris, Grasset, 1989, notamment l'avant-propos de R.P. DROT : *La fin d'une éclipse ?*, 1^e partie, II, sur les pièges du pessimisme, et 5^e partie : entre Orient et Occident.

Nous voulons rendre hommage ici, parmi les nombreux travaux sur l'"alliance" entre l'Occident et l'Orient, à ceux qui tentent de découvrir, autrement que d'une manière apologétique, la généalogie de l'Occident à l'Orient oublié, notamment pour ce qui concerne l'Orient non-monothéiste : René SCHIAB, Henri de LUBAC, René GIRARD, Michel HULIN... (Le lecteur pourra se reporter à l'ouvrage de synthèse en la matière : DROT R.P. : *L'oubli de l'Inde. Une Amnésie philosophique*, Paris, E.U.F./Perspectives critiques, 1989), et pour ce qui a trait à l'Islam, le travail de Christian JAMMET, et en général : *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, sous la direction de H. LOUCEL & A. MIQUEL, Anthropos, 1978.

Notre exercice s'insère dans cette "faille généalogique" en scrutant la possibilité d'un entendement "oriental-occidental". Donc la coupe philosophique que nous imposons à l'Occident philosophique est personnelle, comme cela a été proposé en introduction. En revanche, pour une approche historiographique du thème de la mort qui partirait des Grecs jusqu'à l'existentialisme moderne. (Voir CIORAN, *op. cit.* à la note 2, et MORIN, *op. cit.* à la note 3).

II. - L'Orient : apprivoiser le Dchors (*)

D'abord sous la forme d'une survie-revitalisée de la pensée religieuse, notamment monothéiste (le légalisme judaïque et le martyr chrétien); ensuite la mort comme une culture de soi, sorte de mort en-deçà de la mort; enfin, sous le mode "post-moderne" d'une mise en œuvre du ravage dans le texte littéraire.

* La mort théo-juridique.

D'abord, l'Islam, d'hier à aujourd'hui, continue de se mouvoir dans la représentation religieuse et dominante des choses. L'Au-delà est encore un prolongement de la vie terrestre : car, comment Dieu voudrait-il même s'il le peut - se rétracter et se dérober à sa promesse.

Tout en disposant que la connaissance de l'âme relève du savoir total, exclusif, de Dieu, le Coran a parlé de résurrection (15) et le prophète a décrit les jardins de l'Eden, pensant ainsi apporter aux hommes le meilleur de ce monde et les allécher sur le principal.

A partir des indications scripturaires, toute une littérature va faire dans le comparatif-superlatif, opposant la vie dans ce bas-monde, discontinue, provisoire, voire "inutile", à la vie, là-bas, éternelle, de sorte que la vie est "sommeil", "songe", et la suite, véritable "existence" (*wujūd*).

Selon cet esprit médiéval, la vie se réduirait au meilleur emploi du temps. Ibn AL-QAYYIM AL-JAWZIA écrit, en légiste : "à la lumière de la

(*) Je tiens à remercier, pour cette deuxième partie, Moqdad MENSIA qui m'a fait profiter d'un certain nombre de remarques. J'en ai tenu compte dans les limites très étroites de ma compétence. Reste que mon approche n'est pas celle d'un savant ou d'un spécialiste de la question, mais celle-ci j'ose dire - d'un esthète qui essaie moins de faire l'inventaire complet des positions que de saisir, pour paraphraser Nietzsche, "l'unité de style artistique dans toutes les manifestations d'un peuple" (*Intempestives*, I, 1, cité in KOFMAN Sarah : "Le/Les 'concepts' de culture dans *Les Intempestives* ou la double dissimulation", in *Nietzsche Aujourd'hui*, Paris, Plon, 10/18, 1973, vol. 2, p. 128).

(15) Sourate des Gens de la Caverne, Verset 44. Pour une version littéraire, voir T. AL-HAKIM : *Les gens de la Caverne*, Maṭba'at Miṣr, V. FONTAINE J. op. cit. p. 99. Pour la vision de l'Au-delà par l'Islam, voir EL SALEH Soubhi : *La vie future selon le Coran*, Paris, Vrin/Etudes musulmanes, 1967.

croissance dans cette demeure, sera la lumière du soumis dans l'autre demeure, et à la mesure de sa vie dans cette demeure sera sa vie dans l'autre" (16).

La vie qui attend sera jaugée à l'aune des actions dans ce monde.

De ce point de vue, le droit religieux n'est que le mode de gestion du temps. Toute une casuistique juridique s'est épuisée à pourchasser les comportements tératologiques susceptibles de générer ce monstre qu'est l'insoumis, tel Œdipe déserté par le Divin, tel Satan, rebelle intégral.

Il faut probablement traduire par "l'obscurcissement de Satan" le "*Talbīs Iblīs*" de IBN AL-JAWZI (m. 597H./XII^e s.) où l'auteur voit Satan s'insinuer partout pour égarer les musulmans de la Voie Droite, celle de Dieu et de son prophète, et qui aurait dit : "Je ne crois pas qu'il y ait quelqu'un sur terre qui aurait plus que moi désiré la damnation de Satan" (17).

Iblīs n'est pas ce négateur qui se rétablit (*Aufklärer*) par la stratégie du soupçon, comme il en est dans la tradition occidentale (18).

Ici il est le diable, le mauvais génie, qui coule dans les veines du croyant; il a cinq enfants; il dispose d'une stratégie de subversion et de dispersion de la croyance. Il se dissimule sous l'oripeau des soixante douze schismes de l'Islam; il se voile dans la philosophie grecque; il a déjà frappé dans le paganisme; il s'est joué de la Trinité; il a perverti le judaïsme qui se refuse à reconnaître la dernière prophétie; il manipule la science, invalide la pratique culturelle, se love dans le récit littéraire et se dérobe dans la musique..

