

logo not found or type unknown

Title Didd, Taḍmīn et Takhrīj, Muqābal / par Louis Gardet
 MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire
Contained in / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis)
 Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft
Volume 17 (1986)
pages 67-80
URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/71022>

ḌIDD, TADMĪN et TAKHRĪJ, MUQĀBAL

par

Louis Gardet

La pensée arabo-musulmane, et, à sa suite, toute pensée musulmane, est éminemment « dialectique » (*jadalī*). Je prends dialectique en un sens très général, — rythme alternatif d'une pensée qui va du semblable au semblable ou à son contraire; du plus au moins, ou l'inverse: mise en regard de deux *faits* qui à la fois se commandent et s'opposent; qui sembleraient devoir s'annihiler l'un l'autre dans la pensée qui les saisit ensemble, et dont l'entrechoc, au contraire, irradie comme une fulguration d'évidence.

La dialectique arabo-musulmane a des lois et des procédés qui évoquent parfois, mais ne recourent jamais les dialectiques qui nous sont coutumières, qu'il s'agisse de Platon, de la Stoa, de Hegel et de Marx, ou même de Kierkegaard. Elle en reçoit une originalité qui, à mon sens, s'origine et se manifeste dans la « bi-polarité » de la pensée arabe¹. J'entends par « bi-polarité » l'éclosion, dans le concret vécu ou pensé, d'oppositions constitutives, constamment et focalement maintenues, et saisies comme un tout indissociable. Qu'il s'agisse d'une dialectique d'opposition d'un mot à l'égard de lui-même (*ḍidd*), de l'involution à l'intérieur d'une même racine (*tadmīn*) permettant d'en saisir « extractivement » le sens (*takhrīj*), d'un corrélatif d'opposition où la dialectique du langage se meut en dialectique de la pensée (*muqābal*); qu'il s'agisse d'une dialectique de la pensée proprement dite (raisonnement à deux termes ou point de rebroussement de la parabole), nous avons toujours affaire à une discontinuité, un saut, où l'esprit passe du concret au concret, d'un singulier à un singulier. Il les opposera l'un à l'autre, ou les différenciera, ou les unira, sans cesser pour autant de prolonger le premier dans le second, et de revenir par le second au premier. L'affirmation et la négation s'opèrent dans l'immédiateté d'une sorte de courant (noétique) alternatif de haute fréquence; et l'esprit, affirmant et niant à la fois selon des visées différentes, débouche dans l'instant ponctuel d'une conviction décisive.

Nous trouvons donc la source et, tout à la fois, la justification de cette «bipolarité» qui, de proche en proche, marquera toute une culture, dans quelques catégories grammaticales. Ce sont elles qu'il nous faut analyser pour mieux comprendre les caractéristiques fondamentales de la dialectique propre à la pensée arabo-musulmane, et qui est peut-être bien son mouvement interne le plus foncier.

1. Le *ḍidd*

On appelle en général *addād*, pluriel de *ḍidd*, les vocables porteurs d'une antonymie intrinsèque, porteurs, donc, chacun, de deux significats opposés. Il n'est pas rare de trouver, sous la même racine arabe, une notion et son contraire. Ainsi *jawn*, à la fois «noir» (plus exactement: noir mêlé de rouge) et «blanc»; un même verbe dérivé de la racine signifiera «blanchir la porte de l'épousée» et «noircir la maison d'un mort». Ou encore le verbe *wa^cda* qui veut dire, au gré du contexte, promettre une récompense ou (et) menacer; mais il est plus juste de souligner que le sens foncier est simplement «promettre», — et que l'on peut «promettre», selon les cas, aussi bien un châtiment qu'une récompense. (Menacer est promettre un châtiment; il est regrettable qu'aucun vocable français ne précise «promettre une récompense»). Autre exemple: *ḥarama*, dont le sens premier (être sacré) s'appliquera, selon un double mouvement de l'esprit, aussi bien à ce qui est pur et le plus intime qu'à ce qui est interdit et impur².

A vrai dire, les exemples que je donne ici sont déjà des transpositions. Ils n'entrent pas, à l'ordinaire, dans les listes d'*addād* dressées par les grammairiens. Car ce phénomène fut très étudié. Des ouvrages entiers lui sont consacrés³. Des arabisants occidentaux mirent en doute l'authenticité de cette «homonymie des contraires», comme l'on dit, et l'on parla de quasi ou pseudo *addād*: mots empruntés à une langue étrangère et classés sous une racine arabe, jeux de mots, euphémismes, rôle des prépositions... Je laisse aux philologues le soin de dégager les authentiques *addād*, non réductibles à un apport extrinsèque ou à une plus foncière unité. Jusqu'à plus ample informé, leur existence ne me semble point niable. La stricte homonymie des contraires signifierait que le sens premier d'une racine est par lui-même contrasté. Et je crois extrêmement pertinente la remarque de M. Jacques Berque: «Notre intérêt est presque davantage attiré par le fait que des auteurs dont l'authenticité et l'importance sont certaines, se sont penchés sur ce problème, plutôt que par le bien-fondé des *addād* par eux recueillis⁴». Car, quoi qu'il en soit de l'origine d'un *ḍidd*, il reste que, dans son utilisation courante, l'esprit est sollicité à accueillir en une saisie unique l'affirmation d'un acte ou d'un

