



HAL
open science

**Les noms et les choses La rencontre qui articule le
monde Traduction et commentaire À la mémoire de
Pierre Fédida**

Houria Abdelouahed

► **To cite this version:**

Houria Abdelouahed. Les noms et les choses La rencontre qui articule le monde Traduction et commentaire À la mémoire de Pierre Fédida. Cliniques méditerranéennes, 2003, Psychanalyse et langage, 2 (68), pp.109-122. 10.3917/cm.068.0109 . hal-01508537

HAL Id: hal-01508537

<https://hal.science/hal-01508537>

Submitted on 19 Jun 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Houriya Abdelouahed

Les noms et les choses
La rencontre qui articule le monde
Traduction et commentaire
À la mémoire de Pierre Fédida

« Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte. Le caractère « exogamique » du langage n'est réalisable qu'en usant du Droit d'Asile. »

Louis Massignon, « La structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe », dans *Arabica*, 1954.

« Le problème philosophique de l'origine du langage et de son essence est au fond aussi vieux que le problème de l'essence et de l'origine de l'être. Car ce qui caractérise la première réflexion consciente sur la totalité du monde, c'est que précisément pour elle le langage et l'être, le mot et le sens ne sont pas encore séparés l'un de l'autre et qu'au contraire ils lui apparaissent comme une unité indissociable. »

Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. Le langage*, 1972.

« Surgissez bois de pins, surgissez dans la parole. L'on ne vous connaît pas ¹. » Afin qu'elle soit connue, la chose doit nécessairement être nommée. La nomination est ce qui la sort, l'extirpe, l'arrache à la mort (F. Ponge) ou au néant (Ibn Arabi). En consentant à porter un nom, elle révèle une vérité aussi simple que fondamentale à savoir qu'elle est différente du nom qui la désigne. En sortant des plis de la nuit pour épouser le nom, elle signifie par la même l'existence d'un écart. Et c'est parce que l'écart existe et qu'elle est

Houriya Abdelouahed, maître de conférences à l'université Paris 7-Denis Diderot, psychologue clinicienne, psychothérapeute, 83 rue Napoléon Fauveau, 95170 Deuil-la-Barre.

1. Francis Ponge, *Le carnet du bois de pins, La rage de l'expression*, tome 1, p. 338.

différente du nom qu'elle cherche à le rencontrer, à se lover en lui, à copuler. Ici prend place l'un des motifs les plus caractéristiques de la pensée d'Ibn Arabi, à savoir sa doctrine des noms divins ou comme l'écrivent certains commentateurs sa « mythologie des noms divins ». Noms désignés comme seigneurs (*arbâb*) mais qui n'ont de réalité plénière que par et grâce à des possibles (*mumkinât*) ou serviteurs. Le seigneur et le serviteur cohère l'un avec l'autre par « le pacte d'une suzeraineté et d'une vassalité les faisant « corépondants » l'un de l'autre ² ». Tous deux ensemble « non point l'un sans l'autre ni confondus l'un dans l'autre, composent la totalité d'un nom divin, l'un comme seigneur de ce nom (*rabb*), l'autre comme serviteur de ce nom (*'abd*) », écrit Henry Corbin dans *L'imagination créatrice* ³.

La question du nom et de la nomination permit à Ibn Arabi d'introduire, au sein de la communauté arabo-musulmane, une rupture épistémologique par rapport aussi bien au *kalâm*, comme scolastique de l'islam, qu'à la grammaire arabe. D'un côté, soucieux de défendre la transcendance divine contre tout anthropomorphisme, les théologiens se penchèrent sur la question des noms divins, en particulier ceux qui stipulent la ressemblance, tels *as-samî'* (Celui qui entend), *al-basîr* (Celui qui voit)... Seulement, la question de la nomination sera rapidement éludée au profit de celle de la signification. On ne parlait plus du nom, de sa spiritualité et du secret de la nomination, mais seulement de telle ou telle signification (tel nom peut-il s'appliquer au divin compte tenu de sa signification ?) De l'autre, les grammairiens, défendant une grammaire arabe soustraite à toute influence grecque, en particulier à l'*Organon* d'Aristote ⁴, se trouvaient dans la nécessité de réfléchir sur le nom. Et excepté al-Fârâbî (m. 950), qui donna – en logicien – une définition proche de celle d'Aristote dans la *Poétique*, les grammairiens se contentèrent de définir le nom comme le simple agent dans une phrase. Définition purement grammaticale. Ainsi, tous les noms, y compris les noms propres, ne seront définis que dans une association à un autre terme de la phrase, sans quoi leur énonciation n'est qu'un « son vide et un simple bruit », comme le stipule Az-Zajjâî (m. 949) ⁵.

2. Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, 1958, rééd. Aubier, 1993, p. 98.

3. *Ibid.*

4. Cf. A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

5. Rappelons cette définition de M. Foucault : « La grammaire générale, c'est l'étude de l'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle a pour charge de représenter. Pour objet propre, elle n'a donc ni la pensée ni la langue : mais le discours entendu comme suite de signes verbaux », *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, coll. « Tel », p. 97.

