

La structure énonciative du Kitāb Al-'aṣā (Le Livre du Bâton) de Ğāḥiẓ

Samar Chenouda

► To cite this version:

Samar Chenouda. La structure énonciative du Kitāb Al-'aṣā (Le Livre du Bâton) de Ğāḥiẓ. Revue des lettres et de traduction, Université du Saint-Esprit de Kaslik, (Liban), 2015, Le monde de la fiction, pp.Liban. <hal-01515375>

HAL Id: hal-01515375

<https://hal-univ-paris3.archives-ouvertes.fr/hal-01515375>

Submitted on 27 Apr 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**La structure énonciative du *Kitāb Al-‘aṣā*
(Le Livre du Bâton) de Ġāhiz**

Samar CHENOUDA

Adresse :18 Avenue Paul Doumer– 77500

Chelles-France

Téléphone : 06 21 06 81 60

Mail : samar. sabri @ free.fr

Dans l'ouvrage célèbre, *Kitāb Al-Bayān wa-l-tabyīn* ("De la claire signification et de son art"¹), un des premiers textes de la rhétorique arabe médiévale, et plus précisément dans la troisième partie intitulée *Kitāb Al-‘aṣā* ("Le Livre du Bâton"), le grand prosateur arabe des VIIIème-IXème siècle (IIème-IIIème siècle de l'Hégire) *Ĝāhiz*, reformule d'une part et réfute de l'autre les attaques des *Shu‘ūbites*², contre toutes les formes de l'identité culturelle arabe et précisément contre leur forme d'éloquence.

Ce faisant, *Ĝāhiz* a choisi un mode d'exposition qui ressortit au genre *adab*, c'est-à-dire un mélange des genres littéraires. Le texte formé d'un recueil de traditions, d'allocutions précieuses, de prose, d'anecdotes, de vers métriques, de poèmes panégyriques et d'épîtres, oppose deux thèses : celle des partisans des *Su‘ūbites* qui revendiquaient l'excellence en matière d'art oratoire et celle des partisans des Arabes qui demandent à ce que l'apport de la culture arabe en la matière soit reconnu. Mais dans le texte, la confrontation des deux positions n'est pas symétrique, l'auteur étant clairement engagé dans le débat au côté des Arabes.

On propose d'étudier ici la stratégie énonciative mise en scène par *Ĝāhiz* pour reformuler ces deux thèses et convaincre ses interlocuteurs de la valeur incomparable de la rhétorique arabe, valeur bien absente dans la conception persane de la bonne rhétorique.

1. Un mouvement de distanciation :

En tant que locuteur, *Ĝāhiz* opère un mouvement de distanciation à l'égard de l'énoncé du conflit existant entre les partisans des *Shu‘ūbites* et les partisans des Arabes. Ceci est lié à un jugement ironique de la part de l'écrivain sur la non-pertinence des propos des *Shu‘ūbites*. L'ironie opère sur deux niveaux, un niveau de surface d'abord et un niveau secondaire implicite en second plan :

«La signification ultime du texte ironique (...) réside dans la superposition des deux niveaux, dans une sorte de double exposition (au sens photographique du terme) textuelle.»

(L. Hutcheon, 1978 : 473)

Grâce à l'ironie, *Ĝāhiz* a pu impliquer une distance critique entre le contre-discours, qui est traité ironiquement (ce texte est composé de toutes les attaques des *Shu‘ūbites* contre les Arabes) et le texte enchâssant, qu'il prend en charge, où il va réussir à argumenter indirectement en faveur des Arabes. C'est en interprétant le sens littéral du texte, signalé comme irrecevable, à la lumière d'informations d'arrière-plan que le récepteur peut interpréter l'intention cachée de l'ironiste. Ainsi qu'on le

montrera, par son mouvement de distanciation, *Ġāhiz* suggère un jugement de valeur et détourne ainsi le lecteur de la signification de surface. Dans la suite de ce travail, on identifiera les différentes stratégies énonciatives mobilisées pour conforter ce jugement de valeur.