On n'en a pas fini. Il pousse à l'hérésie, notamment à l'antinomisme (*Ibāḥa*) des soufis qui interprètent d'une manière non orthodoxe les données scripturaires, inventent l'éternité du monde, glosent sur les peines de l'enfer et poussent au licencieux (19).

Il transforme une action héroïque en agissement diabolique : ainsi en va-t-il du savant (Faust) studieux qui n'apprend que pour se vanter de sa science, et du guerrier qui combat, non pour la gloire de Dieu, mais

(16) IBN QAYYIM AL-JAWZIA : *Madā' in al-salīkīn*, /Dār al-kitāb al-'arabī, s.d., T 3, p. 282.

(17) IBN AL-JAWZI AL-BAGDĀDĪ Jamāl al-Dīn Ibn al-Faraḡ : *Talbīs Iblīs*, Beyrouth, Dār al-Rā'id al-'arabī, s.d., p. 4.

(18) SLOTERDIJK : "quand le diable ouvre la bouche pour dire ce qu'il en est réellement du monde, la vieille métaphysique chrétienne, la théologie, la morale féodale, sont balayées" in *Critique de la raison cynique*, Paris C. Bourgeois, 1983, p. 228.

(19) *Talbīs Iblīs*, op. cit., partie 10, p. 160-368.

pour le butin (20).

On comprend dès lors pourquoi l'intellectuel arabe S. Jalâl AL-'AZM fut poursuivi devant les tribunaux pour avoir présenté le diable comme supérieur à l'homme : Dieu, dit-il en substance, n'a-t-il pas classé le feu, principe du diable, au dessus du limon de la terre par lequel Adam advint ! (21).

Or cette culture, donc une morale, n'ayant cessé d'exorciser le diable et ayant fini par se l'imposer comme une éthique d'une vie vigilante, continue à déployer ses ondes de choc (22).

Comparez les propos d'AL-JAWZI, sunnite décadent et ceux de KHOMEINY, le ch"ite radical et voyez s'il existe encore une différence entre le chi"isme et le sunnisme qui se disputent un même Islam; ce qui les pousse à une surenchère mutuelle où chacun semble se dire : plus musulman que moi, tu meurs !

KHOMEINY, à huit siècles de distance, atteste - si besoin est - de la sur-pénétration de ce schème classique et dit : "En tout homme sommeille un démon qui le corrompt", si bien que "tous les chemins peuvent mener en enfer. La science peut conduire en enfer. Parfois même le monothéisme peut conduire l'homme en enfer. La théologie peut conduire l'homme en enfer. La morale peut conduire l'homme en enfer" (23). Impénétrables sont les voies du Seigneur !

(20) *Ibid.* p. 164.

(21) AL-'AZM S.J., *Naqd al-fikr al-dîni*, Dâr al-Tali'a, 1970. ARKOUN a qualifié cette théologie inverse d'écrits "au demeurant fort maladroits"... et qui prouvent à quel point il est dangereux de vouloir casser - sous prétexte de libération - les ressorts affectifs de l'âme collective", in *La pensée arabe*, Paris, P.U.F. 1979, p. 114.

Notre point de vue est que le respect philistin de l'"âme collective" est le g"nrateur de la mort organisé par le holisme musulman, et c'est l'irrespect, peut-être sauvage et non calculé, qui pourrait un jour inaugurer une "libération" qui, elle, s'est avérée impossible dans le cadre étriqué d'une tradition célébrée comme une coquille vide et pour laquelle les clercs musulmans n'ont cessé de théoriser y compris par les moyens épistémologiques. De ce point de vue même les mu'tazilites qu'on crédite de rationalisme demeurent attachés à la vision d'un diable qui ne trompe que les incrédules et non les vrais musulmans. Voir BOUAMRANE Ch. : *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane (solution mu'tazilite)*, Paris, Vrin/Études musulmanes, 1970, p. 267-268.

(22) Voir l'*Iblis* de 'Abbâs Mahmûd AL-'AQQAD où l'auteur, après avoir passé en revue les diverses visions de Satan, à travers les cultures et les âges, finit par glorifier la culture (islamique) qui continue à voir en Satan, le mal; alors que le "matérialisme économique (l'Occident) n'a plus de repères pour distinguer le bien du mal" : *Iblis*, Le Caire, "Dâr nahdat mişr li-l-taba' wa-l-naşr", s.d., p. 207.

(23) Cité in M. KRAVETZ : "Le destin politique d'un descendant du prophète", in *Libération*, 5 juin 1989, p. 17.

C'est donc le droit religieux en tant qu'entreprise et instrument de préparation pour l'Au-delà, et la dialectique Dieu-Iblis, avec ensemble le légalisme et le théologal, qui vont pousser au martyre.

Mais, contrairement à la notion chrétienne du martyr, où celui-ci souffre la mort plutôt que d'abjurer la foi chrétienne, le martyr musulman se voue à l'instauration de la justice de Dieu : il n'a pas péché et pourtant il se sacrifie (24). De telle sorte, paradoxalement, d'après MORIN, "se dégage du christianisme une force de possession totale, une foi dont la violence exaltée se mesure à son pouvoir de faire des martyrs, puis des bourreaux" (25).

Le martyr musulman, lui, coranique, "offre son âme à Dieu" et dispose de l'assurance d'être en vie dans Sa demeure, entouré de Sa sollicitude (26).

