

Mystique

— en lisant *Le Banal* de Sami-Ali —

par MIKIO KAMIYA

«Il y a assurément de l'inexprimable, dit Wittgenstein. Celui-ci se *montre*, il est l'élément mystique¹.» «*L'élément mystique*, dit Sami-Ali, *c'est l'autre face [on pourrait dire "l'anti-face"] du banal. Vérité d'ailleurs accessible à toute expérience des limites².*»

S'il y a les paroles : *il faut* les dire. Pourquoi?

S'il existe les textes : *on doit* les lire. Pour quelle raison?

A ces questions, nous allons répondre avec Sami-Ali, en lisant son ouvrage *Le Banal*.

*

Pour que la parole existe, il faudrait une volonté, une expérience mystique. Il est vrai que la volonté est mystique, car on ne sait expliquer pleinement d'où est née la volonté, ou la pensée. (La naissance de la pensée est, en effet, inconnue.) Comme Simone Pétrement dit que la pensée est naissante, la volonté est *naissante*. On ne sait non plus où elle va faire escale. Dire que la volonté est naissante, c'est dire qu'elle est mourante. La volonté est tellement éphémère. En d'autres termes, elle est parfaitement, et foncièrement, «le Subtil, l'Informé» (Coran 31,16³) : la volonté comme image illuminative.

Cette volonté est *transparente* à la forme, c'est-à-dire, au corps. Elle n'a pas de limites corporelles. Par rapport à elle, au

niveau de cette volonté, ce qui est formel, ce qui est corporel ne constituent pas des barrières réelles. Ici, la forme et le corps ne regardent pas la Volonté, à savoir l'Être, l'être une Volonté.

Une Tradition islamique (*Hadith qudsî*, c'est-à-dire *parole prophétique où Dieu parle à la première personne*) est une Illumination : «J'étais un trésor caché, J'ai aspiré à être connu ; J'ai créé le monde afin d'être connu.» Citons encore : «Si ce n'avait été pour toi, Je n'aurais pas créé les cieux⁴.» Et encore ceci : «Ni mon Ciel ni ma Terre ne me contiennent, mais le cœur de mon croyant fidèle me contient.» La gnose islamique est au cœur de la signification. (Mais pour accéder à la clarté de la pensée gnostique, il faudra toujours un exégète, un *prophète*.)

En effet, le fait même de dire que «J'étais...caché» implique en un sens qu'il y a quelque chose de réel, comme l'Être ou comme Dieu, qui ne tombe pas sous la forme ni dans le corporel. Ici, il est vrai que le sens de la distinction ordinaire entre Réel et Imaginaire passe par la perte de sens, car l'Être et notre être sont en question.

Et où il s'agit de créer, il s'agit toujours de connaître. La connaissance se montre dans ce qu'on ne savait pas. Si en leur sens profond créer et connaître sont identiques, si ces deux problèmes ont la même portée, la signification du monde, alors le sens de la lumière et des ténèbres se jouera à son tour dans des relations réversibles, et essentiellement oscillantes.

*

Ghazâlî (1058-1111) dit :

Quelle est la signification de la tradition : «Allah a soixante-dix voiles de lumière et de ténèbre : S'Il retirait ces voiles, l'éclat de Sa Face consumerait sans nul doute quiconque Le verrait» (Certains lisent : «sept cents voiles» ; d'autres «soixante-dix mille»).

Je l'explique ainsi. Allah est manifeste en Lui-même, par Lui-même⁵.

Allah est manifeste en Lui-même, par Lui-même. En effet, Il est «Lumière sur lumière» ; le Coran (XXIV, 35) dit :

Dieu est la lumière des cieus et de la terre. Semblance de Sa lumière : une niche où brûle une lampe, flamme dans une ampoule de cristal, que l'on prendrait pour une étoile de perle : la flamme tire son aliment de l'arbre de bénédiction, l'olivier qui n'est ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile éclaire presque sans que le feu ne la touche. Lumière sur lumière !

