

Mohammad Chaouki ZINE

Ibn 'Arabî: l'herméneutique et l'écriture

L'être et la lettre

Il faut commencer là où il n'y a vraisemblablement pas de commencement, là où la convention s'éclate et devient paradoxalement *dis*-vention. Conventionnellement, les lettres constituent le système de la langue et leur combinaison donne, selon certaines règles et certaines intelligibilités propres à chaque langue, le sens de quelque chose, son usage adéquat ainsi que sa valeur dans un système linguistique donné. Les lettres, de ce point de vue, émanent de l'esprit qui organise, découpe et distribue leurs rôles et leurs désignations des choses. Chaque chose a, de ce fait, un mot qui la désigne; voire, la chose et le mot, la chose et sa dénomination ne constituent qu'un seul et même habitacle. Chez Ibn 'Arabî,¹ qu'il est de notre propos d'étudier ici, il semble y avoir une thématization de ce qui n'est conventionnellement pas thématizable. C'est ainsi qu'il rend les lettres animées lorsqu'il dit à ce propos: «Sache que les lettres sont une communauté parmi

1. Pour une bio-bibliographie exhaustive d'Ibn 'Arabî, voir l'excellent livre de Claude Addad, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

d'autres à qui la parole est adressée et la charge [d'assumer les responsabilités] est confiée». ² La lettre, de ce point de vue, devient une entité existentielle indépendante qui ne renvoie qu'à elle-même dans une chaîne infinie. Donnant la priorité à la lettre, Ibn 'Arabî renverse ainsi la conception classique du langage, selon laquelle la lettre n'est qu'un amas graphique à l'insu de laquelle se glisse l'esprit ou la monotonie du sens, dans la mesure où la lettre (selon certaines règles) désigne constamment le même sens, le sens univoque. La lettre devient ainsi le corps écrasé, esclave de l'esprit, elle est sans cesse manipulée par ce dernier qui cherche en elle la perpétuité et l'éternité. Sans le vouloir et sans le savoir, la lettre devient *l'a priori* concret et le substrat matériel sur lesquels l'esprit ou le sens détient une existence effective, mais *fictive* puisque la lettre ne renvoie qu'à la *lettre* sans désigner pour autant un sens *enfin* (en vain) retrouvé. ³ A moins que ce sens, qui prétend être univoque et homogène, ne se fragmente en une multiplicité sémantique disséminée.

L'écriture chez Ibn 'Arabî est indissolublement liée à la

2. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya* (Les Illuminations de la Mecque), Beyrouth, tome I, p. 58. Pour une explication exhaustive des sciences des lettres chez Ibn 'Arabî et de leurs correspondances cosmiques et ontologiques voir: Denis Gril, "La science des lettres", in: *Les illuminations de la Mecque*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz, Paris, Albin Michel, 1997, III, pp. 165-282. Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-ta'wîl: dirâsa fi ta'wîl al-Qur'ân 'inda Muhyi Dîn Ibn 'Arabî*, Casablanca-Beyrouth, al-Markaz al-thaqâfi al-'Arabî, 3^e éd., 1996.

3. Ibn 'Arabî considère que la lettre, bien qu'elle soit le signifiant qui désigne un signifié, est un signifiant qui dissimule son corrélat: «toute lettre désignant un sens est un voile sur ce dernier, même si elle est censée le désigner» (*Fut.*, IV, p. 214). Dès lors, il n'y a pas un sens qui ne soit dissimulé. Tout sens est une signification occultée, paradoxalement, par la lettre qu'elle désigne. Ce modèle nous offre une image éclatante du conflit des interprétations qui revendiquent le sens clos et achevé: cet antagonisme incite chaque interprétation à dissimuler la charge sémantique ou ésotérique d'un enseignement faisant d'elle une machine de guerre contre les autres interprétations en prétendant détenir le *véritable* sens, un sens qui régit la volonté de vérité de toute tendance aspirant à l'accaparer. Sens et puissance sont intimement interpénétrés.