Ainsi, la théologie et la grammaire arabes ne virent dans le langage que des relations grammaticales ou de signification alors que l'essence du langage demeure ailleurs. Toute autre sera la perspective d'Ibn Arabi qui va rompre avec une vision scolastique d'un dieu statique enfermé, par l'entendement humain, dans un rapport de signification. Pour cet auteur, la question de l'être est indissolublement liée à celle du langage. Et l'unité affirmée par le monothéisme n'est découverte que parce qu'elle s'exprime et s'extériorise, comme l'écrit Goethe, dans une formation concrète grâce au langage et au mythe. La question de l'être pour Ibn Arabi, ou le chemin de l'être ne passe nullement par la spéculation philosophique mais par l'épaisseur de la langue, sa puissance, et sa force mytho-poétique. C'est l'écoute de celle-ci qui le conduit à la découverte d'une « conscience mythique et religieuse ⁶ ». Cette dernière sera saisie et définie dans l'événement d'une rencontre, une rencontre-avènement car moment premier de nomination où la chose viendra se signifier par ce qui l'exprime, à savoir le nom.

Le début du monde ? Son origine ? Non point dans une linéarité stipulée par différents livres traçant la genèse de la création ou du monde. Si origine il y a, dit le texte akbarien (celui d'Ibn Arabi), c'est celle des choses qui s'ignoraient de ne pas être nommées. Et les noms séparés de leur essence étaient également dans un éprouvé de souffrance de par leur impossibilité d'exercer leur autorité. Le créateur manquait d'un créé, l'organisateur d'un organisé, le pourvoyeur d'un pourvu... S'il y a une temporalité, c'est celle du désir. « La première forme du temps » (H. Maldiney) revient à Eros. Mais il ne s'agit nullement du jeune Eros, fils de *Penia* qui traduit dénouement et manque, mais de l'Eros primordial qui implique abondance et dont le rôle consiste à arracher à l'obscurité, à manifester dans la pluralité distincte et séparée ce qui était enveloppé, caché et inscrit dans l'unité confuse. Eros d'un Trésor caché qui a aimé être connu et qui a créé les créatures ⁷. À la base de cet Eros primordial comme principe de création, le jeune Eros – fils de *Penia* – fit son entrée en scène et ce, depuis que le nom a vu le modèle de la chose qui lui convenait. Depuis cet instant, l'instant d'un regard, le nom, qui tomba dans la toile d'araignée tissée par Eros, souffrait non seulement de la sépara-

6. Expression de Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, Minuit, 1973, p. 36.

7. Le « J'ai aimé être connu » de ce Trésor caché, nous a permis d'aller à l'encontre de la formulation de J.-P. Vernant : « Ce qui est parfait et complet n'a que faire d'Eros » (dans *L'individu, l'amour, la mort*, Gallimard, 1989, p. 159). J.-P. Vernant affirmant ceci pensait probablement à Eros, fils de *Penia*. Or, à côté de ce jeune Eros, J. Rudhardt a pu identifier, dans les cosmogonies orphiques de l'époque impériale, un autre Eros : Eros primordial qui implique non pas manque mais l'abondance dont le divin est porteur. Cf. J. Rudhardt, *Le rôle d'Aphrodite et d'Eros dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986. Nous avons consacré un chapitre à cette question dans *La visualité du langage*, L'Harmattan, 1998, p.60-74.

tion, mais de ne point faire valoir sa suprématie. Naquit, alors, le désir de faire exister, dans la nomination, le modèle aperçu afin que le nom puisse exercer pleinement son autorité. Le souverain désirait ardemment joindre l'être dont il fût le seigneur, sinon, dans cette dialectique du maître et de l'esclave, l'un et l'autre demeureraient privés de réalité.

Mais nous sommes en droit de poser cette question : Comment le nom a-t-il pu voir alors que seul le nom *al-basîr* (celui qui voit) est doué de la vision ? Chaque nom est « vivant, oyant, voyant ⁸ », répond Ibn Arabi. Chaque nom englobe tous les autres noms car tous nomment l'Essence (*dhât*). Mais il n'en demeure pas moins que chaque nom a une réalité essentielle par laquelle il se distingue des autres noms. « C'est cette vérité distinctive, et non pas ce qu'il a en commun avec les autres, qui est la détermination propre du nom ⁹ ». Ainsi, chaque nom dispose d'une capacité optique. Seulement, il ne suffit pas de voir le modèle et désirer le rejoindre pour que la rencontre soit possible. Il faut respecter la structure signifiante et les lois internes établies dans l'ordre du langage. Car « le langage est un ordre que les lois constituent ¹⁰ ».