Bref, les cieus et la terre, c'est-à-dire le monde, et l'homme aussi évidemment⁶, sont «les lieux de la manifestation de l'Être Divin»⁷.

Or si cela est vrai (c'est-à-dire ici : si l'essence figée par laquelle le monde est monde et l'homme est homme, est effacée), si, pour la même raison, «*Je*» et «*Tu*» sont les lieux de manifestation de l'être absolu tout entier, alors le monde est le miroir de Dieu⁸. Et «Lui seul est permanent» :

après le *fanâ'*, c'est-à-dire l'annihilation des limites de l'individualisation, la «mort mystique», il y a le *baqâ'*, la pérennité dans la permanence divine. *Huwâ-at-bâqî*, «Lui seul est permanent»... Car tout provient de l'essence divine. Tout y retourne⁹...

Toute chose s'abolit à l'exception de Sa face (Coran 28, 88).

*

Relisons quelques pages du *Banal* de Sami-Ali d'une manière lente et *créatrice*, c'est-à-dire dynamique. Le dynamisme regarde à la fois la vie et la mort, l'existence et la non-existence.

De prime abord ce qui se donne à lire, c'est sur l'expérience

de la mort, la mort de tous les instants, présente à tous les instants. «La mort est une limite qui ne limite pas, rien ne subsiste en dehors d'elle» (p.161). Et «(...) chaque chose nommée est déjà différente des autres, différente du sujet» (p.161). «L'identique procède de la négation de la différence» (p.162) ; «(...) la négation de la différence est ici le fait du néant lui-même rendant, par sa simple présence, toute action inutile. Car pour agir il faut choisir entre des possibles (...)» (p.162).

Il est vrai que la différence et le néant ont ainsi la portée et la signification ontologiques sur lesquelles est constituée l'idée de la mort.

«La temporarité est un effet de la temporisation. L'action se pétrifie en présence du néant : aucune raison de vivre, aucune raison de mourir» (p.162). Devant le néant, une action n'est pas libre positivement et réellement mais elle se pétrifie, elle se fige. Or là où les choses, les essences, sont figées, il n'y a pas de dynamisme.

*

En Dieu il existe un certain dynamisme. Pour quelle raison? «Être c'est être Dieu, c'est être le tout et reconnaître dans la condamnation à mort qui est la condition de vie l'exacte équivalence du tout et du rien» (p.178). «Dieu est ... soi-même et toute relation aux autres est en même temps une relation à Dieu» (p.178). «(...) être soi-même est la même chose qu'être Dieu» (p.178).

On peut entendre ce dynamisme autrement : «Dieu a fait apparaître le non-existant comme existant et splendide ; Il a fait apparaître l'existant sous la forme de la non-existence¹⁰.»

De ce dynamisme divin (= une sorte de sémantique ontologique) — à savoir *la mystique* — la philosophie orientale est peut-être une illustration. «Ainsi face à l'inéluctable fin, tout

s'équivaut et se banalise. On peut en dire autant de l'absolu qui, dans l'expérience mystique, égalise les êtres dont il révèle le néant. Ici tout est banal mais, puisque tout renvoie à l'absolu, rien n'est banal» (p.179). Dans cette perspective, Tchouang-tseu (fin du IV^e siècle avant J.-C.) est très instructif.

«*La vérité, dit-il, est que le Tao ne souffre ni questions ni réponses aux questions. Interroger sur le Tao qui ne comporte pas de questions, c'est le considérer comme une chose finie*» (p.180). «Tao, à la fois chemin à parcourir et terme du parcours, ne peut être défini que négativement, tout détermination étant une façon de limiter l'illimité» (p.179).

Il faudrait relire l'œuvre de Sami-Ali lentement, et suivre le cheminement, au rythme de ses propres capacités de concevoir, pour aller jusqu'au bout. On sait qu'on est parti, mais on ne sait où l'on parviendra.

Allons jusqu'au bout. Alors, de quoi s'agit-il maintenant? «Le problème se pose désormais de savoir comment un discours qui "ne parle pas" peut communiquer une connaissance suprême qui est absence de connaissance» (p.180).