Alors non seulement on exalte la violence, mais aussi on la classe. Le martyr se multiplie : il est le noyé, l'assassiné, le brûlé vif, la femme en couches, tous martyrs; cependant la mort en guerre sainte est la plus recommandée (*mandoub*) (27).

Car l'élu, selon du moins une tradition hanbalite, sera à même de voir Dieu "comme dans la pleine lune" (28).

Tout cet imaginaire va pénétrer le corps et la conscience musulmanes et les poursuivre sans relâche, transmis par les générations successives, au point que Massignon dira que "l'épopée populaire musulmane type, c'est la guerre sainte, le *jihâd*" (29) qu'on chante encore au jour d'aujourd'hui.

Mais alors, si le tragique se mérite et si son essentiel est la mise en intrigue des passions et souffrances de l'individu, jeté arbitrairement dans le jeu intra-mondain où il commerce avec les Divins, le *ghîhâd* est

(24) D'après MORIN il existerait un lien entre le martyr et la culpabilité, la souffrance et la rédemption, dans le christianisme, et ce lien expliquerait la "victoire de la mort" (le "je meurs, donc je suis coupable" et la clef de la victoire sur la mort (le "je participe au sacrifice, donc je suis sauvé") in *L'homme et la mort*, p. 233.

(25) MORIN : *op. cit.* p. 233.

(26) Voir les multiples versets coraniques concernés et le débat à ce sujet, par exemple dans ETIENNE Bruno : *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, Chap. VI : "Du Jihâd au tyrannicide", p. 172-179; et pour un point de vue plus nuancé : BOISARD Marcel A. : *L'humanisme de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 241-254.

(27) MALEK Ibn Abdallah Malek Ben Anas al-Asbâhi, *Muwatta' AL-IMAM MALEK*, traduction de ŞIBANI Mohammad Ibn Hassan, Beyrouth, dâr al-Qalam, s.d., p. 107, et traduction de AL-LAYTHI, Beyrouth, dâr al-Nafâis, 1982, p. 310.

(28) LAOUST : *Les schismes en Islam*, Paris, Payothèque, 1977, p. 398.

(29) MASSIGNON : *Opera minora*, Beyrouth, Dâr al-Maâref, 1963, T. 2, p. 305.

attente - une culture de l'intolérable - où comme le dit Massignon : "l'imagination épique réfère le peuple aux coups les plus inattendus de la Providence prédestinante, renversant les situations humainement les plus désespérantes" (30).

Du coup l'homo islamicus ruse et renverse les données en se faisant guerrier intrépide à Son service. L'islamisme maintient la flamme et nourrit ce souffle. AL-BANNA' s'adresse aux siens, pathétiquement : "Dieu offre le bonheur éternel à la nation qui maîtrise l'art de mourir et mourir de mort noble; préparez-vous à une grande œuvre et tenez à une mort qui accorde la vie... Que Dieu vous offre à tous le mérite du martyre à son service" (31).

Il en est de même pour le christianisme de l'âge médiéval où "fondu dans son groupe en danger ou en marche, le martyr, le combattant, l'assiégé, le croisé ne craint pas la mort" (32). La conjugaison de l'épique, du théologique et de la condition du vulgaire débouche sur la terreur. Cela s'est vu ailleurs, dans le pays d'Ivan et de Faust.. que T. AL-HAKIM met en scène.

Or l'artiste a beau ironiser sur les pauvres, au Paradis, gloutons s'adonnant aux plaisirs, après tant de privations, troublant ainsi la quiétude des années anorexiques, tandis que Satan, entre temps, s'affaire à ramasser les âmes damnées (33), il reste que le bien finit toujours par triompher du mal, comme dans les feuilletons égyptiens... Comme dans l'une des œuvres d'AL-HAKIM, d'inspiration faustienne, où une femme confie son âme au diable en contrepartie d'une beauté éphémère et est enfin sauvée par les anges, une fois qu'elle s'est consacrée, en Sainte Thérèse ou en son homologue musulmane, Râbi'a al-Adawiyâ, à la contemplation de Dieu (34).

Et ce n'est nullement un effet de hasard que dans cette entreprise où la culture moderne se mélange, sans contradiction, avec le legs traditionnel, le drame quasi-faustien fasse un sombre écho, à plusieurs siècles d'intervalle, au récit de Cheikh San'an dont on retrouve la trace dans *Le langage des oiseaux* de Farid al-Din Al-Attâr, le soufi (35).

(30) *Ibid.* p. 305.

(31) AL-BANNA' : *Lettre du jihad*, le Caire, Dâr al-Kitâb al- 'arabî, s.d., p. 37.

(32) MORIN : *L'homme et la mort*, op. cit., p. 51-52.

(33) AL-HAKIM T. : *L'heure sonne*, Paris, Éditions Latines, 1954, cité in FONTAINE : op. cit., p. 24.

(34) AL-HAKIM : *Montre-moi Dieu*, Le Caire, Maktabat al-Adâb, 1953 p. 140-147, cité in FONTAINE : op. cit., p. 112.

(35) AL-ATTÂR Farid Eddine, : *Mantiq al-tayr*, Beyrouth, Dâr al-Andalus, 1979; traduit en français par Garcin de Tassy, Paris, Edit. Sindbad, 1982.

Là l'égaré va en Occident, s'éprend d'une chrétienne et, par amour, succombe à la tentation de changer de religion; puis il se reprend, se repent et fait mieux : il amène la chrétienne en Islam !