fait, et son contraire. Le contexte, à coup sûr, indiquera lequel des deux significats est en cause. Mais il ne s'agit aucunement d'une simple homonymie. S'il est question, dans une phrase française, du sol note de musique, rien ne sollicite l'esprit à évoquer l'idée du sol sur lequel on bâtit et l'on marche. Les homonymes des langues européennes sont de purs termes équivoques.

Sans doute les langues sémitiques ne sont-elles pas les seules où apparaisse le phénomène du *ḍidd*. Faut-il rappeler l'application — sans aucune filière historique, certes! — qu'en fit Hegel à la langue allemande, et son célèbre traitement dialectique du vocable *aufheben* en son double sens d'élever (ou conserver) et de détruire⁵? Mais il ne s'agit pas en arabe de tel ou tel cas pris en charge par une analyse d'abord philosophique, ni de cette « unité des contradictoires » que visait Hegel. Il s'agit d'une *bi-polarité* qui ne se résout pas en unité, mais maintient dans le même mot les deux sens opposés. C'est ici un phénomène morphologique, considéré très vite comme faisant intrinsèquement partie des lois de la langue arabe, et qui se reflétera dans le mode de raisonner ou d'exposer.

Avec le *ḍidd*, deux sens s'excluant l'un l'autre, ne se résolvant point l'un dans l'autre, sont portés par un unique vocable. Le fait qu'il s'agit d'un seul et même mot va entraîner cette conséquence: le significat envisagé, et que précisera le contexte, ne sera jamais tout à fait libre du significat opposé, qui en est, en principe, la négation. *Jawn* pourra signifier « couleur sombre »; il continuera, en surimposition, à évoquer « blanc » (et vice versa). Soit dit en passant, on peut voir ici l'une des causes (ce n'est pas la seule) de ce que Louis Massignon appelait « la rigidité de la forme » sur « le fond capricieux »⁶. L'esprit ne semble donc pas procéder par abstraction formelle proprement dite. Tout effort abstraitif est enrobé d'une frange négatrice de l'affirmation première, mais évoquant par là même les éléments primitivement écartés. Et cette imprécision du fond ne se solde pas, comme pourrait le croire un peu vite un observateur occidental, aux dépens de la pensée et de sa force de saisie du réel. Il s'agit d'un mode d'analyse plus fluide qui, au lieu d'avoir recours à deux lectures hiérarchisées des faits pour dégager un contraste, s'en empare d'une seule visée.

L'antonymie intrinsèque du *ḍidd* unit-elle des contraires ou des contradictoires? A mon sens, et sans aucun doute, des contraires, mais des contraires constamment mis en polarité. Il n'est pas sans intérêt de noter ici que la langue philosophique élaborée des *Falāsifa* empruntera à la racine *ddd* le terme traduisant l'opposition de contrariété. Les contraires, ce sont les *mutaḍāddayn*, toujours au duel. Les contradictoires, ce sont les *naqīdān*, d'une racine qui évoque démolition,

destruction. Si le phénomène morphologique du *ḍidd* s'avère possible, c'est que précisément les contraires s'appellent en même temps qu'ils s'excluent; ils ne se « détruisent » pas l'un l'autre, ils s'expliquent et se conditionnent mutuellement.

Or, soutenue par sa référence aux vocables porteurs de cette antonymie, la pensée arabo-musulmane procédera dès lors, en bien des domaines, par contrastes à la fois juxtaposés et unis. M. André Miquel a pu parler de la « pensée antonymique » des géographes arabes⁷; en droit et en théologie, le mode d'exposition est fréquent, bien avant le *sic et non* d'Abélard, qui entrechoque les opinions opposées. Procédé dialectique sans doute, mais où la « synthèse » est donnée déjà, à l'intérieur d'un même mot, dans un va-et-vient instantané (et premier) entre deux notions qui ne s'abstraient jamais totalement l'une de l'autre.

2. Taḍmīn et takhrīj

Voici maintenant notre deuxième catégorie grammaticale: le *taḍmīn* et son opposé corrélatif le *takhrīj*. Le sens fondamental de la première racine est garantir; puis insérer, contenir. Le *ḍidd* procédait par contraste; on peut, avec Louis Massignon, traduire *taḍmīn* par « involution »⁸, mais en un sens quelque peu particulier. Les dictionnaires français opposent involution à différenciation. Eh bien, l'on peut dire, je crois, qu'en arabe la différenciation des concepts se résout souvent en involution et s'exprime par elle. Comme les *aḍḍād*, le *taḍmīn* fut abondamment étudié et discuté par les grammairiens. Les deux grandes écoles de Kūfa et de Baṣra s'affrontèrent à son sujet⁹.