Le discours qui ne parle pas, nous fait penser, en effet, au Dieu gnostique, celui de Basilide : «le Dieu qui n'est pas¹¹.» Et aussi à la science de Socrate qui *ne sait pas*. Dire de quelque chose qu'elle «n'est pas», c'est dire en fin de compte que quelque chose est «au delà de l'essence.»

Sur l'absence de connaissance. Le non connaître sait bien le connaître, celui-ci contient celui-là, évidemment, mais ce qui fait scandale c'est d'en faire un mélange. L'absence est prouvée par la présence comme les ténèbres le sont par la lumière.

«Cette doctrine [à savoir Tao] ... est une quête de "l'unité originelle" précédant cette opposition comme toute autre opposition¹²» (p.180). «L'esprit qui s'abstient ne porte pas de jugement car tout jugement, vrai ou faux, crée la différence là où il n'y a pas de différence. En ce sens, juger *c'est considérer comme existant ce qui ne l'est pas* (Tchouang-tseu)» (p.181).

«Or, *c'est de la parole que viennent toutes les distinctions établies par l'homme*(Tchouang-tseu) au-dedans comme au-dehors du discours, distinctions dont dépendent les choses en leur diversité)» (p.182).

Donc, «il n'est pas innocent, le langage, lui qui fait violence à l'être. *Tous ces phénomènes qui se succèdent ne sont pas ce qui les fait apparaître ainsi. Y mettre de l'ordre dépend de l'homme* (Tchouang-tseu). *Y mettre de l'ordre, c'est articuler l'inarticulable et briser l'unité*¹³ en réduisant l'être aux dimensions de l'homme qui sont celles du langage» (p.182). Voilà une philosophie du langage : il s'agit bien de la métaphysique de la parole. L'idée claire et distincte de l'Être peut être le mieux conçue comme une idée de sémantique.

Articuler l'inarticulable et briser l'unité. Voilà l'opération capitale. Que tire-t-elle de l'oubli profond? Elle prophétise et dit la préexistence de l'Être, de l'Être caché qui aspire à se faire connaître.

«Connaitre c'est alors dans l'éblouissement rencontrer ce qui se dérobe, au lieu que *l'intelligence de l'homme qui ne connaît que ce qu'elle rencontre, ne connaît pas ce qu'elle ne rencontre pas* (Tchouang-tseu)» (p.183). Articuler l'inarticulable et briser l'unité, voilà ce qui conduit enfin à affirmer : «L'unité est au départ et non à l'arrivée» (p.183).

D'où la solitude de l'homme. «L'homme isole en s'isolant, distancie en se distanciant, constitue des objets en se constituant

comme sujet. *Des objets qui sont encore des images de l'homme*¹⁴. Et c'est pourquoi aucune parole ne peut exprimer l'unité cachée au fond de l'être» (p.184).

Y a-t-il des différences foncières entre cette affirmation : *Des objets sont encore des images de l'homme*, et la pensée : «La vie est un rêve, tout est un rêve»? Voilà une ascèse de la raison.

«*Pour connaître le Tao, on ne doit ni penser ni réfléchir ; pour s'installer dans le Tao, on ne doit pas adopter aucune position s'appliquer à rien ; pour posséder le Tao, on ne doit partir de rien, ni suivre aucun chemin* (Tchouang-tseu). C'est en réalisant la non-différence qu'on revient à *l'indistinction primordiale* (Tchouang-tseu). Là commence l'ascèse de la raison. Elle consiste à *dire oui au non* (Tchouang-tseu) et *considérer comme identiques les différences* (Tchouang-tseu), lesquelles n'existent qu'au détriment du tout qui s'occulte» (p.184).

«Même démarche, note Sami-Ali, dans la mystique de l'Islam : «Se rendre ainsi *transparent* à l'absolu, c'est en effet se mettre en état de réceptivité afin de pouvoir être illuminé ; l'instrument de cette connaissance qui tend, sur un mode supranaturel, à retrouver l'unité de l'esprit et du monde, ce ne peut être la pensée, qui fait écran¹⁵...» (p.184).