Après une véritable odyssée, la rencontre devint possible. Mais la joie des retrouvailles, au désespoir des noms et des possibles, fut fort brève. Car le caractère fondamental de la chose est qu'elle soit en opposition avec les autres, qu'elle s'en distingue. C'est de « l'exclusion du différent qu'elle intègre sa différence ¹¹ ». Ainsi, compte tenu de ces relations d'opposition et comme dans la langue chaque terme détient sa valeur de l'opposition avec les autres termes, le conflit devint inévitable. Tels les frères de la horde primitive, les possibles eurent peur que le conflit les condamnât à la nuit éternelle. « Il serait préférable pour nous tous que vous ayez un *imâm* (un chef) qui vous dirige [disent les possibles aux noms] de sorte que nous conservions notre existence et que vous nous épargniez toutes les fâcheuses influences que vous pourriez avoir sur nous [...] Sinon nous allons nous détruire. Quant à vous, vous redeviendrez inutiles ¹². »

C'est alors que deux noms se mirent au devant de la scène : *al-mudabbir* (l'organisateur) – qui organise la chaîne et lui donne sa valeur de structure – et le nom *al-mufasssil* (le séparateur) qui coupe dans la chaîne signifiante. En effet, la structure du signe linguistique procède de cette coupure. « Il faut

8. Ibn Arabi, *Fut.*, I, p. 101.

9. Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*, éd. *Dâr al-kitâb al-'arabî*, Beyrouth, 1946, p. 79, trad. partielle de T. Burckardt, *La sagesse des prophètes*, Paris, Albin Michel, 1974, p. 55.

10. J. Lacan, « La chose freudienne », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 413.

11. H. Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1974, p. 48.

12. Ibn Arabi, *Fut.*, I, p. 323.

s'apercevoir que ce n'est pas avec un couteau que nous disséquons mais avec des concepts ¹³ », dit Lacan. Enfin *al-rabb* (le seigneur) intervient pour procéder à la délimitation de chaque signe. Le seigneur est celui qui assigne à chaque pièce sa valeur respective sur l'échiquier du langage.

Une fois la rencontre établie et le contrat signé, le mot ne peut plus changer de chose, ni celle-ci de seigneur. Leur lien scellé, après « acceptation des deux parties », devient *'ahd muhkam*, ou *mîthâq* (lien fermement établi). L'immutabilité du signe correspond au respect du *mîthâq*, ce point de suture ou de capiton, pourrait-on dire ¹⁴. Ce *mîthâq*, n'en déplaise à Hympty Dympty déclarant à Alice, au grand étonnement de cette dernière, que le mot signifie exactement ce qu'il lui plaît qu'il signifie, est désigné comme « l'ordre des choses bien établi ». Et la phrase de F. de Saussure : « Non seulement un individu serait incapable, s'il le voulait, de modifier en quoi que ce soit le choix qui a été fait, mais la masse elle-même ne peut exercer sa souveraineté sur un seul mot ; elle est liée à la langue telle qu'elle est ¹⁵ », Ibn Arabi l'exprime à sa manière. Nous ne pouvons franchir les limites du *mîthâq* sans que l'ordre ne soit complètement « perverti », dit-il. « Le dieu ne serait plus un dieu ; le Vrai (*al-Haqq*) deviendrait créature (*khalq*) et celle-ci prendrait la place de Celui-là. Nous serions la proie du doute et nous perdriions confiance dans toute science quelle qu'elle soit. Le nécessaire deviendrait possible et l'impossible nécessaire. L'ordre serait donc complètement perverti. Nous ne pouvons donc bouleverser [l'ordre] des choses bien établies ¹⁶. »

« Le bouleversement [de l'ordre] des choses bien établi » équivaut à la désorganisation dans le registre du langage telle qu'elle se dégage de la clinique des psychoses. Le déchaînement du signifiant est une rupture avec le *mîthâq*. Et Ibn Arabi de continuer « Chaque être n'a comme dieu que son seigneur en particulier. Il est impossible qu'il ait le tout ¹⁷. » En effet, en s'immobilisant dans un mot, le contenu est arraché à la plénitude informe dans son incessant devenir afin d'être individualisé, déterminé. Il ne peut aucunement être saisi d'après sa totalité.

En définissant le langage comme un système avec des propriétés bien établies et des éléments interdépendants qui composent la chaîne, en parlant, au sein du langage, des lois internes et des relations d'oppositions et de distinction, Ibn Arabi est-il un structuraliste et simplement un structuraliste ? La

13. J. Lacan, Le Séminaire. Livre I, *Les écrits techniques de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 8.

14. Cf. H. Abdelouahed, *La visualité du langage*, op. cit.

15. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1919, p. 104.

16. Ibn Arabi, *Fut.*, III, p. 53.

17. Ibn Arabi, *Fusûs*, p. 90.

rencontre entre nom et chose se résume-t-elle à un simple rapport binaire du signe ? Et la suprématie du nom signifie-t-elle un primat du mot par rapport à la chose ?

Disons d'abord qu'Ibn Arabi traite du nom et non du mot. Le mot, *lafz* en arabe, est littéralement le jet. Jet qui désigne le pouvoir phonatoire de la parole ou cette « déchirure du langage » (Hegel) dans sa traversée des lieux d'émission des sons (*makhârij*, littéralement : sorties) pour dessiner dans la parole des formes qui fourmillent à l'infini et qui, portées par la verticalité du souffle, ne cessent de venir. Les *makhârij* (les lieux d'émission des sons) ne sont autres que la gorge comme « organe verbo-moteur par excellence ¹⁸ » conférant à la parole sa dimension phonique et au langage sa valeur physique. Nonobstant, si le mot désigne le pouvoir physique du langage, le nom – qui est d'ailleurs de la même racine que *samâ'* (le ciel), *sâmî* (ce qui est élevé et noble), *sumuww* (la noblesse) – est ce qui définit la spiritualité du langage. Celle-ci, comme le dira W. Benjamin, demeure dans la capacité de nomination. C'est le nom qui garantit que le langage est « l'essence spirituelle de l'homme » (W. Benjamin). Se ressourçant dans un texte coranique, texte monothéiste où il est écrit que Dieu enseigna à Adam tous les noms, Ibn Arabi pense ce temps originel où tous les mots étaient des noms. En parlant du nom qui vient ébranler « le monde muet » (F. Ponge), c'est le pouvoir de la langue dans sa capacité nominative qui vient à se désigner et à se dire. Là réside l'une des formes de la spiritualité d'Ibn Arabi.