2. Trois aspects de la structure énonciative du *Kitāb Al-‘aṣā* (Le Livre du Bâton)

2.1. L’identification du problème et des protagonistes

Ġāhiz identifie le nœud du désaccord ainsi que les protagonistes de la controverse de la façon suivante :

Nous commençons au nom de Dieu par rapporter la doctrine de la *Shu ‘ūbiyya* et de ceux qui se flattent de l’égalité, ainsi que leurs fortes attaques contre les orateurs arabes. (*Bayān III*, p5)

Dans ce bref passage, deux procédés énonciatifs qui ressortent sont la nominalisation et la mise en opposition.

I- La nominalisation «La doctrine de la *Shu ‘ūbiyya*» fait apparaître un énonciateur qui est assimilé à une voix collective, à un «on» auquel *Ġāhiz* (locuteur) n’est pas assimilé. *Ġāhiz* précise ainsi son rôle de locuteur, distinct de l’auteur de l’attaque. Dans son introduction au problème qu’il va soulever, il commence par expliquer qu’il se base sur les propos rapportés des *Shu ‘ūbitas*. Il indique ainsi qu’il n’est pas responsable du contenu de l’énoncé. On est donc en présence d’un méta-discours. Pour mener sa tâche à bien, *Ġāhiz* fait usage de ce qu’on appellerait aujourd’hui le style indirect libre défini par Maingueneau comme suit :

«La polyphonie du D. I .L. n’est pas, celle de deux voix nettement distinguées (D.D.) ni l’absorption d’une voix dans l’autre (D.I.), mais un mélange étroit de deux voix. Dans un fragment du (D.I.), on ne peut pas dire exactement quels mots appartiennent à l’énonciateur cité et quels mots à l’énonciateur citant. [...] Le D.I.L. présente l’avantage de pouvoir porter sur des unités supérieures à la phrase.» (D. Maingueneau, 1998 : 130-131)

(Soit D.I. = discours indirect

D.D = discours direct

D.I.L. = discours indirect libre)

En mobilisant cette forme discursive, *Ġāhiz* a pu trouver le moyen de faire indirectement la critique de la thèse des *Shu'ūbites*. Il se met à distance non seulement d'autres discours tenus, mais encore de son propre discours, de son point de vue et de son activité argumentative. Cette morphologie impersonnelle de la forme de l'écriture de *Ġāhiz* a été décrite par Sammud comme suit :

«L'écrivain est exclu de son projet et tout se passe en dehors de lui, voire à ses dépens. Il n'est que le spectateur, le témoin qui regarde le monde, le transcrit selon les lois immuables de la transcendance.» (H. Sammud, 2005 : 12, traduit par S. C.)

Comme on le verra un peu plus loin, par l'introduction d'un discours dans un discours, *Ġāhiz* intervient pour évaluer des faits et modifier des opinions. Il livre une éthique mais : «L'éthique dont Jahiz se pose en défenseur n'est pas de morale personnelle, mais sociale³». Son discours mobilise un ensemble de stratégies qui se matérialisent en une construction caractérisée par des acteurs, des objets, des propriétés, des événements sur lesquels il opère sans les assumer explicitement.

II- La mise en opposition (deuxième procédé énonciatif mobilisé dans l'extrait considéré) ressort du rapprochement entre l'expression «se flatter de l'égalité», qui va dans le sens laudatif de l'échelle argumentative, et le syntagme «les fortes attaques», qui va dans le sens péjoratif. Or, C. Plantin rappelle que :

«L'usage d'un mot «dirige notre opinion» et engage «une doctrine» Il arrive qu'un mot acquière une sorte d'autonomie qui fasse de lui, en le personnifiant, un véritable directeur d'opinion (...) : on dit souvent qu'un mot est capable de devenir un « comprimé de doctrine » (...) «Dans le langage traditionnel de l'argumentation, on dirait que l'usage d'un mot engage le discours vers certaines conclusions.» (C. Plantin, 1992 : 158-159)

En juxtaposant un propos à un propos contraire, dans un premier temps ce qui suivra paraîtra comme des attaques et dans un deuxième temps, derrière cette série formée de fortes attaques, apparaîtra l'ironie de *Ġāhiz* puisque les

propos qui sont critiqués par les *Shu 'ūbites* ne méritent en effet que l'éloge.

