

Les origines de l'Être dans la langue arabe

Osama Khalil

Dans l'argumentaire initial d'un colloque¹, concernant les obstacles à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe, un facteur parmi six relevés nous a plus particulièrement interpellé :

- *L'absence du verbe être, ou du moins sa limitation au passé : kân(a), n'existant qu'au passé imparfait. « Je pense donc je suis » serait rendu par un « je pense, donc j'étais ».*

Accessoirement, l'acte de l'existence serait inséparable de la volonté divine. (Cependant, dans le monde occidental, le cogito aurait mis fin à ce règne conceptuel du religieux).

Il s'agit pour nous de déconstruire cet obstacle, de montrer en quoi il est tributaire d'une interprétation biaisée de la langue arabe. Dans un second temps, on verra s'il y a lieu de présumer d'une autre philosophie partant des mêmes prémisses linguistiques.

Aspect et temps

Elaguons d'abord au plus près, revenons à la règle grammaticale : la morphologie arabe, en tant que telle, n'exprime pas le temps explicitement. Le verbe a deux modalités principales : l'accompli et l'inaccompli. Ainsi le verbe se décline selon des aspects, non selon des temps. D'autre part, certains

¹ Voici un extrait de l'argumentaire initial, tel que nous l'avons reçu de l'Association Lacanienne de Psychanalyse :

« A la lumière des observations, nous avons relevé plusieurs facteurs qui jouent et continuent de jouer certains rôles dans l'instauration des obstacles pour la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe :

La structure de la langue arabe qui se distingue par l'absence du verbe « être », il n'existe que sous forme d'un passé imparfait « kana », le cogito cartésien devient dans ce cas, « Je pense donc j'étais » ou « to be or not to be » est presque intraduisible si il est pris à la lettre, de même il est impensable, à l'état actuel de séparer l'acte de l'existence de la volonté divine, car le cogito à travers l'acte de penser, met un terme à l'intervention de la religion ... ».

verbes, et le verbe « *kân(a)* كان » en particulier, sont subsumés sous la catégorie du « *fi'l(on) nâqes(on)* فعل ناقص » qu'une traduction erronée rendrait par « verbe imparfait ». Il s'agit en fait de « verbe non entier » (autrement dit, son usage ne tient pas compte de son entière signification) : morphologiquement, il est tout simplement verbe auxiliaire².

En revanche, la même forme : « *Kân(a)* كان » préserve, dans certains contextes, son sens d'origine. Son emploi, avec Dieu comme sujet, l'érige en verbe souverain : sémantiquement plein et de surcroît à l'accompli. Les grammairiens arabes l'appellent : verbe parfait « *fi'l(ou) kân(a) al kâmel(ou)* فعل كان الكامل ».

Il serait judicieux, par conséquent, de reconnaître à cette forme « *kân(a)* كان » un emploi général d'indice auxiliaire de temps, et un emploi rare, plein, transcendant le temps.

L'aplatissement de la différence entre le verbe plein et le verbe déclassé au rang d'indice grammatical, est l'assise de la fausse coïncidence entre la modalité de l'accompli et le temps passé, le verbe « parfait », serait un verbe à l'imparfait, voir un verbe « imparfait » !

C'est de ce biais qu'il faut déconstruire la curieuse traduction du cogito dans l'argumentaire initial. L'important est de discerner que la traduction d'une phrase comme « *kân(a) Allah(ou) bi-ssir(i)* 'allim(a) كان الله بالسر علما », n'est point : « Dieu était connaisseur du secret », mais : « Dieu connaît déjà (de tout temps) le secret ». Car « *kân(a)* كان », verbe parfait, signifie : il a été, il est et il sera.

Autre exemple, autre verbe plein à l'accompli, autre nuance : « *ghafar(a) Allah(ou) lah(ou)* له غفر الله ». Une traduction superficielle peut donner : « Dieu lui a pardonné », mais la signification exacte est : « Que Dieu lui pardonne ». On voit donc que l'utilisation de l'accompli peut désigner une affirmation massive, un souhait vivement désiré exprimé sous une forme qui renvoie à son accomplissement effectif, irrévocable. Mais la vraie signification grammaticale de l'accompli est encore plus saturée : elle désigne l'a-temporalité, la suspension du facteur temporel.