Voici la suite de la citation qui nous intéresse tellement : «mais le cœur, au sens pascalien d'intuition. C'est Dieu seul, Créateur de la lumière, qui "ouvre et scelle les cœurs des hommes" (Coran II, 7 ; VI, 125 ; X, 74). Une tradition attribuée à 'Ali lui fait dire : "*Je connais Dieu par Dieu*"¹⁶, et je connais ce qui n'est pas Dieu par la lumière de Dieu." [...] encore cette sentence des *Maqâlât* : "Ceux qui désirent le miroir sont aussi désirés par lui ; en cassant le miroir, c'est toi-même que tu brises." La dualité sujet-objet est alors transcendée. [...] "C'est parce que l'Esprit est si proche et si manifeste qu'il est perdu de vue" (*Mathnawî*, I, 1120). [...] "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" (*Mathnawi*, II, 159).»

Que je connais Dieu par Dieu, c'est l'affirmation ultime, la voix de transe qui nous emporte au delà. Dans l'univers où «l'existence du sujet comme celle de l'objet se résorbe dans l'être indistinct» (p.187). On ne peut, dit Simone Pétrement, aller à Dieu que par Dieu, à la connaissance que par la connaissance¹⁷. C'est le Dieu de Pascal : «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé¹⁸.» Il est vrai qu'affirmer le sujet c'est affirmer l'objet et donc dire la séparation entre les deux, la séparation comme vérité éternelle.

«On méconnaît... qu'une chose, pour autant qu'elle soit *identique aux autres* (Tchouang-tseu), ne peut avoir d'identité propre et que l'existence d'une chose implique celle de toutes les autres. [...] *Y a-t-il vraiment une distinction entre l'autre et soi-même ou n'y en a-t-il point? Que l'autre et soi-même cessent de s'opposer, c'est là qu'est le pivot du Tao* (Tchouang-tseu). [...] A la limite, pas plus que l'objet en sa particularité, *le sujet n'existe en tant que particulier*¹⁹. "S'il n'a pas d'autre que moi, il n'y a pas de moi. Mais s'il n'a pas de moi, rien ne se laisse saisir. [...] Confucius et toi-même, vous n'êtes que des rêves. Je te dis que tu rêves, cela aussi est un rêve" (Tchouang-tseu)» (pp.185-187).

«C'est également, note Sami-Ali, l'intuition des poètes mystiques de l'Islam pour lesquels nul ne saurait subsister en dehors de Lui. Lui dont l'existence se dévoile par l'inexistence même du sujet. Hallaj en livre l'expression lapidaire :

“Ah! Toi ou moi? Mais voilà deux Dieux... Loin de moi!
Loin de moi! l'affirmation de deux²⁰!”»

Dans cette même *oraison pour demander à être délivré de son eccéité*, Hallaj dit²¹ :

«Entre moi et Toi, il y a un “c'est moi” qui me tourmente,
ah! par Ton “c'est Moi” ôte mon “c'est moi” d'entre nous

deux!))

Nasir Tûsî [Nasiroddin Tûsî, ob 672/1273] commente²² :

«ce vers est une prière, et Dieu l'a exaucée, en lui faisant dire : Je suis la Vérité.»

*

Nous y voilà. Dans la mystique : les distinctions disparaissant, le sujet disparaît. Conclusion de Sami-Ali : *Tranquille comme la baie, silencieux comme le désert, paisible comme la mélodie (...), l'homme qui retrouve l'unité originelle oublie la distinction*²³... (pp.191-192).

«Alors disparaissent toutes les distinctions, et parmi elles celle du banal et du non-banal, ce qui implique que le langage disparaît et que l'être identique au non-être se révèle comme étant l'indicible. *Le langage lui-même est une projection qui transforme tout en projection, c'est-à-dire en langage.* Le filet jeté ramène le même filet et l'unité omniprésente est perdue» (p.192).