La réflexion *akbarienne* sur la rencontre du nom et de la chose est une réflexion sur la sensorialité du langage. Un langage non désaffecté et non déserté par la chose. Les noms sont articulés à la chose même. La rencontre est sensuelle. Jouissive est cette rencontre qui fait notre plaisir ou notre jubilation à nous en tant que sujets de la parole. Ainsi, « la rage de l'expression » (Francis Ponge), dit « le parti pris des choses » et ce dernier ne peut se signifier que dans une « rage de l'expression ». « La rage de l'expression » n'en rend que plus criant « le parti pris des choses » Et ce dernier définit le mot dans sa toute plénitude sensorielle. Ce mot qui est vivant n'en est pas moins oyant. Fait de substance visuelle, il n'en demeure pas moins phonique ¹⁹. Et le nom *al-mutakallim* (celui qui parle, le parlant) définit la langue comme parlante plus qu'il ne la définit comme parlée. Ce n'est pas de la parole d'une personne dont il s'agit, mais de la parole qui est et qui parle. L'être aspire à

18. H. Maldiney, *op. cit.*, p. 92.

19. Freud écrit : « Au mot correspond un complexe associatif compliqué où les éléments énumérés d'origine visuelle, acoustique et kinesthésique entrent en liaison les uns avec les autres. » *Contribution à la conception des aphasies*, trad. C. Van Reeth, Paris, PUF, 1983, p. 123.

sortir du silence pour être. La parole veut être. Le « c'est » dans l'expérience poétique de Mallarmé.

La réflexion akbarienne, dépassant le cadre d'une définition du langage-loi, est allée à la naissance même de la langue. Aller à la naissance de la langue suppose que soit défaite l'unité indissociable au profit de la tension d'avant l'alliance. Alliance dont F. de Saussure dit : « Cet acte nous pouvons le concevoir, mais il n'a jamais été constaté ²⁰. » Cet acte, libérant la tension intérieure, Ibn Arabi le déconstruit, le défait et le divise. Il divise un acte qui se présente comme temporellement indivisible. Aller à la naissance de la langue, c'est rencontrer le silence opaque du négatif, la détresse de l'être plongé dans la profondeur de l'en deçà. Là, Ibn Arabi rencontre le *karab* (tristesse, chagrin, tourment), bien perçu par Henry Corbin qui donne néanmoins, dans son insistance sur « la tristesse de la Dêité », le « soupir de compassion » ou de « compatissance ²¹ », une interprétation portant les marques indéniables du chiisme. Or, sous la plume d'Ibn Arabi, la tristesse est celle des noms non manifestés en acte ; profond chagrin ou tourment extrême du fait de l'absence du dieu, non le dieu au sens religieux du terme, mais celui qui fut nommé par Usener : « Le dieu de l'instant ²². » Toutefois, comme le silence est réserve de la parole, plénitude informe, les formes, portées par la force motrice d'Eros et la verticalité du souffle, parviennent à sortir. À être. Ainsi, le souffle du Tout Miséricordieux (*nafas rahmânî* auquel Ibn Arabi a consacré de très belles pages de son œuvre en insistant une cette verticalité ou la hauteur du souffle ²³) est ce qui vient détendre le *karab* (la tristesse et le chagrin) en manifestant en acte, en conférant à l'être ce qui n'était que virtuel.

Cette puissance originelle (du souffle et d'Eros) est en même temps force spirituelle. L'événement d'une rencontre – entre le nom et la chose – sera avènement puisque cause du commencement du monde. La chose se nommant surgit de la masse pour être prise par le phonétique-sémantique. Ainsi, le nom exprimant la chose, la sort de la nuit du silence afin de lui conférer la possibilité d'être. Ce que Merleau-Ponty a exprimé de façon admirable : « La nomination réalise, dit-il, "en brisant le silence" ce que le silence voulait et n'obtenait pas ²⁴. »

L'articulation phonétique, sémantique et physique restituent aux mots « leur champ de possibilité directionnelles » (H. Maldiney). Tant il est vrai

20. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 105.

21. Cf. H. Corbin, *op. cit.*

22. Cf. E. Cassirer, *Le langage et le mythe*, *op. cit.* chap. 2, p. 29-36.

23. *Fut.* I, p. 168-169, *Fut.*, IV, p. 291-292.

24. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 230.

que dans la langue arabe, comme langue sémitique et langue à racines, chaque mot indique étymologiquement la direction, la direction de sens. L'on comprend les réserves formulées par Ibn Arabi, excepté le « divin Platon », à l'égard des philosophes. La question de l'être et le chemin de l'être, semble dire Ibn Arabi, ne passent pas par la spéculation philosophique mais par l'épaisseur de la langue. L'épaisseur des mots servant à dire celle des choses.

Ici, prend place l'une des questions les plus importantes pour le langage. Y a-t-il corrélation naturelle entre le mot et ce qu'il désigne ou bien la désignation n'est que conventionnelle ? Les signes sont-ils donnés par la nature ou constitués par les hommes ? Platon, qui fut dans sa jeunesse l'élève de Cratyle, opte pour la première hypothèse (les lois naturelles). Le nom est déposé sur ce qu'il désigne, à savoir sur la base d'une ressemblance ou d'une similitude (le *Cratyle*). Cette ressemblance aux choses, nous dit M. Foucault, était la première raison d'être du langage. Le langage fut « la nature dans sa visibilité première ²⁵ ». Seulement cette similitude est perdue. « Toutes les langues que nous connaissons, nous ne les parlons maintenant que sur le fond de cette similitude perdue, et dans l'espace qu'elle a laissée vide. » Ainsi, « la profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite [...] Les choses et les mots vont se séparer ²⁶ ». Et le discours se contentera de dire « ce qui est mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit. » Le langage se contentant de devenir un cas de représentation pour les classiques ou de signification pour les modernes ²⁷.

Se saisissant de cette possibilité qui lui est offerte par la langue arabe, langue à racines et qui porte encore les marques de la nomination première, Ibn Arabi opte pour une alliance entre noms et choses sur la base d'une ressemblance. Toute son œuvre atteste d'un respect inconditionnel pour « la souveraineté absolue de la lettre » (M. Chodkiewicz) et l'étymologie (non dans le sens d'un quelconque souci pour l'originaire mais afin de cerner les propriétés intrinsèques des lettres) va lui offrir la possibilité de garder intacte cette profonde appartenance du langage et du monde. La puissance de lecture et d'interprétation chez Ibn Arabi réside dans le souci de déchiffrement de ce qui est inscrit dans les noyaux sémantiques de la langue arabe ainsi que dans l'écoute de la force mytho-poétique de la langue. « Tout le mystère est là ²⁸ », semble dire son œuvre. Louis Massignon, traitant Ibn Arabi de gram-

25. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, coll. « Tel », p. 51.

26. M. Foucault, *op. cit.*, p. 58.

27. Sur cette question, cf. plus particulièrement J. Lohman, « Le concept du nom », dans *Présent offert à Henri Maldiney*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973, p. 173-183.

28. Selon l'expression de Mallarmé citée par M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, coll. « Essais », p. 44.

mairien de l'ésotérisme, a peut-être oublié que le langage est ce qui se trouve « à mi-chemin entre les figures visibles de la nature et les convenances secrètes des discours ésotériques », selon la formulation de M. Foucault ²⁹.

À la question-défi de Hakîm Tirmidi (IX^e siècle) sur la cause du commencement des choses, Ibn Arabi répond que les choses sont éternellement commençantes car perpétuellement détruites. Portées par le souffle, elles sont défaites dès qu'elles sont dites. Et le mot d'échapper ainsi à l'idolâtrie. Les formes n'apparaissent que pour disparaître dans un « maintenant de chaque fois » (Heidegger). Un « maintenant de chaque fois » incessant et permanent. Ainsi, une création qui débiterait avec un commencement absolu et qui serait maintenant achevée n'a pas sa place dans la pensée *akbarienne*. La création est récurrente, permanente, éternellement nouvelle. Car « *walâ tazâlu kun walâ yazâlu al-takwîn* (le "sois !" est permanent. Aussi la création est-elle éternelle ³⁰ »). C'est cet éternel commencement qui fait que l'homme devient, selon la belle expression de Henri Maldiney, « contemporain de son origine ³¹. »

TRADUCTION

La traduction porte sur deux passages extraits de *Al-Futûhât al-makkiyya* (Les illuminations de la Mecque), l'œuvre majeure d'Ibn Arabi (né à Murcie en Andalousie en 1165 et mort à Damas en 1240) dont la première rédaction est achevée en 1231. Trois ans plus tard, Ibn Arabi entreprend une seconde rédaction – écrite de sa propre main – qui sera terminée en 1238. Les trente-sept volumes du manuscrit autographe servent de base à l'édition critique établie par Osman Yahya dont la publication est en cours depuis 1972. Nous avons établi notre traduction selon l'édition de *Dâr Sâdir*.

Les deux chapitres que nous avons choisi de traduire sont complémentaires. Nous avons préféré inverser, pour cette traduction, l'ordre des chapitres. Nous avons commencé par le chapitre 66, moins hermétique d'un premier abord, que le chapitre 4. Ceci étant, l'écriture d'Ibn Arabi ne répond pas à un souci de linéarité et correspond plus à ce que F. Ponge nommait : « L'orage originel » faisant sortir le mot de la langue en résonance avec la tension interne et non le souci d'une quelconque linéarité. Je tiens à remercier Michel Chodkiewicz (directeur d'études émérite à l'EHESS, ancien directeur des éditions du Seuil et grand spécialiste d'Ibn Arabi) non seulement d'avoir

29. M. Foucault, *op. cit.*, p. 50.

30. *Fut.* II, p. 385. C'est toute l'acception religieuse et mystique de *fanâ'* (anéantissement) et de *baqâ'* (permanence) qui est ainsi mise en cause.