² En français, le verbe avoir dans la phrase « J'ai perdu mille euros » est un simple indice temporel. Il ne tient pas compte de la pleine signification du verbe avoir dans la phrase « J'ai mille euros ». D'ailleurs, les deux fonctions, verbe plein et verbe auxiliaire, se trouvent juxtaposées dans la phrase « J'ai eu mille euros ».

La polarité de l'Être grec

L'hypothèse de base qui commandera à l'analyse qui suit est qu'il existe un lien entre la structure de la langue et la vision du monde. Ce lien n'est pas monocausal ni linéaire, disons qu'il s'agit plutôt d'une source unique d'où émanent et la langue et la pensée, dont il nous faut faire l'archéologie.

Dans son « *Peri hermenias* », Aristote donne au verbe trois fonctions :

A/ Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps.

B/ Le verbe attribue quelque chose à une autre chose.

C/ Le verbe affirme la vérité ou la réalité.

Appliqué au verbe être (*le verbe par excellence*), ce triptyque est le suivant :

A/ la signification du temps (l'auxiliaire) : Socrate est ou était ou sera musicien.

B/ la copule qui lie l'attribut au sujet : l'or est jaune.

C/ l'affirmation de la vérité : cela est³ / n'est ce pas ?

La fragmentation de l'Être arabe

Appliqué à la signification du verbe être dans la langue arabe, ce schéma unique⁴ se diversifie :

A/ L'auxiliaire temporel est « *kân(a)* كان », il indique un état passé : « *kân(a)* كان » ou à venir : « *sayakoun(ou)* سيكون ».

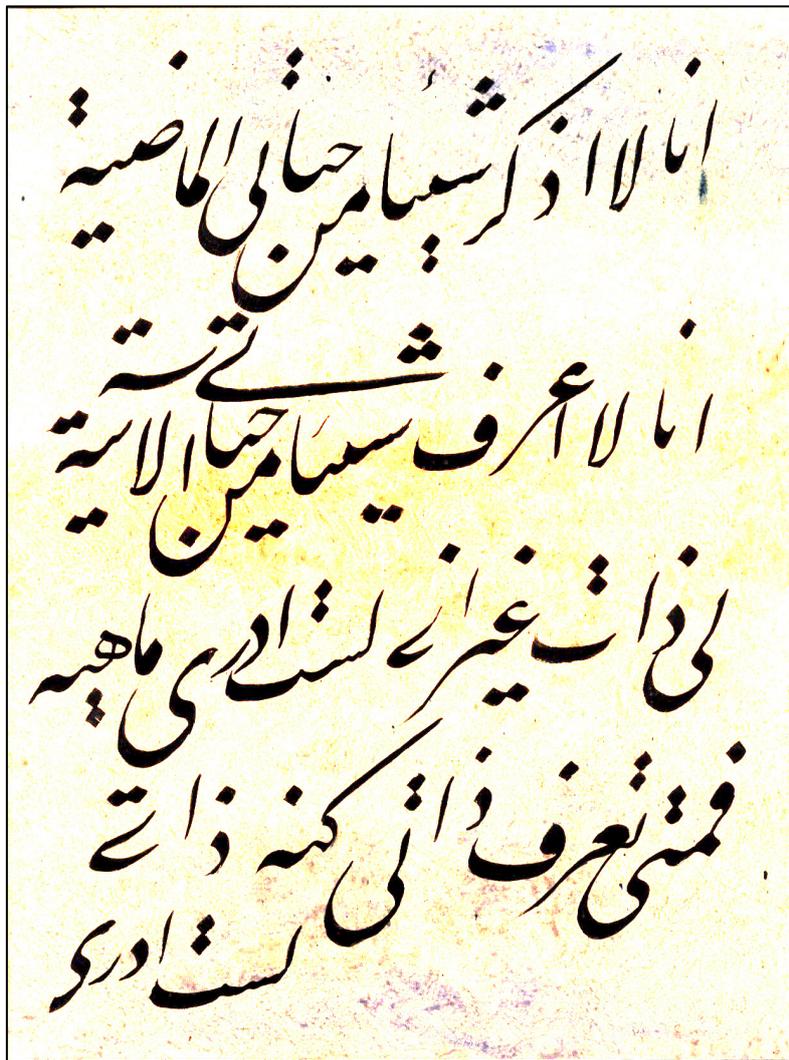
B/ la copule, nous y reviendrons !