Ces mots qui se trouvent à la fin de son ouvrage, correspondent exactement, et répondent parfaitement, à ce que l'auteur disait dans la Préface : «ce qui fait problème dans le banal, c'est que le réel, qui est à la fois le rationnel et le *technique*, tend de plus en plus à prendre la place de l'imaginaire. L'imaginaire qu'un lien fondamental unit à la projection de sorte que, par le truchement du banal, c'est toute la problématique de la projection qui se trouve de nouveau abordée sous aspect négatif d'absence de projection : le réel n'est plus que ce qu'il est» (pp. 9-10).

Méditation sur les forces qui, dans une société donnée, poussent à l'uniformité de penser, de sentir et d'être : en effet, l'exigence de penser, c'est-à-dire notre jugement, se dégrade en exigence de conformité quand le réel, assimilé au rationnel et au technique, a force de loi. C'est là une des idées-forces de Sami-Ali.

Cela conduit à dire : penser ce n'est pas penser *seul*, mais bien dans une société donnée. Dire que la pensée est réelle, c'est donc dire qu'elle est déjà *historique* : le réel et l'historique ici ne font qu'un — cela ne montre-t-il pas l'unité de l'esprit, celle de l'Être? Mais alors, quels sont le rôle et la signification de l'imagination? (Là où il s'agit de *vouloir*, ce serait la même question.) Telle est l'originalité remarquable de cette œuvre.

La Force vraie, force *réellement réelle* — non pas les forces n'est pas sans doute sentie, de même que le mal, disait Saint Augustin, n'est pas senti ; si la force était sentie, il faudrait faire la distinction entre force vraie et force fausse. Or aux prises avec les forces, on n'a pas le temps de réfléchir de la sorte : il n'y a pas de place alors pour l'hésitation. Dans cette situation, qui hésite est vaincu.

On peut dire de la Morale qu'elle est l'envers caché de la force ; c'est là une Vérité, que Simone Weil a saisi certainement en disant : «N'est-ce pas le plus grand malheur, quand on lutte contre Dieu, que de n'être pas vaincu²⁴?»

On contemple mieux la vérité, lorsqu'on est vaincu. Être vaincu nous révèle ce qu'est la force.

Car la force est la transgression de la valeur, du sens, de l'être : l'ignorance des limites, des distinctions entre le réel et l'apparent, et, en fin de compte, le renoncement à la clarté de l'esprit, aux divisions de la parole, *λόγος*. D'où est née la tragédie de la force.

Simone Pétrement dit en effet : «...Socrate et le Christ, furent condamnés par des pouvoirs d'apparence plutôt que réels ; non pas entièrement d'apparence, puisqu'ils pouvaient faire mourir un homme, mais de peu de force et d'une nécessité contestable²⁵. Subtile (difficile et ambiguë par essence) est la distinction (= l'*articulation*, disons-nous plutôt) entre le réel et l'apparent, c'est-à-dire l'imaginaire. Cette sorte d'ambiguïté est celle de notre être.

Alain, maître de Simone Weil et de Simone Pétrement, disait :

«Il n'y a nul respect dû à la force ; et toute promesse imposée est nulle. Telles sont les lois de la force, et que le plus fort doit subir aussi bien que l'autre²⁶.» Comment lire cette parole : *il n'y a nul respect dû à la force?*

La force n'est pas transcendante ; elle n'est qu'apparente. Là, même où elle se montre réelle, la force n'est pas *réellement réelle*. Ce qui est réellement réel, se rapporte à la conscience, à la volonté, à travers le moi. Sans doute le terme de réalité désigne-t-il en deux sens possibles : la réalité matérielle et la réalité spirituelle mais subtile, c'est-à-dire réalité *présencielle*.

