
\$ Å G Ã G H W D P E L J X ± W « O L Q J X L V W L T X H H Q D U D E H
\$ X W K R U V ' D Y L G & R K H Q
6 R X U \$ H D E L F D) D V F - D Q S S
3 X E O L V K H G E \ B R I L L
6 W D E O H 8 5 / <http://www.jstor.org/stable/4054968>
\$ F F H V V H G

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=bap>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to Arabica.

ADDĀD ET AMBIGUÏTÉ LINGUISTIQUE EN ARABE *

PAR

DAVID COHEN

DANS l'inventaire méticuleux qu'ils ont fait de la langue arabe, les grammairiens classiques ont cru reconnaître des mots possédant deux significations opposées et contradictoires. La collecte de ces mots (*addād*) inaugurée, à ce qu'il semble, au II^e-III^e/IX^e siècle par le grammairien baṣrite Abū 'Alī Muḥammad b. Aḥmad al-Mustanīr Quṭrub, élève direct de Sībawayhi, a fourni la matière de nombreux traités spéciaux dans lesquels les formes sont définies dans leur double sens, et souvent — mais pas toujours — accompagnées de références littéraires¹. Ces ouvrages ont donné lieu, en Occident, à quelques études dont les plus importantes sont déjà assez anciennes². Mais quel qu'en soit l'intérêt,

* Le présent article n'est que le développement d'une communication faite à l'Institut d'Études Islamiques, le 12 janvier 1960, en guise d'introduction à une série d'« Entretiens interdisciplinaires sur la théorie des *addād* », organisés par M. J. Berque et placés sous la présidence de M. R. Blachère.

1. Voir dans SUYŪṬĪ, *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa 'anwā'ihā* (Bulaq), I, pp. 186-194, la liste de ces ouvrages. Parmi ceux qui nous sont parvenus, certains ont fait l'objet d'éditions critiques : Abu Bakr IBN AL-ANBĀRĪ (*Kitabo-l-addād . . . auctore Abu Bekr ibno-'l-Anbari*, éd. Th. Houtsma, Leyde, 1881); QUṬRUB (*Das Kitāb al-addād von Abū 'Alī Muḥammad Quṭrub ibn al-Mustanīr, herausgegeben . . . von Hans Koßler*, dans *Islamica*, V (1931-1932), pp. 241-284, 385-461, 493-544; AL-AṢMA'Ī, AL-SĪĠISTĀNĪ, IBN AL-SIKKĪT, AL-ṢAGĀNĪ (*Drei Quellenwerke über die Addād mit Beiträgen von P. A. Salhani S. J. und einem spätarabischen Anhang*, éd. A. Haffner, Beyrouth, 1913).

2. Avant même l'édition complète d'aucun de ces textes, TH. REDSLOB, *Die arabischen Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung*, Göttingen, 1873, avait accompagné la présentation d'un fragment d'al-Anbārī, d'une brève introduction caractérisant ce secteur de la littérature linguistique des Arabes et tentant de définir la nature multiple de son contenu. Mais l'aspect le plus précieux de ce travail est certainement l'index des *addād* dont il l'a accompagné et qui contient non seulement les formes étudiées ou présentées par al-Anbārī, mais aussi toutes celles qu'il a pu relever lui-même dans d'autres ouvrages. Il faut citer ensuite un opuscule de F. GIESE, *Untersuchungen über die Addād auf Grund von Stellen aus altarabischen Dichtern*, Berlin, 1894, qui a tenté de fonder directement sur un dépouillement de la poésie ancienne, une collection raisonnée des *addād*, et surtout l'article de TH. NÖLDEKE, *Wörter mit Gegensinn* (Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft,

et il est très grand, ces différents travaux n'ont visé, d'une manière générale, qu'à l'analyse philologique de quelques exemples particulièrement frappants de formes données pour *addād*. D'où le caractère souvent peu affirmé de leurs conclusions, plutôt négatives dans leur ensemble, mais sans prise de position nette quant à la réalité de l'existence des *addād*, et à leur véritable nature.

Ces conclusions seront-elles confirmées ou infirmées par un examen exhaustif des collections que nous possédons ? Certes la réponse à une telle question serait d'un grand intérêt, qui déborderait d'ailleurs le cadre de la philologie arabe. Car ces formes ont servi à fonder pour une large part une théorie logico-psychologique de l'ambivalence originelle et fondamentale du langage, élaborée par Karl Abel ¹, et que devait endosser plus tard Sigmund Freud ².

LE PROBLÈME CENTRAL ET LA TRADITION LEXICOGRAPHIQUE

Cependant, pour la philologie arabe, le problème ne se pose pas uniquement sous l'aspect quelque peu simplificateur de l'existence ou de la non-existence des *addād*. Un fait objectif, et que nous ne pouvons pas éluder, est que nous héritons d'une tradition profondément enracinée dans la littérature classique. Il importe donc en

Strasbourg, 1910, pp. 67-108), étude très serrée de nombreuses formes, non seulement en arabe, mais dans les autres langues sémitiques. L'article de R. GORDIS : *Some effects of primitive thoughts on language* (*American Journal of Semitic Languages*, 1938, pp. 270-284), constitue aussi un essai de théorie sur laquelle voir ci-dessous p. [25]. Un trouvera dans *E.I.* (1^{ère} et, avec d'utiles retouches, 2^e éd.), sous la signature de E. WEIL, une mise au point très pertinente de la question.

1. KARL ABEL, *Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig, 1884, qui constitue le premier essai, aujourd'hui bien discrédité, d'une théorie des *addād*. Une théorie analogue a été élaborée indépendamment, sur d'autres bases par A. BAIN, *Logic*, Londres, 1870, I, p. 54 : « The essential relativity of knowledge, thought or consciousness cannot but show itself in language. If everything that we can know is viewed as a transition from something else, every experience must have two sides ; and either every name must have a double meaning, or else for every meaning there must be two names ».

2. S. FREUD, dans *Jb. f. Psychoan. psychopath. Forsch.* II (1), pp. 179-184 et dans l'édition anglaise des œuvres complètes, t. XI, pp. 155-161. Freud voyait surtout dans les conceptions linguistiques d'Abel, une confirmation de siennes sur le rêve. La conception freudienne du langage a fait l'objet d'un important article de E. BENVENISTE : *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, *La Psychanalyse*, I, pp. 3-16, dans lequel est précisément examinée la théorie de K. Abel. L'incohérence de la méthode et l'insuffisance de la documentation de cet auteur y sont montrées de la façon la plus claire.

premier lieu d'explorer les fondements de cette tradition, d'essayer d'apercevoir ce qu'elle a prétendu rechercher et d'analyser ce qu'elle a cru avoir trouvé. Si on devait aboutir à la conclusion que ces collections reposent sur une illusion, il nous appartiendrait alors de définir la nature d'une telle illusion.

Il faut remarquer dès l'abord que cette tradition ne nous apporte pas de définition précise, rigoureuse, du phénomène qui en ressortit. De façon générale, les lexicographes se contentent de signaler qu'il existe des mots pourvus de « deux significations opposées » (*ma'nayāni mutaḏaddāni*). S'agit-il dans tous les cas de véritables antonymes ? La relation d'antonymie est avant tout une relation d'exclusion mutuelle. Pour chacun des termes pris comme référence, c'est l'opposition entre la présence d'une propriété ou d'une qualité, ou son degré maximal, et son absence, ou son degré minimal. Mais ceci impliquerait que le domaine des *aḏḏād* se circonscrirait à l'intérieur d'un secteur conceptuellement déterminé : celui de la qualité¹. « Grand-petit », « fort-faible », « gai-triste », illustrent une telle opposition de contraires. Mais en fait, les *aḏḏād* qualitatifs sont les plus rares. Pour les lexicographes, le terme recouvre toute espèce de complémentarité même partielle, de symétrie, d'opération bi-polaire, et dans une même coulée, il nous est livré un matériel fondamentalement hétérogène où le couple sémantique « vendre-acheter » est donné pour « contradictoire » de la même façon et dans la même mesure que « beau-père—gendre », « fille nubile — femme enceinte » ou « trancher — être tranché ». Ce matériel relève tout entier naturellement de l'analyse la plus méticuleuse. Mais le problème central pour qui veut mesurer la signification réelle du phénomène et son degré d'« étrangeté » est d'ordre logique en même temps que linguistique et doit inciter à accorder une attention privilégiée aux formes dont les valeurs sont en rapport d'exclusion réciproque.

Il en découle, à titre de corollaire, que ces formes ne peuvent être envisagées que dans une synchronie rigoureuse. Une forme dont les significations n'auraient été opposées qu'à des époques différentes peut conduire à d'intéressantes constatations sur l'évolution psychologique et sociale des sujets parlants, mais ne comporte aucune incidence sur le fonctionnement même de la langue. Le

1. R. A. BUDAGOV, *Vedenie v nauku o jazyke*, Moscou, 1958, pp. 57-59. Discussion intéressante du problème de l'antonymie dans V. N. KOMISSAROV, *Problema opredelenija antonima*, dans *Voprosy Jazykoznanija*, 1957, II, pp. 49-58.

problème central, portant précisément sur ce fonctionnement, peut donc être posé dans les termes suivants : est-il possible dans un état de langue *un* et bien délimité, à un moment précis de l'histoire de cette langue, que les usagers aient pu disposer de formes telles qu'ils pouvaient les utiliser au choix pour exprimer une notion donnée et son contraire ?

On peut se demander si les auteurs classiques, grammairiens ou lexicographes, ont sinon posé dans des termes analogues, du moins aperçu la question avec les implications qui sont soulignées ici. La réponse n'apparaît pas très clairement. Une discussion entre grammairiens, dont nous relevons les échos chez Ibn Sīda, Suyūṭī et al-Anbārī lui-même en suppose la conscience plus ou moins nette¹. On souligne, par exemple, la position d'Ibn Durayd qui admettait que les deux valeurs d'un *ḍidd* puissent coexister dans un même dialecte, ce qui implique que d'autres au contraire ne l'admettaient pas². Ces derniers en niaient-ils pour autant les *addād* dans le sens précis qui leur est donné ici ? Rien n'est moins sûr. Il semble bien que les adversaires d'Ibn Durayd sur ce point soient ceux dont al-Anbārī définit la position comme portant uniquement sur l'aspect génétique de la question, c'est à dire sur l'origine des valeurs opposées qui ne peuvent provenir que de dialectes différents, et non sur leur coexistence à un moment donné dans un même dialecte³.