C/ La troisième fonction, d'affirmation, fait appel à « *inn(a)* إن », (cela est vrai, voici que ...), particule subsumée, dans la grammaire arabe, sous la catégorie du « *harf(ou)* حرف توكيد ونصب *tawkid(in) wa nasb* », c'est-à-dire, particule d'affirmation, modifiant la flexion du sujet (du nom. à l'acc.).

D/ Quant au « Je pense donc je suis » cartésien, on serait tenté, comme l'Abbé rwandais Alexis Kagame l'avait fait à propos

³ Le grec a cette spécificité d'avoir une phrase complète composée d'un seul élément verbal : εστι, « *esti* », c'est-à-dire : (C') est (vrai).

⁴ Selon Aristote, un verbe unique, le verbe être, signifie multipliement (de plusieurs manières) « *πολλακος* ».



*Je ne me souviens pas de ma vie antérieure
 Je ne sais rien de mon avenir
 J'ai un « Je » mais je ne connais pas son essence
 Alors, quand mon moi saurait-il ce que « Je » suis
 Je ne le sais pas*

Poème de Iliya Abou Mâdi, calligraphie de Ghani Al Ani

du kinyarwanda (le bantu), de demander à Monsieur Descartes : « Vous êtes quoi ?, vous êtes où ? ». Car sinon, comment traduire en arabe le cogito, qui ne se réduit à aucune des significations du triptyque précédent ?

En effet, l'emploi du verbe être comme synonyme d'exister dans le cogito est aussi abusif qu'erronné, car « ex-ister » signifie « sortir de l'être ».

Heidegger disait que « existence et exister veulent dire, pour les Grecs, ne pas être ». Dans le cogito cartésien, *sum* renverrait donc à l'existence, et non à l'être. La traduction arabe en tout cas irait dans ce sens « 'ana 'oufakker, 'idhan, 'ana ma'wjud أنا أفكر إذن أنا موجود », c'est-à-dire : Je pense donc j'existe.

On a alors recours au verbe « *wajad(a)* وجد », pour signifier l'existence, verbe signifiant aussi l'action de percevoir, de trouver, ainsi que l'action de transfert de sentiments en direction d'autrui. C'est pourquoi *wajad(a)* وجد appartient à la catégorie des « verbes du cœur » ou « verbes de l'affect » « *af'âl al kouloub* أفعال القلوب » référant aux objets médiatisés par la perception ou l'émotion. Ces verbes du cœur ne réfèrent donc pas à l'existant en soi, à moins que ce dernier ne soit compris selon son acception moderne, comme sujet pensant ou désirant, non comme le *hypokáimenon* ὑποκείμενον⁵ grec.

Le questionnement

On observe ainsi que le verbe être, compacte en français, voit ses significations éventées dans la langue arabe et distribuées dans plusieurs verbes, dont on n'a vu que quelques-uns jusque-là. Or, comme le fait remarquer Benveniste, les Grecs ont problématisé l'être car le verbe être accumule et télescope plusieurs fonctions. Autrement dit, toujours selon Benveniste, dans les autres langues, où cette « multivocité » est absente (ou atténuée, car la langue est rarement univoque), il n'y a pas d'ontologie.