Le regard qu'Alain jette sur la force, est sévère. Là passe quelque chose qui est hors du commun, au dessus du médiocrement humain : quelque chose de sacré, d'*inspiré*, mais de simple ; Alain dit : «[...] la vérité s'est déshonorée par la puissance²⁷» ; «Les images de Noël sont étonnantes.... Cet enfant dans la crèche, entre le bœuf et l'âne, et ces rois mages adorant, rappelle que rien dans les pouvoirs ne vaut un seul grain de respect²⁸» ; «Regardez... l'enfant. Cette faiblesse est Dieu. Cette faiblesse qui a besoin de tous est Dieu. Cet être qui cesserait d'exister sans nos soins, c'est Dieu. Tel est l'esprit.... C'est la sévère règle de l'esprit que l'esprit ne paie pas, et que nul ne peut servir deux maîtres²⁹.»

La force chez Alain est précisément le contraire de l'esprit. Il faut choisir entre *être* la force et *être* l'esprit. «L'esprit est religieux ; (...) parce qu'il ne force jamais... La force, en tout cas, est contre l'esprit. (...) Servir deux maîtres, on ne peut. Et l'esprit est une valeur au-dessus de César, César n'aime pas cela. (...) car le moindre tyran est tout à fait tyran, et le moindre esprit a beaucoup trop d'esprit. (...) l'esprit n'est rien s'il n'est hérétique^{29bis}.» Voilà une «mystique radicale» (Alain). Voilà un «radicalisme radical» (Alain).

Ici, la pensée d'Alain s'assimile, en un sens, à celle d'un

prophète, mais du moins prophétique des prophètes. Le prophète nouveau n'est plus un possédé de Dieu. Il ne dit Dieu qu'en rentrant dans sa condition d'homme. «Il faut naître à chaque instant, ou mourir tout à fait³⁰.» Voilà une expérience de Révélation, en d'autres termes, une mystique.

*

Sami-Ali traduit Hallaj, *Poèmes mystiques*³¹. La mystique de Hallaj est une expérience d'Illumination, une Révélation coranique :

«Entre Toi et moi, il y a un moi de trop
Que la séparation cesse et que le Toi ravisse le moi!»
(p. 81).

«Au plus profond de moi, aucune pensée sauf de Toi»
(p. 85).

«Avec l'œil du cœur je vis mon Seigneur
Et Lui dis : Qui es-tu? Il me dit : Toi !
Car pour Toi "où" n'est pas un lieu
Et là où Tu es il n'y a pas de "où"
.....

Toi qui contiens tout "où"» (p.33).

«Ton esprit se mêle à mon esprit
Dans la proximité et la distance
Donc je suis Toi comme Toi
Tu es moi et ce que je veux» (p.41).

«Qui est Adam sinon Toi?
Et qui dans l'éloignement est Satan?» (p.53).

«Les lumières de la lumière de la Lumière ont des
lumières dans la création
.....

Et l'Être dans les êtres est un être créateur» (p.51).

«Je suis le Vrai et le Vrai est Vrai par le Vrai» (p.67).

«Vrai est le cheminement de la Vérité vers le Vrai

.....

Par l'Être même je chemine vers l'Être» (p.69).

*

On voit bien, dans ces poèmes, pourquoi Hallaj a crié, et a pu même crier : «*Ana'l Haqq*» = je suis la Vérité Créatrice = «mon je, c'est Dieu», déclaration frôlant le blasphème et exprimant l'Unicité de l'Être³².

En effet, il faut savoir, comme le disait justement Sami-Ali, non pas la déclin mais «le continuel dépassement par le truchement de l'être qui indique avec tout son être, des catégories du "même" et de l' "autre". [...] Car seul l'anéantissement de soi dans l'Unique supprime toute distance, rend superfétatoire la distance [...] Une totalité est d'emblée visée, simultanément saisie en ses aspects contradictoires, et dite d'un seul souffle. Acte instantané réitérant l'oscillation sémantique des mots aux sens opposés. Tout s'approche et recule, fait surface et s'abîme, et tout est donné dans la même inspiration³³.»

Ici, la distance dit précisément *la différence*.