Quoi qu'il en soit, il est bien évident que, du point de vue qui a été adopté ici, des explications fondées sur de telles positions, et dont l'histoire de la langue d'ailleurs peut tenir compte avec profit, ne peuvent pas être considérées comme pertinentes. Il en est de même d'explications comme celle de Giese qui essaye de montrer comment le sens primitif d'un mot comme *ḡalal* a pu aboutir aux deux sens opposés : « important — peu important »⁴, ou comme celles de Nöldeke fondées sur la possibilité de confusions phonétiques de racines à valeurs sémantiques opposées⁵. Quelle que soit la genèse de ces formes, ce qui importe est de savoir si elles ont pu fonctionner effectivement avec le double sens contradictoire qu'on leur attribue.

1. IBN SĪDA, *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*, XIII, pp. 258-266; SUYŪṬĪ, *al-Muḏhir*, (éd. Bulaq), I, pp. 186-93, et aussi p. 396; AL-ANBĀRĪ, *passim*.

2. REDSLOB, p. 24.

3. AL-ANBĀRĪ, p. 7.

4. GIESE, p. 29.

5. NÖLDEKE, pp. 71-72.

Nous savons que des grammairiens de l'importance d'al-Mubarrad et d'Ibn Durustawayh le contestaient ¹. On peut sans doute avoir un reflet de leurs objections dans celles que faisait le grammairien juif Abraham Ibn 'Ezra aux collecteurs d'*addād* juifs ². Elles se fondaient essentiellement sur l'impossibilité de comprendre de telles formes.

Mais l'objection logique était rejetée par la majorité des grammairiens par référence à une sorte de théorie générale de la distribution morpho-sémantique du langage, qui était prévalente dans la grammaire déjà depuis Sibawayhi ³. La comparaison des mots entre eux pouvait révéler trois sortes de rapports : ou bien les formes et les significations différaient également ou bien seule la forme différait pour une signification qui était commune, ou bien enfin la forme était commune mais pour des significations différentes.

L'analyse se continuait de manière assez complexe, et sur un plan parallèle, selon des critères de ressemblance partielle qu'il n'est pas nécessaire de définir ici ⁴. Le point intéressant est que le troisième cas, celui de la ressemblance de la forme avec différence des significations, et qui couvre la polysémie et l'homonymie, recouvre également l'antonymie exprimée dans une forme unique, c'est-à-dire les *addād*. Ceux-ci ne constituent qu'une sorte particulière d'homonymes. Il en découle une conséquence logique que tire explicitement al-Anbārī par exemple : les *addād* étant des homonymes, leurs significations peuvent être distinguées, comme celles des homonymes, par le contexte. Ils sont compréhensibles ⁵.

Mais en fait, suffit-il, pour l'expliquer, de réduire l'« énantiosémie » à l'homonymie ? On sait quelle sorte de problème posent les homonymes. Le caractère fortuit des rencontres phonétiques rend compte du fait qu'ils soient en général liés à des référents entièrement distincts. Les contextes dans lesquels ils se présentent

1. E. LANDAU, *Die gegensinnigen Wörter im Alt- und Neuhebräischen*, p. 33.

2. W. BACHER, *Ibn Ezra als Grammatiker*, Strassburg, 1882, p. 149 : « Par manque de connaissance de la grammaire de la langue, plusieurs ont marché dans la voie de l'erreur, comme Menaḥem b. Saruk. Il a affirmé qu'il existe des mots dans la langue sainte qui ont des sens opposés. Or ceci ne peut se produire dans aucune langue. Car les mots sont comme des signes destinés à faire connaître ce qui est dans l'esprit du locuteur. Et si le mot est comme on le dit ici, l'auditeur ne comprendra pas . . . ».

3. SIBAWAYHI, *Kitāb*, éd. DERENBOURG, Paris, 1881, pp. 6-7.

4. Voir la classification d'Ibn Fāris, SUYŪṬĪ, *Muzhir*, pp. 388-9.

5. AL-ANBĀRĪ, p. 1, 3.

ont donc toute chance d'être différents. Mais les études de Gilliéron ont montré de façon probante que lorsque, dans des cas qu'on peut considérer comme pathologiques, il arrive que les contextes habituels de certains homonymes en viennent à se recouvrir de manière gênante, il ne tarde pas à se produire des phénomènes de réfection qui ont pour conséquence de supprimer l'homonymie, par la suppression de l'un des termes ¹.

Or qu'en est-il pour les *addād* ? Nous avons, au moins pour les cas qui seraient les plus significatifs, ceux où les valeurs sont en rapport d'exclusion mutuelle, un référent unique dont les sens antonymiques occupent en quelque sorte les deux pôles. Il est certain que dans un cas de ce genre les latitudes combinatoires sont pratiquement identiques et les contextes le plus fréquemment superposables ². Lorsqu'on veut dire de quelque objet qu'il est *grand*, c'est qu'on pourrait en dire au contraire qu'il est *petit* ; l'information apportée par le signe qui nomme par lui seul l'une et l'autre notion est nulle. Sauf dans quelques cas particuliers, ce n'est pas un complément contextuel qu'il faut attendre, comme pour les homonymes, mais une traduction, c'est-à-dire une répétition sous un autre nom de la notion qu'on voulait nommer par le premier.

Il est évident que, dans le cas où les textes fournissent des formes qui pourraient nommer soit une notion soit son contraire, c'est en considération de la fonction même du langage qu'il faut s'attendre fréquemment à ce que le signe ne se réfère ni à l'une ni à l'autre, mais à une troisième qui les contienne toutes deux. On en verra maint exemple.

Quoi qu'il en soit, les critères distinctifs qui valent pour l'homonymie ordinaire ne semblent pas valoir automatiquement dans le cas de « l'homonymie antonymique ». Le contexte est alors inapte, en général, à dissiper l'ambiguïté. Or, est-il besoin de le souligner, l'ambiguïté n'est pas un fait exceptionnel dans les langues. Pour ce qui concerne la langue arabe, M. J. Berque a fait remarquer combien elle y paraissait fondamentale ³. Mais les *addād* de la

1. V. J. GILLIÉRON et Mario ROQUES, *Études de géographie linguistique*, Paris, 1912, pp. 149 et suiv. S. ULLMANN, *Principes de sémantique française*, p. 227 : « Ne seront incompatibles que les homonymes pouvant figurer dans le même type de contextes ».

2. V. A. RYBALOFF, *À propos de l'antonymie: l'exemple du chinois*, dans *Journal de Psychologie*, 1958, en particulier p. 363.

3. J. BERQUE, *Les arabes d'hier à demain*, Paris, 1960, p. 36, où il est

lexicographie traditionnelle peuvent-ils nous en donner la mesure ? En somme, il s'agit de savoir d'abord quelles sortes de formes les lexicographes ont enregistrées au chapitre des *addād*.

La liste de ces formes est longue. Même en ne tenant compte que de celles qui se trouvent rassemblées dans les traités ou les sections des grammaires qui leur sont particulièrement consacrés (d'autres pourraient être relevées dans les grands dictionnaires par un dépouillement systématique), on arrive à un total très considérable : plus de 400. Mais un premier examen de cette liste suffit pour y déceler la présence illégitime d'un très grand nombre de formes (près de la moitié !) qui, quelle que soit l'acception dans laquelle on voudra prendre le mot *didād*, pourvu toutefois qu'il désigne bien *une* forme avec deux valeurs antithétiques en quelque mesure, n'en sont manifestement pas. Ce sont de faux *addād* qui ont été introduits là pour des raisons qu'il sera intéressant de déterminer, mais qu'il n'en faudra pas moins éliminer préalablement à tout essai de classement. Ce travail d'élagage a d'ailleurs été commencé par certains lexicographes arabes mêmes qui ont soumis à une critique souvent pertinente des formes introduites par certains de leurs prédécesseurs ¹.

LES FAUX ADDAD

1) *Erreurs textuelles*. — Des formes assez nombreuses s'éliminent d'abord d'elles-mêmes lorsqu'on y a reconnu le produit d'une erreur textuelle : erreur de lecture, ou d'interprétation des commentateurs. Dans un vers d'al-A'šā, par exemple, une lecture *fī l-zamān al-ġābiri* avec le sens « dans le passé » a permis de poser *ġābir* comme *didād* (« passé », « qui reste, qui demeure ») ². Le texte portait certainement *'ābir*. La situation a été mise au clair en ce qui concerne cette forme par Nöldeke ³. Le mot *batīr* est donné d'après Abū 'Ubayda comme signifiant « beaucoup » ou, au contraire, « peu » ⁴. Mais ce dernier sens provient manifestement d'une mauvaise inter-

question de « l'ambiguïté caractéristique de la langue ». Développements très intéressants de cette notion à différents endroits de l'ouvrage, voir en particulier pp. 199 et suiv. et p. 205.

1. Parmi les philologues occidentaux, il faut citer surtout GIESE, NÖLDEKE (v. p. 1, notez) et KOFLEK dans son commentaire de Quṭrub (v. p. 1, note 1).

2. AL-ANBĀRĪ, pp. 84-5; *Lisān*, VI, 306.

3. NÖLDEKE, pp. 68-9.

4. QUṬRUB, p. 269; AL-ANBĀRĪ, p. 187.

prétation d'un vers d'Abū Du'ayb, où le mot semble bien avoir son sens ordinaire d'« impureté »¹. Autre exemple : *ḥaṭṭa fi l-ta'ām* est donné avec les deux sens opposés « manger beaucoup » et « manger peu ». Le second sens est probablement dû à une confusion avec *ḥaṭṭa* pour laquelle Ibn Sikkīt connaît effectivement ce sens².

talahlaha « ne pas quitter sa place — se déplacer, s'éloigner » (Belot). Le *ḍidd* est fondé pour le premier sens sur un *ḥadīṭ*, pour le second sur un vers où al-Farrā' déjà rétablissait *tahalḥala*, ce qui semble fort probable³.

barrada « refroidir — réchauffer ». À la base de ce *ḍidd* est un vers anonyme dans lequel une forme *barrdīhā* a été reconnue aussi bien par al-Anbārī que par le *Lisān* comme une lecture particulière avec assimilation de *l* à *r* de la suite *bal ridīhā*⁴.