priorité qu'il accorde aux lettres en tant qu'événements linguistiques. Etymologiquement parlant, l'écriture au sens de *kitâba* veut dire la "combinaison" ou le "regroupement" de certaines lettres pour désigner une signification quelconque: «l'écriture est la combinaison. C'est ainsi que le bataillon [militaire] (*katîba*) a été nommé bataillon, en raison de l'incorporation des troupes les unes dans les autres». ⁴ L'exemple de la stratégie militaire qu'Ibn 'Arabî mentionne est fortement significatif. En ce sens, l'écriture a un rôle stratégique et tactique, à l'instant du stratagème de la guerre. Dans l'écriture, les lettres s'incorporent les unes dans les autres, comme les troupes militaires qui, par un acte stratégique et tactique, se dispersent et se regroupent, se plient et se déplient, avancent et reculent pour s'emparer d'un triomphe éclatant contre l'adversaire. Bref, l'écriture présente les caractéristiques du "regroupement" (*jam'*) et de la "dispersion" (*tafriqa*):⁵ le regroupement des lettres pour désigner une dispersion sémantique, comme le mot combiné *'ayn* qui recouvre une multiplicité de significations telles que "source", "œil", "trésor", "soleil", "espion", etc.

Ce qui nous intéresse dans la stratégie de l'écriture d'Ibn 'Arabî, ce n'est pas comment la combinaison de lettres implique une multiplicité sémantique, mais comment Ibn 'Arabî découpe, déplace et distribue les lettres pour désigner autre chose que le sens conventionnel.

Loin d'être un grammairien de l'ésotérisme, Ibn 'Arabî fait preuve d'un mode d'écriture qui n'est pas non plus exotérique. Il se situe dans un lieu indécidable entre l'ésotérisme et l'exotérisme.⁶ Dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî, nous avons vraisemblable-

4. *Fut.*, III, p. 221.

5. *Ibid.*, I, p. 64.

6. L'*ésotérisme* est un enseignement qui, basé sur des symboles et des images, se transmet dans l'anonymat à un certain nombre d'adeptes, en une chaîne ininterrompue. L'*ésotérisme* est le postulat de l'interprétation symbolique du monde: «Le *ta'wil* (l'interprétation) présuppose la floraison des symboles, l'organe de l'Imagination active qui simultanément les fait éclore et les perçoit ... Par essence, le *ta'wil* ne peut tomber dans le domaine des évidences communes; il postule un ésotérisme.» (Henry

ment affaire à une lettre, non pas source pléthorique qui déborde de sens et de symboles ésotériques, non pas graphème muet, mais *événement* qui ne cesse de se métamorphoser et d'affecter constamment la structure du texte, lettre toujours *en-train-de* se transformer et *en-train-de* se connecter aux lettres-événements adjacentes faisant apparaître un sens *au pluriel*, jamais clos ou achevé. Le texte d'Ibn 'Arabî a, oserait-on dire, des yeux de lynx, un regard perçant et attentif au plus infime détail, une *archéologie* du détail qui projette un régime de *Lichtung* (=éclairage) éclairant tous les monuments textuels qui constituent la trame embrouillée du texte. L'œil du texte d'Ibn 'Arabî est attentif aux aléas de la lettre. L'introduction de celle-ci, si infime et accessoire soit-elle pourrait changer, bouleverser même toute une architecture textuelle bien définie. La *lettre-événement* dans le texte d'Ibn 'Arabî joue un rôle prépondérant dans la détermination du sens du Texte, le Coran, et dans la manière dont Ibn 'Arabî l'analyse à la lumière de sa considération de la lettre-événement.

L'herméneutique du *Kun* (Sois!)