2.2. Le glissement d'une structure énonciative à une autre

On a souvent chez *Ĝāhiz* le glissement d'une structure énonciative à une autre (par exemple du récit au discours) en vue d'un changement d'énonciateur, selon que la distance de l'autre à son récit est marquée ou non. La stratégie énonciative correspondante de *Jahiz* est alors basée sur l'usage de trois registres énonciatifs :

- dans le premier on a le passage de «Ils ont dit»

Ils ont dit (*Bayān III*, P 12 – 14 – 16 – 18)

à :

La *Shu 'ūbiyya* a dit (p 12)

- dans le second registre, *Jahiz* s'exprime explicitement par :

Nous avons dit (*Bayān III*, p 19)

Dans le pronom «nous» *Ĝāhiz* défend son point de vue, tout en validant un point de vue collectif, social. Quant à l'emploi du pronom «ils», sa visée argumentative est expliquée comme suit par Maingueneau :

«Ce «ils» collectif ne s'emploie qu'au masculin pluriel et désigne une collectivité prise globalement et constituée d'individus indéterminés. La collectivité ainsi désignée par «ils» est toujours un groupe (...) bien identifié, jamais l'ensemble du genre humain (...) c'est au co-énonciateur d'identifier son référent en s'appuyant sur le contexte.»
(D. Maingueneau, 1998 : 112-113)

Ĝāhiz défend un principe et montre comment il le défend. C'est en mobilisant cette opposition énonciative (**Nous / Ils**⁴) que l'auteur met en scène la confrontation entre deux identités culturelles et prépare ainsi son lecteur à une série de conclusions qui s'appuieront sur différents types d'arguments mis en jeu sous forme de discours et contre discours.

- dans le troisième, *Ġāhiz* cite parfois l'énonciateur (par exemple : *Jarir bn'Aṭiya* a dit, (*Bayān* III, p 62) dont il rapporte la parole et dans d'autres cas il ne le mentionne pas (en disant : (Un autre a dit) (*Bayān* III, p 63.) Et cela pour deux raisons :

1- La mention de l'autorité responsable de l'énoncé constitue, d'un côté, une caution ; mais de l'autre côté, elle peut ouvrir la porte au débat et à une argumentation *ad personam* qui est une manière de disqualifier l'adversaire en confrontant deux observations : celle de sa personne et celle de ses actes ou de ses affirmations. On essaiera ainsi de relever une opposition prouvant l'incohérence d'une situation ou la malhonnêteté d'une pensée. (J.J. Robrieux : 1993 : 142)

2- La non-mention de l'énonciateur ou de l'autorité suggère que l'énoncé va de soi, et qu'il appartient au patrimoine commun.

2. 3. Changement dans le ton du texte

On constate en outre un changement dans le ton du texte : la formulation «se flatter» (op. cit.) devient là explicitement négative associée à l'usage du terme «partisan»

Les tenants de la *Shu'ūbiyya* et les partisans des non-Arabes ont dit (*Bayān* III, p12)

On s'arrêtera un moment sur l'utilisation du mot «partisans». A l'origine le mot «*Asabiyya*» signifiait «esprit de parenté» familiale ou tribale :

«(...) l'empire arabe est le fruit de la '*aṣabiyya* de *Quraysh*, spécialement du groupe des Banī 'Abd Manāf, mais une fois le pouvoir (*mulk*) saisi, le groupe dominant est porté à se détacher de la '*aṣabiyya* naturelle sur laquelle il se fonde, pour lui substituer d'autres forces qui se font l'instrument de son absolutisme.» (*EI*, I, Gabrieli, «*Aṣabiyya*» p 702)