'*ablaḡu* dans le sens de « caché », de même que *naḥāḥa* dans le sens de « générosité », sont le produit de mauvaises lectures. Il s'agit dans le premier cas de '*ablahu* et dans le second de *naḡāḥa*⁵.

Les exemples de cette sorte de formes pour le moins douteuses pourraient être multipliés. Si on joignait au groupe compact que ces formes constituent celles qui sont données sans la moindre attestation ou explication par l'un ou l'autre des lexicographes, on écarterait près du tiers de tous les *aḍḍād* signalés.

2) *Différences formelles*. — Il y a d'autres *aḍḍād* factices, et qui le sont pour d'autres raisons. Ce sont ceux pour lesquels les significations opposées sont liées, en réalité, non pas à une forme unique, mais à deux formes différentes d'une même racine. C'est à un certain manque de rigueur de la part des lexicographes que *ḥaḍama* est présenté comme un *ḍidd* signifiant à la fois « trancher » et « être tranché ». Il s'agit en fait, à l'intérieur d'une même racine, d'une opposition morphologiquement marquée entre une forme en *i* à valeur interne *ḥaḍima* et une forme en *a* à valeur externe *ḥaḍama*⁶.

1. Dans d'autres vers d'Abū Ğundab (J. G. L. KOSEGARTEN, *The Hud-sailian Poems*, Londres, 1854, 45, 1-2) cités par AL-AṢMĀ'Ī (HAFFNER, *Drei Quellenwerke*), p. 141 il s'agit d'un nom propre, voir KOFLER, p. 517.

2. QUṬRUB, p. 278; AL-ANBĀRĪ, p. 261; IBN SIKKĪT (HAFFNER, *Drei Quellenwerke*), pp. 31 et suiv. Voir KOFLER, p. 540.

3. AL-ANBĀRĪ, p. 153; Voir sur ce mot *Tāġ al-'arūs* sous *lahḥa*.

4. QUṬRUB, p. 258; AL-ANBĀRĪ, pp. 40-41; *Lisān*, IV, 49.

5. QUṬRUB, pp. 265 et 279; AL-SIĠISTĀNĪ (HAFFNER, *Drei Quellenwerke*), 253; AL-ANBĀRĪ, p. 252. Voir KOFLER, p. 507.

6. QUṬRUB, p. 63, oppose d'ailleurs *ḥaḍima* à '*ahḍama* ; AL-ANBĀRĪ, p. 238,

De même pour le sens de « détruire » et « réparer », les attestations produites portent respectivement sur un thème verbal « simple » *talaltu* et un thème à préfixe hamza *'ataltu*. À l'opposition de sens correspond une opposition formelle ¹.

Plus d'un dixième des *addād* relèvent de ce groupe. Par exemple :

a) opposition par la voyelle de la deuxième radicale : *ġa'ima* « être avide, avoir faim » — *ġa'ama* « ne pas vouloir manger ».

b) opposition du thème verbal simple au thème à préfixe hamza : *'aliya* « avoir une queue grasse » — *ālīya* « couper la queue » ; *bada/una* « être gros, grossir » — *'abdana* « vieillir » ² ; *tariba* « être pauvre » — *'atraba* « devenir riche » ; *ḥama'a* « curer un puits » — *'aḥma'a* « le souiller » ;

c) opposition de thèmes nominaux : *salf* « sacochette (grande) » — *sulfa* « sacochette (petite) » ³.

Dans chacun de ces cas, la confusion faite par les lexicographes n'est pas dépourvue d'intérêt du point de vue de la morphologie historique de la langue. Mais ceci est un autre problème.

3) *Diversité des constructions*. — D'autres formes auxquelles on ne peut accorder le statut d'*addād* sont celles qui n'opposent des significations que dans des constructions différentes. Par exemple lorsqu'il s'agit de verbes qui dénotent un procès dont les directions opposées sont exprimées au moyen de prépositions. Ainsi ce n'est naturellement pas *raġiba* qui veut dire également « désirer ardemment » et « éprouver de l'aversion pour », mais respectivement *raġiba 'ilā* et *raġiba 'an*.

On a de même *rāġa 'alā* « survenir à, atteindre » — *rāġa 'an* « s'éloigner de » ; *ġaraḍa 'ilā* « se tourner vers » — *ġaraḍa min* « se détourner de » ; *'aqhama 'an* (ou employé absolument) « repousser la nourriture » — *'aqhama 'ilā* « désirer » ; *'aġāra 'ilā* ou *bi* « venir à l'aide de » — *'aġāra 'alā* « combattre » ; ⁴.

rejette ce *ḍidd* comme ne répondant pas à la définition : . . . *ḥaḍimtu la yaq'u 'illā 'alā mā'nan wāḥidin wa-kaḍālika 'aḥḍamtu wa lafzu 'aḥḍamtu yuḥālifu lafza ḥaḍimtu wa mā lam yu'abbir 'illā 'an ma'nan wāḥidin bi-laḥḍatin lā yakūnu min al-aḍḍād.*

1. QUṬRUB, p. 268 ; AL-ANBĀRĪ, pp. 248-249.

2. Ce qui est opposé ici c'est la notion de décrépitude à celle de prospérité physique.

3. Dans l'ordre où ils sont cités ici, voir ces mots dans REDSLOB, à l'index, QUṬRUB, pp. 278, 273, 267, 269, 273 ; AL-ANBĀRĪ, pp. 261, 257, 244, 254-5, 260.

4. Dans l'ordre des mots cités, voir AL-ANBĀRĪ, p. 262 ; QUṬRUB, pp. 278 ; 279 ; 261, *Lisān*, XV, p. 397, NÖLDEKE, p. 69 ; QUṬRUB, p. 255.

4) *Aḏḏād et évolution.* — Pour d'autres formes données également comme *addād*, c'est la conception même que les lexicographes classiques se faisaient de la langue qui est en cause. Une notion de base de la linguistique moderne est qu'une langue constitue un système dont tous les éléments se déterminent mutuellement au sein d'une unité bien délimitée, aussi bien du point de vue de son extension temporelle que spatiale. Ces limitations conditionnent les données mêmes du problème, comme il a été indiqué plus haut. Or, dans un très grand nombre de cas, à des significations qu'on pense attestées dans la poésie ancienne, on oppose des valeurs actuelles, qui peuvent naturellement être la conséquence d'une évolution. Il est évident que notre propre ignorance de l'histoire de l'arabe ne nous permet pas de tirer de cette réserve des conséquences importantes. Il est cependant utile de l'avoir présente à l'esprit pour juger en toute connaissance de cause de la valeur de certaines formes qui seront examinées plus loin.

5) *Incidences géographiques.* — D'une conséquence plus directe pour la critique est le fait que, dans la collecte des matériaux, les lexicographes ne distinguaient pas toujours ce qui appartenait à chaque dialecte, et qui pouvait parfois le caractériser en propre. Un bon exemple de cette insuffisance de la lexicographie classique est celui des huit synonymes fournis par Ibn Manẓūr pour désigner l'écoulement de sang menstruel. W. Marçais devait montrer que ces diverses formes appartenaient en fait à autant de dialectes différents². Il est assuré que plusieurs des formes que les lexicographes ont enregistrées au chapitre des *aḏḏād*, n'ont de significations opposées que dans des dialectes différents. Les faits sont parfois très clairs : ainsi lorsque l'opposition de sens « bondir — s'asseoir » pour le verbe *waṭaba* est illustrée dans plusieurs ouvrages par une anecdote où le mot employé normalement avec la seconde valeur par un ḥimyarite est compris normalement avec la première valeur par un Arabe du Nord³. Nous n'avons malheureusement pas toujours le moyen de mettre à jour ces sortes de différenciations. Mais assez d'exemples nous invitent à tenir le plus grand compte

2. W. MARÇAIS, *Mélanges I. Lévy*, pp. 331-398.

3. En particulier, AL-ANBĀRĪ, p. 59; *Lisān*, sous *wṭb*, etc. La racine est représentée dans de nombreuses langues sémitiques avec le sens de « s'asseoir », « rester », « habiter » : Ougarit. *yṭb*, Hébr. *yašab*, Aram. *yaleb*, Acc. *wašabu* (*ašabu*) ; éth. *'awsaba* « se marier (= faire habiter) ». Comparer

de cet aspect du problème. Ainsi par exemple (et d'après le témoignage de Quṭrub même) les deux valeurs « obscurité » et « clarté » de *sudfa* caractérisent respectivement les dialectes des Tamīm et de says.

De même *sāmid* signifie « triste » chez les Ṭayyi' et, au contraire, « gai, ardent » au Yémen; *mu'sir* désigne une « fille nubile » chez les Qays et une « femme ayant conçu » chez les 'Azd; *lamaqa* veut dire « écrire, tracer des caractères » chez les 'Uqayl et « effacer » chez les Qays ¹.

6) *Niveaux linguistiques*. — Une autre considération nécessaire est celle de la différence des niveaux linguistiques. Une même forme peut prendre dans une même langue, des sens très différents voire opposés, à des niveaux différents de l'usage : usage parlé, ou littéraire, langage populaire, argots, langages techniques, etc.² Or on peut dans plusieurs cas soupçonner de telles différences dans les *addād*. Exceptionnellement, il arrive qu'elles soient signalées explicitement par des grammairiens ou des lexicographes. Par exemple *hirfa* est donné, d'ailleurs sans attestation, pour un *did* signifiant également « malheur » et « prospérité ». Or des lexicographes spécifient que ce dernier sens appartient exclusivement au langage vulgaire ³. Peut-être s'agit-il d'une forme antiphrastique comme le langage populaire en connaît beaucoup.