Pour illustrer cette considération qu'Ibn 'Arabî accorde à la lettre, nous suivons comment il déconstruit et décompose les mots pour voir quel mécanisme sous-jacent les véhicule. Prenons l'exemple de *Kun* (Sois!) qu'il tire du verset coranique: «Quand Nous voulons une chose, Notre seule parole est "Sois". Et, elle est». ⁷ Sur le plan métaphysique, Ibn 'Arabî estime que les êtres possibles, c'est-à-dire les prototypes des êtres au sens platonicien du terme, sont des mots inépuisables de Dieu qui «proviennent d'une combinaison qu'on désigne par le terme *kun*» ⁸. De ce point de vue, *kun* est un ordre

← Corbin, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Aubier, 1993, p. 19). L'*exotérisme* est la doctrine selon laquelle il n'y a pas de sens profond et ésotérique en dehors de la lettre. La lettre est le sens lui-même. Si dans l'ésotérisme, l'esprit œuvre à briser la rigidité de la lettre pour faire jaillir un sens inépuisable, l'exotérisme tâche à faire triompher la lettre au détriment de l'esprit.

7. *Coran*, XVI, 40.

8. *Fut.*, IV, p. 65.

divin⁹ adressé aux êtres possibles pour qu'il sortent de la préexistence (*ḥâl al-thubût*), c'est-à-dire existent (*ex-sistere*, placer *hors* de . . .) et entament une existence effective (*ḥâl al-wujûd*).¹⁰ Le *Kun* est une parole (*kalîma*) et toute parole, chez Ibn 'Arabî, est foncièrement *blessante*, dérivée de *kalm* qui signifie "blessure": «la parole (*kalâm*) est un caractère psychique influençant. Elle est dérivée de *kalam* qui signifie blessure. La première parole qui a percé (déchiré) les auditions des êtres possibles est le mot *kun* (Sois !).»¹¹ Si *kun* est un mot, une parole blessante, alors la blessure crée, en effet, l'existant: elle est foncièrement créatrice.¹² Elle est une déchirure dans l'ordre des faits faisant surgir ce qui était jusqu'ici dérobé aux regards. L'instant même de l'ordre (*kun*) est le moment d'existenciation et de surgissement de l'être. Ce détour ontologique, si bref soit-il, nous introduit à la manière dont Ibn 'Arabî emploie la lettre, dans son interprétation allégorique de l'être.

Kun est incontestablement un ordre existentiel et originnaire adressé à une chose pour qu'elle existe et sorte du néant. Selon Ibn 'Arabî, dans le terme *kun*, il y a un *wâw* (w) implicite (le *wâw* de *K[W]N*, la racine de l'existenciation) qui, métaphysiquement, désigne le mystère (*al-ghayb*) ou la phase

9. Dans les *Fuṣûs al-ḥikam* (la Sagesse des prophètes), Ibn 'Arabî déclare ceci: «des existants (*al-mawjûdât*) sont la parole inépuisable de Dieu. Ils sont créés de *kun* et *kun* est la parole de Dieu» (p. 142). Dans un autre passage, il dit: «le monde tout entier est un livre transcrit» (*Fut.*, III, 455. Cf. aussi *Fut.*, I, p. 436).

10. Sur l'existence (*al-wujûd*) et la préexistence (*al-thubût*) ou bien l'être et le prototype, voir *Fut.*, IV, p. 108 et 130; *Fut.*, III, p. 281 et le Livre des théophanies (*Kitâb al-Tajalliyât*), p. 13.

11. *Fut.*, II, p. 181. Dans un autre passage il déclare ceci: «de *kalâm* est la blessure. Il est la trace laissée dans le blessé» (*Fut.*, IV, p. 70). Il ne faut toutefois pas comprendre ici "blessure" au sens concret du terme (blessure corporelle ou psychique). La blessure a le sens de trace comme le montre ce texte, une trace qui fait surgir un existant quelconque.