Bien sûr il s'agit d'une geste symbolique qu'il faut lire d'autant plus au second degré qu'elle participe de l'idiome soufi, éminemment symbolique et ésotérique. Et si, apparemment, le récit est ethnocentriste, au fond, il semble raconter l'histoire de l'illumination qui vient éclairer la dernière religion.

Car, en Occident, si la ruse de Faust, selon une interprétation optimiste et volontariste du drame, vient à bout de la perfidie de Méphisto, c'est parce que "l'obscurité qui a enfanté la lumière" ne peut empêcher Faust de s'aventurer dans le "néant éternellement vide", à la recherche de la plénitude (l'épisode de la descente des Mères). Or cette plénitude ne réside pas dans la force cosmique ou dans un quelconque salut de l'âme assuré par le divin, mais, comme le dit Faust : "dans le meilleur de ce que l'on trouve dans l'homme" : le frisson.

De ce point de vue, même Heidegger, le meurtrier de l'humanisme, est encore faustien, d'après Ewald Wasmuth (36).

En revanche, en Islam, l'illumination divine tient Iblis en otage, inhibe le goût de l'aventure, ramène après errance.

Contrairement au procès de l'Aufklärung qui déplace et déstabilise, la luminosité musulmane n'est pas une faculté, elle est source ontique, elle happe et aspire.

Une seule syllabe, comme le remarque élégamment ATLAN, sépare la conscience mystique, que rend le mot "Enlightenment", de l'illumination rationaliste qu'exprime le mot "Enlightment", syllabe qui fonde, en gros, deux civilisations, et précisément ici, deux problématiques de la mort (37) : l'Occident, même s'il en parle, renvoie la mort aux frontières du langage de sorte qu'aucune argumentation sur le "hors langage" ne pourrait être valide (38), l'Orient scrute l'horizon d'un en-dehors

(36) WASMUTH Ewald : *Vom Sinn des Todes*, Heidelberg, 1959, p. 52 cité dans CHIRON : *La mort et la pensée occidentale*, op. cit., p. 208.

(37) ATLAN H. : *A tort et à raison*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 12 et note 1, 1 et 5. 169, respectivement à la page 361 et 406. A la page 12 ATLAN écrit en effet : "la recherche de l'illumination par les nouveaux mystiques de ce siècle décus par le "rationalisme cartésien" fait suite curieusement à celle des Lumières. La chute d'une petite syllabe seulement, en anglais, sépare celle-ci de celle-là : l'"Enlightenment" de l'"Enlightment".

(38) Voir sur la magie, la religion et la métaphysique : AYER Alfred J. : *WITTGENSTEIN ou le génie face à la métaphysique*, Paris, Seghers/Philo., 1986, p. 143-151 & 57-61.

du langage dont il veut faire la théorie. (39)

Nous en venons maintenant à notre deuxième représentation du martyr, du meurtre, de la mort, et de ce travail que l'on mène contre soi et contre l'autre, le "diable dans la tête", et en dehors de soi, d'après la culture musulmane.

* La culture de soi

Si la première représentation de la mort est théo-juridique, c'est parce que la vie est gérée par le droit dans l'horizon d'une rencontre avec Dieu dans les meilleures dispositions.

La vie n'est pas coupable; le légal instaure la jouissance, en organise l'usufruit et sanctionne les écarts conformément au sens extérieur et apparent de la Loi, si bien que même l'herméneute, lorsqu'il fait œuvre de lecture, s'y conforme selon des procédés qui supposent le sens clair, donné ou formellement dissimulé et, en tous cas, rendu normatif par la raison islamique.

Selon la deuxième vision, la discipline est intériorisée; on consent si bien à l'esclavage qu'on en maîtrise la forme. La Loi ou *chari'a* est troquée contre la Vérité ou *Haqiqa*. Mais celle-ci n'a pas pour enjeu les idées et on n'y accède pas par les concepts comme il en est dans la philosophie. Elle est œuvre de culture physique et spirituelle, elle se base sur une lecture symbolique, ésotérique (*bâtin*) de l'Écriture.

On voit déjà là les linéaments de la vision soufie de la vie et de la mort.

Pourtant les soufis n'en ont pas l'exclusivité. Car cette invitation à se polir appartient à la culture islamique en général et, d'ailleurs, on en trouve des traces un peu partout, chez les docteurs de la Loi aussi bien que dans la pratique de l'Islam populaire....

Ce qui a eu lieu historiquement, c'est en fait la victoire de la vision légaliste de l'Islam dont nous n'avons pas cessé de rendre compte. Approche bien ancrée dans la tradition et qui a fait preuve d'une vitalité certaine, la vision légaliste a organisé une polémique soutenue contre le soufisme et a fini, quelles qu'en soient les raisons, par le marginaliser,

(39) Voir en appendice (p. 302) une question posée au sujet de ce paragraphe et la réponse que nous y apportons.

à tel point que, à la période classique, le soufisme fut assimilé à une œuvre d'inspiration satanique (40) et dans les temps modernes - en raison de sa dégénérescence dans les *turuq* (confréries) - fut accusé de participer au déclin de l'Islam, selon l'équation de CHAOUI : "Confrérie = Colonialisme" (41)

De même, si le soufisme a quelque privilège, il demeure fortement et peut-être plus que toute autre approche, engagé par la représentation religieuse de la mort notamment dans le cycle de la mort-renaissance, la hâte de voir Dieu, le jihâd comme guerre sainte suprême contre soi, le sacrifice... Seule la philosophie a laïcisé la mort, en fait; mais, de plus, elle a été massacrée elle aussi par l'Islam formel et légal.