Il est probable qu'on peut expliquer par de telles différences d'usage un certain nombre d'*addād* dont l'un des sens appartient manifestement au langage technique des chameliers. Ainsi le mot *hall*, qui peut bien signifier « maigre » si on le rapporte à une des valeurs de la racine *HLL* (mais les lexicographes ne fournissent pas de références), a pour sens technique chez les éleveurs : « chamelon qu'on vient de sevrer », et qui est par conséquent vigoureux. Ce sens provient d'une autre valeur de la racine *HLL* « fendre » : le *hall* est le chamelon à qui on a fendu la langue pour l'empêcher de têter ⁴.

Il est bien évident que les formes qui ont été considérées jusqu'ici ne nous éclairent pas beaucoup sur la signification fondamentale

ar. *wattaba* « faire asseoir », *witāb* « siège ». Sur le ḥimyarisme (qui correspond à une valeur attestée pour le sudarab. épigraphique : *hwīb* « placer », K. CONTI ROSSINI, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, p. 142, v. IBN BARŪN (Wechter, p. 180), LANDBERG, *Hadramaout*, p. 339.

1. QUṬRUB, pp. 246-7, 245-6, 260, 270.

2. Voir St. ULLMANN, *The Principles of Semantics*, Glasgow, 1951, p. 120.

3. KOFLER, p. 440.

4. QUṬRUB, p. 261; KOFLER, p. 423.

de la notion de *didād*. Il n'en est pas de même de celles qui restent et qu'on peut tenter de grouper sous quelques rubriques; grouper plutôt que classer, parce qu'il ne semble pas qu'il soit possible de faire intervenir un principe unique de classement: les formes relèvent de phénomènes qui ne sont pas à placer tous sur le même plan.

ANTITHÈSES SÉMANTIQUES

1) *Aḏḏād rhétoriques*. — Les *aḏḏād* qu'on pourrait appeler rhétoriques, c'est à dire ceux dont une des deux valeurs opposées relève de l'usage de quelque figure de style, constituent un groupe numériquement important¹. Très fréquemment cependant, il faut le souligner, ces *aḏḏād* n'ont aucune signification profonde, et même aucune réalité concrète. Des mots sont définis par les lexicographes à la fois par un sens propre et un sens métaphorique dont il est quelquefois difficile de dire pourquoi il est considéré comme « contraire » au premier. Un exemple comme *ka's* dans le sens de « coupe », récipient matériel, opposé à celui de « contenu de cette coupe » n'illustre aucun phénomène qui soit particulier à l'arabe. La figure dont il relève peut, du moins dans l'usage, passer pour définir une sorte de polysémie constituée, réelle. Mais les collecteurs d'*aḏḏād* ne s'en tiennent pas là et n'hésitent pas à enregistrer plus d'une fois des métaphores très élaborées dans lesquelles le procédé est éclatant, jusqu'à donner pour *aḏḏād* des formes pour lesquelles ils relevaient des emplois ironiques.

Par exemple, le mot *ṣuḡā'* « brave, courageux », désignant ironiquement un « poltron », entre aussi bien chez Quṭrub que chez al-Anbārī dans la liste des *aḏḏād*². De même que l'expression *yā 'āqil* « ô sage » pour s'adresser à un insensé.³

Mais certaines formes, les plus nombreuses, de ce groupe des *aḏḏād* métaphoriques méritent une plus grande attention à cause de la signification même du procédé qu'elles mettent en jeu. Il s'agit des *aḏḏād* qui ont leur origine dans l'usage de l'antiphrase euphémistique ou inversement l'antiphrase cacophémistique.

L'euphémisme est un phénomène fréquent dans toutes les langues. Il peut servir dans toute langue policée à éviter la désig-

1. V. LANDAU, *Die Gegensinnigen Wörter*, pp. 193-201, et surtout la conclusion de E. BENVENISTE dans son article de *La Psychanalyse*, I, pp. 15-16.

2. QUṬRUB, p. 264; AL-ANBĀRĪ, p. 242. V. NÖLDEKE, p. 91.

3. REDSLOB, à l'*index*. Sur l'antonymie ironique, voir Ch. BALLY, *Linguistique générale et linguistique française*, p. 175.

nation directe des objets ou des notions dont la représentation est désagréable à quelque degré. C'est dans la mesure où une civilisation identifie précisément cet objet et les puissances occultes qui en ont la disposition avec le mot qui le désigne que l'euphémisme trouve la plus grande extension de son usage comme véritable instrument d'exorcisme des puissances néfastes. Il s'agit là réellement de tabous linguistiques. Il y a donc un certain intérêt à connaître pour une langue donnée, et la société qui en fait usage, les sortes de formes linguistiques qui se trouvent ainsi proscrites. Or l'immense majorité de ces formes tout au long de l'histoire de l'arabe et jusque dans les usages dialectaux les plus modernes, se rattachent incontestablement davantage à la notion de « tabou » qu'à celle de « convenances sociales ». Ceci est confirmé précisément par le fait que l'euphémisme est le plus souvent antiphrastique. Il ne s'agit pas simplement d'éviter le mot « cru », mais surtout de neutraliser les puissances néfastes par la profération du nom (et par conséquent l'évocation) des puissances bénéfiques opposées¹. Il n'est donc pas étonnant que ces sortes d'euphémismes apparaissent souvent dans nos listes d'*aḍḍād*². Par exemple : *baṣīr* « voyant » est fréquemment usité pour désigner un « aveugle »³ ; de même *salīm* « sain » pour désigner celui qui a été blessé, mordu ou piqué par un serpent⁴ ; *'aqūq* « jument pleine » peut nommer une « jument stérile depuis un certain temps », et *ḥāfil* « chamelle avec les pis pleins » une « chamelle dont les pis sont vides » ; *abū l-bayḍā'*, litt. « le père de la blanche », est quelquefois employé pour désigner un « nègre »⁵.

Un autre aspect de cet usage antiphrastique, et qui en confirme le caractère conjuratoire prédominant, est l'abondance des formes

1. Il s'agit très exactement du *tafā'ul*, sur lequel voir W. MARÇAIS dans *Mélanges Nöldeke*, pp. 245 et suiv. Sur le tabou linguistique en général, voir M. COHEN, *Pour une sociologie du langage*, Paris, 1956, pp. 199 et suiv. avec bibliographie importante.

2. R. GORDIS, référence ci-dessus p. [2], note, la notion de tabou met à la base de l'ensemble des faits étudiés ici. Mais il n'examine qu'un nombre restreint de formes à travers l'article de Nöldeke. Il est bien évident qu'une telle explication ne peut être que partielle.

3. QUṬRUB, p. 256 ; *Lisān*, VI, p. 292 ; AL-SIĞISTĀNĪ (HAFFNER, *Drei Quellenwerke*), p. 139. Voir sur cet euphémisme NÖLDEKE, p. 88 (avec bibl.) et W. MARÇAIS, *Mélanges Nöldeke*, pp. 245 et suiv.

4. GIESE, p. 55, rejette l'explication par un euphémisme et donne à la racine le sens « fassen ». V. aussi NÖLDEKE, p. 88 ; QUṬRUB, p. 248 ; AL-ANBĀRĪ, p. 69.

5. QUṬRUB, pp. 255, 276. Voir les commentaires de KOFLER, pp. 441 et 442.

cacophémiques. Il ne s'agit donc pas d'éviter la représentation désagréable, puisque c'est elle au contraire qu'on prend soin d'évoquer, mais encore de neutraliser les puissances du mal en détournant leur attention. Ici encore des *aḏḏād* peuvent être cités en manière d'illustration : *'a'war* « borgne » signifie par antiphrase « qui a le regard perçant »¹ ; *šawhā'* « laide » qualifie dans un certain nombre de textes une chamelle particulièrement belle² ; *qurḥān* « ulcèreux » constitue une désignation propre à exorciser le démon de la petite vérole³.

2) *Valeurs extrapolées*. — Le deuxième groupe d'*aḏḏād* n'est pas homogène, et à plus d'un point de vue. Un trait cependant lui confère une sorte d'unité : c'est que l'ambivalence sémantique que les lexicographes ont cru discerner dans les formes qui le constituent semble résulter de l'observation même ; elle apparaît comme le résultat d'une extrapolation, qui d'ailleurs peut avoir été suggérée aux observateurs par l'état de la langue à leur époque. En fait, il s'agit pour certaines formes d'un découpage du champ sémantique qui ne coïncidait pas exactement avec celui qu'ils postulaient (ou que nous postulons nous-mêmes) d'ordinaire pour les notions qu'elles désignent⁴.

L'exemple de ces différences entre les langues, qui apparaît en général de la façon la plus manifeste, concerne le domaine des

1. *'a'war* se dit du corbeau dont la clairvoyance est proverbiale. D'après *Lisān*, VI, p. 292 cependant, c'est parce qu'il est de mauvaise augure que le corbeau est dit *'a'war* : *al-a'waru l-ḡurāb 'alā tašā'umin li'anna l-a'wara 'indahum maš'ūm*. Voir KOFLER, p. 445.

2. Références dans NÖLDEKE, p. 91, qui donne encore l'exemple du nom propre *qabiḥa* « laide » porté par la favorite de Mutawakkil.

3. *Lisān*, III, p. 393, ĠARĪR, II, p. 161.