12. Cf. *Fut.*, IV, p. 70; «Si, comme l'écrivait Héraclite, "la foudre crée l'univers", peut-être pouvons-nous dire que la blessure crée l'homme» (Edmond Jabès, *Désir d'un commencement. Angoisse d'une seule fin*, Fata Morgana, 1991, p. 14).


de la préexistence¹³ et s'ajoute au *jûd* (la générosité) pour donner le *wu-jûd*, c'est-à-dire le fait de faire surgir l'existence. L'être, en conséquence, est un don, une générosité à laquelle s'est ajouté le *wâw*¹⁴: «C'est par la générosité (*jûd*), écrit-il, que l'existence (*wujûd*) a été créée». ¹⁵ De cette combinaison (la lettre *wâw* qui s'ajoute au don originaire), Ibn 'Arabî déduit la création de l'existence par le flux de la générosité. Cette existence n'est pas donnée toute entière et d'un seul coup, mais par quantité déterminée. Ce qui explique d'ailleurs que l'existenciation soit constamment *en œuvre*.

Ensuite le *kâf* (k) de [*K*]un se dit pour l'être. Selon Ibn 'Arabî, il est l'ombre de *kun*. Ce dernier est un voile qui empêche la Majesté de la Face (*Wajh*) divine de brûler l'être. Les lumières rayonnantes de cette Face tombent sur *kun* qui protège l'être, c'est-à-dire que ce dernier devient l'ombre du *kun* sur lequel tombent ces lumières. La transcription arabe du *nûn* (n) de *ku[n]* est la suivante: ن . Le demi-cercle apparent de *nûn* symbolise chez Ibn 'Arabî le monde sensible (le monde inférieur) dont la partie supérieure est cachée, c'est la partie intelligible du monde. Nous constatons ici la référence à la thèse métaphysique selon laquelle le monde inférieur est le *reflet* du monde supérieur ou bien son ombre, thèse illustrée particulièrement par le symbolisme du miroir. La transcription des deux mondes supérieur et inférieur devient

13. *Fut.*, II, p. 123.

14. Cf. notamment Ibn 'Arabî, *Traité du wâw wa mîm wa nûn* (le Livre du w, m et n), in *Rasâ'il*, I, Hayderabad, 1948, p. 1-16. Sans réductionnisme gratuit, il est extrêmement intéressant de comparer cette constatation avec celle de Heidegger chez qui le *es gibt* ("ça donne") désigne le don originaire de l'être et du temps. Le *es gibt* est double. Il désigne sous la forme de "*ça donne*" la générosité de l'être chez Heidegger, mais il désigne sous la forme de "*il y a*" l'obscurité de l'être et le non-sens chez Emmanuel Lévinas (cf. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1947, p.93: «L'*il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est "l'être en général" . . . le courant anonyme de l'être envahit, submerge tout sujet, personne ou chose»)

15. *Fut.*, II, p. 179. Dans un autre passage il dit: «l'existence est le premier trésor de la générosité.» (*Fut.*, III, p. 361).

donc . Un examen attentif de cette transcription nous renvoie à l'image de l'œil. Cette transcription est à la fois le *nûn* qui voit son image dans le miroir, un *nûn* dédoublé (le *sensible* qui est l'intelligible et inversement, mais dans un lieu intermédiaire qui est l'*isthme* (*barzakh*) ou le *mundus imaginabilis* selon Henry Corbin) et la forme de l'œil. Dans une lettre adressée à l'imâm al-Râzî, Ibn 'Arabî dit: «Sache que le monde tout entier [sensible/intelligible] est la pupille de l'œil de Dieu qui ne dort jamais. Les mondes supérieurs sont la paupière de dessus et les mondes inférieurs sont la paupière de dessous . . . le noir est l'âme universelle et le blanc est l'esprit universel. Dieu est la lumière de cet œil. Nous avons dit que les mondes supérieurs et inférieurs sont les paupières, car ils protègent la manifestation rayonnante de la lumière».¹⁶

Le *nûn*, chez Ibn 'Arabî, signifie la science *synoptique* (la science de la totalité des choses).¹⁷ Le *synoptique* est, en effet, propre à l'œil. Ce dernier embrasse d'un coup d'œil la totalité d'un aspect dans une *vision*, jamais dans une *division*.