31. H. Maldiney, *op. cit.*, p. 88.

accepté de corriger cette traduction, mais de m'avoir aidée à explorer un univers dont l'actualité est indéniable.

Texte 1. Traduction partielle du chapitre 66, *Al-Futûhât al-makkiyya (Les illuminations de la Mecque)*, éd. Dâr Sâdir, Beyrouth (sans date d'édition), tome I, p. 323-324.

« Les Noms se rassemblèrent dans la Présence du Nommé (*hadrat al-musammâ*) et ayant regardé leurs réalités ainsi que leurs significations, ils demandèrent que l'autorité propre à chacun d'eux se manifestât afin que leurs essences se distinguassent les unes des autres par leurs effets. En effet, le Créateur (*al-khâliq*) – qui n'est autre que le Très Puissant (*al-muqaddir*), le Savant (*al-'alîm*), l'Organisateur (*al-mudabbir*), le Séparateur (*al-mufassîl*), L'Instigateur (*al-bâri'*), le Formateur (*al-musawwir*), le Pourvoyeur (*al-razzâq*), Celui qui donne la vie (*al-muhyî*), Celui qui donne la mort (*al-mumîth*), l'Héritier (*al-wârith*), le Reconnaisant (*al-shakûr* – ainsi que les autres Noms divins, ayant examiné leurs essences, constatèrent l'absence de tout « créé », de tout « organisé », de tout « formé », de tout « pourvu ». Aussi s'interrogèrent-ils : « Que faire afin qu'apparaissent les essences où se manifesteront notre autorité afin que notre pouvoir puisse s'exercer ? »

Aussi les Noms divins, qu'exigent les réalités du monde après la manifestation de celui-ci, adressèrent-ils au Nom l'Instigateur (*al-bâri'*) cette prière : « Fais en sorte que ces essences soient existenciées afin que notre autorité apparaisse et que notre pouvoir soit fermement établi car la Présence dans laquelle nous nous trouvons ne permet pas à notre influence de s'exercer. » L'Instigateur (*al-bâri'*) leur fit cette réponse : « Ceci est sous l'autorité du Nom le Puissant (*al-qâdir*) dont je dépends moi-même. »

L'origine de tout cela [de cette quête] fut que les possibles dans leur état de non-existence adressèrent aux Noms divins une demande inspirée par leur état d'abaissement et de pauvreté : « Le néant nous empêche de nous connaître et de nous acquitter de notre devoir envers vous. Si vous nous révélez en nous donnant la vertu d'exister, nous vous rendrons les honneurs qui vous sont dus. Vous deviendrez réellement nos souverains alors que vous l'êtes seulement en puissance. Ce que nous vous demandons est plus profitable pour vous qu'il ne l'est pour nous. »

Les Noms approuvèrent les propos des possibles et donnèrent l'ordre de réaliser ce vœu. Les Noms s'adressèrent alors au nom le Puissant (*al-qâdir*) – qui étant sous la dépendance du Nom le Désirant (*al-murîd*) – leur fit cette réponse : « Je ne peux vous existencier sans son autorisation. Le possible ne permet pas par lui-même de faire quoi que ce soit sans l'ordre de son Seigneur. Si celui-ci lui ordonne l'existenciation en lui disant : "sois !", je pourrai alors le façonner dès l'instant. Adressez-vous alors à ce Nom. Il acceptera

peut-être que l'existention l'emporte sur le néant. À ce moment, nous pourrions – le *âmir* (Celui qui donne l'ordre), le *mutakallim* (Celui qui parle) et moi-même – vous faire sortir à l'existence. »

Les noms allèrent donc voir le Nom le Désirant et déclarèrent : « Nous avons prié le Nom le Puissant de faire exister notre essence, Il nous a répondu que cela dépendait de toi. Quel est donc ton dessein ? » Le Nom le Désirant acquiesça et répondit : « J'ignore si votre existence est inscrite dans la science du Savant. Je suis sous sa dépendance. Allez lui conter votre histoire ! »

Les Noms s'adressèrent alors au Nom le Savant et lui firent part de ce qu'ils avaient entendu. Celui-ci approuva les paroles du Nom le Désirant et les informa que leur existence était déjà inscrite dans Sa science, mais qu'il faudrait, néanmoins, observer les règles de politesse et respecter la Présence prédominante (*al-hadra al-muhaymina*) à savoir le Nom *Allâh*. « Il faut absolument, dit-il, se réunir auprès de Lui car Il est la Présence de l'union (*hadrat al-jam'*). » Tous les Noms se joignirent, alors, dans cette présence divine qui leur demanda l'objet de leur réunion. Informé de leur histoire, *Allâh* leur fit cette réponse : « Je suis le Nom qui réalise toutes vos réalités. Mais je désigne à mon tour un Nommé qui est une essence (*dhât*) Très Sainte (*muqaddasa*) et douée de la Perfection et de la Transcendance (*lahâ nu'ût al-kamâl wa al-tanzîh*). Attendez que je rentre auprès de mon signifié (*madlûl*). » Il rentra donc auprès de l'Essence et lui répéta la discussion des possibles et celle des Noms. L'Essence s'adressa au Nom *Allâh* et lui dit : « Sors et informe les Noms que chacun peut s'attacher à celui des possibles qu'exige sa réalité propre. Je suis l'unique par moi-même. Ce que réclame les possibles, c'est le degré où je Me manifeste comme divinité, et ce degré lui aussi les réclame. Car les Noms appartiennent à ce degré, à l'exception du Nom l'Unique qui n'appartient qu'à moi seule. Il m'est réservé, et nul – ni les Noms ni les possibles – ne partage avec moi la réalité de ce Nom. »

