

## **Rencontre et effacement de soi : Ibn Ataa Allāh al-Iskandari et Levinas face à l'irruption de l'Autre**

### **Encounter and Self-Effacement: Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī and Levinas in the Face of the Irruption of the Other**

**Zoubida BOULAGROUH**

*Maitre de conférences habilitée*

*Université Moulay Ismail, ENSAM-Meknès - Maroc*

#### **Abstract**

The figure of the Other in the mystical thought of Ibn Ataa Allāh al-Iskandari is grounded in listening, patience, humility, ego-withdrawal, and a keen sense of responsibility. This article establishes an ethical dialogue with Emmanuel Levinas's philosophy of alterity. From a literary and spiritual perspective, it shows that the encounter with the other is neither fusion nor possession but a space of self-effacement, radical inner metamorphosis, and ethical summons. In this dual approach, the Other becomes a revelatory source that unsettles the ego, destabilises self-centred consciousness, and opens onto an urgently needed horizon of ethical transcendence. By drawing on the poetics of silence, withdrawal, and wisdom, the study highlights the profound convergence between Sufi mysticism and contemporary ethics.

**N**otre ère est l'incarnation absolue de la philosophie de la « subjectivité-maître », cette logique s'exhibe sans maquillage et sans fard. En brandissant son slogan « America First », Donald Trump érige l'isolationnisme national en absolu. À la Trump Tower, en descendant ce fameux escalier roulant en juin 2015, il déclare « Je suis officiellement candidat à la présidence des états unis et nous allons rendre sa grandeur à l'Amérique ! », Il inaugure, avec cette descente, une véritable glissade vers le repli et prescrit, de fait, qu'il est du droit de toutes les nations de prioriser ses propres intérêts.

Cette logique se répandait à plus grande échelle, est parvenue à séduire une large partie de l'électorat occidentale et a ravivé des tensions, des égoïsmes nationaux aux effets conflictuels car au fur et à mesure que la pensée conservatrice prenait de l'envergure, les clivages devinrent de plus en plus criants. Comme si la boîte de Pandore s'est ouverte ! Cette souveraineté exhibée passe du verbe au geste, de la croyance à l'action ce qui a déclenché les foudres de haine et les images virales d'une puissance qui, pour perdurer, doit exterminer l'autre.

Sur les scènes de guerre : à Mykolaïv ou à Gaza, les corps meurtris deviennent représentants forcés d'une mise en scène stratégique où drones, thanks et caméras refont la hiérarchie de la visibilité et témoignent d'un avilissement systématique des corps fragiles et vulnérables. Abstraction faite de la seule condamnation de la mise en spectacle, notre étude se veut une riposte morale face aux atrocités aux visages hideux. Devant ces horreurs, conséquence évidente de la logique du « moi d'abord », la pensée lévinassienne de laisser le visage de l'Autre « ordonner » ma conduite avant tout contrat, fait écho à la pédagogie soufie du *fanâ'* qui remue le *nafs* hors du centre. Nous convoquons ces deux pensées, non comme idéaux lointains, mais comme l'antidote incontournable à la scène contemporaine de l'hégémonie exhibée.

Que peut-il se jouer entre ces deux constellations *a priori* irréconciliables, entre la phénoménologie éthique de la vulnérabilité chez Levinas et l'épure mystique tournée vers Dieu et l'humain chez Ibn Aṭaa Allāh al -Sakandari ? C'est à ce carrefour, où l'autre devient une marque du divin et bouleversement face à l'altérité, que notre étude invite à cheminer.

Une approche comparative herméneutique et interdisciplinaire sera déployée : contextualisation, étude textuelle et dialogue entre philosophie et sciences religieuses.

Ce qui singularise notre étude c'est que par-delà la comparaison entre les deux auteurs, nous tenterons de faire résonner les auteurs : il ne s'agit pas de subsumer l'un sous l'autre, d'établir une hiérarchie, mais bien de déceler un tiers- espace, un entre-lieu critique (*barzakh*) où se rejoue la question du sens et de la responsabilité au XXI<sup>e</sup> siècle. Cet espace d'interférence, frontière et seuil en même temps, nous permettra d'explorer les similitudes entre deux philosophies, deux systèmes de pensées que tout semble opposer mais que l'esprit de notre temps nous invite à penser ensemble.

