

Littérature algérienne et linguistique. « L'arbre à dire » de Mohammed Dib à l'aune des notions de *ʾaṣl* et de *far* de la grammaire arabe ancienne.

Zoulikha Mered

Université d'Alger 2-Bouzaréah, Algérie

Résumé : Rares sont les analyses linguistiques du texte dibien. De surcroît quand elles existent, elles font le choix de concepts de la grammaire arabe ancienne tel que celui du couple *ʾaṣl-far* pour en découvrir le sens et l'esthétique. Si ce choix nous a été « soufflé » par le Poète et la Forme même de sa quête de l'Écriture, il se justifie aussi par ce désir d'aller à contre-courant d'une critique littéraire. « L'arbre à dire » c'est l'arbre à palabres, « l'arbre en Afrique sous lequel on débat des sujets les plus divers, qui agitent cases et ajoupas ». Il est cette méditation qui nous invite à parler librement de l'avenir de notre société, de nos langues, de notre culture et de notre religion. Une méditation dans la langue de l'Autre, certes, mais à l'aide de son seul « signifiant ». Nous appartenant, le « signifié », lui, est le « moule » en lequel elle se fonde. C'est ce qu'à l'aune du concept-couple *ʾaṣl-far*, révèle notre lecture.

Mots-clés : analyse du discours; grammaire arabe ancienne; linguistique; Mohammed Dib

Abstract: Linguistic analysis of de Dibian text are rare. Moreover, when they do exist, they opt for the older Arabic grammar concepts, such as the *ʾaṣl-far* couple in order to uncover this text's meaning and its aesthetics. While this choice was « prompted » by the Poet as well as by the Form he assigns to this quest for God, for the Man of Eternity, and for Writing, it has also been justified by a desire to go against the grain of a literary criticism. « The book of sayings » is the book of palavers, « the tree under which in Africa the most diverse topics stirring the cabins and the ajoupas are debated », the « speaking man » keeping an ear to the Self and the Other, in whose shadow we learn thinking freely of our society, of our culture, of our languages, and of our religion. Words in the Other's language indeed, but only in this language's « signifier ». For, as the « signified » is ours, it is the « mould » in with that language is mad to fit. This is against the yardstick of the couple *ʾaṣl-far*, the revelation of this reading.

Keywords: discourse analysis; ancient arabic grammar; linguistics; Mohammed Dib

« L'Arbre à dire » de Mohammed Dib est une méditation sur le parcours du poète algérien dans sa quête de l'« Origine » et de l'« Identité » et dans sa douloureuse expérience de l'« Exil ». Au cœur de ce texte, ce poète, cet « arbre à dire », est le héros d'une histoire - celle de l'âme algérienne, déchirée par des conflits politiques, culturels et religieux - dans laquelle, inlassablement, il ne cesse de circuler. Dans cette errance, nous le suivons pas à pas. Particulièrement dans « Le retour d'Abraham », première partie, « ouverture », de cet ouvrage en trois mouvements.

Les notions de *ʿasl* et de *farʿ*, que nous empruntons à la linguistique arabe ancienne, nous semblent à cet effet, appropriées pour « déconstruire », « penser » et « dire » ce texte, « saisir » ce geste d'écriture à partir duquel « il pousse par récurrences, à la façon d'une étoile et, comme tel, rayonne dans tous les sens, plus fort dans un sens à un moment donné, plus fort dans un autre, à un autre moment »¹ et, « dans ce dédale intime [où] des fils d'Ariane courent, se croisent, se tendent, se détendent, secrets et apparents à la fois »², en « dévoiler » la composition. Dans la logique du sens qui l'anime. Nous présenterons ces notions puis nous verrons comment, dans leur application à ce texte, elle réalise cette vision métaphorique du poète sur l'organisation discursive « nullement dans une succession logique, mais organique »³ de cette composition littéraire.

1. Les notions de *ʿasl* et de *farʿ*

Les notions de *ʿasl* et de *farʿ* sont très anciennes. On ne saurait les dater exactement mais on situe généralement leur émergence, avec l'avènement de l'Islam, au moment du passage de la tradition orale à la culture écrite, à la période de codification du patrimoine culturel arabo-musulman et qui est celle des fondements. Si elles apparaissent de manière spécifique dans le milieu des premiers grammairiens⁴ et chez les philosophes dialecticiens⁵, c'est dans la pensée d'al-Shafi'i⁶ qu'elles

¹ Mohammed Dib, *L'arbre à dire*. Éditions Albin Michel, 1998, p.207-208.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Tels qu' al-Khalil et son élève Sibawayh auteur du *Kitāb*.

⁵ Les philosophes dialecticiens les plus célèbres furent les *Muctazalites*.

⁶ (150-204H/767-820J.C) fondateur de la jurisprudence et de la loi islamique.

prennent leur source. Non pas dans cette expression, où elles ont franchi, en linguistique, par exemple, les « seuils » de « positivité », « d'épistémologisation » et même de « scientificité »⁷, mais dans celle où élaborant les fondements du droit, al-Shafi'i établira que :

les sources fondamentales de la jurisprudence sont le Coran, la Sunna, le consensus (= *iğmā'*) et le raisonnement analogique (= *qiyās*) qu'il classe selon un ordre de précéllence chronologique, faisant s'appuyer le postérieur sur l'antérieur. Ainsi peut-il fonder la légitimité de la Sunna comme deuxième source du droit sur le Coran d'où il tire des arguments explicites ou implicites justifiant sa démarche. [...] al-Shafi'i ne se contente pas d'ailleurs de fonder la Sunna sur le Coran, il pousse jusqu'à la considérer comme faisant organiquement partie du Texte Sacré dont elle participe du sens. [...] En vérité, cette opération intègre le non-texte dans le champ du Texte Sacré et le transforme du coup en source scripturaire aussi importante que le texte fondateur initial, le Coran.⁸

Cette institution des «sources» de connaissance du droit et cette opération de hiérarchisation qui édifie la parole du Prophète⁹ et sur le Coran et le consensus de la communauté¹⁰, sur «cet ensemble scripturaire et d'y ajouter le raisonnement analogique qui se trouve, ainsi, triplement fondé»¹¹ sera épistémologiquement déterminante pour la constitution des sciences islamiques.

⁷Dans le sens que Michel Foucault leur donne dans son *Archéologie du Savoir*. Foucault distingue quatre seuils qu'un savoir peut franchir pour prétendre être une science : un seuil de « positivité » ou « moment à partir duquel une pratique discursive s'individualise et prend son autonomie », d' « épistémologisation » lorsque « dans le jeu d'une formation discursive, un ensemble d'énoncés se découpe, prétend faire valoir (même sans y parvenir) des normes de vérification et de cohérence et qu'il exerce, à l'égard du savoir, une fonction dominante (de modèle, de critique ou de vérification), de "scientificité" lorsque le savoir obéit "à certaines lois de construction des propositions" et de "formalisation" lorsque "ce discours scientifique", à son tour, pourra définir les axiomes qui lui sont nécessaires, les éléments qu'il utilise ». (*L'Archéologie du Savoir*, Éditions. Gallimard, 1977, p. 243-244.)

⁸Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, (traduit de l'arabe, Égypte, par Mohammed Chairat, Éditions Sindbad-Acte Sud, 1999, p. 95.

⁹Rappelons que le Prophète est le premier commentateur du Coran.

¹⁰Quand des problèmes se posent à la communauté musulmane, on fit appel, après la mort du Prophète, à ses compagnons pour trancher sur des questions de droit mais quand il n'y a pas de texte applicable sur un cas précis, on fait intervenir le *qiyās* ou le raisonnement analogique.

¹¹Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, opus cité, p. 95.