Le Nom *Allâh* sortit alors accompagné du Nom *al-mutakallim* (Celui qui parle) qui lui servit d'interprète auprès des possibles et des Noms et leur fit part de la déclaration du Nommé.

Le premier possible apparut grâce au choix du Nom le Désirant et grâce à la décision du Nom le Savant. Mais lorsque les essences ainsi que leurs réalités apparurent et que les uns – en rapport avec leurs significations – assujettirent les autres, un conflit éclata. Le Nom le Savant et le nom l'Organisateur eurent peur que leur ordre soit complètement altéré. Ce qui aurait des conséquences fâcheuses sur les possibles, à savoir un [éventuel] retour à l'état de néant où ils se trouvaient [antérieurement].

Les possibles avertirent les autres Noms des propos du Nom le Savant et le Nom l'Organisateur en disant : « Il serait préférable pour nous tous que

vous ayez un *imâm* (un chef) qui vous dirige de sorte que nous conservions notre existence et que vous nous épargniez toutes les fâcheuses influences que vous pourriez avoir sur nous. Renseignez-vous auprès d'*Allâh*. Il désignera pour vous quelqu'un qui tracera les limites [de chacun]. Sinon nous allons nous détruire. Quant à vous, vous redeviendrez inutiles. »

Les Noms approuvèrent les paroles des possibles et désignèrent l'Organisateur (*al-mudabbir*) afin qu'il réglât cette affaire. Celui-ci accepta de s'en charger, s'adressa au Nom le Seigneur (*al-rabb*) et lui dit : « Fais en sorte que les possibles continuent à exister. » [C'est alors que] le Nom le Seigneur nomma deux vizirs : l'Organisateur (*al-mudabbir*) et le Séparateur (*al-mufassil*) afin qu'ils l'aidassent dans son travail. Dieu dit : « Il organise (*yudabbir*) toute chose et Il distingue (*yufassil* ³²) les signes. Peut-être croirez-vous fermement à la rencontre de votre Seigneur ! » (*Coran* 13, 2). Lui qui est l'*imâm*, regarde la sagesse de la parole divine. Dieu a cité le mot qui convient à la situation. Le Nom le Seigneur délimita [alors] les frontières [de chacun] et décréta la mise en état du royaume. « Pour vous éprouver et connaître ainsi celui d'entre vous qui agit le mieux » (*Coran* 67, 2). »

Texte 2. Traduction partielle du chapitre 4, in *Al-Futûhât al-makkiyya (Les Illuminations de la Mecque)*, éd. *Dâr Sâdir*, Beyrouth (sans date d'édition), tome 1, p. 100-101.

« Lorsque ces deux Noms [l'Organisateur (*al-mudabbir*) et le Séparateur (*al-mufassil*)] organisèrent le monde et le détaillèrent – sans qu'on puisse parler d'une ignorance antérieure ou d'un non-savoir –, et que la forme du modèle se constitua dans le monde, le Nom le Savant (*al-'âlim*) s'éprit de ce modèle et de la forme qui en découlait bien que celle-ci ne fût pas visible car elle n'avait pas d'existence, comme nous allons le mentionner dans le chapitre où nous dirons à partir de quoi le monde fut existenciel.

Le Nom l'Organisateur et le Nom le Séparateur sont les premiers Noms de ce monde. Le Nom l'Organisateur constata que le moment prévu par le décret éternel pour l'existenciation divine était échu. Intervint alors le Nom *al-murîd* (Celui qui veut ou qui désire) en conformité avec les ordres qu'ils reçoit du Nom l'Organisateur.

Le travail accompli par ces deux Noms [l'Organisateur et le Séparateur] – concernant la constitution de ce modèle – ne fut pas sans la participation des autres Noms. Mais n'agirent que derrière le voile de ces deux Noms lesquels ont mérité la *imâmat* (le fait d'être *imâm*, chef).

32. Les deux verbes : *yudabbir* (organiser) et *yufassil* (séparer, couper) sont de la même racine que les deux Noms divins *al-mudabbir* (l'Organisateur) et *al-mufassil* (le Séparateur).

Lorsque la forme du modèle apparut, les autres Noms – qui ignoraient tout cela – y découvrirent des réalités qui leur correspondaient et qui suscitaient en eux une forte attraction. Aussi chaque Nom s'éprit-il de la réalité qui lui correspondait et qui se trouvait prescrite dans le modèle sans pouvoir exercer une quelconque influence sur elle car la Présence (*hadra*) dans laquelle le modèle apparut ne le permettait pas. Aussi les Noms demandèrent-ils la manifestation de la forme du modèle afin que leur existence et leur suprématie soient réelles.