Ceci dit, la mort y gagne une teneur si particulière que celle-ci mérite une brève présentation (42).

Que faire lorsqu'on se sait mortel ? S'affairer ici-bas, médiocrement ou s'initier à sa propre finitude ?

Par le premier type de comportement on s'installe dans l'inconscience de la longue durée où la mort est différée, oubliée comme n'étant jamais la sienne. C'est le lot de tous ou, comme l'appellent les soufis, "la grande mort". Par la deuxième attitude on cultive sa mort, elle devient volontairement "initiation" ou "petite mort" (43).

(40) On a déjà décrit cette polémique dans le commentaire de *Talbis Iblis*; mais le maître de cet Islam légaliste fut incontestablement Ibn TAÏMIYYA qui va clore ce débat, qui fut houleux au XIII^e siècle et marqua la décadence historique de l'Islam, notamment dans son "De la distinction entre les saints de Dieu et les saints de Satan" et où les idées d'Ibn 'Arabi et le soufisme en général furent discréditées comme "hérésie satanique" sur la base d'une lecture orthodoxe des données scripturaires cf. *Les Consultations* d'Ibn TAÏMIYYA, Riadh, 1340-1382, vol. XI, p. 156-310, cité in CHODKIEWICZ : *Le sceau des saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard, 1986, p. 32 et notes 1, 2 & 3.

(41)... Cette polémique a repris au début du XIX^e siècle avec le mouvement salafite, aussi bien chez Kawâkibi, Afghâni, R. Ridhâ, Arslân, ou Allal Al-Fassi. Souvent le soufisme, notamment celui des confréries, était accusé de servir le colonialisme ou au moins de participer, par son esprit de démission, au déclin du monde musulman. voir à titre indicatif : AL-CHAOUÏ A. : *Al-Salafiya wa al-Waṭaniya* (Salafisme et Patriotisme), Mu'assasat al-abhâṭ al-'arabiya, Beyrouth, 1985, (voir notre note de lecture in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1985, p. 858-863).

(42) Nous devons l'essentiel de ce qui va suivre à Moqdad MENSIA, l'un des spécialistes du soufisme, enseignant à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis, auteur de plusieurs contributions, dont un article extrêmement riche en références : "la mort chez les soufis", in *IBLA*, 1980, T. 43, n° 146, p. 205-244.

(43) Voir, sur ce point, le rapport entre les deux types de mort et leur rapport dans le degré de sainteté dans CHODKIEWICZ : *Le Sceau des saints, op. cit.*, p. 186.

La mort est double : physique et spirituelle; la vie est double : ici-bas et là-bas.

La grande mort, lot du vulgaire et du commun, est physique, accidentelle, naturelle; c'est un événement. Par conséquent, la vie est provisoire, impure, contingente. Et la vie y est présente, selon le symbolisme qu'affectionnent les soufis, sous le masque d'un ennemi déguisé en ami (44), qui retient l'homme attaché à la vie ici-bas, et quelle vie ! La vie se travestit sous les traits d'une belle esclave séduisante qui, par son charme, emprisonne l'homme dans le périssable, l'envoûte et le détourne de sa voie alors que, dans l'Au-delà, la vie déclinera sa véritable identité : celle d'une sorcière, insupportablement hideuse, raison de celui qui en est démuné, demeure du sans-logis, argent du pauvre, selon un hadith repris par un soufi (45).

Il est donc clair que la grande mort, celle du commun, est aussi provisoire, négative et dérisoire que la vie terrestre.

Par contre, si la mort physique est inévitable, elle ne supprime pas la vie, d'autant plus que l'extinction biologique laisse intacte l'essence même de l'individu ou ce qui fait qu'il est mortel, donc connaissant, à savoir la science au sens religieux du terme (*'ilm*), et la liberté (*hurriyya*). AL-ĠAZĀLI dit à ce propos : "Ton ipséité, par laquelle tu es ce que tu es, sera la même dans l'Au-delà (46)".

D'où la grande transaction unique qu'opère le soufisme : faire de la grande mort une mort oublieuse de soi et de la vie ici-bas, dissipée, une mort spirituelle : en somme, transformer la grande mort et la vie ici-bas en autant d'obstacles pour une véritable vie.

Celle-ci sera une culture de soi, une discipline du corps et de l'esprit, pour que l'âme soit transparente, irradiée par les lumières divines. Cela s'appelle métaphoriquement : polir infatigablement le miroir de son cœur pour qu'il reflète mieux l'illumination divine. Bref, s'installer dans le court terme, le court espoir, c'est-à-dire la conscience permanente d'une mort imminente; ainsi, faire de cette petite mort initiatique, une grande vie : voilà la transaction.

(44) La métaphore est d'Ibn 'Arabî, *Futûhât*, ed. C.I., cité in MENSIA, *op. cit.*, p. 209, note 22.

(45) TAHANAWI : *Kaššâf*, 505, cité in MENSIA, *op. cit.*, p. 209 & notes 23.24.

(46) ĠAZĀLI : *Arba'în*, 210, 226; ĠILI : *Insân kâmil*, (*l'homme parfait*), 1988, T. II, cité in MENSIA : *op. cit.*, p. 207, & note 9.

Ici interviennent les techniques de désobjectivisation par lesquelles le soufi cherche "sa ligne du dehors" (47).

Par une longue préparation physique et mentale à cette mort en deçà de la mort que le prophète a déjà recommandée (48), alléger le corps, se purifier de la maladie de l'âme d'avoir eu à choir dans une enveloppe, se nourrir de mort, s'habiller de linceul, habiter la tombe, vaincre les tentations, se refuser à l'angoisse de disparaître, en souffrir lucidement, ne penser qu'à elle, la mort, n'avoir de projet que pour elle, n'avoir de calcul qu'à son propos... (49).