Après al-Shafi'i, le Coran et la Sunna, d'une part, le consensus de la communauté et le raisonnement analogique, d'autre part, seront abstraits de leurs contenus. Si les termes de « consensus » (= *iğmā'*) et de « raisonnement analogique » (= *qiyās*) gardent dans cet effort de conceptualisation des lexicologues et des grammairiens par exemple, leurs formes linguistiques initiales, le Coran deviendra par contre le *naṣṣ*, le Texte. Le texte linguistique, que constitue le *ḥadīṭ*, la parole du Prophète, et les reproductions orales du Coran, authentifié par des témoignages dignes de foi établissant ainsi cette conception d'un « sujet-enquêteur universel »¹², d'un « *iğmā'* » ou « actions collectives (et non les représentations collectives) de la *amma* ou ensemble des experts de toute obéissance qui garantissent l'objectivité des faits invoqués »¹⁰. Le « raisonnement analogique » (= *qiyās*) quant à lui, sera, dans le *'ilm al-'arabiyya* (= linguistique arabe) un puissant instrument de formalisation et de systématisation des ensembles structurels de la langue. Le *qiyās* est alors cette opération qui consiste à mettre en correspondance un ou plusieurs éléments d'un même ensemble afin d'en découvrir une équivalence de statut. Une mise en correspondance de ces items du français nous permet d'observer :

r	↔	t	↔	r	↔	f	↔	s	↔	f
a	↔	a	↔	e	↔	i	↔	e	↔	i
c	↔	b	↔	g	↔	l	↔	l	↔	l
l	↔	l	↔	l	↔	l	↔	l	↔	l
e	↔	e	↔	e	↔	e	↔	e	↔	e
t	↔	t	↔	t	↔	t	↔	t	↔	t
t	↔	t	↔	t	↔	t	↔	t	↔	t
e	↔	e	↔	e	↔	e	↔	e	↔	e

- qu'ils ont la même distribution du segment adventice, le suffixe -ette et des radicaux racl-, tabl-, regl-, fill-, sell- et rill-
- qu'ils ont un même nombre de segments,

¹²Abdarrahman Hadj-Salah, *linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie du 'ilm al-'arabiyya*, thèse de doctorat d'État, sous la direction de Charles Pellat, Paris, 1979, tome 1, p. 126. Alger, ENAG, Académie de langue arabe d'Alger, 2011.

- que chaque élément occupe la même position par rapport à l'autre,
- qu'ils ont la même composition interne.

Ce qui implique que tous ces éléments sont équivalents ou entretiennent une relation d'équivalence.

Que ces items ont tous le même statut, celui de « diminutif »¹³.

En cette « opération constructive comme moyen d'établir une équivalence »¹⁴, il s'agit non pas de découvrir des relations d'équivalence entre des éléments d'un ensemble ou deux mais celles qui peuvent exister entre des « transformations structurelles »¹⁵.

Ce qui revient à dire : la classe des « diminutifs » établie, le linguiste va tenter de savoir ensuite comment s'opère la transformation d'un substantif en « diminutif ». Il reconstituera pour cela cette construction en mettant en relation d'équivalence les constituants immédiats du substantif et du diminutif, obtenus dans une première analyse. En les mettant ainsi en correspondance :

Equivalence							Equivalence					
←							←					
r	t	r	f	s	r	↔	r	t	r	f	s	R
a	a	e	i	e	i	↔	a	a	e	i	e	I
c	b	g	l	l	l	↔	c	b	g	l	l	L
l	l	l	l	l	l	↔	l	l	l	l	l	L
Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	↔	e	e	e	e	e	E
Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	↔	t	t	t	t	t	T
Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	↔	t	t	t	t	t	T
Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	↔	e	e	e	e	e	E
						Transformations						
Substantif						↔	Diminutif					

¹³ Nous ne donnons que des exemples en français pour être proche du lecteur non arabophone.

¹⁴ Abdarrahman Hadj-Salah, *linguistique arabe et linguistique générale*, op.cit., p. 665-667.

¹⁵ *Ibid.*

On peut observer, en effet, que « raclette », « tablette » « réglette », « fillette », « sellette » et « rilette » sont respectivement des éléments construits et « racle », « table », « règle », « fille », « selle » et « rille » des éléments donnés parce que justement ils n'ont subi aucune transformation.

Cet élément donné (ou *mabnī* *ʿalayh*) est ce que les linguistes arabes appellent le *ʾaṣl* et l'élément construit (ou *mabnī* *ʿalā-l-ʾaṣl*), ce qui en dérive et qui est son métatype, le *far*.

Ces diminutifs du français, que nous avons choisi pour exemples, sont chacun un *far* obtenu par construction de chaque substantif qui en constitue un *ʾaṣl*.

Avec un exemple simple, nous venons d'exposer les notions de *ʾaṣl* et de *far* et de là leur importance méthodologique dans le classement des éléments et la hiérarchisation des niveaux - « allant du plus primitif au moins primitif et inversement »¹⁶ - du système de la langue.

Opérations qui s'effectuent dans une perspective logico-mathématique puisque l'on considère que « le *far* n'est pas génétiquement issu du *ʾaṣl*, c'est-à-dire engendré (dans le sens de progéniture) par lui mais qu'il inclut (ou contient = *yataḍammanu*) le premier plus quelque chose »¹⁷. Pour cela, et comme nous venons de le montrer, « la dérivation n'est donc pas matérielle (*māddiya*) : elle est inclusive ou implicative (*talāzum*) et pour cela l'élément incluant (*mutaḍammin*) est appelé conventionnellement (*muṣtaq*) dérivé par extraction et l'élément inclus (*muṣtaqminhu*) »¹⁸.

Avec un exemple simple, nous venons de voir les notions de *ʾaṣl* et de *far* investir le niveau formel - celui du signifiant - de la langue et nous indiquer qu'un élément (objet ou processus) ne peut être décrété *ʾaṣl* par rapport à d'autres éléments que si :

aucun élément parmi eux [ne peut] lui être réduit par une transformation quelconque (caractère invariant du *ʾaṣl*), il comporte toujours par rapport à eux, la marque zéro, il peut, par conséquent, se suffire à lui-même en ce sens

¹⁶ Abdarrahman Hadj-Salah, *linguistique arabe et linguistique générale*, op.cit., p. 245.

¹⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹⁸ *Ibid.*, p. 247.

qu'il peut se retrouver seul dans certaines réalisations alors que les autres éléments qui lui sont apparentés ne se retrouvent qu'avec lui ou dans son sillage, il n'est l'effet ou la conséquence d'aucun de ces éléments¹⁹.

Dans leur approche du signifié de la langue, les notions de *ʾaṣl* et de *farḥ* distinguent entre une signification non-marquée, un sens primitif (= *ʾaṣl al-maʿnā*) « relevant uniquement du signifiant et n'a besoin, pour être appréhendé en lui-même, d'aucun indice extra-verbal si ce n'est le savoir antérieur des allocutaires »¹⁴, donc « une substance qui ne peut être qu'une pure donnée et le point de départ des modulations stylistiques »¹⁴ et une signification marquée « (ou seconde puisqu'elle s'ajoute ou se substitue à la première qui ne relève par contre pas du système de la langue mais du contexte et de la réalité extra-verbale), elle-même, le résultat de ces modulations »¹⁴.

Autrement dit, celle du contenu ou *maʿnā* de base et celle où sont associés le *ḡarāḍ* (= « intention de signifier », « faire acte de parole ») du locuteur et la *dalālat al-ḥāl* (= « indice contextuel ou situationnel ») que l'on désigne par *maʿnā al-maʿnā* « sens du sens ».

Ainsi, si le sens est fourni par une expression littéraire, le « sens du sens » [lui, l'est] par un langage métaphorique. Donc, « une image n'est pas considérée comme une alternative ou une ornementation d'une expression littérale [...] mais comme un acte distinct de création d'une figure qui exprime un sens autrement impossible à exprimer »²⁰

L'expression « une grande perche »²¹, par exemple « possède un sens primitif impliqué par le code – “pièce de bois, de métal longue et mince de section circulaire”²² – [...] et un sens réellement visé (=le *ḡarāḍ* ou *maʿnā maqsūd*) qui traduit par le code, correspond à “une personne grande, maigre, dont la taille est tout d'une venue”²³ »²⁴.

¹⁹ *Ibid.*, p. 908, 910, 912 et 913.

²⁰ K. Abu Deeb, « al-Dḡurdḡānī ». *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Encyclopédie de l'Islam, 1982, p. 277-278.

²¹ Nous ne donnons que des exemples en français pour être proche du lecteur non arabophone.

²² *Le Petit Robert*. Édition de 1970, p. 1270.