4. B. L. WHORF, *Science and Linguistics* (dans *Language, thought and reality*, N.Y. 1957), p. 209 : « For instance, if a race of people had the physiological defect of being able to see only the color blue, they would hardly be able to formulate the rule that they saw only blue. The term blue would convey no meaning to them, their language would lack color terms, and their words denoting their various sensations of blue would answer to and translate our words « light, dark, white, black », and so on, not our word « blue ». In order to formulate the rule or norm of seeing only blue, they would need exceptional moments in which they saw other colours ». Dans les cas où des notions pour nous contradictoires sont recouvertes en arabe ancien par un terme unique, il serait illogique de penser à une sorte de suspension du principe de non contradiction. La contradiction pour nous « évidente » n'est simplement pas aperçue comme telle. Voir E. BENVENISTE, *op. cit.*

couleurs. Il est évident qu'on ne peut parler d'*addād* dans ce cas que par un abus de mot. Il est difficile de voir ce que peut être le « contraire » de « vert » ou de « jaune ». La contradiction entre « blanc » et « noir » avec ses connotations psychologiques et sociologiques permet des emplois antiphrastiques comme il en a été donné un exemple ci-dessus. Mais les lexicographes n'hésitent pas à signaler quelquefois comme *addād* des noms de couleur tels que *'ahḍar*, *'ahmar*, *'ahwā*, *'aṣfar*. S'agit-il d'une organisation différente de ce secteur particulier ? Cela n'est pas sûr, car chacun de ces noms ne peut nommer, outre une couleur déterminée, que le noir ou le blanc. Il peut s'agir simplement encore ici d'emplois figurés destinés à éviter les mots « blanc » et « noir » qui sont en général chargés de puissance ¹.

Les collections d'*addād* fournissent très peu de formes par lesquelles se marque en arabe « l'ambivalence du sacré ». Seul *baṣl*, glosé par *ḥarām* et *ḥalāl*, semble s'expliquer par une telle notion. Encore faut-il que l'attestation de la seconde valeur soit bien établie ².

Une importante série de formes qui peuvent être placées dans ce groupe se rapportent à des relations de réciprocité pour nous asymétriques. En fait, c'est la relation même qu'elles nommaient et non l'un de ses termes. *ḡār* par exemple, c'est celui qui est lié à quelqu'un d'autre par les liens qui unissent « patron » et « client ». Il en est de même pour *mawlan naḡl* qui désigne également le « père » et le « fils », *rabīb* le « beau-père » et le « gendre », le « parâtre » et le « beau-fils » ³.

Dans le cas où il s'agit d'opérations impliquant des relations réciproques, c'est naturellement cette opération qui est nommée. Ainsi *bā'a* (de même que *ṣarā* d'ailleurs) désigne l'opération

1. KOFLER, pp. 445-450 et W. MARÇAIS, *Mélanges I. Lévy*, p. 386. Mais la « vision des couleurs particulières au monde arabe, compte tenu des termes qui les désignent » a donné lieu à des études particulières parmi lesquelles il faut citer J. J. HESS, *Die Farbzeichnungen bei innerarabischen Beduinstämmen*, dans *Isl.*, X (1920), pp. 74-86, RIVERS, *The colour vision of the natives of upper Egypt*, dans *Journal anthrop.*, XXXI, (1905).

2. QUṬRUB, p. 253; AL-ANBĀRĪ, pp. 39-40. Mais NÖLDEKE, p. 97, pense que le texte d'Abū Zayd sur lequel repose la deuxième valeur, n'est pas sûr. On peut peut-être rapprocher de cette notion la double valeur « remède-poison » du mot *ṣibb* pour lequel abondent les parallèles en diverses langues sémitiques et non-sémitiques. Mais il n'est pas exclu qu'il y ait là un euphémisme.

3. NÖLDEKE, p. 73; AL-ANBĀRĪ, pp. 29-31; NÖLDEKE, p. 78.

d'échange, sans que l'asymétrie de la relation soit exprimée. Peut-être la forme témoigne-t-elle d'un état de l'économie où cette asymétrie n'existait pas. L'évolution devait spécialiser des verbes, ou des formes dérivées de ces verbes, dans l'expression de l'opération de vente ou l'opération d'achat. Quoi qu'il en soit, au stade de la langue auquel nous renvoient les attestations des collecteurs d'*addād*, il s'agit d'un fait linguistique de même nature que la désignation du « patron » et du « client » par une même forme.

Autres exemples : *muqtawin* « serviteur — maître » ; *garīm* « débiteur — créancier » ; *'ağara* « louer, (donner ou pendre en location) » ; *dāna* « prêter — emprunter »¹.

C'est aussi une relation que nomment les mots comme *ḡidd*, *nidd*, *qitl*, une relation qui pose deux êtres dans leur égalité, leur « comparabilité » et, par conséquent, la possibilité qu'ils ont de *se mesurer* l'un à l'autre, de s'opposer. Le français « rival » rend assez bien la notion de compétition et de mise sur un même plan que ces termes comportent. Les lexicographes les glosent par des mots signifiant « pareil » et « adversaire »².

Un autre groupe intéressant d'*addād* est constitué par les nombreuses formes qui expriment les notions opposées de « monter » et « descendre ».

Le mot *tal'a* glosé par « courant d'eau » et « monticule » est accompagné d'une singulière explication : il y a *ḡidd* selon le lexicographe, parce que « l'eau court de haut en bas et le monticule s'étend de bas en haut ». C'est avec raison que E. Weill voit dans une telle explication « le comble de l'arbitraire et de l'affectation »³. Mais par ailleurs on ne peut qu'être frappé par le nombre de mots que la lexicographie arabe définit comme signifiant également, au moins dans l'ancienne poésie, « monter » et « descendre ». Outre *tal'a*, on peut signaler : *rahwa* « élévation — abaissement », « dépression — nom propre d'une hauteur » ; *ḥawṣā'* « source profonde — hauteur » ; *rubya* « éminence — fosse » ; *na'f* « élévation de terrain dans une vallée — dépression de terrain dans une montagne » ; *hawā* « tomber — foncer vers le haut », etc.

On pense tout naturellement à *altus* latin que nous pouvons

1. QUṬRUB, p. 263 ; p. 255 ; AL-ANBĀRĪ, p. 131, et NÖLDEKE, pp. 72-81 qui donne toute une liste de telles formes.

2. QUṬRUB, p. 262 ; AL-ANBĀRĪ, p. 14.

3. *EI*, voir ci-dessus, p 1, note 2.

traduire tantôt par « haut » et tantôt par « profond ». Mais les exemples poétiques dont nous disposons peuvent également orienter vers une explication plus particulière. Il semble que, dans quelques unes au moins des formes de ce genre, ce sont des notions concrètes qui dominent : dans certains cas, c'est l'obstacle que représente une éminence ou une dépression, l'accident de terrain ; parfois c'est plutôt l'escarpement, comme dans *na'f*, par exemple ; pour les verbes, l'idée générale est celle de « se mouvoir sur un terrain en pente »¹.

Cette série de formes semble fournir comme la précédente un exemple d'objectivité dans la dénomination assez caractéristique. L'objet est considéré en lui-même et en dehors de ses rapports avec le sujet. Dans les cas considérés, toutes réserves étant faites sur la valeur des attestations qui nous sont fournies, nous avons affaire à des dénominations objectives, là où dans les langues référentes (et aussi en arabe ultérieur : celui des grammairiens par exemple) nous avons affaire à des termes situés.

Ceci n'empêche pas ces mots d'avoir une charge d'expressivité considérable. Ainsi *harwā*, pour ne prendre qu'un exemple, suggère dans tous les exemples donnés par les lexicographes, et de la façon la plus sensible, la puissance, la soudaineté ou l'ampleur du mouvement de montée ou de descente : l'aigle qui prend son essor ou se laisse tomber sur sa proie, la chute d'une pierre dans un gouffre sans fond, etc. S'il y a donc subjectivité, elle n'est pas essentiellement de valeur, mais en quelque sorte d'« écho », de connotation poétique. Il n'y a naturellement rien d'étonnant à trouver dans une langue éminemment poétique, puisque toutes les références sont à la poésie ancienne, un recours intense aux sources concrètes qui permettent de nommer le monde en lui-même, et l'irruption de l'expressivité par l'utilisation du pouvoir d'évocation des mots. Il y a dans la recherche sur les *addād* un aspect d'étude stylistique qu'il ne faut pas perdre de vue.

Il y a une autre série de formes qui nomment des mouvements, des pulsions, des émotions, et qui paraissent avoir pris progressivement, ou tendu à prendre des orientations nettement définies, mais qu'on

1. QUṬRUB, p. 248; AL-ANBĀRĪ, p. 141; NÖLDEKE, p. 84; QUṬRUB, p. 262; AL-ANBĀRĪ, p. 96; NÖLDEKE, p. 84; QUṬRUB, p. 277; AL-ANBĀRĪ, p. 217; NÖLDEKE, p. 69; AL-ANBĀRĪ, p. 269; NÖLDEKE, p. 84; AL-SIĀSTĀNĪ (*Drei Quellenwerke*), p. 271; QUṬRUB, p. 265; NÖLDEKE, p. 93. — NÖLDEKE pense qu'il faut lire *rubya* dans le sens d'éminence (p. 69). — Voir aussi W. MARÇAIS, *Mélanges I. Levy*, p. 38.

trouve dans la poésie ancienne en particulier, avec une valeur, non pas double et contradictoire, mais neutre en réalité. On peut toujours les interpréter soit comme mouvement vers, soit comme mouvement loin de, c'est-à-dire comme exprimant une attraction ou une répulsion, alors qu'il semble bien dans la plupart des cas que cette précision ne soit pas réellement dans les termes.

De même *ṭarība* qui signifie le plus fréquemment « être ému, agité » par un sentiment de joie, n'avait pas toujours cette valeur exacte dans la poésie ancienne, où il indiquait une émotion sans en préciser la nature. Cette valeur neutre a d'ailleurs persisté dans une certaine mesure ¹.

tahānafa « éclater de rire » et aussi « fondre en larmes », se rapporte également en réalité à un mouvement par lequel se marque l'excès de joie ou de peine.

taḡašmara est glosé par « être juste ou injuste ». En réalité, comme il ressort bien de l'explication donnée par le *Lisān*, le mot signifie « en faire à sa tête, agir arbitrairement aussi bien selon la justice que de manière injuste ».