## 1. Rencontre avec l'Autre

La modernité occidentale s'est reposée sur l'idée d'un sujet souverain, autonome, maître de soi et de son destin. Depuis le cogito de Descartes (« Je pense, donc je suis ») jusqu'à (« Sapere aude ! »), (« ose savoir ») Penser par toi-même de Kant. Les pensées individualistes régnaient et se donnaient pour maxime dans le siècle des Lumières si bien que la conscience s'est pensée comme le centre ultime de l'expérience humaine ; pourtant, cette autonomie est profondément mise à l'épreuve dans la rencontre authentique avec autrui.

Depuis l'antiquité, la philosophie éthique occidentale s'est développée à travers différentes perspectives, elle a oscillé entre l'éthique de la vertu, le primat de la règle et la connaissance du bien. Depuis plus d'un demi-siècle, la philosophie occidentale retrouve l'éthique de l'altérité à travers la philosophie d'Emmanuel Levinas, alors que la pensée musulmane approfondit, dans un monde parallèle, la mystique soufie et ses règles de sagesse (*hikam*). D'emblée, ces deux univers semblent relever des sphères culturelles et conceptuelles hermétiques, irréconciliables et étanches : d'une part, la phénoménologie post-husserlienne, marquée par l'Holocauste, l'existentialisme et la critique de la métaphysique ; de l'autre, le legs islamique de la confrérie *Shâdhilite*, chargé d'un imaginaire du dépouillement et d'une théologie de l'Un. Pourtant, lorsque Levinas dépeint le « visage » de l'Autre comme irruption éthique absolue qui se donne et échappe à toute emprise, il le soustrait à toute saisie sensorielle « Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible ; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. » (Levinas 1961, 216)

Ce dehors qui déchire mes catégories résonne avec Ibn Ataa Allāh al-Sakandari qui, au XIV<sup>e</sup> siècle, exhorte le disciple dans la *Hikma* 11 : « enseveli ton ego dans le sol stérile, ce qui germe, de ce qu'on n'a pas enfoui, ne parvint pas à éclore » ; quitter les rivages du moi, une condition sine qua none pour se tenir, les bras ouverts, dans l'hospitalité du Réel

Partant, au-delà des clivages historiques et confessionnels, Levinas et Ibn Ataa Allāh sollicitent le même schéma de réflexion, celui d'une altérité infinie, simultanément irréductible, consubstantielle et constitutive du sujet. Cette logique se déploie néanmoins selon deux formes discursives distinctes :

-un discours phénoménologique qui construit une philosophie éthique et déconstruit l'ontologie occidentale ;

-un discours moral, sapientiel qui incite le sujet à se « désapproprier » pour être digne de la présence divine.

En établissant une cartographie critique des recherches sur l'Autre, nous décelons moult associations établies entre Lévinas et la pensée husserlienne d'un côté et les dissociations avec Heidegger de l'autre côté (Ricœur 1967 ; Romano 1973). À ces lectures effectuées à l'émergence de la réflexion lévinassienne, s'ajoutent d'autres articulations avec les théologiens (Marion 1991 ; Chrétien 1992), les études post-coloniales et migratoires.

Les recherches sur l'éthique de la responsabilité les plus récentes confirment la plasticité du concept de *visage* : son étendue est spectaculaire ou point de devenir, avec les études récentes matrice de la technoscientificité et la philosophie de l'intelligence artificielle.

L'œuvre de Lévinas est certes largement critiquée, le chantier demeure ouvert tandis que la réception des œuvres d'Ibn Ataa Allāh al-Sakandari, après une éclipse, a suscité l'intérêt d'Éric Geoffroy (2010), Mark Sedgwick (2022) qui ont travaillé sur l'affiliation des *Hikam* dans la Shādhiliyya et Malika Maharzi (2023) qui s'est intéressée à la « théologie négative pratique » où l'effacement du moi est intrinsèque à l'accueil de l'Autre. Les rapprochements faits avec Ibn Ataa Allāh et d'autres penseurs, en matière d'altérité, ont passé en silence la phénoménologie lévinassienne. L'état des lieux, de fait, braque la lumière sur un angle mort flagrant : le dialogue Levinas / al-Sakandari. Quoique prometteur pour interroger responsabilité éthique et réalisme spirituel, s'avère quasi inexistant. C'est immanquablement ce vide que notre étude entend remplir, en alliant la dimension prophétique de l'éthique lévinassienne à la pédagogie soufiste et spirituelle des *Hikam*, pour réinventer la question de l'Autre dans l'univers globalisé contemporain.