²³ Maurice Rat, *Dictionnaire des locutions françaises*. Paris, Larousse, 1982, p. 301.

« Une grande perche » a subi ici, une modulation sémantique exigée par des facteurs extra-structuraux. Cette modulation est le produit d'une transformation d'un *ʾaṣl* en *far*, d'une « forme observée » dans le code en une forme virtuelle « une personne grande, maigre etc... » qui constitue « un code spécifique qui est le code élargi ou expressif de la langue à un moment de son histoire. Cette transformation est de l'ordre de l'intelligence. C'est une véritable implication logique qui relève de la logique naturelle et non de la logique formelle »²⁵ : la relation-transformation qui relie « perche » à « personne grande, maigre » est basée du point de vue logique, sur la similitude.

Ceci dit, « il faut remarquer cependant que cette implication, en tant qu'elle constitue une relation relevant d'un système formel – la mise en œuvre de ces transformations est considérée comme un traitement formel. Chacune de ces modulations du *maʿnā* (= sens, contenu) de base est une forme particulière que le locuteur confère (et non la langue au contenu de base (*ṣūrat al-maʿnā*) (= « forme ») qu'acquiert le sens visé dans le discours par les manipulations du contenu. – n'est considérée que comme une transformation sans plus (c'est à dire comme une simple opération de dérivation) »²⁶.

2. *Le retour d'Abraham à la lumière des notions de ʾaṣl et de far*

Première partie de « L'arbre à dire », « le retour d'Abraham » est composée de douze chapitres (respectivement titrés et numérotés) n'entretenant aucun lieu logique et/ou chronologique : au chapitre trois, indiqué comme la suite du premier, s'entrelace le chapitre deux, lui-même séparé de son prolongement par les chapitres trois, quatre et cinq.

Ces deux derniers, s'ils semblent constituer avec le sept, lui aussi isolé d'eux par le six, un ensemble thématique cohérent, les chapitres huit, neuf, dix et onze sont sémantiquement étroitement liés. Le chapitre douze, qui donne son titre à toute cette partie, lui, semble sémantiquement autonome.

Devant cette disposition du sens, le lecteur est déconcerté, saisi par la poésie

²⁴Abdarrahman Hadj-Salah, *linguistique arabe et linguistique générale*, op. cit., p. 908.

²⁵*Ibid.*, p. 910.

²⁶*Ibid.*, p. 912 et 913.

du texte, le choix des mots et la sobriété de l'expression qui donne à ce retour sur soi la profondeur d'une méditation. Sans en troubler le cours, pendant un instant, celui de notre lecture, nous laisserons les notions de *ʿaṣl* et de *far* guider nos pas. Dans le mouvement de cette écriture qui se déploie, s'arrête puis ailleurs, s'élance et recommence à filer, nous nous efforcerons de cerner le « contenu de base » de cette composition et de là ses « modulations » comme principe de construction de Sens et de l'Esthétique de l'œuvre.

2.1. *Le retour d'Abraham* comme intitulé du chapitre 12 de *L'arbre à dire*

Intitulé *Le retour d'Abraham*, le chapitre douze achève ce premier mouvement de *L'arbre à dire* et lui donne son titre. Autre fait remarquable, l'auteur justifie, page soixante-quatorze, cinq fois l'identité d'Abraham : « premier père : Abraham [...] », « celui qui, de toute son autorité et avec sa cruauté archaïque; a promis le sacrifice de son enfant », « l'immolation d'un être humain par un autre être humain [...] n'en continue pas moins d'accuser Abraham », « un patriarche volontiers assassin, voire animé de tendances cannibales attestées par l'absorption faite ensuite de la chair du bélier substitut d'Isaac [...] », (en note) : « le même Abraham qui avait, à l'instigation certes de la stérile Sarah, déjà chassé son fils Ismaël et la mère, Agar, dont il avait eu ce fils. » et spécifie le terme « retour » - une fois, page soixante-treize de ce même chapitre douze et trois fois, pages soixante-neuf, soixante-dix et soixante et onze du chapitre onze- par respectivement : « provoquer le retour d'une figure parvenue à ce stade d'ensauvagement nous ensauvage », « Et d'abord y a-t-il un retour possible pour celui qui est parti? », « En premier lieu, nous nous trouvons en présence d'un désir conscient, ferme de retour au pays [...] », « l'idée d'un retour au point de départ ». Ce qui revient à dire que Mohammed Dib donne, ici, à « Abraham » les deux acceptions partagées par la mémoire collective - celles de « père de la multitude » et de « patriarche », qui font de lui le chef de famille d'une longévité et d'une fécondité extraordinaires dont descendent les juifs, les chrétiens et les musulmans - auxquelles s'ajoutent les sèmes « originel », « autorité », « cruauté » que le contexte, dans lequel s'investit cette « figure » et ou « image emblématique »,

sollicite et à « retour » les sens respectifs de « retourner à un état plus ancien »²⁷ et de « repartir pour l'endroit d'où l'on est venu »²².

Sur ces simples observations qui ont mis en valeur la polysémie de ces termes et la récurrence du syntagme qu'elles structurent - élevé au rang de « titre » et, de ce fait, évoquant plus ou moins le contenu de ce texte - nous avons édifié notre analyse.

En examinant, en effet, la structure de « le retour d'Abraham » dans les termes de *ʔaʃl* et de *far* sur le plan du signifiant, d'abord : on peut, en la mettant en correspondance avec « le retour du premier père » et « le retour d'une figure » :

Le retour d'Abraham
Le retour du premier père
Le retour d'une figure,

poser que « retour » est l'élément donné - le *ʔaʃl* à partir duquel on a obtenu ces structures et qui n'a subi aucune transformation structurelle - auquel on a ajouté chaque fois, à gauche, « le » et à droite « d'Abraham », « du premier père » et « d'une figure » pour construire les *furū* (pl. de *far*) les lexies nominales énoncées ci-dessus. De la même manière, « retour » est le *ʔaʃl* de « retour au pays » et de « le retour au point de départ ».

Et sur le plan du signifié ensuite : si au plan formel de la langue, le terme *ʔaʃl* « retour » comporte, par rapport aux autres éléments qui lui sont ajoutés, la marque zéro, sa signification est, elle aussi, absolument non marquée. «Retour » a dans tous les cas, ici, le sens *ʔaʃl*, le sens générique de « mouvement en arrière », « déplacement vers le point de départ ou changement de directions »²⁸ respectivement des sens *furū*, de « sens du sens » puisqu'à la signification primitive de ce *ʔaʃl*, relevant uniquement du code de la langue, s'ajoute ou se substitue celle apportée par l'intention du locuteur et par le contexte situationnel.

²⁷ *Le Petit Robert, op. cit.*, p. 1201-1202.

²⁸ *Ibid.*, p. 1548.

Dans cette présentation :

Le retour			
le	retour	d'Abraham	Chap. 12
le	retour	du premier père	
le	retour	d'une figure	
le	retour	au pays	Chap. 11
le	retour	au point de départ	

on peut, en effet, observer : qu'« Abraham » est mis en variation sémantique par des éléments qui le caractérisent : « premier père », « figure » (emblématique) mais aussi « celui qui a promis le sacrifice de son enfant », « un patriarche volontiers assassin », « avait [...] chassé son fils Ismaël et la mère, Agar, dont il avait eu ce fils » qui vont donner à « retour » les sens respectifs de revenir à l'origine, au commencement du temps et répéter pour cela les actes de l'Ancêtre ou du Patriarche, modèle de comportement humain, et régresser. Et que « pays » est mis en variation sémantique par « point de départ » qui confère lui aussi à « retour » le sens de « revenir à l'origine ». Non pas au « Temps primordial » à l'état édénique, à l'état d'innocence, et à la source - pour « retrouver l'état de liberté et de béatitude d'avant la « chute », la volonté de restaurer la communication entre la Terre et le Ciel; en un mot d'abolir tout ce qui a été modifié dans la structure même du Cosmos et dans le mode d'être de l'homme à la suite de la rupture primordiale »²⁹-mais à ce lieu où l'on est né qui est la patrie.