Faut-il postuler pour toutes les « voces mediae » qui sont signalées comme *aḏḏād*, une évolution réelle vers une valeur non neutre, dont témoignerait le fait même qu'elles aient été portées par les lexicographes classiques sur leurs listes. On a bien l'impression en fait que c'est souvent par une analyse quelque peu forcée de la notion que les lexicographes parviennent à en dégager les deux valeurs antithétiques. Ainsi *ḏaḡar* qui signifie « qui a une odeur forte » est glosé par « odorant — puant » ; *'urūb* qui désigne une femme vive et ardente oppose, en tant que *ḏidd*, « femme effrontée et qui rit beaucoup — femme pleine de passion pour son mari » ; *wašal* « ce qui tombe goutte à goutte, ce qui suinte » s'emploie pour nommer « un peu de larmes » ou « des pleurs abondants » ; *ma'tam* qui désigne une réunion de femmes pour une occasion solennelle est un *ḏidd* avec les valeurs « réunion de femmes pour le deuil — réunion de femmes pour la joie ». Plus curieuse peut-être encore est l'interprétation par « gras — maigre » du mot *za'ūm* dont le sens est précisément « douteux, sur quoi on peut se former deux opinions

1. AL-ANBĀRĪ, pp. 66-67. Voir J. BERQUE, *Les Arabes d'hier à demain*, p. 199, qui fournit aussi de très utiles considérations sur le mot *lahn* dont est touché le sens fondamental à travers ses divers avatars. Voir aussi sur ce mot et toute la racine, J. FÜCK, *'Arabīya*, pp. 203 et suiv.

différentes (se dit particulièrement d'une pièce de troupeau dont on ne peut pas dire si elle est grasse ou maigre) »¹.

Une petite série de formes à intégrer dans ce groupe est constituée par des termes qui désignent des moments symétriques de la journée. Par exemple *ṣarīm* veut dire le « point du jour » et quelquefois aussi « tombée de la nuit ». En réalité le moment désigné est celui où il ne fait ni jour ni nuit et où le jour est à peine séparé de la nuit. La racine *ṢRM* exprime l'idée de « trancher, couper, séparer »². Dans le même groupe *ṣarʿān* désigne « le matin et le soir » (litt. « les deux tranches ») et non pas comme l'indique Quṭrub « le matin ou le soir ». L'arabe connaît plusieurs de ces formes duelles pour nommer des périodes de temps : *al-bardān* « les deux parties froides de la journée : matin et soir », *al-malawān*, *al-ʿaṣrān* « les deux temps : jour et nuit », *al-riḍfān*, *al-ġadīdān* « les deux (moments) qui se suivent, se renouvellent : jour et nuit »³.

3) *Valeurs interprétatives*. — Un troisième groupe enfin est important, numériquement certes, mais surtout sur un autre plan, particulier, extra-linguistique, mais fort significatif. C'est le groupe des *addād* qu'on peut appeler *interprétatifs*. Il s'agit pour l'essentiel de formes dont le sens obvie paraît pour des raisons dogmatiques, théologiques, inadmissible pour l'interprétation des textes sacrés : Coran ou *ḥadīṭ*. Des difficultés textuelles, obscurité d'une construction trop elliptique, rareté d'un mot dialectal ou sorti de l'usage, sont responsables d'un certain nombre de ces *addād* interprétatifs. Par exemple le verbe *ṣāra* dans *Coran*, II, 262 : *fa-ḥuḍ ʿarbaʿatan mina-l-ṭayri fa-ṣurhunna ʿilayka*, est obscur. Le sens ordinaire du verbe est « couper, diviser, séparer ». Il n'a pas semblé satisfaisant ici. D'où l'interprétation par un *ḍidd* : « unis-les à toi », sur laquelle d'ailleurs l'accord ne s'est pas fait.⁴

ʿaqsata « être juste — être injuste » est basé sur *Coran*, IV, 3 :

1. QUṬRUB, pp. 264 et 262; REDSLOB, à l'*index*; QUṬRUB, pp. 270 et 250; KOFLER, pp. 424-5. — On mentionnera simplement ici qu'un auteur comme Quṭrub donne pour *ḍidd* un signal comme *ḥāyi*, *ḥāhay* (p. 273) dont on se servait pour appeler ou au contraire chasser devant soi les bêtes du troupeau.

2. QUṬRUB, p. 266; Il est vrai qu'AL-ANBĀRĪ, p. 54, donne à ce mot le sens de « nuit très noire » qu'on retrouve dans nos dictionnaires. Mais GRIESE, p. 16, a bien montré que ce sens était fondé sur une erreur d'interprétation de *Coran*, LXVIII, 17 et 23.

3. QUṬRUB, p. 261, et sur toute cette série, KOFLER, pp. 493-494.

4. QUṬRUB, p. 271; AL-ANBĀRĪ, pp. 22-25 rapporte qu'al-Farrā' en particulier rejetait cette interprétation.

wa-'in hiṭṭum 'allā tuqsutū fil-yatāmā « Si vous craignez de n'être pas équitables à l'égard des orphelins » (trad. R. Blachère). Or il existe une lecture *tuqsutū* qui illustre l'opposition bien attestée : *qasata* « être injuste » — *'aqsaṭa* « être juste », qui ne constitue pas un *didā*. — *saḡḡara* signifie selon les commentateurs, et les lexicographes à leur suite, « se vider », en même temps que « se remplir ». Or, si ce dernier sens est illustré par divers exemples poétiques, le second ne l'est que par une référence coranique : LXXXI, 6, *wa-'ida l-bihāru suḡḡirat*, où le verbe est rendu, de la façon la plus plausible, par R. Blachère, par « bouillonner »¹. — *qaṣīb* « neuf — vieux ». Le sens réel établi par Nöldeke est « *glatt oder glänzend* ». Mais dans un *hadīṭ*, l'expression obscure *ṭiyābun quṣbāniyyatun* est expliquée tantôt par « vêtements usés », tantôt par « vêtements neufs ». Or l'adjectif n'est pas connu, ni autrement attesté².

C'est de même par des difficultés textuelles qu'on peut expliquer *ḥabā* « s'éteindre — s'allumer » ; *fāriḍ* « vache malade — vache grande et saine » ; *ḡayb* « présence — absence » ; *'afrata* « devancer — rester en arrière » ; *'asarra* « tenir secret — confier un secret » ; *'as'asa* « se rapprocher (ténèbres) — disparaître », etc.³

Les exemples sont nombreux. En fait, la lecture d'un ouvrage comme celui d'al-Anbārī est fort suggestive de ce point de vue. Peu d'*aḍḍād*, parmi ceux qui sont illustrés, ne le sont pas au moins une fois par une citation coranique ou un *hadīṭ*. L'exégèse et la discussion théologique ont souvent le pas sur toute autre considération. Al-Anbārī n'était qu'un compilateur. Mais il est frappant que l'initiateur de la recherche ait été un homme comme Quṭrub, personnalité mu'tazilite importante, et dont l'œuvre fut essentiellement vouée à l'exégèse coranique dans l'esprit de l'école d'al-Nazzām⁴.

1. QUṬRUB, pp. 259 et 257.

2. NÖLDEKE, p. 68.

3. QUṬRUB, p. 264 ; REDSLOB, à l'*index* ; QUṬRUB, pp. 262-3, 252, 266-7. — Sur *ḡayb* en particulier, voir M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le sens du substantif « ḡayb » dans le Coran*, dans *BEO*, 1957.

4. Il faut remarquer à ce sujet qu'avant toute littérature écrite en arabe, et avant toute recherche grammaticale dans cette langue, le *Talmud* avait déjà, sans la systématiser, dégagé au moins de façon implicite la notion de *ḍidā* pour des raisons dogmatiques. Il s'agissait d'interpréter des termes bibliques dont l'évolution de la langue, et surtout de la pensée (puisqu'il s'agit de termes qui touchent à la notion du sacré et à son ambivalence) avait rendu difficile l'explication par le sens ordinaire, v. LANDAU, *Die Gegensinnigen Wörter*, pp. 31 et suiv. — Sur Quṭrub, *GAL*, I, pp. 101-2 et 161 ; IBN ḤALLIKĀN, III, p. 29, ^F JGEL, *Die Gramm.sch.*, p. 65.

Il s'agissait souvent de faire en sorte simplement qu'aucune des formes du texte sacré ne laissât le champ à une interprétation ambiguë ou même seulement vague : dans chaque cas, chaque mot a un sens précis, indiscutable. Et ce n'est pas un des moindres paradoxes de cette chasse à l'ambigu, au relatif, dans le Coran ou le *ḥadīṭ* qu'elle ait conduit à charger la langue elle-même de contradictions artificielles. Par exemple, si les commentateurs ont tenu à dégager explicitement, comme il a été indiqué plus haut, les valeurs d'égalité, de similitude et inversement d'opposition contenues dans le mot *nidd*, c'est pour qu'il ne subsiste aucune ambiguïté dans l'interprétation de *Coran*, II, 20 : *fa-lā tağ'alū li-llāhi 'andādan* « Ne donnez point de parèdres à Allah » (trad. R. Blachère). De même, pour éviter des interprétations impies a-t-on tenu à opposer dans *masīḥ* « messie », les sens de « Christ » et « Imposteur, Antéchrist ». Le souci de cette sorte de précision va jusqu'à donner pour *ḥawqa* « sui » la valeur antithétique de « sous » pour expliquer *Coran*, II, 24 : *'inna-llaha lā yastahyi an yaḍriba maṭalan mā ba'ūdātan ḥa-mā ḥawqahā* « Allah n'a point honte de proposer en parabole quelque moustique et ce qui est en dessus » ; *ḥawqa* étant manifestement ici l'instrument de l'expression d'une sorte de comparatif d'infériorité le plus équivalent à *au moins*, et ce qui est *au dessus* à ce qui est *au dessous*.¹

D'ailleurs, c'est d'une manière générale que les subtilités de la recherche « énantiosémique » se sont exercées sur presque toutes les prépositions et de très nombreux « mots-outils » de relation, appelées en quelque sorte par la vacuité sémantique caractéristique de ces formes. Mais très souvent, c'est à un souci exégétique qu'on doit leur inscription sur la liste des *addād*.