⁵ La définition moderne du sujet efface la séparation ontologique entre l'être et l'existence, confère au « Je » tous les droits symboliques et référentielles et l'installe à la place de l'*hypokáimenon* το ὑποκείμενον.

Récapitulons :

A/ *Kân(a)* كان , qui appartient à la catégorie dite « *kân(a)* et ses sœurs *كان وأخواتها* », exprime le temps.⁶

C/ *Inn(a)* إن , qui appartient à la catégorie dite « *inn(a)* et ses sœurs *إن وأخواتها* », renvoie à l'affirmation de la réalité.

D/ *Wajad(a)* وجد , désigne, plus ou moins, l'existence.

B/ Reste la fonction de copule.

L'Être négatif

Comment traduire la phrase : l'or est jaune ?

On dira « *a-dhahab(ou) asfar(on)* الذهب أصفر », littéralement : « l'or jaune ». L'attribution fait, en arabe, l'économie de la copule. Néanmoins, la négation a besoin d'une articulation. La phrase « l'or n'est pas vert » est traduite par « *a-dhahab(ou) layss(a) akhdar(an)* الذهب ليس أخضرا ».

La forme *Layss(a)* ليس désignerait-elle alors le verbe être au négatif ? La grammaire nous apprend que : « n'est pas » « *layss(a)* ليس » appartient à la catégorie de « *kan(a)* et ses sœurs », mais d'une manière biaisée, sous une forme négative. Il nous faut donc recourir à l'étymologie pour percer la surface de la langue et découvrir la forme affirmative⁷.

L'ellipse de l'Être

Dans la littérature philosophique arabe classique, on trouve chez Al Kindi et Avicenne des traces d'un verbe être primitif, comme dans cette phrase, introductive à la métaphysique :

« *الفلسفة علم الوجود من حيث ايس وليس* » *al falsafa 'ilm al woujoud min haïth ayss(a) wa layss(a)* », la philosophie est la science de l'existence en tant qu'être et non-être.

⁶ Al Fârâbi, dans son livre « *Kitab al Horouf* كتاب الحروف », Le Livre des Lettres, rejette l'emploi de *kan(a)* كان, car ce verbe exprime les états الأحوال (dans le temps) non la permanence de l'être.

⁷ *Layss(a)* ليس est composé de la négation : *la* لا, et d'une forme archaïque figée du verbe être : *Eiss(a)* ايس .

Si *Layss(a)* ليس, non-être, est la forme négative de « *eyss(a)* ايس », être, alors *Eyssa* est l'indicateur, ou plus précisément, un indicateur de l'être.

Au niveau infra-linguistique, « *eyss(a)* ايس » correspond au *es* 'ες grec hérité d'un locatif, avec des désinences personnelles : μ, (σ)ι, τι Il est l'équivalent de l'araméen « 'ét ܐܝܫ » et du « *yésh* ʔ » hébraïque : « *yésh yeled* » : il y a un garçon.

La forme négative en hébreu est « *lo yesh* לו ʔ », et en araméen « *la 'ét* ܠܐ ܐܝܫ ». L'équivalent arabe est : « *la eyss(a)* لا ايس » : n'y a pas, n'est pas. Quant à εστι « *esti* », copule nécessaire pour toute proposition *apophantique* selon Aristote, il est évident qu'un indicateur correspondant, pré-catégorique de l'être : « *eyss(a)* ايس »⁸ ait existé en arabe, mais son usage a été aboli, ne subsistant que sous la forme d'un article de négation. On retrouve le verbe *eyss(a)* dans un croissant fécond des langues qui va de l'Inde à la Grèce en passant par l'Iran et l'Asie mineure. Situé à la lisière de ce monde, l'espace où s'est développée l'arabité n'a pas conservé longtemps ce verbe, n'en gardant donc que des traces fossilisées. La particule « *inn(a)* ان » trouve également ses origines infra linguistiques⁹ dans ce croissant plurilinguistique.