Le procédé le plus fréquent est l'insertion d'infixes dans les racines trilitères. D'où une multiplicité de termes se groupant et se diversifiant autour de l'idée centrale primitive. Le sens premier de la racine est ainsi comme diversifié, sans que l'unité foncière en soit perdue de vue: passage constant, en lexicographie même, du moins au plus, du plus au moins. Le procédé est particulièrement fréquent en ṣūfisme. Il intervient sans cesse pour cerner la fluidité des « états spirituels » (*aḥwāl*), saisis dans l'acte dynamique qui en commande l'apparition, non dans le statisme du sujet qui les éprouve. Je pourrais donner bien des exemples. Combien riche est le vocabulaire qui « tourne » autour des racines *wḥd*, « être un », ou *frd*, « être seul »¹⁰. Et cela nous explique la quasi-incapacité des langues européennes à rendre adéquatement un texte ṣūfī. Chaque terme pourra sans doute être rendu par un vocable à peu près correspondant; mais il faudra souvent recourir à une périphrase ou, pour le même terme, choisir en fonction des contextes des vocables différents. Ce faisant, le sens obvie pourra être correctement rendu, mais non point les résonances qui le rattachent au sens premier de la racine comme en un

point focal, ou qui, en ondes concentriques, font appel à d'autres sens dérivés; il manquera toujours l'éclaircissement que pourrait donner le recours, au moins implicite, au sens premier d'une racine commune. (Et ce n'est point qu'en ṣūfisme qu'une telle difficulté surgit. Pour éviter sans doute *ishtirākīyya*, le parti marocain de l'*Istīqlāl* a choisi comme mot-clé *ta'āduliyya*, qu'il traduit lui-même par «égalitarisme»; mais par cette traduction il renonce à référer à *ʿadl*, la justice, que le mot arabe évoque au premier chef).

Un autre procédé de *taḍmīn* n'est tout à fait efficace que lié à son opposé, ici son contraire, le *takhrīj*. Si *taḍmīn* est involution, *takhrīj* est extraction, sortie de... Or, l'un et l'autre relèvent d'un même mouvement de l'esprit qui opère, à partir du sens premier de la racine, l'enroulement et le dénouement des sens dérivés. Mais le *takhrīj*, extraction, dépasse la simple morphologie. Il est aussi, il peut être «sortie» d'un plan d'analyse ou même d'existence pour accéder à un nouveau plan d'analyse ou d'existence.

Nous avons un exemple de choix de ce blocage involution-extraction dans le procédé du *majāz*. *Majāz* doit se traduire d'abord par «transfert»: ici, passage du semblable au semblable, mais à deux niveaux différents de réalité concrète. Il ne s'agit pas d'un vrai procédé abstraktif. Il s'agit le plus souvent d'un concret spirituel saisi à l'image et ressemblance d'un concret sensible. Si bien que *majāz* est rendu le plus souvent dans les dictionnaires par «expression figurée, métaphore»¹¹. Mais il faut bien voir que le *majāz* arabe n'est aucunement la *μεταφορά* grecque. Sans doute s'agit-il toujours de «rendre plus claire une idée, ou la corroborer, ou l'exagérer, ou l'exprimer avec concision, ou enfin la doter simplement d'une belle forme»¹². Mais la métaphore grecque part d'une idée abstraitement saisie et la revêt d'une image; elle suppose en général une analogie de proportion, et donc un raisonnement (au moins implicite) à trois termes. Le transfert du *majāz*, lui, opère dialectiquement, sans moyen terme, par l'analogie directe du semblable au semblable, ramenant à une unité de saisie (procédé involutif) deux réalités concrètes situées à des plans d'existence non communicables (procédé «extractif»). Sorte d'analogie à deux termes, par un saut, un bond entre deux semblables non réductibles. Saisir ce procédé-là d'expression du réel me semble indispensable pour comprendre en toute sa richesse l'enseignement de la parabole sémitique (*mathal*)¹³.

Je ne reviendrai pas sur «les huit interprétations traditionnelles du *taḍmīn*» étudiées par Louis Massignon¹⁴. Je noterai seulement que tantôt le *taḍmīn* est entendu comme un mode spécial de métaphore, et tantôt comme la connexion du sens propre et de la métaphore; tantôt avec, et tantôt sans un sous-entendu

elliptique; tantôt comme une métonymie, tantôt comme un procédé différent de la métaphore et de la métonymie. — Ce qui reste, c'est l'idée étymologique d'«insérer dans», l'involution dans la racine primitive, à quoi s'oppose et correspond le mouvement complémentaire et contrasté de l'«extraction» (qui souvent commande la métaphore). *Takhrīj* ^{ʿan} s'emploie normalement pour les *ḥadīth(s)* publiés à partir d'une autorité; mis en relation avec *taḍmīn*, il indique un mouvement de l'esprit où s'opère, à partir du sens premier de la racine, l'enroulement et le dénouement des sens dérivés¹⁵.