### **Le visage et l'infini : le rapport éthique devance le rapport noétique**

Dans *Éthique et infini*, Levinas parle d'un jaillissement du visage dont l'injonction « Tu ne tueras point » est sa première parole ; le surgissement d'autrui constitue en conséquence un commandement qui me précède et m'ordonne de m'abstenir de toute violence. Cette idée est réitérée dans *Totalité et Infini* « Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage ... est l'expression originelle, est le premier mot : "tu ne commettras pas de meurtre". » (Levinas, 1987, 217). Cet ordre fait de la responsabilité envers l'autre est la condition sine qua none même de mon existence. « Dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité m'incombe. » (Levinas, 1982, 92)

La radicalité s'intensifie dans *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence* (1974) : la responsabilité est d'ores et déjà « une substitution », un soi qui sort de lui-même, un soi-en-exil qui « trans-cède », se destitue (va-au-delà) toute propriété, démissionne et prend la place de l'autre ; Il passe de la propriété à une « expropriation ». Le célèbre cri biblique « Me voici ! » (*hineni*) affiche *la passivité plus-que-passive* du sujet pour l'Autre. L'Autre est premier et mon devoir consiste en étant « être-au-monde » à répondre à sa voix.

### **Des visages et des virages**

Dans *Totalité et infini*, Levinas établit une relation de forte causalité : l'autre est exposé, et c'est cela qui me rend un sujet responsable. De fait, si moi je suis contraint sans médiation, comment cette contrainte s'étend-elle politiquement ?

Levinas lui-même demeure confus : il croit à l'État (*De l'évasion*, 1935 ; *Difficile liberté*, 1963), mais craint ses dérapages. Paul Ricoeur (1990) synthétise ce dilemme dans « une tension sans synthèse » entre les rapports interpersonnels et la justice étatique. Pour Ricoeur, la justice ne parviendra jamais à accomplir l'exigence inconditionnelle du face-à-face. De fait, l'éthique lévinassienne reste inutile voire inopérante sans un cadre juridique qui régule, qui accueille et répond en (*le me voici* lévinassien) en repensant l'État et en recadrant sa fonction non plus comme contrôle pour une sécurité absolue mais comme disponibilité pour une hospitalité inconditionnelle. Ainsi la politique se doit d'être vulnérable : La force de l'État n'est plus une main qui se ferme, mais une paume qui s'ouvre ; sa force ne se compte plus en cadenas qu'il pose, mais en portes qu'il maintient grandes ouvertes.

## **2. L'altérité en pensée soufie : contexte historique et parcours confrérique**

Né à Alexandrie vers 658 / 1260, Ibn Ataa Allāh devient la plume incontournable de la *Shâdhiliyya*, voie ou *Tariqa* fondée par Abu l-Ḥasan al-Shâdhili (m. 1258). À l'antipode des confréries derviches chancelantes sous l'effet de l'état de transe ou d'ivresse spectaculaires, la *Shâdhiliyya* se dit sobre : du mouvement incontrôlable, au mot contrôlé. La *Tariqa* insiste sur le *dhikr* intérieur, un *axis mundi* fixe qui ouvre un passage vers l'inouï.

Ibn Ataa Allāh bénéficie d'un parcours singulier, d'une double formation : à al-Azhar, il a maîtrisé la jurisprudence malikite et la *Tarbiya*, méditation soufie auprès du cheikh Abul-Abbas al-Mursi.

Eric Geoffroy dans sa traduction le présente comme étant « l'un de ces nombreux maîtres du soufisme (mystique musulmane) qui ont uni en leur personne les aspects ésotérique et exotérique de l'islam. Ces deux dimensions n'étaient pas dissociées chez le prophète Muhammad, qui avait une face tournée vers Dieu et une autre tournée vers les hommes. » (Geoffroy, 1998, p.7)

Cette place charnière justifie le style de ses œuvres : aphorismes saisissants et précis, jonchés de références coraniques et des hadiths, pourtant ouverts d'une manière frappante sur la réflexion et la rhétorique philosophique d'al-Farabi et d'Avicenne.