La question fondamentale que l'on doit se poser se déploie d'une manière multiple : y'a-t-il une strate infra linguistique hantant toute langue, ou du moins la langue arabe ? S'agit-il d'un inconscient linguistique ou culturel, ou bien plutôt d'une couche géologique primale et archaïque sans plus aucun effet, sinon marginal ? Nous renvoyons quelques éléments de réponse au post-scriptum, afin de ne pas alourdir cet exposé.

Retenons pour l'instant ce moment, indéterminé dans le temps et dans l'espace psychique, où l'« être » a été éclipsé de l'horizon désertique arabe.

⁸ *Eyss(a)* ايس, comme *layss(a)* ليس, s'accorde au sujet et correspond ainsi au grec : *es-mi*, *es-si*, *es-ti* ... etc.

⁹ Al Fârâbi fait une étonnante étude comparative de la particule ان dans diverses langues de ce croissant linguistique (arabe, persan, grec ...) nous signalons son affirmation de l'identité sémantique et vocale entre « *inn(a)* ان » et « *on ov* », le participle présent du verbe être grec εἶναι. Voir les détails au post-scriptum.

Nouer et séparer

Avançons un peu plus : comment exprimer la relation d'attribution, quand elle n'est pas négative ? Ne rien mettre, juxtaposer les deux éléments (sujet / attribut). C'est la première solution proposée par la grammaire arabe, telle qu'on l'a vue dans l'exemple *a-dahab(ou) asfar(on)* (« l'or (est) jaune »). Mais cette manière d'exprimer l'attribution ne marche pas en cas d'attribution d'une qualité définie à un sujet défini.

En arabe, il n'y a aucune ambiguïté à attribuer un syntagme nominal indéterminé ou une qualité morphologiquement indéterminée à un sujet déterminé (nom propre ou article défini) : On peut dire (*Mohammad(on) tabib(on)* محمد طبيب) « Mohammed (est) médecin », ou (*Al féranssi(ou) tabib(on)* الفرنسي طبيب) « Le français (est) médecin ». Mais une ambiguïté s'adjoint au sens quand les deux termes sont définis : (*Mohammed(on) al-tabib(ou)* محمد الطبيب) « Mohammed (est) le médecin », ou (*Al féranssi(ou) al-tabib(ou)* الفرنسي الطبيب) « Le français (est) le médecin ».

On peut entendre que *al-tabib* ici est le nom de Mohammed ou l'adjectif épithète du français, on aura alors deux syntagmes nominaux. En revanche, on peut entendre que *al-tabib* est un adjectif attribut, on obtiendra alors deux phrases composées d'un sujet et d'un prédicat : « Mohammed (est) le médecin » et « Le français (est) le médecin ».

Le fait que la langue arabe, comme ses soeurs « sémitiques » soit une langue prophétique (le sens précède la lecture) n'empêche pas la recherche d'une grammatologie, plus précise afin de réduire l'ambiguïté et rétrécir la fuite des lectures.

Dans ces cas précis, des solutions comme le respect d'un intervalle ou son objectivation par un point entre le sujet et l'attribut seront rapidement abandonnées au profit du choix du pronom à la troisième personne de l'indicatif entre l'attribut et le sujet en redoublant, pour ainsi dire, ce dernier.

On dira alors « محمد هو الطبيب *Mohammed(on) houwa a(l)-tabib(ou)* », « Mohammed il (est) le médecin ». « هو *Houwa* », pronom de la troisième personne du singulier, signifie ici « être » et sert de copule.

Cependant on ne peut pas dire que c'est un article de liaison. Les grammairiens arabes le nomment : « pronom de séparation ». Loin de copuler deux termes ou substances pour en former une phrase ou une proposition logique, il vient ici les *séparer*, rompre un continuum.

A la différence donc des langues européennes - où pour composer une phrase on doit relier - en arabe la phrase logique se fait par la séparation, la rupture d'une compacité donnée.

Le Grand Sérateur

Cette vision de la formation/création par séparation se retrouve d'ailleurs plus largement dans tout le massif culturel « sémitique » :

בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ

«béréchit bara Elohim eit h'shamaaim wé eit ha ârêss».