Cela dit, étudions maintenant « Le retour d'Abraham » non plus, nous venons de le faire, comme titre du chapitre douze mais comme celui de l'ensemble des chapitres constituant ce premier mouvement de l'œuvre. Une lecture attentive nous indique qu'hormis ce même chapitre douze, pas une fois il n'est question ailleurs d'Abraham. Que signifie ce choix? Cette désignation, cet intitulé?

²⁹Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*. Paris, Gallimard, coll. « Idées », p. 87 et 88.

Si dans le chapitre douze Mohammed Dib s'insurge contre cette quête du père, « Soutien et garant », par un retour à l'origine, aux actes de l'Ancêtre, de les répéter pour opérer ce *regressus ad originem* - et dans le contexte religieux qui nous identifie se réanime l'image de l'Ancêtre mythique, Abraham «qui de toute son autorité et avec sa cruauté archaïque, a promis le sacrifice de son enfant - peut-être et en partie l'explication de l'holocauste dont la population algérienne [a été victime] »³⁰, les chapitres un «les tribulations du nom» et trois « les tribulations du nom [suite] » accordent justement une attention particulière aux questions de l'« Identité » et de l'« Origine ».

Partant de l'idée qu'« une identité se vit, elle ne se définit pas »³¹, Mohammed Dib, pour l'éclairer, retrace, dans la tradition musulmane, l'attribution du nom propre généralement choisi parmi tous ceux des quatre-vingt-dix-neuf qui dérivent d'Allah puis, dans le second mouvement, tout à la première personne³², qui clôt ce chapitre, s'interroge sur cette ambivalence qu'il a à « me désigner, m'identifier »³³ sans nommer cet inconnu, cet autre en moi qu'il m'incombe de connaître construire voire créer.

Autrement dit, « chacun provient d'un nom divin, et y retourne »³⁴, chacun est le reflet de Dieu. L'ensemble des Noms ou qualités universelles « se manifeste dans cette constitution humaine, qui de ce fait, se distingue [des autres créatures] par l'intégration [symbolique] de toute l'existence ». Seule la détermination de l'Homme universel d'éternité³⁵ peut le conduire à actualiser cette relation entre l'essence des Noms divins et leur manifestation en lui.

³⁰Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 74-75.

³¹Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 12.

³²Dans le premier il emploie exclusivement le pronom « nous ».

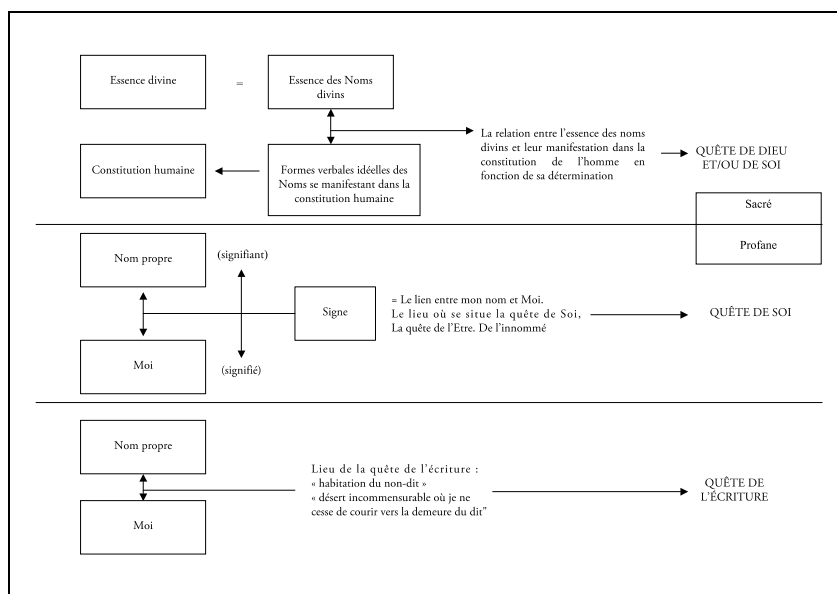
³³Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 24

³⁴Mahmud Shabestari, « L'homme reflet de Dieu », dans Éva de Vitray-Meyerovitch *Anthologie du soufisme*, Éditions Sindbad, 1978, p. 295.

³⁵« L'un des aspects de son existence selon lequel il est possible de parler, à son sujet d'éternité, est que l'existence peut être envisagée sur quatre plans (*marātīb*) : l'existence dans le mental (*dihn*); dans l'être d'entité (*ayn*); dans la parole (*lafz*) et dans l'écriture (*raqm*) » Ibn 'Arabi, *Les illuminations de La Mecque*, trad. de l'Arabe par Éva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Éditions Sindbad, 1978, p. 445.

Cette quête de soi, de l'innommé, est de ce fait une quête de Dieu: « Dieu n'est donc pas connu comme tel [c'est-à-dire comme Créateur et Seigneur] avant que nous ne soyons connus, ce qui correspond à la parole du Prophète : "celui qui se connaît soi-même [ou : qui connaît son âme], connaît son Seigneur" »³⁶.

On peut tenter le schéma suivant et voir qu'à cette quête de Dieu et de Soi, en même temps, du musulman, se superpose, dans le profane, cette fois-ci, celle de Soi et/ou de l'écriture.



Comme mon Nom, en effet, ma « faculté nommante »³⁷ m'identifie. Si mon Nom, « qui n'est pas tout à fait moi »³⁸ ne dévoile pas cet inconnu en Moi,

³⁶Ibn 'Arabi, « Adam » et « De la sagesse de l'Amour éperdu dans le verbe d'Abraham » dans *La sagesse des prophètes*, trad. de l'Arabe par Titus Burckhardt, Éditions Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2008, p. 77.

³⁷Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 12.

³⁸Adonis, *La prière et l'épée (Essais sur la culture arabe)*, trad. par Éditions Mercure de France, 1993, p. 286-287.

ma « faculté nommante » ne perce pas, non plus, le secret de la « rose », du « cheval », ou de l'« arbre ». Seul le poète est à même de transcender cette finitude des mots et du langage, de « réécrire le monde [...] de le « nommer » de nouveau comme si l'on inventait le langage pour cela [...] d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens »³⁹ et « délivrer ainsi l'univers de l'image restreinte qu'[on] en donne »⁴⁰.

C'est dans cette correspondance de mon « Nom » et de mon « Moi », de la « rose » et de son « secret », dans cette relation du Visible et de l'Invisible, du Connu et de l'Inconnu que jaillit l'intuition poétique, l'expression poétique qui va « dévoiler de manière plus profonde plus riche et plus globale, l'homme et l'existence »⁴¹.

Alors que le chapitre un mène une réflexion sur une quête de l'Absolu de l'Homme et, sur son sillage, le Poète qui « ne cesse de courir vers la demeure du dit [...] nullement du reste pour y chercher [son] image, mais [son] nom »⁴², le chapitre trois poursuit cette méditation sur Soi non plus comme l'« entre-deux » du « Nom » et/ou du « langage » et du « Moi » mais comme celui de l'« originaire » et de l'« universel ».

Si mon Nom est le signe de mon origine sociale, culturelle et linguistique, il est aussi celui de mon Altérité. C'est, là aussi, à la croisée de la temporalité interne du Soi et de celui versé dans le temps universel que se constitue mon Identité. Celle-ci « n'est pas une « donnée [...] ne tire pas ses origines d'un passé quel qu'il soit, elle est l'avenir dans un destin créatif continu »⁴³.

Cette question de l'Altérité va justement trouver son développement dans les chapitres quatre, cinq et sept mais chaque fois dans une configuration différente. Celle de « l'anecdote » dans le chapitre cinq (« Quel autre, quels autres ? »), de « l'entretien fictif » dans le chapitre sept (« Je parle une autre

³⁹Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, trad. de l'Arabe par Bassam Tahhanet Anne Wade Minkowsky, Éditions Sindbad, coll. « La bibliothèque arabe », p. 121.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹Adonis, *La prière et l'épée*, op. cit., p. 238.

⁴²Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 25.

⁴³Adonis, *La prière et l'épée*, op. cit., p. 324.

langue : qui suis-je ? ») et de « la réflexion » dans le chapitre quatre (« Le malentendu (ce qu'il donne à entendre) »).