Regarde par ton œil le demi-œil de son [le *nûn*] existence,
Issue de sa générosité, tu découvres son absent [le côté supérieur].¹⁸

La phénoménologie de la lettre

Le traité d'Ibn 'Arabî, *Le Dévoilement des effets du voyage*¹⁹ traite la question du voyage universel de tous les êtres, jusqu'à la divinité elle-même. Tout est *en* voyage, voire tout est voyage: c'est la loi de l'*errance* universelle.

Parlant du voyage de Noé dans son arche, il constate que le signe du commencement du déluge est le Four (*tanûr*) lorsqu'il commence à bouillonner/jaillir. Dans l'expression *fâra al-*

16. Ibn 'Arabî, *Epître adressée à l'Imâm al-Râzî*, in *Rasâ'il*, I, p. 14. Il écrit dans un autre texte: «l'existence toute entière est Son œil» (*Fut.*, II, p. 46).

17. Ibn 'Arabî, *Istilâh al-Sufiyya*, in *Rasâ'il*, II, p.14.

18. *Fut.*, I, p. 70.

19. Ibn 'Arabî, *Le dévoilement des effets du voyage*, texte arabe édité, traduit et présenté par Denis Gril, éd. de l'Éclat, coll. Philosophie imaginaire, 1994.

tanûr (littéralement: “le Four se mit à bouillonner”, cf. Coran, XI, 401) nous remarquons les significations suivantes:²⁰ la clarté de l’aube ou l’illumination de l’aurore, le jaillissement de l’eau et le rougeoiement de la chaleur (=le bouillonnement de la marmite). La clarté de l’aube fait surgir le jour de la nuit mais aussi l’instant même de l’aurore n’est ni nuit, ni jour. Le verbe *fâra* rassemble à la fois l’eau et le feu, puisqu’il désigne le jaillissement de l’eau et le bouillonnement du feu. Le substantif *tanûr*, Ibn ‘Arabî le décompose en *Ta* et *nûr* (*Ta-nûr*). Le *Ta* (T latin) est la lettre arabe qui, chez lui, désigne la manifestation et l’occultation (comme la manifestation du jour et l’occultation de la nuit à l’approche de l’aube).²¹ Le *Ta* dans ce verset signifie pour Ibn ‘Arabî le *corps* (l’existence d’une construction humaine qui inclut des éléments hétérogènes dûs aux changements d’humeur) et le *nûr* veut dire “lumière”: «d’eau du Four, écrit Ibn ‘Arabî, voilà pour eux le four (*tanûr*), et ils [la communauté de Noé] ne comprirent pas qu’il s’agissait de la lumière (*nûr*) à laquelle s’était ajouté le *tâ*’ de l’achèvement de la constitution humaine par l’existence du corps». ²² Nous pouvons ainsi lire l’expression *fâra al-tanûr* (le four se mit à bouillonner) comme

20. Ces trois significations sont admirablement rassemblées dans l’épopée de Gilgames; ce dernier, roi d’Uruk, a reçu comme signe du commencement du cataclysme le bouillonnement de la nuée, juste après l’aube:

Et le moment fatal arriva: lorsque, dès l’aurore,
Il chut des petits pains
Monta de l’horizon une noire nuée lorsque brilla le point du jour.

(L’Epopée de Gilgames. *Le Grand homme qui ne voulait pas mourir*. Trad. de l’akkadien et présentée par Jean Bottero, Gallimard, 1992, p. 189).

Et Ninurta se mit à faire déborder les barrages (d’en haut)
Tandis que les dieux infernaux, brandissaient des torches (*ibidem*,
p. 190).

21. *Fut.*, I, p.70.