### **Le corpus : *al-Ḥikam* et les traités annexes**

À l'âme de l'œuvre de Ibn Ataa Allāh, le recueil des *Ḥikam* (« Sagesse ») : composé de 264 aphorismes dont l'édition critique la plus fiable est établie par (Abd al-Baqi, 2019) et compte trois

manuscrits du XIV<sup>e</sup> s. De même, une constellation de textes sur les subtilités d'ésotérisme gravitent autour de ce recueil :

- *Laatā'if al-Minan* (« Subtilités des faveurs »), autobiographie emblématique, spirituelle de la Shādhiliyya ;
- *Taj al-Arus* (« Diadème de l'Époux »), traité dédié à l'éducation intérieure ;
- *Mi raj al-Taṣawwuf*, itinéraire méditatif et contemplatif couvrant cent stations.

Ces écrits se donnent à lire pareil à un palimpseste coranique : chaque *ḥikma* résume un verset. Par exemple La *ḥikma* 10, « *Les actes ne sont que des formes inertes ; l'esprit qui les anime est le secret de la sincérité qu'ils recèlent ?* » condense implicitement *Q 13 : 11* (« Dieu ne change pas l'état d'un peuple jusqu'à ce qu'ils changent ce qui est en eux-mêmes »).

### **Théorie du *fana* et du *baqa* : effacement et demeure**

Chez Ibn Ataa Allāh, s'ouvrir à l'Autre passe par une dépossession, une extinction du moi, un dépouillement (*fana*) : « Éteins-toi à toi-même pour qu'Il se manifeste en toi. » (*ḥikma* 118)

Ce *fana* n'est pas une disparition ontologique, il n'est pas annihilation, mais désencombrement, une sorte d'effacement des idoles de l'ego. Ce *Fana* annonce le *baqa*, un vide qui accueille (« demeure ») : subsister en Dieu, non plus tel un sujet possesseur, mais comme miroir de la Présence. Extinction puis permanence correspond, *mutatis mutandis*, à la substitution de Lévinas. Le disciple ne disparaît pas, ne cesse d'être individu ; il se mue en porteur-du-Nom (*Hamil al-ism*, symbole vivant d'un hors moi, d'un au-delà de lui-même).

### **Le *wajh* (visage) et la mystique**

Le Coran désigne par l'expression *wajh Allāh* l'orientation ultime de tout être « À Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident ; partout où vous vous tournez se trouve le “Visage” de Dieu. Dieu est vaste, et Il sait tout. » (*Q 2 : 115, 55 : 27*). Cette notion est chargée de tension entre transcendance et visibilité. Ibn Ataa Allāh prolonge ce sens dans plusieurs *ḥikam* : le visage est signe d'un au-delà de toute représentation. Notre regard se voile mais le Réel n'est jamais occulté. Ainsi, la *ḥikma* 33 « Celui dont le *wajh* t'apparaît ne disparaît jamais » nous renvoie à la transcendance irréductible du visage lévinassien. Elle dépasse néanmoins une expérience interpersonnelle pour devenir une visée théophanique : l'autre humain est le seuil à partir duquel se découvre le Réel.

### **Al *karam* (hospitalité) : une pratique éthique**

Chez la Shādhiliyya, l'hospitalité est inéluctablement asymétrique : elle n'est pas un geste réciproque mais unilatéral. Une action à l'image de la grâce divine. Le *Sheikh* accueille le disciple sans attente, à l'image de Dieu accueillant sa créature. Les manuels de la confrérie prescrivent les trois « S » :

- Saqaya** : offrir à boire avant la parole ;
- Simat** : partager le pain du jour sans calculer l'avenir ;
- Sitr** : dissimuler les défauts de l'hôte.

Ces généreuses pratiques abolissent l'écart social et réveillent la conscience de la dette. Une éthique de l'accueil qui résonne avec la politique d'hospitalité proposée par Levinas : dans les deux cas, accueillir l'autre c'est reconnaître sa propre défaillance, sa propre incomplétude qui rend possible l'arrivée de l'altérité. C'est aussi découvrir sa fracture, cette brèche par laquelle il peut affleurer l'infini.