Dans cette épreuve, - « l'altérité dont nous sommes porteurs est ce dont nous supportons le moins le fardeau; bien moins encore en tolérons-nous la manifestation⁴⁴. » - l'Autre est ce mystère jamais élucidé :

Je ne m'en sortais plus, la question restait entière, je croyais vivre un sketch de Raymond Devos. « *Je vois très bien qu'il faut être deux, mais la question n'en demeure pas moins : qui est l'autre? L'autre serait-il l'autre de « nous autres»?* Non je ne m'en sortais plus⁴⁵.

Il est cet étranger, élément constitutif de Moi : cette langue française qui « a fait sa demeure en moi avant que je ne sache rien d'elle [et qui depuis], n'a cessé de me parler, voix venue de loin pour me dire »⁴⁶.

Cette langue de l'Autre qui est :

un autre sein, une mère seconde pour une seconde naissance, une naissance qui le rapproche de sa langue originelle, mère première par l'arrachement même : comme si l'Autre ouvrait au Moi un espace pour des naissances infinies, comme si le Moi ne se renouvelait que par une sorte de mort dans l'Autre, mort qui est elle-même une nouvelle vie⁴⁷.

Il est cet étranger, en même temps, différent de Moi : celui dont je ne détiens pas les clés de sa culture et avec lequel pourtant je dois dialoguer « ouvrir une aire d'entente [...] une aire de cohabitation »⁴⁸. C'est dans cet « entre-deux, clair-obscur du sens » - symbolisé dans le texte par la partie d'échec dont l'échiquier est « la page blanche, la parole blanche [...] avec ses pièces, qui sont mots »⁴⁹ et les joueurs le Moi et son Altérité - que se constitue la langue du poète. Sens en puissance, elle est en éclosion continue.

Enfin, les chapitres huit, neuf, dix et onze ont tous pour thème « l'Exil ».

⁴⁴Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 23.

⁴⁵*Ibid.*, p. 34.

⁴⁶*Ibid.*, p. 48.

⁴⁷Adonis, *La prière et l'épée*, op. cit., p. 332.

⁴⁸Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 28.

⁴⁹*Ibid.*, p. 30

Le chapitre huit est un récit : il raconte l'exil d'un homme ordinaire « impuissant à déchiffrer les signaux de la société d'accueil, [...] par la force des choses, [...] plus impuissant à partager les valeurs de ladite société »⁵⁰ alors que les chapitres neuf, dix et onze sont, dans l'ensemble qu'ils forment, une réflexion.

Le neuf (« L'exil, une mort ») examine, de très près ces termes d'« exil » et d'« exilé » dans leurs signifiés respectifs de « hidgra » événement d'une grande importance chez les musulmans et qui est celui de « la migration du Prophète Muhammed et de ses Compagnons, poursuivis par la vindicte publique, chassés, rejetés du lieu de naissance et de la première prédication, à savoir La Mecque, vers ce lieu étranger qu'était Médine, où ils ont trouvé refuge »⁵¹ - et de « gharib » qui désigne concurremment l'étranger et l'exilé »⁵² avant de distinguer entre « l'exilé mystique » qui « rêve de sa perte dans le feu divin [et] l'exilé vulgaire[de] retrouvailles avec le pays perdu et de la résurrection que cela signifierait pour lui. [Cet exil n'est que mort et solitude puisqu'] au drame de l'arrachement (« à ses références propres, à son milieu naturel ») s'ajoute celui de la dépersonnalisation⁵³.

Dans les chapitres dix (« L'exil, une résurrection ») et onze (« L'impossible retour ») cette quête du pays originel se poursuit. Mohammed Dib y décrit tour à tour le migrant

porté à surcultiver [ses valeurs] auxquelles il s'accroche avec passion d'autant plus fétichiste qu'elles lui sont devenues un fardeau encombrant et qu'elles n'agissent sur lui que comme des agents aggravants d'enfermement, l'étranger doublé d'un exilé reste inaccessible à celles qu'il est de son intérêt de découvrir [...]»⁵⁴

et celui, artiste ou écrivain, « déplacé ou transplanté qu'il [soit] [...] le malheur lui profite, pour ainsi dire, au moins par le fait que l'expatriation le rapproche de [lui-même], lui aiguise les sens »⁵⁵, l'exil reste malgré tout pour lui ce lien avec le

⁵⁰*Ibid.*, p. 64.

⁵¹*Ibid.*, p. 57.

⁵²*Ibid.*, p. 58.

⁵³*Ibid.*, p. 60.

⁵⁴*Ibid.*, p. 64.

⁵⁵*Ibid.*, p. 65.

monde, avec « l'Autre, notre semblable »⁵⁶, une résurrection puisqu'il nous offre « au moins [...] l'opportunité, en [nous] découvrant "autre", de développer des dispositions latentes, de donner faculté à des dons ignorés de s'épanouir »⁵⁷.

L'« impossible retour » est le lot de ces « damnés de la terre » qui décèdent sur « place avec, au cœur, ce désir intact, vivace qui n'aura pas été satisfait et qui ne les aura quitté à aucun moment »⁵⁸ ou qui :

[optent] pour une espèce d'exil pervers : l'exil qui (leur) ferait reprendre le chemin du pays natal et choisir d'y vivre en exilé. Sans doute parce qu'entre-temps ils se sont rendu compte que celui qui aborde une quelconque terre, proche ou lointaine, n'est jamais celui qui est parti mais un autre, et un autre qui ne s'arrange pas davantage de ce qu'il retrouve chez lui, s'il revient, qu'il ne s'est arrangé de ce qu'il avait trouvé ailleurs⁵⁹.

En marge de cette odyssée, les chapitres deux (« Écrire lire comprendre ») et six (« Écrire lire comprendre II (Ce qui fait signe) ») sont les deux clés que l'auteur nous propose pour lire son œuvre. Symbole de la quête de l'essence de l'Être dans la culture islamique, « feuille blanche » sur laquelle tout peut s'écrire, et s'effacer l'instant d'après dans la quête de l'écriture, le désert en est la première et le signe la seconde. Représentation de notre culture, ce signe « venu avant la parole [...] s'affirme comme garant de notre mémoire ancestrale tout en n'en finissant pas de rester le vecteur de la perception du cosmos et de sa symbolisation »⁶⁰.

Nous sommes à même maintenant de déterminer la logique du sens de ce texte. De pénétrer dans l'univers du poète et d'en décrypter les signes. Signes immémoriaux du terroir que le sable du désert, chaque fois, au gré du vent, efface et que seule l'ouïe retient. Jamais les mêmes et qui pourtant ne s'arrêtent pas de dire l'Homme - depuis Adam et son exil sur la Terre, sa quête du Nom et de l'Origine -, et dans l'espace de ce texte l'homme algérien.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

Vrai lecteur du signe, l'oreille du poète va perpétuer ce chant dont le chapitre douze est ici à la source du sens, le ›aṣl/ sémantique et ceux qui le précèdent ses *furū*, ses isotopes. Un ›aṣl/ sémantique parce que, là justement, s'engage cette réflexion sur l'Origine. Là Mohammed Dib interpelle ceux dont s'est emparée-en son nom- cette folie meurtrière. Les chapitres un et trois et ceux qui suivent seront alors une leçon de vie et d'humanisme. Une leçon de courage et d'abnégation parce que, nous confie-t-il, « on ne part jamais de l'état "zéro", on y aboutit »⁶¹. L'Origine, en effet, « n'est pas un point fixe dans le passé auquel il faudrait toujours retourner pour affirmer notre identité. Elle est plutôt capacité constante d'action et de dépassement vers le futur, en vue d'un monde qui assimilant le passé, laisserait poindre un devenir plus riche et plus beau »⁶². « Les tribulations du nom » sont ainsi ces tourments, ces épreuves de la vie, de la quête de Soi et de l'Autre, comme renaissance et résurrection, de la quête de l'écriture comme œuvre d'art et comme existence. « Les tribulations du nom » sont ainsi ces tourments de la quête de l'« Origine » comme :

- acte de mutation si l'on a fait le choix de l'avenir, de la liberté et, dans l'écriture, celui d'une nouvelle conception de la langue, du langage poétique qui « au lieu de décrire l'apparent en lui-même, se propose d'en dévoiler le sens »⁶³,
- acte de régression si l'on a fait celui de « (se mouvoir) dans un temps antérieur au sien, un temps qui précède sa propre expérience personnelle »⁶⁴ et dans l'expression poétique d'« unir le nom au nommé pour être aussi conforme à la vérité que la religion, s'attachant à éloigner d'elle le « mensonge » et toutes les formes qui le suggèrent, comme la métaphore, et en général tout ce qui relève du travail de l'imagination »⁶⁵.