Qu'y a-t-il de plus grave, en effet, pour celui qui est puissant, que de ne trouver personne à vaincre et à soumettre à son pouvoir, pour celui qui est riche que de ne pas trouver un pauvre [qui ait besoin de sa richesse] et ainsi de suite ?...

Les Noms s'adressèrent à leurs Seigneurs – les sept *aimma* (chefs) déjà mentionnés³³ et demandèrent l'existentialisation du modèle aperçu dans l'essence du Savant.

Quelqu'un pourrait faire cette objection : « Comment ces Noms peuvent-ils voir le modèle puisque seul le Nom *al-basîr* (le Voyant, Celui qui voit) est doué de la vision et que chaque Nom a une réalité qui le différencie des autres [Noms] ? » Sache alors que chaque Nom divin peut être qualifié des autres Noms. Aussi chaque Nom est-il Vivant, Oyant, Voyant à son horizon et dans sa science. »

BIBLIOGRAPHIE

- ABDELOUAHED, H. 1998. *La visualité du langage*, Paris, L'Harmattan.
- BLANCHOT, M. 1955. *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- CASSIRER, E. 1972. *La philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, Paris, Les éditions de Minuit.
- CASSIRER, E. 1973. *Langage et mythe*, Paris, Les éditions de Minuit.
- CORBIN, H. 1993. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, rééd. Aubier.
- ELAMRANI-JAMAL, A. 1983. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- FREUD, S. 1983. *Contribution à la conception des aphasies*, trad. C. Van Reeth, PUF.
- FOUCAULT, M. 1966. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- IBN ARABI 1946. *Fusûs al-hikam*, Beyrouth, éd. *Dâr al-kitâb al-'arabî*, trad. partielle de Burckardt T., *La sagesse des prophètes*, Paris, Albin Michel, 1974.
- IBN ARABI, *Al-Futûhât al-makkiyya*, 4 vol., éd. *Dâr Sâdir* (sans date d'édition).

33. Les sept *aimma* sont : *al-hayy* (Le Vivant), *al-qâdir* (le Puissant), *al-murîd* (Celui qui veut, qui exprime la volonté divine), *al-samî'* (Celui qui entend ou l'Oyant), *al-basîr* (Celui qui voit, le Voyant), *al-mutakallim* (Celui qui parle) et *al-'âlim* (le Savant).

- LACAN, J. 1966. « La chose freudienne », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil.
- LACAN, J. 1978. Le séminaire. Livre I. *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil.
- LOHMAN, J. 1973. « Le concept du nom », dans *Présent offert à Henri Maldiney*, Lausanne, L'Âge d'homme, p. 173-183.
- MALDINEY, H. 1974. *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Lausanne, L'Âge d'homme.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « Tel ».
- RUDHARDT, J. 1986. *Le rôle d'Aphrodite et d'Eros dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF.
- SAUSSURE, F. de. 1919. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- VERNANT, J.-P. 1989. *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard.

Résumé

L'œuvre d'Ibn Arabi (1165-1240) est d'une actualité bouleversante. Pour cet auteur, la question de l'être est indéniablement liée à celle du langage. Et le chemin de l'être n'emprunte pas les sentiers de la spéculation philosophique mais passe par l'épaisseur de la langue. La traduction partielle de deux chapitres de son immense *Al-Futûhât al-makkiyya* (*Les illuminations de la Mecque*) vont nous permettre de voir qu'Ibn Arabi ne se contente pas de définir le langage comme un système avec des lois bien établies et dont l'anarchie est exclue. Allant à la naissance de la langue, Ibn Arabi défait et divise un acte qui se présente temporellement comme indivisible. La rencontre du nom et de la chose vont lui permettre de mettre l'accent sur la sensorialité du langage. Ainsi, ce qui fut nommé « ésotérisme » d'Ibn Arabi ne correspond-il pas en fait à ce qu'un poète, tel Mallarmé, saisit lorsqu'il écrit : « Tout le mystère est là » ?

Mots-clés

Nom, chose, signe, sensorialité du langage.

THE NAMES AND THE THINGS

Summary

Ibn Arabi's work is characterised by a breathtaking closeness to present-day questions. For this author, the question of Being is undoubtedly linked to that of language. The path towards Being is more similar to journey through the depth of language, than to a wandering through philosophical speculations. A partial translation of two chapters extracted from his enormous *Al-Futûhât al-makkiyya* (*The Meccan Illuminations*) shall enable us to see how Ibn Arabi does not define language only as a system with well established laws excluding any kind of anarchy. Going back to the very moment when language is born, Ibn Arabi dismantles an act which seems temporally indivisible. Coming across Name and Thing, he stresses the sensorial dimension of language. Thus, we may wonder whether what some might call Ibn Arabi's « esotericism » does not actually correspond to what a poet such as Mallarmé grasps when he writes : « The whole mystery lies there » ?

Key words

Name, thing, sign, sensorial dimension of language.