### **Temporalité du *waqt* et diachronie lévinassienne**

Le maître *shādihilite* Ibn Ataa Allāh explique que le *waqt* est un *kairos* irrévocable « Qui veut qu'apparaisse, à un instant donné (*waqt*), autre chose que ce que Dieu y a manifesté n'a pas quitté l'ignorance » (Hikma 17) : faillir ce surgissement, c'est manquer la grâce divine. Le *waqt* (instant) désigne, dans ce sens, l'instant où Dieu dispose d'un disciple, affranchi de toute médiation. Il est irréversible : manquer son *waqt* revient à manquer la grâce divine. De façon suggestive, Levinas associe la diachronie à un appel qui « me précède toujours ». Superposer ces deux visions décèle une même tension :

- le moment soufi est un *kairos* salvateur ;
- le « *déjà-en-retard* » lévinassien déclare l'impossibilité de coïncider avec l'appel.

Une étude croisée permet d'approfondir la recherche sur la temporalité et enrichir la philosophie du temps en inscrivant l'abandon de la maîtrise au cœur même de la subjectivité et que cette dernière n'est que dé- maîtrise.

### **3. Herméneutique comparée : Levinas /Ibn Ataa Allāh**

#### **Des visages et des *wujūh* : de l'épiphanie éthique à la théophanie voilée**

Lévinas conçoit le visage comme un éclair qui fend la nuit, il fait irruption comme une injonction de justice, un impératif avant que la perception n'établisse ses grilles conceptuelles « avant toute catégorie ». Le visage, dans cette perspective, est loin d'être un concept phénoménal simple (« ensemble organico-physiognomonique »), c'est un *moment de signification* : il fait irruption comme une demande de justice « avant toute catégorie ». De même, pour Ibn Ataa Allāh, le *wajh* est inscrit dans une dimension plus ample, il déborde l'apparence : « Tout ce qui est sur elle s'évanouira ; ne demeurera que le *wajh* de ton Seigneur ». (Q 55 :26-27)

Dans la hikma 33, il avertit :« Regarde le *wajh* qui ne périt pas, et tu seras exempt d'effroi. »

Une connivence structurale traverse les deux pensées, alors que l'expérience du visage est une épiphanie immédiate où l'autre surgit comme une situation inéluctable. Chez Ibn Ataa Allāh, l'expérience est intériorisée, c'est à l'aide d'une théophanie médiée dans les tréfonds de l'âme et les profondeurs du cœur que le *wajh* divin est perçu.

De cette différence découle deux relations éthiques. D'une part, Lévinas fait du visage une injonction, une prohibition : « tu ne tueras point » qui met terme à la violence. De l'autre part, Ibn Ataa Allāh à travers son ordre : « Éteins-toi pour qu'Il rayonne », propose un dépouillement pour que la lumière divine se devine et affleure. Enfin, l'essence même de l'altérité se conçoit selon des réflexions distinctes mais convergentes : l'humain est d'abord la première transcendance, porteur d'une hauteur qui dépasse le moi chez Lévinas ; l'humain devient seuil et miroir, un pont vers une

transcendance divine qui excède toute figure pour Ibn Ataa Allāh. Ainsi, malgré leurs écarts, les deux pensées convergent dans la destitution de la maîtrise : chacune insiste sur le fait que la vraie rencontre commence là où la personne cède la place à ce qui la dépasse.

### **Illeité et *ghayb* : penser l'impensable**

Dans *De l'existence à l'existant* (1993), Levinas décrit une présence sans sujet ni objet :

« L'impossibilité de déchirer l'envahissant, l'inévitable et l'anonyme bruissement de l'existence se manifeste [...] quand le sommeil se dérobe à nos appels ; on veille quand il n'y a plus rien à veiller [...]. Le fait nu de la présence opprime : on est tenu à l'être, tenu à être... il y a présence. »

« Le bruissement de l'« il y a » est angoisse, une nuit sans l'aurore mais plutôt une nuit-horreur, une existence sans visage, indéterminée. L'« Il y a » levinassien résonne avec le *ghayb* coranique : la clarté obscure de l'invisible, objet d'ignorance irréductible. Alors que Levinas explique que l'*Illeité* est une « nuit sans forme où l'être veille », Ibn Ataa Allāh évoque la *ḥaḍra al-ghayb* comme une « présence de l'Invisible où l'intellect se dissout »<sup>1</sup>.

« والحضور: مشاهدة حضرة المولى بعد الغيبة عن شهود الجسد والسيوى؛ فهي حضرة الغيب التي يغيب فيها العقل عن إدراكه »

Les deux penseurs affirment que cette existence ne se laisse ni s'approcher ni s'éloigner, ni fuir ni êtreindre. Ils récusent, de fait, toute saisie ontologique de cette présence -absence, de cet au-delà, Levinas au nom de l'éthique, al-Sakandari au nom de la transcendance.