La signification spatiale doit être lue d'une manière ontologique, c'est-à-dire à la fois constituante et présencielle. L'essence ou le concept d'une chose, c'est un lieu où l'on *veut* qu'une telle chose se fige réellement : lieu imaginaire, si l'on préfère, *imaginal* (mot créé par Henry Corbin).

Bref, l'essence se fige : c'est une réalité. Et c'est la réalité : il n'y a pas d'autre réalité.

*

Voici une perspective — la nôtre : ontologie ou sémantique

ou théorie de la conscience.

L'Être et la Signification ne font qu'un ; et la Conscience et la Signification sont identiques en fin de compte. Donc l'Être c'est la Conscience.

Une chose signifie quelque chose. Cela veut dire qu'elle n'existe qu'en tant qu'elle est quelque chose, qui n'est pas elle même, et qui est donc une autre. Dire qu'une chose existe, c'est dire qu'une autre existe ou plus précisément que d'autres choses existent, qui sont, en même temps, *conçues*, et *signifiées*, par elle.

Et alors, maintenant, affirmer l'être en tant qu'être, c'est affirmer la signification structurale (ou signification sémantique ou sémantique structurale), la conscience comme étant la forme qui n'est rien d'autre que la réalité.

Quelle est la problématique du banal? Quelles sont les modalités où le banal fait le plus radicalement problème? Ce qui est banal, c'est la platitude de l'évidence éventée, car ce qui ne laisse plus subsister aucun doute n'a plus rien à révéler. Qui a dit : la transparence est son masque (Sami-Ali, p.6), n'a certainement pas tort. «...quelque forme que revête le banal, cette forme porte d'abord le masque sensible» (p.9).

NOTES

1. Wittgenstein (L.) : *Tractatus logico-philosophicus*, p. 175. Gallimard, Paris, 1961. Passage cité par Sami-Ali.
2. Sami-Ali : *Le Banal*, p.160. Gallimard, Paris, 1980.
3. Traduction de Jacques Berque.
4. Cf. *Anthologie du soufisme*, p. 298. Albin Michel Ed. 1995.
5. *Ibid.*, p. 275.

6. Cf. Coran 33, 72 : «Nous proposons le dépôt aux cieux, à la terre et aux monts : ils déclinèrent de s'en charger, tant ils en éprouvaient de transe. L'homme, lui, s'en est chargé... — Par comble d'ignorance et d'iniquité.»
7. Cf. *Anthologie du soufisme*, p. 296 : «“Je” et “Tu” sont les accidents de l'être même, les ouvertures des niches de la lampe de l'être nécessaire...»; «Le mot “Je” ne se limite pas à l'homme...» Et note 29 de la même page : «“Je” et “Tu” sont les lieux de manifestation de l'être absolu tout entier tandis que l'âme et le corps ne manifestent que les attributs divins (note de Lahiji).»
8. Mahmûd Shabestari. Cité in *Anthologie...*, p. 287.
9. *Ibid.*
10. *Anthologie...*, p. 304. Discours de Rûmi.
11. Voir Simone Pétrement : *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, p. 48. Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
12. p. 180, note 2 : «...nos pensée d'Occident sur le dépassement du multiple n'en sont jamais qu'une représentation, notionnelle encore : une image qui nous retient de participer à un acte. L'un... n'est pas la totalisation des aspects du monde, pas même (et surtout pas) la somme des lois ou quelque valeur suprême, c'est la *transgression* [mot souligné par moi] des idées d'objet, de valeur, de loi. Et cette “dénotionnalisation” généralisée, cette démentalisation de notre rapport au monde...» Bonnefoy (Y.) : *Haïku*, Préface, p. XXI. Fayard, Paris, 1987.
13. Souligné par moi.
14. Souligné par moi.
15. De Vitray Meyerovitch (E.) : *Mystique et poésie en Islam*, p. 153. Desclée de Brouwer, Bruges, 1972.
16. Souligné par moi.
17. *Le Dualisme...*, p. 221.
18. Cf. *Ibid.*, p. 86.