22. Ibn ‘Arabî, *Le dévoilement*, p.44.

ceci: *fâra/ta/nûr* (littéralement: four/corps/lumière) qui veut dire "le corps de la lumière se mit à bouillonner/jaillir". Cette expression est confirmée par un autre récit, celui de Moïse qui a aperçu un feu: «j'ai aperçu un feu; peut-être vous en apporterai-je un tison ou trouverai-je par ce feu une guidance». ²³ Dans ce récit, c'est le corps du feu qui s'enflamme. Mais le feu *est* lumière comme la lumière enflamme à son tour: «Tout feu est lumière lorsqu'il brûle et les lumières consomment les corps combustibles». ²⁴ Il en résulte donc que le feu qui a été aperçu est, indubitablement, une lumière qui s'enflamme (une lumière qui bouillonne/jaillit) et enflamme à son tour les corps combustibles. Le corps de la lumière s'enflamme et la lumière du corps guide, lorsque Moïse dit à ce propos: «ou trouverai-je par ce feu une guidance». Par ce feu ou plutôt par cette lumière, Moïse voulait une guidance. C'est le corps même de Moïse qui cherchait une lumière («ou trouverai-je») grâce à laquelle il se guide, seulement parce que ce *je* s'est mis en quête d'une guidance qu'il a trouvée enfin, en lui-même. Moïse a donc trouvé la manifestation divine (la théophanie) dans ses occupations quotidiennes (le feu) pour satisfaire les besoins des siens. Il a ainsi cherché le feu *par* lui, *pour* lui, *en* lui.

«Par un beau dévouement pour ma famille, j'ai trouvé
Mon Seigneur. Dans mon occupation,
Il m'a dévoilé sa sollicitude». ²⁵

Telle est donc l'analytique du corps de la lumière et de la lumière du corps d'après le terme *ta-nûr*, décomposé et distribué. La lettre-événement *Ta* n'a pas changé seulement la sémantique du verset, mais aussi sa morphologie, son architecture scripturaire. Autrement dit, la lettre-événement change non seulement le *Dit* (=le sens) du texte, mais aussi son *Dire* (=son énoncé) ²⁶ qui distribue, à son tour, une multi-

23. *Coran*, XX, 10.

24. Ibn 'Arabî, *Le dévoilement*, p. 66.

25. *Ibid.*, p. 66.

26. Nous devons cette corrélation Dire/Dit à Emmanuel Lévinas sur le plan philosophique, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974) et

plicité de *micro-dits* (unités linguistiques élémentaires), de significations réparties. Cette tâche herméneutique qui cherche la signification au *pluriel*, la multiplicité sémantique à partir de la lettre-événement qui transpose les mots, n'est pas censée être une modification du verset, jugée blasphématoire et impardonnable sacrilège par les exégètes et les docteurs de la Loi,²⁷ mais simplement la quête du *autrement-que-le-texte* (tout en restant fidèle au texte), un "autrement" qui, il faut l'avouer, dépasse les conventions et les consensus. Ce qu'il faut fondamentalement retenir de l'herméneutique d'Ibn 'Arabî, ce n'est pas l'exotérisme de la lettre en tant que signifiant désignant un signifié univoque et homogène, mais plutôt la phénoménologie de la lettre en tant qu'apparition dénivellant ainsi ce qui paraît symétrique dans le rythme linguistique.

← à Oswald Ducrot sur le plan linguistique, *Le Dire et le dit* (1984).

27. Cf. Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage. Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*, Seuil, 1992, pp. 39-40. Le livre de Michel Chodkiewicz montre que l'exégèse la plus profonde naît toujours chez Ibn 'Arabî de la plus scrupuleuse attention à la lettre et que le Coran est omniprésent dans ses écrits et son enseignement spirituel. M. Chodkiewicz a essayé de faire de l'œuvre d'Ibn 'Arabî une *copie* du Coran, réduisant l'aspect philosophique, symbolique et littéraire à un simple emploi technique justifiant l'enseignement spirituel et initiatique. Citant une expression d'Ibn 'Arabî «tout ce dont nous parlons dans nos séances et dans nos écrits procède du Coran et de ses trésors» (p. 40), M. Chodkiewicz nous apprend qu'Ibn 'Arabî restait fidèle au texte coranique. Mais lire *le texte par le texte pour le texte*, n'est-ce pas autre chose que le texte, une déviation infime et légèrement perceptible? Certes, il y a toute une logique coranique inhérente au texte d'Ibn 'Arabî, mais nous ne pouvons, en aucun cas, prétendre que le texte d'Ibn 'Arabî *est* le texte coranique, sinon il nous est difficile de distinguer le premier du second. Le texte d'Ibn 'Arabî est irréductible, même si l'enseignement qu'il porte dans sa trame tire son origine du texte coranique. Car tout en disant le texte coranique, c'est-à-dire en l'interprétant suivant la lettre et ses métamorphoses, le texte d'Ibn 'Arabî dit sans aucun doute possible, autre chose que le texte coranique. Il suffit de lire attentivement toute cette *hyponoïa* philosophique, symbolique et herméneutique pour constater la différence entre le texte premier qui est le Coran et le texte second qui est l'herméneutique étymologique d'Ibn 'Arabî, attentive à la lettre. C'est ainsi que nous désignons l'herméneutique d'Ibn 'Arabî comme la quête d'un *autrement-que-le-texte* au sein du texte lui-même.