(En tête, Elohim sépara les cieux et la terre).

Traduit généralement par « créer », Le verbe *bara'* signifie séparer. D'ailleurs l'un des quatre-vingt-dix neuf noms de Dieu dans l'Islam, *Al-Bâré'* الباري (du verbe : *Bara'(a)* (برأ) signifie le Sérateur [Il (est) Allah, le Créateur, le Sérateur, le Formateur] «Houa Allah(ou), Al Khâlik(ou), Al Bâré'(ou), Al Moussaouir(ou)» هو {الله الخالق الباريء المصور} ¹⁰. {que les cieux et la terre étaient entrelacés, puis Nous les avons séparés, et que, de l'eau, Nous avons fait toute chose vivante} « 'ann(a) a-ssamawât(i) w-al-'ard(a) kânata ratqu(a), fa-fataqnâhomâ, wa ja'alnâ min-al mâ'i koula châi'(in) hayi » {أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي} ¹¹.

Il est aussi appelé *Al-Fâter* الفاطر, du verbe *fatar(a)* فطر - d'où *al-fitre* الفطر quand on parle de la rupture du jeûne - {Voici que, je tourne mon visage vers Celui qui a disjoint les cieux et la terre} «'innî wajjaht(ou) wajhi li-ladhî fatar(a) a-ssamawât(i) w-al-'ard» {إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض} ¹².

¹⁰ Coran (LIX, 24).

¹¹ Coran (XXI, 30).

¹² Coran (VI, 79).

A l'origine de toute création, il y a donc dans l'imaginaire linguistique sémitique une séparation, une brisure qui désarticule le chaos initial et le projette dans le devenir.

Cependant cette rupture, ce vide intrinsèque n'est pas monolithique, puisque hanté par l'ellipse (de l'être), la lacune (le verbe auxiliaire est un verbe diminué : *fi'l(on) nâqes(on)* **فعل ناقص**, la perte ou l'oubli de (*ayss(a)* **ايس**), dans la phrase (dite nominale arabe), en quoi on voit une métaphore d'un certain horizon philosophique proprement arabe.

Une langue d'herméneutes

Cette vision du monde se vérifie dans l'expérience quotidienne de la lecture, dont on connaît l'importance dans la culture arabo-islamique. En arabe, la compréhension doit précéder la lecture. Décider du sens, présumer de l'intention, est déterminant pour vocaliser les lettres transcrites.

Toute lecture est réécriture, création permanente, réactualisation par la *voix* de la forme inerte de la consonne *graphique*. Le déploiement de la langue arabe : racines trilitères « arrosées » de voyelles - graphies modulées par la voix - est un véritable bourgeonnement, un florilège de tonalités et d'intentions.

Un horizon organique arabe - du souffle dans un univers pneumatique - est à comparer avec l'horizon substantialiste grec, et sa conception de l'univers comme monade unique (Parménide) ou monades multiples - poussière d'atomes indivisibles, substances séparées et indépendantes dont la synthèse passe nécessairement par la liaison de la copule **εστι**, troisième personne du verbe **ειναι**.

Un nihilisme originnaire

Comment le vide ou l'absence initiale de l'être est-il géré par la culture arabe ? Christian Jambet a dit de la civilisation arabe que « c'est un nihilisme non nihiliste », une absence non référée, car l'être n'est pas en cause puisqu'il n'est pas posé.

Plus précisément, on dira que la destruction heideggérienne de l'être métaphysique pour retrouver un Être auroral n'est ici d'aucune nécessité.

D'autre part, l'absence de l'être est une donnée dans la culture arabe, et il n'y a pas à porter le deuil d'une positivité dont le fantôme hante encore l'Occident sous forme de simulacres. Disons plutôt qu'un certain deuil d'une béance est consubstantiel à cette culture : le thrène, l'arrêt devant les vestiges du campement dans la poésie antéislamique¹³ est une réactualisation, une théâtralisation presque de ce «vide irrémédiable» de l'être, vide fondateur de l'homme et de son univers.