19. Souligné par moi.
20. *Le diwan d'Al-Hallaj*, p. 90. P. Geuthner, Paris, 1955. Texte arabe établi et traduit par L. Massignon. «Je ne suis pas, note Sami-Ali, la traduction de Massignon qui comporte de nombreuses inexactitudes. Et Roumi [Jalâl al-Dîn Muhammad Rûmi, 1207-1273] : «Si tu peux condamner ton “moi” pour un moment / La science de toute expansion te sera révélée» *Roubâ'iyat*, p. 77. Adrien-Maisonneuve, Paris, 1950» (p. 186). Cf. aussi Rûmi :
«Viens, viens, pourquoi es-tu si morose?
Tu es moi-même et je suis toi ; pourquoi parler de toi et
de moi.
C'est dire “toi” et “moi” qui a fait la dualité de l'homme.
Sans moi et toi, tu étais moi, et moi j'étais toi.
Comme est-il possible que “nous” soit séparé de “nous”?
Moi et toi sommes partis, et Dieu seul reste»
(*Lettres*, pp.135-136. Editions Jacqueline Renard, Paris, 1990.
Traduction d'Eva de Vitray-Meyerovitch).
21. *Ibid.* Traduction de Massignon.
22. Husayn Mansûr Hallâj : *Diwân*, p.102. Cahiers du Sud, Paris, 1955. Traduit de l'arabe et présenté par Louis Massignon.
23. Tchouang-tseu.
24. *La Pesanteur et la Grâce*, p.190. Plon, Paris, 1991. Et Simone Weil dit : «La vérité la plus vulgaire, quand elle envahit toute l'âme, est comme une révélation» (p. 133) ; «En tirant sur la grappe, on fait tomber les grains à terre» (p. 135) ; «Je peux faire effort pour aller aux vérités, mais quand elles sont là, elles sont et je n'y suis pour rien» (p. 147).
25. *Le Dualisme...*, p. 329.
26. *Convulsions de la force*, p.14. Gallimard, Paris, 1939.
27. *Les Dieux*, p. 245. Gallimard, Paris, 1947.
28. *Les saisons de l'esprit*, p. 15. Gallimard, Paris, 1965.
29. *Les Dieux*, p. 245.

29^{bis}. *Propos de politique*, pp. 340-341. Les Éditions Rieder, Paris, 1934. Souligné par moi.

30. *Cahiers de Lorient*, tome 1, p.105. Gallimard, Paris, 1963.

31. Sindbad, Pris, 1985.

32. Voir Louis Massignon, «Perspective transhistorique sur la vie de Hallaj», in *Diwan*, Paris, 1955, Cahiers du Sud. (Réédition éd. du Seuil, Paris, 1981.)

«Hallaj fut supplicié à Bagdad en 922 (de l'ère chrétienne) pour avoir déclaré ; “Je suis la Vérité Suprême” ; et cela fut considéré comme un blasphème. Mais les soufis y voient l'affirmation qu'il ne demeure rien d'autre que Dieu quand le “moi” a disparu» (*Anthologie...*, p. 66, note 8).

«Un instant de la vie de l'homme a la valeur d'une vie / / Mansour a révélé le secret de ton amour / Son cou est suspendu par la corde de la jalousie» (Rûmi, *Rubâi'yât*, p.16. Albin Michel [éd. de poche], Paris, 1993) ; «Mansour al-Hallâdj qui disait “Ana'l-Haqq” / Balayant de ses cils la poussière du chemin / S'est noyé dans la ténèbre de la non-existence / Et puis il a percé la perle de Ana'l-Haqq» (*Ibid.*, p. 218).

33. «La poétique de Hallaj», in *Poèmes mystiques*, p.17. Ici, en un sens, je suis près de Tchouang-tseu : «néant originel» qui est le vide, mais «le vide qui est plénitude, une plénitude qui est totalité» (Sami-Ali : *Le Banal*, p. 188). Et aussi près de Simone Weil : «En tirant sur la grappe, on fait tomber les grains à terre» (*La Pesanteur et la Grâce*, p. 135).