Le propre de toute phénoménologie est “*le retour aux choses mêmes*”. Ainsi, l’herméneutique d’Ibn ‘Arabî nous offre ce retour rétrospectif à la “*chose même*” mettant en œuvre le sens originel et étymologique des mots. Ibn ‘Arabî définit, par exemple, l’intellect par l’intellect lui-même selon la signification suivante: l’intellect (‘*aql*) est dérivé de ‘*iqâl*, une entrave destinée à tenir les bêtes (les chameaux) pour qu’elles ne s’échappent ni ne s’égarent. En ce sens, le rôle de l’intellect consiste à empêcher l’âme de s’évader et de commettre les péchés. La définition du cœur répond à la même logique. Le cœur (*qalb*) a été nommé ainsi parce qu’il ne cesse, à chaque instant, de varier (*taqallub*) par l’effet des pensées subtiles qui l’affectent constamment: «“Il y a bien là un rappel pour quiconque a un cœur”». Le cœur a pour propriété le changement subit (*taqallub*) d’un état spirituel à l’autre et c’est ainsi qu’il est nommé *qalb*. Celui qui explique le cœur par l’intellect n’a aucune connaissance des réalités. L’intellect (‘*aql*) est une limitation (*taqyîd*) dérivée de l’entrave (‘*iqâl*). Si on entend par intellect, qui est la limitation, ce que nous entendons nous, c’est-à-dire ce qui est limité par le changement et qui ne cesse de changer, est exact». ²⁸ Ce retour rétrospectif à la “*chose même*” (à la “*lettre même*” ou au “*mot même*”) permet de saisir l’essence de sa signification. Toute la tâche herméneutique²⁹ d’Ibn ‘Arabî s’inscrit, en effet, dans cette quête du sens originel, mais dans la topographie de la lettre qui renvoie à elle-même. Sachant que la lettre et la multiplicité sémantique qu’elle entoure sont inextricablement entrelacées, Ibn ‘Arabî cherche donc ce qui entoure la lettre dans la lettre elle-même. L’*au-delà* de la lettre et son *en-deçà* ne peuvent

28. *Fut.*, III, p. 198.

29. Rappelons que l’herméneutique est fondée sur une pratique, celle de l’interprétation et de la compréhension. Elle est principalement conçue comme une technique de retour au sens premier. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996; cf. aussi Jean Grondin, *L’Université de l’herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

être que la lettre dans sa phénoménalité, son apparition manifeste et sa métamorphose mouvante.