3. Le *muqābal*

Le couple involution-extraction, *taḍmīn-takhrīj*, nous conduit à notre troisième catégorie: le *muqābal*. Je propose de traduire ce terme par: «corrélatif d'opposition». Il s'agira en général de deux mots, relevant le plus souvent de deux racines différentes, parfois d'une même racine gouvernée par deux prépositions. Ils s'opposent quant au sens, et cependant se commandent et s'appellent mutuellement. Cette fois, c'est beaucoup plus qu'un procédé morphologique ou sémantique. C'est tout un mode de penser. C'est comme la réfraction dialectique, dans le langage même, de la logique à deux termes. Rares sont les mots de la langue arabe qui, d'une façon ou de l'autre, n'ont pas leur «corrélatif d'opposition», qui donc s'oppose à eux, comme un vis-à-vis, antagoniste peut-être, mais dont ils ne peuvent se passer. Comme si toute notion, tout concept était mis face à un miroir qui, au lieu de lui renvoyer sa propre image, reflète cela même qui le nie.

Nous avons, avec le *muqābal*, un cas particulièrement suggestif de *muṭābaqa* (ou *ṭibāq*), de «mise en regard» comparative. Comme l'a dit M. Amjad Trabulsi, le *ṭibāq* vise d'une façon très générale à l'opposition symétrique de deux termes; le *muqābal* à l'opposition symétrique de deux concepts.

Dans le *ḍidd* ou le *taḍmīn*, le mouvement dialectique soit d'opposition, soit du semblable au semblable, soit du plus au moins, ou du moins au plus, se prenait à partir de l'unité ou dissociée, ou contrastée, d'une même racine. Avec le *muqābal*, nous avons comme un raisonnement en raccourci qui joint et oppose à la fois en une seule visée deux mots de racines différentes, ou un seul mot gouverné par deux prépositions. C'est peut-être le type le plus clair, le plus fourni en exemples aussi, de la dialectique du langage arabe. Or, il réfère directement à une dialectique de la pensée: dialectique d'opposition des contraires sans doute, mais qui met les deux termes en regard, et les associe indissolublement.

Ce n'est donc plus la morphologie seule qui commande le *muqābal*. Sans doute

les racines choisies le sont-elles volontiers (pas toujours) en raison de leur allitération, — et l'on sait le goût de la littérature arabe pour le *tajnīs*. Mais il faut aller plus loin pour comprendre le phénomène du *muqābal*. De même que le *majāz* ne passe pas par la médiateté d'une abstraction formelle, on peut dire que la saisie d'une idée ne s'opère primitivement en arabe qu'en référence à un fait singulier (événement ou texte) conçu comme argument d'autorité. Tant que l'influence hellénistique ne s'exerça pas à plein, l'idée abstraite s'affirme en négation de son contraire plus qu'elle n'affirme un constitutif formel. Elle se dégage donc par la négation de son contraire, qui à son tour la nie. Et c'est ce jeu de négations, saisi en une suite alternative de discontinuités immédiates, qui met sous le regard de la raison non tant une idée ou un concept pris en lui-même que les deux pôles contrastés d'une réalité plus foncière.

Je m'excuse de cette analyse très approximative. En fait, il est très délicat de rendre avec exactitude dans une langue européenne le phénomène même du *muqābal*; alors qu'il est d'expérience courante et très simple en sémantique arabe. Sans doute ne faudrait-il pas généraliser. La langue arabe peut être un excellent instrument d'abstraction formelle, les métaphysiques d'Ibn Sīnā ou d'Ibn Ruṣhd l'ont prouvé de reste. Mais plus spontanément, l'analyse procédera par dichotomies successives, chaque subdivision restant commandée par un double mouvement d'affirmation et de négation. Si bien que très souvent une notion étudiée ne sera point envisagée seule. Elle sera à la fois affirmée pour elle-même, et niée par l'affirmation conjointe de son contraire; et d'une part, elle en restera comme enrobée d'éléments adventices liés à toute la complexité de l'existence concrète, mais en sera d'autre part assouplie et nuancée.

Il y a trois types principaux de *muqābal*. En voici quelque exemples. Je les emprunterai principalement au vocabulaire *ṣūfī* (mais j'aurais pu aussi bien me référer au vocabulaire du droit ou du *kalām*).