⁶¹*Ibid.*, p. 25.

⁶²Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, op. cit., p. 123.

⁶³Adonis *La prière et l'épée*, op. cit., p. 70.

⁶⁴*Ibid.*, p. 15.

⁶⁵*Ibid.*, p. 39.

Cette polysémie du terme « nom » que nous venons d'observer dans la récurrence de l'intitulé des chapitres un et trois nous fait remarquer qu'il peut être remplacé par ceux comme « Soi », « Autre », « Écriture », « Identité » ou « Origine » tous employés dans ces deux textes.

En effet, même s'il est malaisé d'écrire « les tribulations de Soi et / ou de [...] de l'Origine » etc...on peut pour les besoins de notre analyse remplacer « tribulations » par son équivalent sémantique « tourments » et construire le paradigme suivant :

- « les tourments (de la quête) de l'Origine »
- « les tourments (de la quête) de l'Identité et /ou de Soi »
- « les tourments (de la quête) de l'Autre »
- « les tourments (de la quête) de l'Écriture »

qui nous permet de constater, ici, la valeur symbolique du « nom » et qu'« un seul signifiant nous induit à la connaissance de plus d'un signifié ou plus simplement...le signifié est plus abondant que le signifiant »⁶⁶, que se concentre en lui toute cette aventure spirituelle que nous venons de parcourir.

Dérivés sémantiques (= *furū*) du chapitre douze où l'« Origine » a pour seul signifié « Tradition », pure continuité d'une pratique socioculturelle et religieuse, et une pure possibilité de la perpétuer dans le temps, les chapitres un et trois opposent dans leur emploi de ce terme les valeurs de recherche et/ou d'exploration du monde, de Dépassement de Soi et de création novatrice.

Signifié non marqué dans le chapitre douze - ne répond-t-il pas dans le code de la langue à cette « forme ancienne de la réalité » ? - « Origine » est un *ʾaṣl* sémantique qui, par les modulations sémantiques qu'il a subies dans les contextes des chapitres un et trois, devient par cet acte d'écriture un *far* sémantique. Cette opération de transformation du *ʾaṣl* en *far*, n'oublions pas que le *ʾaṣl* est toujours contenu dans le *far*, est une représentation scripturaire qui nous enjoint de

⁶⁶Tvetan Todorov, *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2002.

cesser de considérer que l'origine, toute origine, comme l'axe autour duquel tout tournerait, autrement dit de faire cesser la subordination des mouvements des êtres et des choses à une rotation circulaire autour d'un centre d'éternité dont l'humanité partage extatiquement la loi et le mystère.[...]Le monde ne se meut plus dans l'orbite de l'origine, mais dans la fuite du temps qui est la forme immuable de tout changement⁶⁷.

De *far* du chapitre douze, le chapitre trois se transforme en *ʾaṣl* des chapitres quatre, cinq et sept qui développent la question de l'Altérité qui est, en fait, aussi celle de l'Identité.

Tout juste évoquée dans le chapitre trois - où elle prend la forme d'un sens-code, d'un lieu commun, d'un signifié non marqué - :

L'altérité dont nous sommes porteurs est ce dont nous supportons le moins le fardeau; bien moins encore en tolérons-nous la manifestation. Et c'est son altérité que nous imputons à crime à l'Autre. De quel recours disposons-nous contre elle? Nous hâter de supprimer l'Autre, puis réintégrer la sécurité du même, reprendre le nom immaculé⁶⁸.

Celle-ci exprime notre peur du changement et de l'inconnu, notre crainte de « l'Étranger qui trouble le chez soi » mais aussi notre désarroi quand l'Autre envahit Soi. À cette conception de l'Altérité qui prétend ramener l'Autre au même, à l'identique, le poète oppose celle de ce mouvement du Moi vers l'Autre, « un mouvement hors de l'identique [celui qui le vide de son] impérialisme et de son égoïsme »⁶⁹.

Le chapitre cinq s'attache, en effet, à la suite d'une expérience, d'un vécu, à remettre en question ce point de vue sur l'Altérité et à lui donner un sens absolu :

Qui, de lui ou de moi, est l'étranger de l'autre, ou le plus étranger, ou le moins étranger? Et si j'étais moi, nous autres : qui, de tous ceux que je voyais, ici, ou pouvais croiser dans la rue, serait l'étranger puisque le monde est plein d'étrangers? Comment peut-on être, ou devenir étranger, l'autre de nous autres? Et si j'étais

⁶⁷Fethi Benslama, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, Éditions de l'Aube, coll. « Monde en cours », 1994, p. 70.

⁶⁸Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 23.

⁶⁹Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Éditions Fata Morgana, 1972.

nous autres, n'aurai-je plus de définition, en l'espèce, que par rapport à l'autre?
Mais dans ce cas, qui est l'autre?⁷⁰

Le terme « étranger » symbolise alors la situation de l'homme sur la Terre (chassé du Paradis, Adam est condamné à l'exil et « tout fils d'Adam est ainsi un hôte de passage, un étranger dans tout pays où il se trouve, dans son pays lui-même [...]. La patrie étant le ciel, celui qui en est exilé est un étranger durant sa vie terrestre »⁷¹ et, de ce fait, son sens se déplace d'un usage profane à un usage sacré.

Dans le chapitre sept, c'est l'expérience de l'écriture qui va donner son sens à l'altérité :

Mais écrivant ou parlant, je sens *mon* français manœuvré, manipulé d'une façon indéfinissable par la langue maternelle. Est-ce une infirmité? Pour un écrivain, ça me semble un atout supplémentaire, si tant est qu'il parvienne à faire sonner les deux idiomes en *sympathie*.⁷²

et elle se détermine comme une rencontre. Celle où « la langue étrangère illumine la langue originelle »⁷³, celle où « le poète fait l'expérience de son identité en faisant celle de son altérité »⁷⁴.

Dans le chapitre quatre, enfin, l'Altérité, c'est cette difficulté à trouver ce « passage secret qui mène d'une sensibilité à une autre, d'une intelligence à une autre. D'une culture à une autre »⁶⁹ et pour cela a recours au « malentendu ». C'est cette situation de communication qu'illustre le chapitre huit, *far* sémantique, isotope du chapitre quatre, de ce fait, devenu à son tour, *ʾaʃl* sémantique. *ʾaʃl* sémantique des chapitres cinq et sept qui en explicitent aussi, nous venons de le voir, le sens.

Si le chapitre huit nous donne un exemple vivant de cette incompréhension, de ce mur du silence qui existent en général entre les cultures, les langues

⁷⁰Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 34.

⁷¹Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Éditions Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1982, p. 421.

⁷²Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 48.

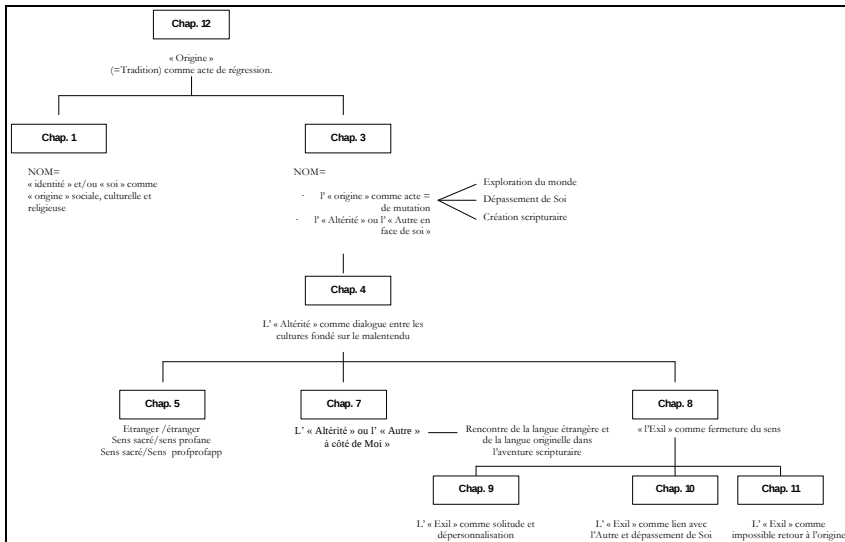
⁷³Adonis, *La prière et l'épée*, op. cit., p. 333.