Ainsi, c'est visiblement pour des raisons d'ordre interprétatif que *ba'da* « après » se voit également attribuer la valeur « avant ». Dans *Coran*, XXI, 105 : *wa laqad katabnā fi l-zabūri min ba'di l-ḍikri* « Certes dans les Psaumes, après l'Édification, Nous avons écrit . . . » (trad. R. Blachère), *ba'da* ne peut signifier qu'« avant » si on veut entendre par *ḍikr*, comme le font quelques commentateurs, le *Coran* lui-même. De même dans *Coran*, LXXIX, 30 : *wa-l-arḍa ba'da ḍālīka dahāhā* « La terre, après cela, il l'a étendue » (trad. R. Blachère), *ba'da* ne peut signifier que « avant », si on tire de *Coran*, XLI, 10 l'indication que la terre a été créée *avant* le

1. Al-Anbārī donne toutes les formes coraniques et les discute ; se reporter à l'index de l'éd. HOUTSMA.

ciel. *warā'* « derrière — devant », est justifié en premier lieu par *Coran*, XIV, 20 : *wa-min warā'ihī 'aḏābun ḡalīẓun* « il sera promis à un immense tourment » (trad. R. Blachère) où la nécessité est sentie de souligner que le tourment est non passé, mais à venir.

Plus que sur des nécessités dogmatiques, l'exégèse par les *aḏḏād* paraît fondée quelquefois sur le sentiment personnel de tel ou tel commentateur sur la forme que doit avoir la rigueur rationnelle du texte sacré. « Parmi les passages du Livre de Dieu dont on donne des explications antonymiques », nous apprend Ibn al-Anbārī, se trouve le récit de la tentation de Joseph dans lequel il est dit : *wa-laqaḏ hammat bihi wa hamma bihā* (*Coran*, XII, 24). Si dans le premier cas *hamma* veut dire « désirer » il ne peut avoir qu'un sens opposé dans le second, car on ne peut attribuer un sentiment aussi coupable à celui dont Allah a dit : « Il fut parmi Nos serviteurs dévoués » (*Coran*, XII, 24, trad. R. Blachère).

saraba et *'istaḥfā* « se manifester — se cacher » : d'après *Coran*, XIII, 11, *wa-man huwa mustaḥfin bi-l-layli wa-sāribun bi-l-nahāri* « Celui qui se cache la nuit et celui qui se manifeste le jour » (trad. R. Blachère), où le sens des deux mots doit être retourné en quelque sorte, car il est plus logique que le pécheur se cache le jour et se manifeste la nuit.

ḥabā « s'éteindre — s'allumer ». Le deuxième sens est fondé sur *Coran*, XVII, 99, où le verbe a pour sujet le feu de l'enfer.

Une des raisons pour lesquelles *baṭn* est donné pour *ḏidd* avec la double valeur « envers — endroit » est dans *Coran*, LV, 54 où il est dit des tapis sur lesquels seront accoudés les Élus : *baṭā'inuhā min 'istabraḡin* « dont l'envers est de brocart » (trad. R. Blachère). Des commentateurs n'ont pu admettre que soit décrit l'envers invisible de ces tapis et non leur endroit visible.

Un fait significatif de cet aspect de la recherche est l'introduction dans la liste des *aḏḏād* de la série entière des « verbes de cœur ». Ce sont les verbes qui signifient « penser », « croire », « craindre », « espérer », etc. et qui, par définition, postulent un objet incertain. Cette incertitude ayant paru quelquefois impossible dans un texte qui reflète l'omniscience divine, les « verbes de cœur » ont été interprétés comme exprimant selon les contextes le doute ou la certitude.

Ainsi *ẓanna* veut dire « être certain » dans *Coran*, II, 250 et *'allāḏīna yaẓunnūna 'annahum mulāqū-llahī* signifie « Ceux qui étaient certains de rencontrer Allah ».

rağā « espérer » signifie « être sûr » dans *Coran*, XVIII, 110 : *fa-man kāna yarğū liqā'a rabbihi* qui doit être compris « Celui qui est sûr de rencontrer son seigneur », etc.

Il n'est pas jusqu'à '*asā* qui est l'expression même du doute qui ne prenne ainsi dans certains contextes le sens de « être certain » ; *Coran*, IX, 103 : '*asā llahu 'an yatūba 'alayhim* est à interpréter : « Sûrement, Dieu reviendra (de Sa rigueur) contre eux ». On se rendrait coupable de *kufr*, en mettant la miséricorde de Dieu en doute.

Cette recherche des *aḏḏād* théologiques, dogmatiques, ne pouvait pas, étant donné le caractère même du texte coranique, ne pas avoir un aspect juridique. Quel rôle ont joué les problèmes juridiques dans la naissance même de ce secteur de la lexicographie arabe ? Les ouvrages dont nous disposons ne permettent pas de s'en faire une idée précise. Mais on voit clairement, par exemple, l'importance, de ce point de vue, de l'interprétation de *ḥāfa* « craindre que » par « savoir de façon indubitable que » dans un verset comme celui de *Coran*, IV, 127 : *wa in-imra'atun ḥāfat min ba'lihā nusūzan 'aw 'i'rāḏan fa-lā ḡunāha 'alayhimā 'an yuṣliḥā baynahumā ṣulḥan . . .* « Si une femme craint, de son époux, rudesse ou indifférence, nul grief à leur faire s'ils procèdent entre eux à quelque arrangement » (trad. R. Blachère).

N'est-il pas légitime de penser que ce sont de tels aspects de la recherche qui ont été fondamentaux à l'origine ? Les autres formes, même si elles sont *les plus nombreuses*, peuvent être secondaires. Il était bon, en tout état de cause, d'assurer plus fermement l'existence des *aḏḏād* coraniques en les assortissant d'attestations extracoraniques. Une fois lancée, la recherche conquiert son autonomie et avance de son mouvement propre ¹.

* * *

Tel est un groupement possible des formes auxquelles une tradition a donné le nom d'*aḏḏād*. On peut envisager d'autres divisions. Dans celles qui sont proposées ici, il y a des subdivisions à faire. Et certaines formes resteraient isolées, pour lesquelles seraient nécessaires des explications particulières.

1. Dans la communication introductive au second « Entretien sur la théorie des *aḏḏād* », M. R. BLACHÈRE a insisté sur l'importance de ces facteurs théologiques et juridiques. M. J. BERQUE a mis en valeur le recours à la notion de *ḏidd* chez des juristes musulmans.

Il ne peut être question de les examiner toutes ici. Mais il est possible d'en donner — en grossière approximation — une sorte de tableau statistique. Des quelque 400 formes examinées de près, 30 % ne peuvent pas être valablement discutées, soit parce qu'elles constituent très vraisemblablement des erreurs de lecture ou d'interprétation, soit parce qu'elles ne sont ni expliquées par les lexicographes ni attestées dans leurs valeurs opposées; les faux *addād* (deux formes pour les deux valeurs ou valeurs opposées seulement dans des dialectes différents) représentent 12 % du total; *addād* rhétoriques : 8 % ; *addād* à valeur fondamentale neutre : 28 % ; *addād* interprétatifs : 10 %. Enfin, 12 % des formes n'entrent dans aucun de ces groupes et nécessitent des explications individuelles.

Formes «résistantes». Quelques formes n'ont pas paru réductibles à l'analyse. Les lexicographes sont presque unanimes à signaler par exemple : *nabal* « petites gens — menu peuple — notables d'une tribu »; *ġalal* « bagatelle — affaires importantes »; *zāhiq* « animal gras, aux os pleins de moelle — maigre, aux os sans moelle »; *šaffa* « augmenter — diminuer »; *ma'ana* « avouer — nier »; *ma'nun* « long — court », etc. ¹.

Mais même sur cette liste résiduelle de nombreuses réserves sont à faire. D'abord sur le caractère même de ces formes. Loin d'être des termes courants, ils sont le plus souvent d'un usage fort restreint. Pour la plupart d'entre eux, l'une des deux significations est fondamentale, centrale ; elle est la signification normale de la forme. L'autre est attestée par une référence, poétique et ancienne ². Or il faut penser, lorsqu'il s'agit de langage poétique, à la possibilité de jeux de mots et d'esprit qui peuvent nous échapper en partie. « *Certainly the enormous difficulties encountered in the endeavour to master the old arabic poets render them a somewhat precarious means of elucidating words of doubtful sense, especially as poetic license with regard to synonyms is unlimited* » ³. Cette remarque de H. Hirschfeld mérite certainement d'être prise en considération pour ce qui concerne le problème examiné ici.

1. REDSLOB, à l'*index*.

2. Il faut souligner que les collecteurs d'*addād* eux-mêmes ne prétendaient pas connaître directement les valeurs opposées des formes qu'ils relevaient. C'est à la tradition des anciens qu'Ibn Fāris, par exemple, faisait appel contre ceux qui ne voulaient pas reconnaître l'existence des *addād*. Voir *ṢUYŪṬĪ, Muḏhir*, p. 176.

3. *JRAS* (1895), pp. 223-5.

Encore faut-il ajouter que les vers donnés en attestations ne sont pas toujours d'une authenticité rigoureusement établie. Ainsi lorsque Quṭrub fournit un vers de al-Farazdaq à l'appui de la valeur « découvrir » pour 'asarra, l'auteur du *Lisān* ne peut s'empêcher de constater que ce vers ne se trouve pas dans le *diwān* du poète ¹. Il convient donc en somme de ne pas se départir de la plus extrême prudence, même à l'égard de ces formes résiduelles.

Sur certains points donc, les conclusions seront négatives. Le matériel dont nous disposons semble nous entraîner bien loin de l'opinion, soutenue il y a peu de temps encore, par S. L. Skoss, et selon laquelle il était légitime, chaque fois que le sens attesté pour une forme sémitique ne paraissait pas satisfaisant, de postuler le sens directement opposé ².

Par ailleurs on ne voit pas, sur le matériel dont nous disposons, la possibilité d'une explication par un principe unique. Il ne s'agit pas seulement de la théorie d'Abel, aujourd'hui bien discréditée. Mais même une tentative récente comme celle de R. Gordis, qui tend à expliquer tous les *addād* par la notion de « tabou », paraît nettement insuffisante. Il semble bien que l'analyse ne peut conduire qu'à une pluralité d'explications ³.