L'écriture ludique

L'herméneutique d'Ibn 'Arabî révèle en effet le mode de l'écriture exercée dans cette œuvre immense, prolifique et controversée. Comme nous l'avons montré ci-dessus, Ibn 'Arabî recourt à une écriture qui prend en considération, attentivement et scrupuleusement, la lettre dans sa phénoménalité apparente, sans être pour autant un exotérisme commode ou un ésotérisme énigmatique. Il regroupe, combine et disperse, donnant à la lettre un espace d'exploration à travers lequel elle circule et se connecte aux lettres adjacentes. Puisque la lettre est, chez lui, une entité existentielle indépendante, voire un corps organique et vital qui s'incorpore aux autres lettres, elle joue un rôle prépondérant dans la détermination du sens du terme ou du verset. L'écriture demeure ainsi stratégique; au lieu de trouver un sens clos, de le maintenir et de le préserver de tout oubli et perte, elle disperse davantage cette couche sémantique, l'affecte constamment et l'expose aux parcours hasardeux. Derrière cette stratégie scripturaire, Ibn 'Arabi visait, non pas un *sens-autre*, car dans ce cas, il ne s'agit que d'un transfert horizontal et d'un déplacement linéaire d'un sens à l'autre dans une duplicité fallacieuse, mais un *autrement-que-le-sens* diagonal et opaque, une nuée de significations dont le sens n'est jamais lui-même, mais *la-marge-dans-le-centre*, ou plutôt un décentrement qui fait reculer la réalisation inexorable de la clôture signifiante.

Certes, il y a une présence du texte coranique dans le texte d'Ibn 'Arabî, mais il est indispensable de concevoir cette présence comme différée *in æternum*; le texte d'Ibn 'Arabî n'est pas une herméneutique ésotérique aux confins de la lettre, ni une pure transposition machinale et aléatoire des lettres, mais il s'agit incontestablement d'une indication allusive, ou même d'une allusion (*ishâra*) faisant valoir une correspondance permanente entre le "même" et l'"autre", voire la présence de l'*autre* dans le *même* et du *même* dans l'*autre* sans

identité apparente, mais par le biais du symbolisme du miroir. En effet, la présence de l'*autre* (le monde, un autre *même* pensant) dans le *même* (le "moi" indivisible et irréductible) est une *allusion*, à la fois métaphorique et herméneutique: Ibn 'Arabî donne l'exemple du verset: «Nous leur montrerons nos signes dans l'univers et en eux-mêmes» (*Coran*, XLI, 53).³⁰ Ce que les gens voient en eux-mêmes comme signes (*âyât*) correspond aux signes du monde, c'est-à-dire à la présence de l'*autre* (=le monde) dans le *même* et le reflet du *même* dans l'*autre* par une symbolisation anthropomorphique (la corrélation macrocosme/microcosme).

Etymologiquement parlant, l'*allusion* ne se dissocie point du "*jeu*". Toute lecture allusive est une mise en œuvre d'une logique du *jeu* en tant que probabilité, indécise entre le hasard et la nécessité. Etant une *allusion*, l'écriture chez Ibn 'Arabî est donc une stratégie, voire un jeu de substitution, de métaphoricité et de radicalisation de la lettre, «de mouvement qui est *jeu*, écrit Hans-Georg Gadamer, n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition». ³¹ En ce sens, l'écriture est le mouvement et la cadence de la lettre dans le rythme signifant sans jamais désigner un sens univoque. Elle est plutôt fluctuante et créatrice des traces et des écarts, disséminante de la constellation signifante. L'écriture est, *de ce fait*, un *jeu* probable en *jeu*, voire un *enjeu* qui suppose déjà une stratégie face aux probabilités du "ce qui peut être gagné ou perdu" (ce qui, dans un conflit implacable, regroupe et disperse les troupes pour des fins strictement stratégiques et tactiques). C'est ainsi qu'apparaît le caractère ludique de l'écriture dans le mode scripturaire d'Ibn 'Arabî, un *jeu* mouvant et permanent, marqué par la répétition et la différence faisant à la fois combiner et disséminer les lettres dans un rythme signifant fluctuant et variable. C'est qu'il ne faut pas chercher *le sens*, car ce dernier n'est qu'une puissance et une violence contre laquelle la résis-

30. *Fut.*, I, p. 279.

31. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 121.

tance doit être menée et maintenue, mais *les* significations multiples et enfouies dans les labyrinthes du texte, non pas *le* “Dit” comme un *édit* intangible et sacral, mais *les* “Dire”, constamment réactualisés et différés.