⁷⁴Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 27.

et les traditions - de cette « fermeture du sens » nous dira Dib - c'est pour caractériser l'Exil. Les chapitres neuf, dix et onze parce qu'ils l'explicitent comme solitude tragique, captivité de l'Identité, dépersonnalisation mais aussi, dans sa valeur positive, comme ouverture à « l'Autre à côté de soi et non pas en face de soi »⁷⁵, dépassement de Soi, sont ses *furū* sémantiques. Le chapitre onze conclut cette expérience de l'Exil par une interrogation et, par là même, relance le débat : « Y a-t-il un retour possible pour celui qui est parti? Pour ma part, je ne le crois pas ou plutôt je crois que celui qui est parti n'est plus celui qui revient »⁷⁶.

Exil signifie, ici, Altérité.

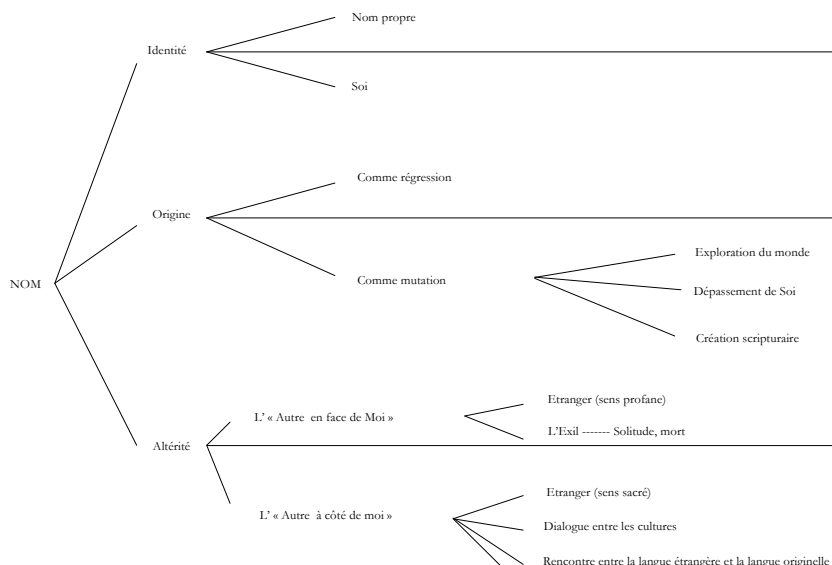
On peut tenter ce schéma pour représenter les principales articulations de cette composition :



⁷⁵Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'Autre*, Éditions P.U.F, coll. « Quadrige », 1983, p. 88.

⁷⁶Mohammed Dib, *L'arbre à dire*, op. cit., p. 69.

et celui-ci :



pour montrer cette polysémie du nom mais aussi cette hiérarchisation du sens de *ʿasl* en *farʿ* selon un procédé qui consiste chaque fois à nous présenter un « objet » dans le point de vue du commun (et/ou de la langue courante) et dans celui en devenir continu du poète « qui aspire à un monde situé au-delà de l’univers quotidien [...] et qui se laisse porter par cette limpidité vers l’inconnu de la langue et du monde »⁷⁷.

C’est ainsi que le nom qui signifie en même temps « Identité », « Origine » et « Altérité » dans la langue du poète, voit ses équivalents sémantiques s’opposer dans l’acception du dictionnaire: identité/altérité, identité /origine, origine/ altérité.

De la même manière, s’opposent dans le même « objet » de :

- l’« Identité » : le nom propre comme représentation sociale et religieuse au Soi du poète comme manifestation de son essence.
- l’« Origine » : le « retour à l’Origine » comme point fixe dans le passé, synonyme de Tradition, et le « retour à l’Origine » comme mouvement vers l’avenir.

⁷⁷ Adonis, *La prière et l’épée, op.cit.*, p. 253.

- l'« Altérité » : le sujet comme unité individuelle et identité spécifique et celui qui découvre qu'il est autre que Soi. Si pour le premier l'Autre est un étranger, un non Moi qu'il sent « en face de Soi », pour le second « le monde est plein d'étrangers » et l'Autre est « à côté de Soi ». De ce point de vue, l'« Exil » peut être lui aussi soit une mort soit une résurrection et les cultures et les langues, dans leurs cohabitations, traduire l'étrangeté sans la ramener à Soi, non pas comme issue de Soi.

Nous pouvons comprendre, enfin, « Le retour d'Abraham » comme intitulé de cette première partie de « L'arbre à dire » et voir que si dans le chapitre douze Abraham est le symbole de l'Ancêtre, du Père comme représentation de l'autorité traditionnelle et de l'« Origine » comme Temps primordial, il est pour l'ensemble des chapitres, celui d'une quête, celle de l'humain en l'homme. Celle qui nous commanderait de « renoncer à l'archaïsme des liens qui nous retiennent captifs sous prétexte de nous conférer l'identité ». Le « soi-même » ne dépend ni de la terre natale ni des liens généalogiques [...] Le soi-même correspond en effet à une œuvre à faire, une œuvre toujours inachevée et cette œuvre est « un Mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même »⁷⁸.

En filigrane se dessine, dans le texte, la geste d'Abraham. Depuis le temps où il se nommait Abu Ramu « Père élevé », son nom originel, à celui d'Abraham, d'Ibrahim al-Khalil, « ami intime de Dieu »,

parce qu'il a pénétré et s'est assimilé les Qualités de l'Essence divine, à l'instar de la couleur qui pénètre un objet coloré, en sorte que l'accident (=l'attribut) se confond avec la substance, et non pas comme quelque chose d'étendu qui remplit un espace donné ou encore que son nom signifie que Dieu (al-haqq) a pénétré essentiellement, la forme d'Abraham⁷⁹.

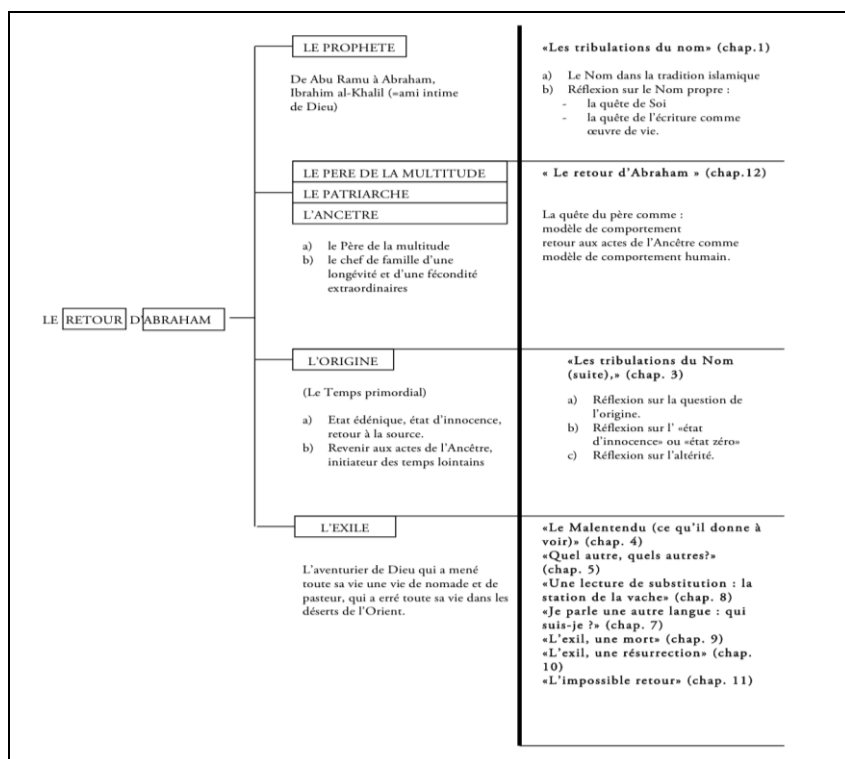
Depuis le temps où Dieu lui demanda de s'exiler, de laisser là ses habitudes, de se lever et d'aller. D'aller au-delà des limites communes et

⁷⁸Chalier Catherine, « Le désir de l'Infini », *Le magazine littéraire*, n° 419, avril 2003, p. 44.