### **« Entre deux abîmes, une passerelle »**

Eu égard aux axes discutés, Ibn Ataa Allāh et Levinas jouent le même air de l'altérité. D'abord, l'épiphanie du *wajh* ou du *visage* brise le miroir de la suffisance : l'ego, délogé, requis, parfois brûlé par l'exigence qui le précède. Ensuite, nous avons la refondation du temps : que l'on nomme *waqt* ou *diachronie*, le moment s'y rejette hors calendrier ; l'éthique n'est plus un projet à construire, mais un éclair à saisir ou à rater. Par ailleurs, le *karām* incarné par l'itinérant répond à l'*hospitalité* inconditionnelle de Levinas. De fait, la consistance d'un abri se mesure moins à la hauteur ou à l'épaisseur de ses murs qu'au nombre de ses portes ouvertes. Enfin, les deux auteurs craignent le langage, murmurent le non-dit : ils pressentent qu'on doit laisser au silence la part du Réel, car nommer l'Absolu ou l'Autre c'est l'enfermer.

À l'intersection de ces réflexions, l'Autre devient l'orchestre de la subjectivité : il crée, il façonne l'homme en le dépossédant. Levinas offre la syntaxe critique pour que la parole soufie s'aventure dans la sphère publique ; Ibn Ataa Allāh prête à l'exigence levinassienne la chair d'une activité quotidienne : veillée du cœur, générosité du pain, vigilance de l'instant.

Ainsi se dessine une passerelle jetée entre deux abîmes : d'un côté, la nuit impersonnelle de l'« *Il y a* » ; de l'autre, l'invisible du *ghayb*. Au centre, le sujet, oscille, vacille, mais c'est dans ce vacillement qu'il rencontre son humanité, une humanité dé-possédée, mais accueillante, prête à agir sur sa fragilité, à la transfigurer en force et à faire de sa vulnérabilité une demeure.

---

<sup>1</sup> Cette citation provient du commentaire d'Ibn Ajība sur al-Hikam et figure dans la page 277 où il commente une phrase d'Ibn Ata Allah, "غيبته على حضوره". Ibn 'Ajība définit d'abord la « غيبة », puis enchaîne par cette définition du « حضور »

## BIBLIOGRAPHIE

AL-BŪṬĪ Muhammad Sa'īd Ramadan, *Al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya : Sharḥ wa Taḥlīl*, Vol. I (Damas, Dār al-Fikr, 2001, 518 p.), Vol. II (Damas, Dār al-Fikr, 2003, 526 p.) et Vol. III (Damas, Dār al-Fikr, 2003, 519 p.).

IBN AJIBA Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥasanī, *Īqāz al-himam fī šarḥ al-Ḥikam al-'Aṭā'iyya* (إيقاظ الهمم في شرح الحكم العطائية) – *Éveil des aspirations : commentaire des Ḥikam d'Ibn 'Aṭā' Allāh*, PDF, s.l., s.d. Disponible en ligne : <https://www.islamicbook.ws/amma/iqadh-alhmm-shrh-mtn-alhkm.pdf>.

IBN AṬA ALLĀH al-Iskandari, *La sagesse des maîtres soufis*, trad., présentation et notes d'Éric Geoffroy, Paris, Grasset, coll. « Les Écritures sacrées », 1998.

LÉVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques – Poche », 2<sup>e</sup> éd., 1993, 109 p.

— *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie Générale Française, coll. «Biblio Essais» (Le Livre de Poche) , 1987, 347 p.

---

## NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE DE L'AUTEURE

Zoubida BOULAGROUH est enseignante-chercheure à l'École Supérieure des Arts et Métiers de Meknès, membre du laboratoire de recherche Sciences du langage, Art, Littérature, Education et Culture (SCALEC) Ecole Normale Supérieure de Meknès. Ses travaux explorent les croisements entre littérature, subjectivité, altérité et développement personnel. Elle a publié entre autres « La littérature de l'immigration et l'identité interstitielle » (*Les Cahiers d'Études sur la Représentation*, 2022). Sa dernière communication s'intitule « *Se dire vrai pour rencontrer l'Autre : émotions, congruence et dépouillement mystique* ».