Premièrement, le cas le plus faible. Un même mot s'oppose à lui-même de par les prépositions contrastées qui le gouvernent. Ainsi, dans les descriptions *ṣūfīes*, *fanāʾ* même employé indépendamment de *baqāʾ*, réfère toujours soit à la préposition *ʿan*, soit à la préposition *bi*. Employé avec *ʿan* il évoquera une totale annihilation: soit l'abolition radicale de tout le créé qui précédera l'ultime Jugement de Dieu, y compris le «je» empirique du sujet qui expérimente (“*fanaʾ* absolu”); soit l'abolition de toute relation au créé du *fanāʾ* *ṣūfī*. Employé avec *bi*, il signifiera une annihilation qui se transmue sur un autre plan d'existence, annihilation du créé *en*...: le plus généralement *bi l-tawḥīd*, en l'affirmation et la réalisation de l'Unicité divine. Dans l'état de *fanāʾ*, le *ṣūfī* abolit toute relation au

créé pour l'absorption en Dieu. *Fanā*³ ' *an khalq billāh*, «abolition du créé — en Dieu». Et le terme *fanā*³ suppose toujours, au moins implicitement, ce double rapport. C'est, si l'on veut, un corrélatif de type prépositif ou tendanciel. Cela nous permet d'entrevoir, j'y reviens, l'extrême difficulté de rendre en langue européenne la notion du *fanā*³ *šūfi*¹⁶. Cela nous permet aussi de constater que ce premier cas de *muqābal* ne saurait se réduire à un *ḍidd*. Mais il est non moins évident qu'il n'y aura pas *muqābal* chaque fois qu'une racine est commandée par des prépositions diverses. Je dirais que nous avons affaire à un *muqābal* (et là seulement) quand les deux sens ainsi dégagés et opposés ne se saisissent vraiment que l'un par l'autre.

Deuxième type de *muqābal*: mise en opposition corrélatrice de deux termes appartenant à deux racines différentes, mais aux sens premiers très voisins. C'est ainsi qu'une *iṣtilāḥa* *šūfi* joint et oppose à la fois *tajrīd* et *tafrīd* (on remarquera ici l'allitération). La première forme, de *JRD*, évoque l'idée de dépouiller et isoler; la deuxième forme, de *FRD*, celle de s'isoler¹⁷. La confusion qui pourrait s'opérer de l'une à l'autre est dissipée par leur mise en regard contrastée. En fait, le *tajrīd* sera le dépouillement de toute apparence et de tout accident, y compris les concepts désignant Dieu, et qui masquent Dieu; à la limite donc, une voie ascétique de négation expérimentée. Le *tafrīd*, lui, sera l'«esseulement» radical au-delà de toute rencontre d'«état spirituel». Chez certains *Šūfis*, il deviendra comme l'expression du *tawḥīd*, de l'acte unificateur le plus radical. Chez d'autres, tel Ḥallāj, il se présentera comme la tentation d'un «esseulement clos», qui doit être vaincu par l'«esseulement ouvert» de l'*infirād* plongeant en l'*ifrād* divin (exemple, ici, de *taḍmīn*). Ḥallāj eut maintes fois recours à cette mise en opposition corrélatrice (*tajrīd/tafrīd*) qui dissipe tout risque de confusion¹⁸. Et quand bien même nous rencontrerions dans un texte *tajrīd* seul, il restera, dans l'esprit du lecteur, entouré d'une aura où transparait *tafrīd*; et vice versa.

Dans le troisième type de *muqābal*, nous avons affaire à deux termes de soi opposés; aussi est-ce le cas le plus caractéristique, — d'autant plus caractéristique que relativement rare y est le recours à l'allitération. Il procède par mise en regard constante de deux mots qui radicalement s'opposent, se nient et se renient l'un l'autre. Ce qui est remarquable, c'est qu'aucun de ces deux termes ne peut être non seulement compris, mais même évoqué indépendamment de l'autre. Ainsi en *šūfisme*, le *fanā*³, annihilation, et le *baqā*³, pérennisation. La traduction de *fanā*³ a donné lieu à des discussions et des divergences. L'une des difficultés majeures à mon sens est venue de ce que *fanā*³, — qui déjà s'oppose tendanciellement à lui-même par les prépositions ' *an* et *bi*, — n'a pas toujours été saisi comme le *muqābal*

de *baqāʾ*. *Fanāʾ* a pour corrélatif d'opposition décisif *baqāʾ*, la pérennisation (en Dieu et par Dieu), de telle sorte qu'aucun de ces deux termes ne peut être compris indépendamment de l'autre. Il ne peut y avoir «pérennisation» sans «annihilation» antérieure, et l'«annihilation» ne s'opère qu'en fonction et en vue du *baqāʾ*. (En *ʿilm al-kalām*, le *fanāʾ* absolu, *mutlāq*, de l'Heure dernière est en *muqābal* avec la re-création, la résurrection, du *baʿth* ou *qiyām*). Toutes les fois donc qu'un texte parlera de *fanāʾ* ou de *baqāʾ* le corrélatif d'opposition sera là, au moins implicitement, prolongeant en une sorte de zone subconsciente, et colorant par là même le sens du terme employé. Un assez grand nombre de termes techniques *ṣūfīs* se présentent ainsi comme un jeu de contraires qui se compénètrent et s'informent l'un l'autre: *ghayba* et *shuhūd* absence-présence testimoniale), *tajallī* et *istitār* (irradiation-occultation), et bien d'autres. Ils désignent en général des «états» (*aḥwal*), ou plutôt des modes d'être qui fulgurent en des instants (*awqāt*) contrastés, bien plus qu'ils ne se succèdent selon un temps continue et nombré. C'est ainsi que doivent être entendus le couple classique resserrement-dilatation (*qabḍ-bast*), et son image nuit-jour, chers aux *Shādhīlīs*.