L'idéal, c'est l'indifférence et celle-ci est moins un état qu'une technologie, un savoir-faire qui anéantit le soi et annihile la volonté. C'est la volonté de "ne pas vouloir-vivre", le *zuhd*, c'est-à-dire l'art de s'exercer à mourir par le délaissement et le détachement de la vie terrestre.

Le *zuhd*, c'est la culture physique de l'Islam, l'art de se polir par le retrait du jeu intra-mondain, entendu au sens de dispersion. Mais le *zuhd* est double. Il est un commerce duquel on attend une rétribution dans l'Au-delà comme il en est dans l'Islam légal et scripturaire. Qui veut la vie éternelle s'abstient d'agir et donc de se mettre en situation de fauter pour pouvoir assister à ce spectacle programmé par la *šarî'a* où la mort, au Jour de la résurrection, est amenée défaite, sous la forme d'un bélier bigarré que Yahia (Jean-Baptiste) égorge triomphalement, entre le paradis et l'enfer (50).

(47) Dans son *Foucault G. DELEUZE* avait écrit : "l'apparition d'un plissement du dehors peut sembler propre à l'Occident. Il se peut que l'Orient ne présente pas un phénomène et que la ligne du dehors y reste flottante, à travers un vide irrespirable : l'ascèse serait alors une culture d'ancêtrement, ou un effort pour respirer dans le vide sans productions spécifique de subjectivité" et d'ajouter en note cette question : "Y a-t-il un Soi ou un processus de subjectivisation dans les techniques orientales ?" DELEUZE G. : *Michel FOUCAULT*, Paris, Editions de Minuit, 1986, p. 133-134, & note 30.

La question ne semble concerner que l'Orient non-monothéiste, mais elle semble bien agiter cet "a-Orient" non-monothéiste, "a-Occident" héliénique qu'est l'Orient islamique sous le mode soufi et strictement tel. D'où l'intérêt supérieur de l'étude de l'Islam dans une perspective comparatiste, avec à la fois l'Orient "total" et l'Occident grec....

(48) Le prophète aurait dit : "Mourez avant de mourir". QUCIAYRI : *Risâla*, 172, cité in MENSIA : *op. cit.*, p. 212.

(49) ĠAZĀLI : *Ihyâ*, IV, 448-449, & IBN 'ARABÎ : *Kitâb al-tarâğim*, 34, cité in MENSIA : *op. cit.*, p. 239 & note 208.

(50) Voir IBN 'ARABÎ qui s'oppose à cette représentation de la mort, entretenue par la *šarî'a* : *Futûhât*, 219, 305, 316, cité in MENSIA : *op. cit.*, p. 216, note 71.

L'autre *zuhd*, celui du soufi, n'est pas une politique de type téléologique. Il est ascèse, cure d'amaigrissement de l'âme, qui aboutit à une complète homologie entre la vie et la mort : fuir la vie est équivalent à la conquérir. D'après Gazâlî, la vérité du *zuhd* est de se détourner volontairement des biens terrestres; son principe est l'illumination, son fruit (*ṭamara*) est le contentement de soi comme gage pour accomplir le grand voyage.

Or tout ceci ne peut être confié au vulgaire. Le soufisme est un art de caste, qui n'est donné qu'aux aristocrates du savoir, ces *arifûn*, c'est-à-dire les connaisseurs, les gnostiques. Et ce *irfân*, cette gnose, n'est pas le savoir profane des philosophes, ni non plus la science religieuse des savants-légistes. Le gnostique est un combattant qui s'exerce au grand *ḡihâd* contre soi, pour enfin lever le voile opaque et obscur qui dissimule le soleil, le mystère de l'infigurable, la plus noble des certitudes.

Sa vie durant, il se hâte lentement, insatisfait, en posture d'attente de Le rencontrer. Contrairement au légiste et au vulgaire, il n'est pas esclave d'une force extérieure et contraignante, il est libre vis-à-vis des hommes et n'est esclave que de Lui, la Vérité (*al-Ḥaqq*). Ainsi est-il mort-vivant, dans le désir ardent (*chawq*), la nostalgie (*hanîn*), l'engouement de la rencontre (*liqâ'*) et de l'union (*wiṣâl*) avec Dieu. Le soufi aspire à la finitude ou anéantissement dans Celui qui le crée.

C'est pour cette raison qu'il meurt dans la joie, après avoir souffert dans son corps : il en rit comme un Hallağ devant le gibet (51).

A cet égard, il faut s'empresse de dire que l'*irâda* (la volonté) du soufi, pour autant qu'elle opère une cassure entre le "mondain" et le "tout autre" que la mort préfigure, et l'ascétisme qui y prépare, n'ont rien de commun avec "l'optimisme tragique" d'un Schopenhauer dont le vouloir-vivre reste étranger à la notion de "délivré en cette vie même" ou de "réincarnation sous l'effet des actes antérieurs" comme l'écrit M. HULIN (52).

Rien à voir non plus avec le Heideggerianisme, antinomique même avec l'idée du Dieu monothéisme et du mysticisme de l'Au-delà inscrutable. Rien à voir non plus avec le nihilisme nietzschéen, miraculeusement biologique, instinctif, force vitale qui fait dans la joie, la danse et l'extase de vivre, en dehors des "phtisiques de l'âme" que sont les saints,

(51) MENSIA : *op. cit.*, p. 238.