L'« hebraïté » mosaïque se construit sur l'occultation de l'origine avec la métaphore de la destruction, par Moïse aux pieds du mont Sinaï, des tables de la loi¹⁴ sculptées et écrites par la main d'Elohim, puis remplacées par la fabrication d'une copie humaine, occultée, à son tour, au fond d'un coffre (arche de bois d'acacia)¹⁵.

L'« arabité » islamique se fonde, également, sur diverses formes d'occultation :

* celle des vestiges scripturaux - les « feuilles » d'Abraham - qui sont autant de rappels d'une positivité oubliée ou intervertie du verbe.

{ *Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très Haut, qui forma et acheva, ... Certes ceci se trouve dans les « Premières Feuilles » les Feuilles d'Abraham et de Moïse* }¹⁶.

{سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، ... إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى}.

* et plus originellement, celle de la « **Mère du Livre** » dont le Coran n'est que fragments de lecture – versets authentiques et d'autres qui le sont moins (équivoques)¹⁷-, qui sont autant de rappels d'une ontologie inaccessible - aussi bien du verbe que de

¹³ Al-Kindy Salam, *Le Voyageur sans Orient*, Actes Sud, Paris, 1998.

¹⁴ Exode, 32, 16 : « Les tables étaient l'ouvrage de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables ». Exode, 32, 19 : « La colère de Moïse s'enflamma ; il jeta de ses mains les tables, et les brisa au pied de la montagne ». Voir aussi : Deutéronome, 10, 1, 2.

¹⁵ Exode, 25, 10. et 25, 21.

¹⁶ Coran LXXXVII, 18,19.

¹⁷ {C'est Lui qui a fait descendre sur toi Le Livre. En celui-ci se trouvent des versets parfaits (authentifiés) qui sont La Mère du Livre, et d'autres équivoques ...} Coran III, 7. { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... }.

l'être -, ontologie de l'impératif sécant : « soit » كن , de la rupture, la blessure, puisque la parole « *Kalam* كلام » aussi bien que le verbe ou le « λογος » « *kalem* كلم » ou « *kalema* كلمة », trouvent leur racine étymologique dans le verbe blesser « *kalama* كلم ».

Cette fragmentation est le secret de la création. La masse initiale, masse informe a dû être « in-formée » par des séparations, des *différences*, diffusées dans les interstices.

L'Être et le Visage : le remembrement

Peut-on chercher les obstacles à la psychanalyse dans le socle (l'essence) linguistique de la culture arabe sans que la simple considération de ce qui est de la culture hébraïque ne rende la question caduque ou forclosée ? L'axe de ces deux cultures n'est pas tant de créer de l'étant que de *gérer et assumer* un vide.

Y'a-t-il alors un lien, dans un autre registre, entre cet effacement de l'être et le rapport problématique de la civilisation arabe avec la représentation ?

Il faudrait pour y répondre se déplacer du registre de la structure de la langue et de la pensée à celui des contingences de l'histoire et de la culture, pour voir comment s'est fait et continue à se faire le déplacement de la *trace* et la place de l'*archive* dans l'arabité.

On peut simplement remarquer que si l'arabité se fonde sur des *vestiges*, elle se fonde, également, sur une verticalité de la référence, transcendant (la parole de Dieu, la Mère du Livre) ou immanent (la ruine du campement englouti, la déréliction totale dans le désert).

Dans les deux cas, il n'y a pas de place à la représentation, à la répétition d'un être qu'il suffit de déplacer, rassembler, retrouver. La langue ne répète pas une identité, mais recrée en s'enracinant dans le haut (discours coranique) ou dans l'ici-bas (discours poétique) pour tenter – au milieu de la déréliction existentielle - de cerner en tant que fragment langagier un être effacé, ou plutôt un « visage ».

On voit alors la convergence entre la poésie antéislamique et le Coran, et plus largement toute la culture arabe : une tentative de remembrement du « Visage »¹⁸ blessé et fragmenté, qui ne peut générer que des fragments ...