⁷⁹Ibn 'Arabi, « De la sagesse de l'Amour éperdu dans le verbe d'Abraham », dans *La sagesse des prophètes*, trad. de l'Arabe par Titus Burckhardt, Éditions Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2008, p. 75.

de consacrer sa vie à la propagation d'un Dieu unique. D'être de ce fait «le Père de la multitude», l'origine d'une famille dont descendent les juifs, les chrétiens et les musulmans. C'est cette foi inébranlable, cette soumission sans faille à Dieu et ce lien spirituel entre les hommes qui ont fait de lui le symbole de l'homme universel.

Dans cette représentation, on peut observer la synonymie de cet intitulé, et montrer comment Dib met en correspondance cette voie spirituelle où s'inscrivent les principaux événements de la vie d'Abraham avec celle de l'homme en quête d'éternité et /ou d'universalité de « L'arbre à dire ». Autrement dit, comment l'histoire de la vie d'Abraham et ce texte s'articulent :



3. Conclusion.

Nous venons d'effleurer, à peine, le sens de ce texte. L'analyse de sa composition nous a certes, permis d'en comprendre les thèmes et la construction mais celle de son expression poétique nous en livrerait le secret si on avait à la tenter.

En attendant, imprégnons-nous de sa sagesse et méditons sur la vie qui est un don précieux et sur cette « Origine » que nous avons en partage, en commun avec l'Autre. Cet Autre qui s'est émancipé de la culture de l'« Origine », « qui soutient la présence permanente et immédiate de l'origine constituée dans une immobilité fondatrice, soustraite à la critique et au jeu »⁸⁰ et Nous, qui vivons dans cette « juxtaposition entre un universel fixé dans les insignes de l'Europe et un, Soi authentifié à travers les figures emblématiques de l'ancien infusé par l'origine sacrée »⁸¹.

C'est en ce sens que s'explique la récurrence de l'intitulé « Le retour d'Abraham ». Celui du chapitre douze nous explique que l'on ne résout pas « la contradiction en essayant d'imposer l'originaire contre l'universel »⁸² et celui qui couvre l'ensemble des chapitres de ce premier mouvement que :

si nous savons adorer l'ancien ou le haïr, nous y mouvoir ou le désert, prétendre s'en libérer ou vouloir le renouveler, mais inventer un rapport à lui n'est pas encore notre souci. Pourtant, seule cette invention nous délivrerait de la confrontation entre l'originaire et l'universel, en nous épargnant une relation servile ou hostile à l'Occident⁷⁷.

Convaincus que « nul moderne, de fait ne se constitue sans inventer un rapport à l'ancien »⁸³, et que « le moderne tient même tout entier dans une telle invention »⁸⁴, notre choix des notions de *ʾaṣl* et de *far* n'est pour cela pas fortuit.

⁸⁰Fethi Benslama, *Une fiction troublante*, op.cit., p. 69.

⁸¹*Ibid.*, p. 78.

⁸²*Ibid.*, p. 79.

⁸³Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'Art et le politique*, Éditions Christian Bourgeois, Paris, 1987, p. 90.

⁸⁴*Ibid.*, p. 90.

Dans une œuvre lumineuse, et grâce à laquelle nous avons pu expliciter ces deux notions, Abderrahman Hadj-Salah⁸⁵ écrit une véritable archéologie du savoir du *ilm al-arabiyya* (=linguistique arabe). Les notions de *ʾaṣl* et de *far* y sont entre autres décrites dans une dynamique épistémologique dans les termes de la linguistique, des mathématiques et de la génétique modernes pour en traduire la spécificité.

Le concept d'« isotopie », qui apparaît pour la première fois chez Algirdas Julien Greimas - « La permanence d'une base classématique hiérarchisée, qui permet, grâce à l'ouverture des paradigmes que sont les catégories classématiques, les variations des unités de manifestation, variations qui, au lieu de détruire l'isotopie, ne fait au contraire que la confirmer »⁸⁶ - traduit, par exemple, parfaitement les notions de *ʾaṣl* et de *far*. La différence étant dans le fait, seul, que ces dernières ont un pouvoir d'exploration plus large puisqu'elles appréhendent chacun des niveaux sémiologico-grammatical et sémantique de la langue.

C'est dans cet éclairage réciproque des concepts d'une science, des Esprits qui la font pour ne se fondre qu'en elle, que nous affûtons notre réflexion. Dans l'« entre-deux » de l'ancien et du moderne, les notions de *ʾaṣl* et de *far* viennent de nous montrer que la structure de ce texte est la représentation d'une certitude : celle de la mouvance de l'« Origine » comme choix politique, comme « vraie liberté de penser autour de l'ancien afin d'irriguer généalogiquement par une multiplicité de sens renouvelés les forces de vie à l'intérieur de la cité et d'accroître la libre activité d'art »⁸⁷.

⁸⁵Linguiste algérien, auteur de l'ouvrage opus cité.

⁸⁶Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale*, Éditions Larousse, 1966, p. 96.

⁸⁷Fethi Benslama, *Une fiction troublante*, op.cit., p. 87.

Références

- Abou Zeid, Nasr, *Critique du discours religieux*, trad. de l'arabe, Égypte, par Mohammed Chairat, Éditions Sindbad-Acte Sud, 1999.
- Abu Deeb, K., « al-Dğurdğāni », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Éditions E.J. Brill, 1982, p. 277-278.
- Adonis, *La prière et l'épée (Essais sur la culture arabe)*, trad. de l'arabe par Leïla Khatib et Anne Wade Minkowsky, Paris, Éditions Mercure de France, 1993.
- Adonis, *Introduction à la poétique arabe*, traduit de l'arabe par Bassam Tahhan et Anne Wade Minkowsky, Paris, Éditions Sindbad, coll. « La bibliothèque arabe » 1985.
- Benslama, Fethi, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, Paris, Éditions de l'Aube, coll. « monde en cours », 1994.
- Chalier, Catherine, *Le désir de l'infini*, « Le Magazine littéraire », n°419, Paris, Sophia Publications, avril 2003.
- Chevalier, Jean, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Édition Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1982.
- Dib, Mohammed, *L'arbre à dire*, Paris, Éditions Albin Michel, 1998.
- Eliade, Mircea, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Idées », 1981.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du Savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1977.
- Greimas, A. Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Éditions Larousse, 1966.
- Hadj-Salah, Abdarraḥman, « linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie du ilm al-arabiyya », thèse de doctorat d'État, Paris, Université de Paris Sorbonne, 1979. Alger, Éditions ENAG, l'Académie de langue arabe d'Alger, 2011.
- Ibnū'Arabi, *La sagesse des prophètes*, Éditions Albin Michel, coll. « spiritualités vivantes », 2008.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique. Heidegger, l'Art et le politique*, Paris, Éditions Christian Bourgeois, 1987.
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'Autre Homme*, Paris, Éditions Fata Morgana, 1972.
- Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, Éditions. P.U.F, coll. « Quadrige », 1983.
- Rat, Maurice, *Dictionnaire des locutions françaises*, Paris, Larousse, 1982.
- Robert, Paul, *Dictionnaire Le petit Robert*, Paris, Le Robert, Édition de 1970.
- Shabestari, Mahmud, « L'homme reflet de Dieu », dans, Éva de Vitray-Meyerovitch (dir.), *Anthologie du Soufisme*, Paris, Éditions Sindbad, 1978, p. 294-296.
- Todorov, Tvetan, *Théories du symbole*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2002.
- Vitray-Meyerovitch(de) (dir.), Éva, *Anthologie du Soufisme*, Paris, Éditions Sindbad, 1978.