Les deux premiers types de *muqābal*, — un mot s'opposant à lui-même par le jeu des prépositions, opposition de deux termes au sens quasi similaire, — me semblent relever avant tout, comme le phénomène d'involution-extraction que nous avons cerné à l'intérieur d'une même racine, d'une opposition de relation de type spécial. Le premier type met en œuvre une corrélation d'opposition tendancielle; le second, une corrélation de différenciation. Mais en surimpression apparaît déjà une opposition de contrariété entre un mot dédoublé d'avec lui-même ou entre deux mots de sens voisin. Le type de *muqābal* le plus nettement affirmé, le troisième, met en œuvre une corrélation de contraires¹⁹. Dans la plupart des cas, le plus apparemment du moins, ces oppositions de contrariété sont suspendues à un suprême contradictoire. Pour nous en tenir à nos exemples *ṣūfīs*, je considérerais comme oppositions de contrariété celles qui désignent les états successifs ou concomitants, celles qui «décrivent» (tel «resserrement-dilatation»); et, comme oppositions de contradiction, celles qui opposent et joignent à la fois deux plans d'existence incommunicables. Car l'opposition de contradiction majeure est bien «Dieu Réel — créature évanescence» (*ḥaqq — khalq*). C'est en somme le seul contradictoire absolu, dont, par exemple, «acte d'être — non être» (*wujūd-ʿadam*) n'est que la participation. C'est en lui que tous les autres se résolvent, et c'est à lui que tendent, comme à leur point focal projeté à l'infini, les oppositions mineures de contrariété ou de relation qui, sur leur propre plan, s'estompent.

Cette austère promenade dans les domaines des grammairiens et des mystiques arabo-musulmans me semble appeler quelques remarques d'ordre plus général.

Nous avons pu mettre en regard ces modes de pensée sémitiques et les oppositions telles qu'elles sont dégagées et précisées dans la théorie qu'en a faite Aristote. Cela nous explique le large accueil réservé à la logique aristotélicienne dans la et les cultures musulmanes²⁰. Mais je ne crois pas que l'«aristolélisme» (entre guillemets...) des *Falāsifa* se substitua purement et simplement à la logique ancienne. Car il ne s'agit pas d'un outil plus élaboré rencontrant une pensée encore hésitante. Il s'agit de deux modes de saisie du réel, aussi élaborés l'un que l'autre, et qui, loin de s'exclure, se sont affirmés souvent en complémentarité. C'est ainsi que le jeu des *taḍmīn(s)* et des *muqābal(s)* a permis aux analyses sūfies des «états spirituels» certaines précisions ou nuances qui n'appartiennent qu'à elles.

Au surplus trois différences, peut-être irréductibles, me semblent marquer le maniement des oppositions.

1. Nous avons pu mettre des procédés d'analyse arabo-musulmans en regard des oppositions de contrariété, de relation, de contradiction. Nous n'avons pas rencontré l'opposition de privation. Pourquoi? Je n'écarte certes pas que cette absence soit due à une insuffisance ou une faiblesse de mon enquête. Cependant, il me semble pouvoir dire ceci: l'opposition de privation refère en définitive à l'«absence d'un bien dû». Or, pour la pensée musulmane — spécifiquement musulmane — aucun bien n'est *dû* à la créature. A coup sûr, «privation» a son équivalent arabe. Les sūfīs parleront volontiers de *taḍyī*^c, la perte, le manque²¹; et d'autres mots pourraient être proposés. Mais voici que le langage technique des *Falāsifa* préfère *adam*. Pour Ibn Sīnā, l'obscurité, la cécité, la faiblesse, le repos sont des *adam(s)*, et l'opposition de privation est *adamī*²². Or, ce terme, *adam*, ne s'oppose pas de soi à un bien dû. Il est le contradictoire de l'acte d'être, de l'existence (*wujūd*); c'est le non-être, le néant. Que les traductions du grec aient ainsi rendu l'opposition aristotélicienne de privation ne signifie point que ce type d'opposition se retrouve dans la logique des grammairiens. Pour la pensée musulmane comme telle (au contraire des *Falāsifa*) il n'y a pas de bien dû, car il n'y a pas de nature ontologique, et tout reflue en un «statut» (*ḥukm*) créé par Dieu.