Post-scriptum

Inna et l'infralinguistique

Al Fârâbi se livre, au début du 1^{er} chapitre de «*Kitâb Al Hourouf*» (le livre des lettres), à une analyse comparative de la particule *inn(a)* إن, dont nous traduisons cet extrait :

أما بعد فإن معنى إن الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. وموضع إن في جميع الألسنة بين. وهو في الفارسية ... وأظهر من ذلك في اليونانية : "أن" و "أون" ، وكلاهما تأكيد ... لذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل "إنية" الشيء ، وهو بعينه ماهيته ... إلا أن حرف "إن" و "أن" لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال .

« (Il est vrai que !ن), la particule *inn(a)* إن signifie : la constance, la permanence, la perfection et l'assertion de l'existence ainsi que l'affirmation de la connaissance de ce dont il s'agit.

La position de *inn(a)* إن et de *ann(a)* أن dans toutes les langues est évident. En persan En grec, cela est autrement plus clair, on y trouve « on » ον et « éon » εον, les deux signifient l'affirmation ... C'est pourquoi, les philosophes nomment l'existence accomplie : « *inniât al chāi'* » إنية الشيء sa quiddité, est identique à essence. Toutefois, *inn(a)* إن et *ann(a)* أن, sans aucun suffixe, s'emploient uniquement dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives ».

Aux yeux du « Deuxième Maître » après Aristote, la convergence sémantique est consolidée par la ressemblance phonétique, par l'étymologie, et par la fonction syntaxique de cette particule.

¹⁸ {Tout ce qui est sur la terre périt, ne subsiste que le Visage de ton Seigneur, l'Auguste, le Magnifique}, Coran (LV, 26, 27).
{كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}.

A l'origine, *inn(a)* **إن** est - comme *hona* **هنا** « ici » - un démonstratif indiquant l'existence ici et maintenant (Voici que, certes que ... etc.).

L'équivalent en hébreu est *hinné* : « *hinné kâtavti* », voici que j'ai écrit. D'ailleurs le *hinn-éni* hébraïque correspond à l'arabe *Inn-ani*, construit avec le pronom personnel (voici que je / certes que je ...), « *innani katabt(ou)* », voici que j'ai écrit.

La présence implicite de la conjonction : « que » dans « *inn(a)* » éclaire, partiellement, la fonction syntaxique de cette particule : *Inn(a)* **إن** - et particulièrement sa jumelle *ann(a)* **أن** - a un rôle équivalent à celui de la conjonction « que » en français, « *kâ* **که** » en persan et « *hoti* » **ὅτι** en grec, ce n'est certainement pas une coïncidence gratuite qu'Al Fârâbi compare dans le même chapitre « *inn(a)* **إن** », « *kâ* **که** » et « *hoti* **ὅτι** », et conclue que « *inniat al chaï'* **إنية الشيء** » signifie l'ipséité aussi bien que la quiddité.

Il est vrai que le « *Premier Maître* » l'avait déjà précédé en faisant de la conjonction relationnelle **ὅτι** un substantif « **το ὅτι** », signifiant l'être-ici. : « *Δει γαρ το ὅτι και το ειναι ὑπάρχειν δηλα οντα* » *Métaphysique*, Z, 17, 1041 a15. Dans cet extrait, Aristote renforce le contenu sémantique de ce terme creux - **το ὅτι** - par l'adjonction immédiate du verbe être - **το ειναι** - substantivé.

Enfin, il nous semble pertinent de comparer notre conclusion quant à l'usage exclusif de la relique négative de « *eiss(a)* **ايسس** » avec la conclusion d'Al Fârâbi, concernant l'usage de « *inn(a)* **إن** **et ann(a)** **أن** » dans les phrases affirmatives à l'exclusion des phrases interrogatives.

Δει γαρ
το ὅτι
και
το ειναι
ὑπάρχειν
δηλα
οντα