AMBIGUÏTÉ LINGUISTIQUE EN ARABE

Ainsi, pour répondre à la question posée dans l'introduction, il est bien visible que le problème de l'ambiguïté dans la langue arabe ne se confond pas avec celui des *addād*. En fait, comme il a été indiqué à propos des *addād* interprétatifs, les collecteurs d'*addād* n'avaient pas pour objectif de relever les facteurs d'ambiguïté.

1. QUṬRUB, p. 252. — Quṭrub ne jouissait pas d'une très bonne réputation parmi les grammairiens classiques. Ibn Sikkīt a dit de lui : *'innahu yakdību fī-l-luġah*.

2. *Amer. Journ. of Semit. Lang.* (1938), p. 270, n. 1.

3. On ne citera que pour mémoire les ouvrages de l'Abbé LEGUEST, peu utilisables dans l'ensemble, et où l'explication des *addād* est recherchée dans la « décomposition » de la racine en ses « éléments » : *Études sur la formation des racines sémitiques suivies de considérations générales sur l'origine et le développement du langage*, Paris, 1858; *Moyen de rechercher la signification primitive des racines arabes et par suite des racines sémitiques*, Paris, 1860; *Essai sur la formation et la décomposition des racines arabes*, Paris, 1856. — Voir l'exposé de A. DUTEAU, *De la philologie comparée et des langues sémitiques . . .*, Paris, 1860.

Bien au contraire. Mais ces facteurs n'en existent pas moins, les uns liés à des usages particuliers, socio-linguistiques, ceux dont relèvent les *addād* appelés ici rhétoriques, les autres en dépendance de la structure même de la langue.

Pour les premiers, c'est surtout l'antiphrase qui pose un problème. Si on emploie « blanc » pour nommer le « noir », dans quelle mesure demeure-t-il possible d'employer « blanc » pour désigner précisément la couleur blanche ? Y a-t-il des restrictions d'emplois, des substitutions, et de quelle manière se produisent-elles ? Des études précises seraient souhaitables pour la langue ancienne autant que pour les dialectes vivants. Un fragment d'enquête sur un point très limité du domaine dialectologique magribin, le parler des Juifs de Tunis, a permis de constater dans l'usage de l'antiphrase divers degrés de conscience, déterminant des traitements différents.

L'antiphrase dans un parler arabe. — Le mot *'āfyā*, proprement « paix, sécurité », employé d'abord pour désigner le « feu » innommable, et par extension toute espèce de « calamité, catastrophe », n'est plus senti comme euphémisme par les personnes interrogées. Le mot *ṭṣāfyā*, proprement « pureté, purification » n'a plus d'autre sens que « impureté » et surtout « maladie vénérienne, syphilis ». Le mot *ṭ'ayma*, proprement « nourriture » ne veut dire que « poison » pour la plupart des sujets. Il est connu, mais jamais utilisé dans son sens propre, par quelques anciens.

L'antiphrase cacophonique *māshūt* employée pour dire « joli, gracieux », et qui appartient exclusivement au langage des femmes, est par contre le plus souvent consciente.

Ce qu'il faut souligner, c'est que partout où l'antiphrase n'est plus sentie comme telle, et où, par conséquent, la signification première du mot a disparu, la racine n'est pas entièrement convertie. Ainsi, alors que *ṭ'ayma* n'a plus d'autre sens que « poison », le verbe *ṭ'am* est encore le seul utilisé pour signifier « donner à manger à un petit enfant ».

Les jeunes garçons interrogés, pour qui *māshūt* (participe passif de *ṣhaṭ*) ne veut dire que « joli, bien conformé, gracieux », connaissent parfaitement *ṣhaṭ* dans le sens bien attesté de « frapper de la colère divine, maudire, pétrifier ». Ils l'utilisent couramment dans diverses malédictions qui font partie des expressions les plus répandues de la colère dans le langage en question.

Mais on voit ainsi que pour le même sujet, il n'y a pas, à propre-

ment parler, d'*addād* antiphrastiques. On pourrait penser tout de même que, dans certains cas, des ambiguïtés restent possibles dans la mesure où l'antiphrase, devenue inconsciente chez les uns, est restée consciente chez les autres qui peuvent donc employer le mot tantôt dans le sens propre, tantôt dans le sens figuré. Malheureusement il n'a pu être relevé aucun exemple qui soit significatif de ce point de vue. En particulier *māshūt* dans son sens propre n'est jamais employé que dans le cliché *māshūt man 'and ʿalla* « maudit de par Dieu ».

Facteurs structuraux. — Les autres facteurs d'ambiguïté — qu'on peut appeler « structuraux » — sont multiples. C'est un fait, comme l'a montré J. Cantineau, d'après les grammairiens classiques d'ailleurs, que le mot arabe peut être conçu dans une certaine mesure comme la conjonction d'une racine et d'un schème, d'une matière sémantique découpée par une forme qui, en lui donnant son contenu, en précise le sens à son tour. C'est à travers les unités ainsi constituées que les racines peuvent parfois accuser une polysémie luxuriante, génératrice d'ambiguïté, dans la mesure où précisément le fonctionnement de la langue permet un renouvellement des formes.

Un autre facteur est dans la morphologie de la langue. La dérivation verbale nous offre par exemple un schème qui fonctionne simultanément comme dénominatif, comme causatif-factitif et comme intensif. Cette dérivation étant vivante, automatique à un certain degré, il en résulte quelquefois des formes antithétiques. Ainsi une forme comme *mu'abbad* signifie « réduit à la servitude » dans la mesure où elle représente le participe passif d'un dénominatif de *'abd* « esclave » ou au contraire « bien servi, honoré » en tant que participe de l'intensif *'abbada*¹.

Le dénominatif en arabe a d'ailleurs deux valeurs découlant normalement de sa nature qui est simplement de donner une valeur verbale, sans autre détermination, à une forme nominale primitive. Le verbe tiré d'un nom peut être « positif » par rapport à ce nom : « faire que l'objet devienne comme la chose désignée par le nom », « agir comme ce qui est nommé par le nom ». Mais il peut aussi être « privatif » : « agir à l'égard d'un objet de façon à le priver de ce qui est désigné par le nom ». Le plus souvent, le

1. AL-ANBĀRĪ, p. 22.

verbe est spécialisé dans l'un de ces deux sens. Mais il arrive, précisément à cause de la fécondité même de cette forme dénomi-native, que les deux sens soient attestés dans un même dialecte, suscitant incontestablement des ambiguïtés. Nöldeke a fourni une liste de telles formes pour l'ensemble des langues sémitiques (NBSS, pp. 101-105). Mais pour l'arabe spécialement, les collections d'*addād* nous en offrent plusieurs exemples que les lexicographes n'ont pensé ni à réunir ni à expliquer par le mécanisme de la langue elle-même. En voici quelques-uns :

sabbada « raser — laisser les cheveux s'allonger »; *'ašrada* « at-teindre » ou « manquer son but »; *ta'attama* « s'écarter du péché — pécher »; *'ašhana* « dégaîner — rengaîner »; *'abbada* « réduire en esclavage — servir comme esclave », etc. ¹

Une exploration attentive de la grammaire, morphologie et syntaxe, de l'arabe conduirait sans doute à d'autres constatations de ce genre. Les schèmes nominaux déverbatifs en *fa'ūl* ou *fa'il* par exemple, aptes tous deux à assumer des valeurs participiales actives et passives, parfois pour les mêmes formes, peuvent constituer autant de facteurs d'ambiguïté, qui, d'ailleurs, ont été enregistrés depuis longtemps ². Les livres d'*addād* citent, entre autres, *samī'* « qui entend tout (Dieu) — qui est entendu, exaucé »; *faḡū'* « affligé — qui afflige » ³. De même, dans le domaine de la syntaxe, dans certaines constructions de phrases,

1. QUṬRUB, p. 276; AL-AŠMA'Ī, *Drei Quellenwerke*, p. 137; QUṬRUB, p. 258; AL-ANBĀRĪ, p. 109; *Lisān*, XVII, p. 100, NÖLDEKE, p. 99. — M. COHEN a bien voulu attirer mon attention sur un phénomène assez comparable, fréquent en amharique. De la valeur propre d'un thème verbal fréquentatif : *exprimer un fractionnement du procès*, se déduisent deux valeurs particulières opposées exprimant soit l'intensification de l'action, soit son atténuation. Voir M. COHEN, *Traité de langue amharique*, p. 213 et, par exemple, C. H. ARMBRUSTER, *Initia Amharica*, II, pp. 571-2 : *sababbara* « to break a little, slightly, begin to break — to break to pieces utterly, break much, many or most ». — Il est remarquable que l'ambiguïté est éliminée dans les formes composées de ce fréquentatif. Ainsi *sabarr āla* « être quelque peu cassé », *sababarr āla* « être quelque peu fracassé » se différencient par la voyelle de *sabarr āla* « être tout à fait cassé », *sabarabarr āla* « être tout à fait fracassé » (M. COHEN, *Traité*, p. 267).

2. J. BARTH, *Die Nominalbildung in Sem. Sprachen*, Leipzig, 1889, pp. 85 et 125; W. WRIGHT, *A grammar of the arabic language*, 3^{ème} éd., Cambridge, 1896-1898, I, p. 136; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES et R. BLACHÈRE, *Grammaire de l'arabe classique*, 3^{ème} éd., Paris, 1952, pp. 88-89, et aussi S. L. SKOSS, *The arabic commentary of 'Alī b. Suleiman the kharite, on the book of Genesis*, pp. 56-7.

3. AL-ANBĀRĪ, p. 53 ; NÖLDEKE, p. 70 ; QUṬRUB, p. 249.

le sujet n'est pas clairement spécifié et peut être l'un ou l'autre des termes de la phrase précédente. Il arrive qu'il soit pratiquement impossible d'aboutir à une interprétation certaine. Seule une telle exploration, portée sur le plan de la structure profonde de la langue, permettrait de déterminer avec une certaine précision le degré d'ambiguïté de l'arabe, et dans quelle mesure ce degré est plus élevé que dans d'autres langues. L'étude des *aḏḏād* n'y suffit pas.