2. Nous avons vu le troisième type de *muqābal* jouer aussi bien pour la contradiction que pour la contrariété. En fait, je me demande s'il y a, de l'une à l'autre, une réelle différence de nature dans cette logique des grammairiens et des juristes. D'une part, la contrariété ne cesse d'attirer tendanciellement à elle toute

opposition de relation, et elle est d'autre part comme une contradiction qui n'aboutit pas, qui attend, pour aboutir, l'irruption toujours possible d'une transcendance radicale. — Nous en trouverions chez Hegel comme un répondant inversé. Hegel voulut établir, crut avoir établi une saisie dialectique des contradictoires. En fait, chez lui, «le primat de l'opposition n'est pas le primat de l'opposition radicale de contradiction, mais une absorption des oppositions dans la forme la plus atténuée, qui est l'opposition relative²³». Et, en conséquence lointaine, une vue univoque des choses.

Eh bien, dans la logique à deux termes arabo-musulmane, non seulement s'affirme le primat de l'unique contradictoire, mais ce dernier a tendance à ramener à lui toute autre forme d'opposition. Car, pour assurer le statut stable de l'opposition de contrariété et de l'opposition relationnelle (et éventuellement de l'opposition privative), l'analogie de l'être fait défaut: comme chez Hegel, mais pour des raisons opposées, faut-il dire «contradictaires»? A la limite, Hegel nous conduit à l'univocité. Dans une vue musulmane des choses, nous n'aurons ni univocité, ni analogie, mais radicale équivocité. Une équivocité qui prend sa source dans le *muqābal* qui commande tous les autres «Dieu Réel — créature évanescence», *ḥaqq-khalq* ou encore *bāqin-fānin*; et qui, sur le plan même de la créature, ira comme de soi à une vue instantanéiste et discontinue, par la création, décréation, re-création incessante d'instantanés ponctuels (*awqāt*)²⁴. Si bien que les modes d'exposition les plus spécifiques procéderont par la juxtaposition des *sic et non*, des contraires et des contradictoires saisis comme se niant et s'involant en un seul acte de l'esprit.

3. Ce seul acte de l'esprit est la troisième des différences irréductibles dont je parlais. Quel que soit le type d'opposition envisagé, il s'opère certes, psychologiquement parlant, sans recours à un *medium*. Mais jamais un terme ne peut être totalement abstrait de son terme opposé. Et je crois bien qu'ici c'est l'équivocité radicale qui se refusa aux contours précis et limitatifs de l'abstraction formelle en son intuition judicative achevée.

Nous sommes partis de notions grammaticales arabes, — et nous aurions pu y joindre des notions juridiques arabo-musulmanes. J'ajoute que volontiers j'étendrais les analyses proposées à toute pensée spécifiquement musulmane, quand bien même elle s'exprimerait en langues indo-européennes, persan ou *ūrdu*, ou en turc. Il y a un apport premier du sémitisme de la langue arabe; et cet apport a été à la fois comme cerné et donc maintenu, et comme universalisé, par l'impact de l'Islam. Par le Coran, la prière liturgique, les écrits fondamentaux de

droit et de *kalām*, il est devenu le bien commun des musulmans, à quelque ethnie qu'ils appartiennent, et quelle que soit leur langue de culture.

Forme dialectique de pensée, qui se résout, par le réalisme de la connaissance, en la réalité transcendante de Dieu Unique et Un. Dialectique de saut, où contraires et relations, saisis en un seul regard de l'esprit, sont projetés dans le mystère conçu comme contradictoire du Créateur et de la créature, «séparés de toute la fissure des temps», disait Ḥallāj²⁵.

Louis Gardet

NOTES

- 1 Je préfère le terme de «bi-polarité», moins parlant peut-être, mais plus exact, à celui d'«ambivalence», — bien que ce dernier figure dans l'intitulé d'un ouvrage collectif où j'ai donné deux études: «La dialectique en morphologie et logique arabes», pp. 116–132, et «Les différents types de dialectique», pp. 359–365. Voir *L'ambivalence dans la culture arabe*, publié sous la direction de Jacques Berque et Jean-Paul Charnay, Paris, Anthropos, 1968.
2. Pour ce dernier exemple cf. J. Chelhod, *La structure du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1964, chap. 1er «Le *ḥaram* ou l'expression ambiguë du sacré»; et notre étude «Notion et sens du sacré en Islam», dans l'ouvrage collectif *Le Sacré, Etudes et recherches*, Paris, Aubier, 1974, pp. 318–351.
3. Ainsi, Anbari, *Kitāb al-aḍḍad* (éd. critique de Th. Houtsma, Leyde, 1881; nouvelle éd. par Abu Fadl Ibrāhīm, Kuweit, 1960, Qutrub (même titre), et les traités d'Asma'ī, Sijistānī, Ibn al-Sikkī, al-Saghānī, etc.
4. Cf. Jacques Berque, «L'expression de l'ambiguïté en arabe», dans *L'ambivalence dans la culture arabe*, p. 348.