(52) HULIN M. *Schopenhauer et la mort-renaissance*, in "Présences de Schopenhauer", collectif, sous la direction de Roger Paul DROIT, *op. cit.*, p. 110-120.

et des valeurs culturelles où ils demeurent amarrés : la justice, la vérité.... Vivre l'instant, seul, seul éternel, ne peut être équivalent de vivre éternellement par delà l'instant.

Le soufisme n'a rien à voir non plus avec les pratiques et techniques orientales, indiennes, car, même si ça et là, on connote une culture de soi similaire, le Soi cosmique, l'ineffable océanique n'est pas le Dieu des gens du Livre. Le bouddhisme, comme l'écrit R.P. DROIT, est "une mystique athée" non fondée sur une révélation ou sur quelque transcendance divine (53).

C'est dire que, à chaque fois, les techniques de félicité, le processus de dé-subjectivisation, la diététique nutritive, l'ascèse du corps et de l'esprit rentrent dans un horizon cosmogonique différent...

Néanmoins, s'il y a à parier que le soufisme est le pessimisme musulman, sa forme anthropologique du vouloir-vivre, son angoisse devant l'expérience mondaine, celui-ci ne peut être accompli dans le même esprit que celui du bouddhisme.

Ceci peut être aussi posé sous la forme d'une hypothèse, en prenant argument de la polémique entre le droit religieux et le soufisme : le soufisme est au symbolisme ce que le droit religieux est au classicisme.

Car l'on est frappé par l'usage surabondant fait par le soufisme de figures non discursives : le sommeil, le songe, l'imagination, la posture ... Or ce symbolisme, s'il écarte le soufisme du monde des profanes, le laisse tributaire encore d'une représentation classique du cycle mort-renaissance prescrite dans le texte : la mort est religieuse ou ne l'est pas. Son onirisme est encore tributaire de la "cité des couscous dans les nuages où réside le Dieu des Juifs" (54) qui ensorcelle l'entendement par l'énigme.

C'est dire que seul l'art conjure la mort, y compris sous le mode de la célébration.

* La mort dans l'art Oriental-occidentalisé.

La question posée est la suivante : le récit coranique est-il une conjuration de la mort, ou bien faut-il lui préférer une mort symbolique à

(53) Une statuette tibétaine sur la cheminée, dans "Présences de Schopenhauer", *op. cit.*, p. 226 & 229.

(54) Boutade de Schopenhauer, par laquelle il veut dire que sa philosophie n'est pas transcendante; cité in G. JARCZYK : *Un système définitif de philosophie*, in "Présences de Schopenhauer", *op. cit.*, p. 270.

l'œuvre dans le "ça raconte" ?

Khatibi a décrit cette opposition entre la mort religieuse, définitivement scellée dans le vivre-mourir-puis renaître, d'une part, et le récit comme "travail absolu de la mort", d'autre part. Dans ce dernier cas le narrateur dans le type "Mille et une nuits", Shéhérazade, est sommé de narrer ou mourir. Et l'auteur d'émettre une hypothèse, véritablement Orientale-Occidentale, c'est-à-dire qui joue sur les deux registres : celle de la fin de la métaphysique annoncée par Heidegger et du dire dans l'infinitude de Shéhérazade; "et si mourir était justement de dire non à ce principe suprême, de dire non, nous arabes décadents de maintenant... si mourir pour nous (dans l'au-delà de la morale et de la métaphysique) était cette négation inouïe, encore indicible : jamais plus de Shéhérazade"? (55).

Mais, "les Mille et une nuits, est-ce un récit?" se demande BEN CHEIKH, qui conforte l'isomorphisme entre la narration et la mort, sous le mode Oriental-Occidental, et pourtant dans le sillage de Blanchot et de l'anthropologie moderne (Eliade, Dumézil...) (56).

Là, Shéhérazade ne raconte pas, elle mime, elle représente le drame (p. 12)... elle garde en un lieu (p. 36) qui la précède (p. 38)... elle dit le manque d'où ne sort pas le tryptique, roi-reine-esclave. Ceux-ci partagent la même quête : découvrir les secrets de l'univers, de l'au-delà, de l'amour et de la mort (p. 14). Or cette quête a précédé l'Islam : "La découverte de l'au-delà se fait au nom du prophète; mais cet au-delà s'est constitué dans un imaginaire qui précède l'Islam" (p. 193). C'est dire enfin l'androgynie de la loi et du récit (p. 37).

Et si Shéhérazade, au fond, n'était qu'une autre manière de dire la nostalgie (*hanîn*), celle du soufi de Le rencontrer, celle du faqih de la Loi idéale, celle du réformateur... Autrement dit : le conte des Mille et une nuits ne porte-t-il pas aussi la nostalgie de l'origine, d'une manière implicite, contre un présent décadent, insatisfaisant, du fait que, grammaticalement, le temps du passé accompli (*mâdî*) est nettement en relief par rapport au temps, habituel, du présent ou parfait comme le démontre Miquel (57) ?

(55) De la mille et une troisième nuit, Communication au Colloque sur la séduction, Bruxelles, 30 nov./2déc. 1979, Edit. Mazarine, 1980, p. 2 du tiré à part.

(56) BENCHEIKH J.E., *Les Mille et une nuits, ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard/Idées, 1988.

(57) MIQUEL A. : *Un conte des "Mille et une nuits", Ajib et Gharib*, Paris, Flammarion, 1977.

Plus de guerre sainte, plus de sacrifice, plus de *ġihād* contre soi, plus de Shéhérazade ? Est-ce à dire plus de Coran ?

Car dans tous les cas le basculement du récit dans la mort fonctionne sous le mode de la redondance : une voix, emplie, immense, parcourt l'espace; venue on ne sait d'où, elle raconte (puisque tout est récit) l'histoire eschatologique, messianique et profane; elle dit aussi la Loi.

Faute à l'art d'être un grand stimulant pour la vie (Nietzsche), force à lui d'être l'écho du début, activé par l'aspiration à la finitude. Avant le "début" musulman, il y avait le "début" des autres Gens du Livre; avant leurs "début" à tous, il y avait l'origine, la Grèce, et après tous, l'Occident technicien et là bas, l'Inde.

CONCLUSION : L'Oriental-Occidental : un mélange.

Entre tous, à leur envers, à leur insu et dedans, prolifère l'Oriental-Occidental, monstre généalogique, enfanté par plus d'une mère, rejeté, récupéré, refoulé et célébré. Le mélange des genres: son genre; le style décadent : sa méthode; et le chiasme : son statut. Pour lui, penser ce n'est rien d'autre que lier, concilier, et pour ce qui concerne le territoire de l'Islam, fixé quasi définitivement par Ġazali dans son fameux *Ihyâ*, en ces termes : "celui qui pousse à accepter la soumission aveugle à l'enseignement donné et à écarter complètement la raison est un irréfléchi; celui qui se contente exclusivement de la raison et se passe des lumières du Coran et de la Sunna est victime de l'illusion" (58).

Penser, ce n'est pas rechercher l'identité et la différence entre la pensée et l'être, le sujet et l'objet.

Entre logos et mythos, auklärung et illumination mystique, entre histoire et eschatologie, passé et présent, la Grèce et la prophétie, l'Orient et l'Occident, l'Orient musulman serait-il celui qui dit le Même sous une forme particulière ?

Penser, est-ce lier, conjuguer, concilier le gnostique et le discursif, l'esthétique et le scientifique, le philosophique et le révélé, l'historique et le messianique, le positif et le métaphysique ?

Mélanger, semble-t-il dire. Et pourtant, il n'en a pas l'exclusivité.

(58) ĠAZALI : *Ihya 'ulûm al-Dîn*, III, 15, cité in ARKOUN M. : *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984, p. 65.

Appendice

Au sujet du développement de la page 293, on nous pose la question de savoir si l'on "peut dire la même chose pour Ibn 'ARABI qui offre d'Iblis une toute autre image". Nous voulons rappeler que n'étant pas spécialiste du soufisme et encore moins d'Ibn 'ARABI, la luminosité à laquelle nous faisons référence est celle, tout de même, qui a fini par l'emporter dans cette "civilisation intermédiaire", selon le mot de Goitein, et dont chacun à sa manière, Ghazali et Ibn Tufayl, est une expression : le parcours de la raison débouche sur l'indicible (le miroir de l'âme, pour le premier, et la Plume divine, pour le second (59).

Dans les deux cas de figure, l'intuition, l'allégorie ou le symbolisme triomphent de la discursivité (60).

Ceci dit, pour ce qui en est du rapport d'Ibn 'Arabi à Iblis, et nous référant en cela à CHODKIEWICZ, on "ne peut pas dire la même chose". Il semblerait que les Pôles (*aqtâb*) soient immunisés de la tentation faustienne. Ils seraient protégés par quatre piliers (*awtâd*) : par l'un Dieu protège l'Orient, par un autre l'Occident, par un troisième le Sud et par le quatrième le Nord. De ce fait "le démon n'a pas de pouvoir sur eux car il ne peut atteindre le fils d'Adam que par l'un de ces côtés" dont parle le Coran en rapportant le propos d'Iblis : "Nous viendrons vers eux (les hommes) par devant et par derrière, par leur droite et par leur gauche" (Q. 7, 17). Au degré suprême de la *Walâya* les douze *nuqaba'* ou scrutateurs et possesseurs des Lois révélées percent Iblis (le diable) à jour et savent sa trace sur le sable (61).

Nous espérons ainsi avoir levé l'équivoque : l'Occident comme l'Orient explorent pareillement la ligne de partage entre ce qui se dit et ce qui se montre, avec toutefois cette différence : appartient à l'Occident

(59) Voir GHAZALI, *Le tabernacle des lumières - Michkât al-Anwâr*, trad. R. DELADRIÈRE, Paris, Le Seuil, 1981, p. 13 & p. 26-31.

IBN TUFAYL, *Le philosophe sans maître*, (Histoire de Hayy Ibn Yaqzân), présentation de G. LABICA, trad. de L. GAUTIER, Alger, SNED, s.d.

(60) Pour une autre vision plus systématique : voir "Introduction à la pensée islamique", in ARKOUN M. : *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1973, p. 13-49.

(61) CHODKIEWICZ : *Le sceau des saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard, 1986, p. 126-131.

celui qui se conforme à la sentence de Wittgenstein qui termine son *Tractatus logico-philosophique* : "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire" (§ 7) et qui veut dire ceci : il y a ce dont on peut parler et qui relève du discours (la logique, l'observation, la démonstration...) et ce dont on ne peut parler (l'éthique, l'esthétique et la métaphysique) (62).

En revanche, serait un Oriental celui qui continue à discourir sur les objets devant être maintenus dans le silence du fait qu'aucun argument valide ne peut être avancé sans qu'il soit immédiatement invalidé par un autre.

(62) CHAUVIRE C. : *Wittgenstein*, Paris, Le Seuil/Les contemporains, 1989, p. 108.