5. Cf. Hegel, *Wissenschaft des Logik*, ² 1936 (trad. franç. de S. Jankelevitch, *Science de la logique*, I, Paris, Aubier, 1947, pp. 12–13); et Georges M.-M. Cottier, «Signification de la dialectique chez Hegel», dans la *Revue Thomiste*, LXIX (1969), p. 403.
6. *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, 2^e éd. Vrin, Paris, 1954, p. 333.
7. Cf. André Miquel, «La pensée autonymique à travers un texte de la géographie arabe (IV^e–X^e siècle)», dans *L'ambivalence dans la culture arabe*, pp. 164–171.
8. «La formation du mot nouveau s'opère donc par involution en sémitique, tandis qu'elle s'opère chez les Aryens par expansion». («Réflexions sur la structure de l'analyse grammaticale en arabe», *Opera minora*, Beyrouth, 1963, II, p. 623).
Le *taḍmīn* est la mise en œuvre d'une «découverte mentale» par involution; l'hétérogénéité de la «découverte» est ramenée à l'homogénéité d'une racine commune.
9. A Kūfa: insistance sur les discontinuités et variations; à Baṣra: recherche — en procédant par analogie — d'une règle possible. — Il y a, traditionnellement, huit interprétations envisagées du *taḍmīn* (cf. *Shaykh* Muhammad Khadir Husayn, dans *Majallat al-Azhar*, Le Caire, 1934, t. I, pp. 187–189).
10. Cf. nos *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972, pp. 323–237.
11. L'idée de «métaphore» se rendra également par des mots signifiant «emprunt» et «représentation».
12. ʿAskarī, *Sināʿatayn*, p. 207, cité par Amjad Trablusī, *La critique poétique des Arabes*, Damas, 1956, p. 150.
13. Voir les pertinentes et très belles réflexions de Louis Massignon sur le *mathal*, dans *La Passion de Hallāj*, Paris, Gallimard, 1975, III, pp. 98–99.
14. Cf. article cité à la note 8, *Opera minora*, II, p. 624.
15. Est-il besoin de dire que ce serait un contresens que d'établir ici une analogie avec la dualité compréhension-extension de la logique classique?
16. Et nous voyons dès lors pourquoi l'«état spirituel» appelé *fanāʾ*, au contraire de ce que suggéreraient jadis Goldziher, et de ce qu'a nié à juste titre Moreno, n'est point l'équivalent du *nirvāna* bouddhiste. Cf. M.M. Moreno, *Mistica musulmana e Mistica Indiana* («Annali Lateranensi»), Cité du Vatican, vol. X, 1946, p. 156 ss.
17. D'autres «*muqābal* de différenciation» pourraient être relevés dans le jeu des formes verbales des deux racines *AḤD* et *WHD* par exemple.
18. Voir *Kitāb al-Tawāsīn* (Texte édité et annoté par Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1913), et «Notes explicatives» de L. Massignon, pp. 163–164 et 168.
19. Ces principaux types de *muqābal* peuvent se compénétrer. Nous l'avons vu avec *fanāʾ*: c'est le double mouvement tendanciel de ʿan et de bi qui projette en quelque sorte le *fanāʾ* dans la «pérennisation» du *baqāʾ*, de telle sorte que le terme *fanāʾ* est toujours, au moins implicitement, en double rapport (*muqābal* prépositif ou tendanciel) aux prépositions ʿan et bi; et la notion unique mais contrastée ainsi perçue ne doit jamais s'entendre sans référence à *baqāʾ* (*muqābal* des contraires).
20. Cf. Ibrāhīm Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, Vrin, ² 1969, et spécialement, en ce qui concerne notre sujet, pp. 97–107, «L'opposition des concepts».
21. Ainsi, le très beau texte de Bisṭāmī reproduit par Sarrāj, *Lumaʾ*, éd. critique de R. A. Nicholson,

- Cambridge, University Press, 1921, p. 387; trad. franç. de L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968, p. 278.
22. Cf. par exemple Ibn Sīnā, *Mantiq al-Mashriqiyyīn* («logique des Orientaux»), éd. du Caire, 1328 H./1910, p. 40; et A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 214.
23. Georges M.-M. Cottier, «La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hégélienne», dans *Revue de théologie et de philosophie* (Suisse romande), 1973, n° 5, p. 365.
24. «Pour le théologien musulman, le temps n'est pas une 'durée' continue, mais une constellation, une 'voie lactée' d'instant (de même que l'espace n'existe pas, il n'y a que des points)», Louis Massignon, «Le temps dans la pensée islamique», *Opera Minora*, II, p. 606.
25. Cf. *Diwān d'al-Hallāj*, éd. et trad. franç. de Louis Massignon, dans *Journal Asiatique*, janvier-mars 1931, pp. 28-29.