Le premier fondement de ce concept était de caractère naturel, issu de la consanguinité (*iltihām*) tribale. Ensuite, à la dimension profane de ce concept est venu se superposer l'élément religieux. Le Prophète a déjà employé ce mot dans le *ḥadīṭ* (tradition) où il condamne la '*aṣabiyya* comme étant contraire à l'esprit de l'islam. Sa

condamnation est double : elle vise les solidarités tribales classiques au profit de la communauté, et la solidarité plus large des croyants. Mais une telle évolution n'allait pas de soi.

Ce terme est devenu fréquent par l'usage qu'en a fait Ibn ḥaldun en basant son interprétation de l'histoire et de la doctrine de l'Etat, sur ce concept.

Pour Ibn ḥaldun, la *'aṣabiyya* est la force qui aide les groupes humains à s'affirmer, à lutter pour la prééminence et à fonder leurs pouvoirs. Ce terme est aussi devenu célèbre par les différents usages qu'en ont fait ses successeurs. Pellat a expliqué la situation à l'époque de Jahiz:

«La *aṣabiyya* s'exerce (...) dans le sens arabe-non arabe, comme elle s'exercera plus tard, dans le même sens lorsqu'il s'agira de lutter contre l'empire croissant des *mawāli* et les exigences exorbitantes des *Šu'ūbites*.

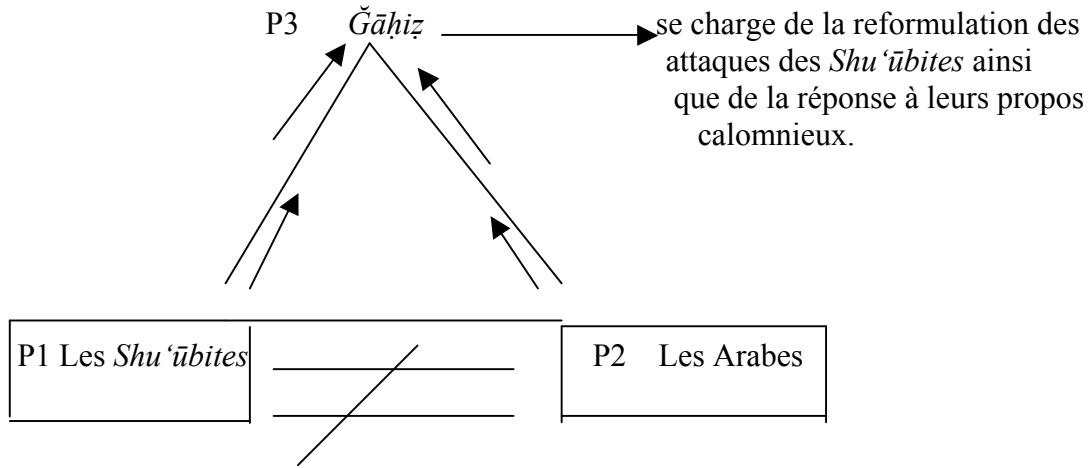
(...) La rivalité entre Arabes et non-Arabes avec ses prolongements au sein de l'islam religieux, la *aṣabiyya* tribale et ses manifestations politiques sont deux grands cadres dans lesquels viennent s'imbriquer de multiples sujets de désaccord interne.»

(C. Pellat, 1953 : 184-185)

Ce ciment social avait donc aussi des conséquences négatives qui influenceront le cours de l'Etat musulman à cette époque. Cette conception a été surmontée par l'institution de l'affiliation (*walā'*) qui pousse les groupes à s'affirmer, à lutter pour la primauté et à fonder des dynasties et des empires élargis au-delà du groupe tribal. C'est donc l'usage de ce mot avec tout ce qu'il contient de résonances historiques, religieuses et culturelles qui trahit l'intention de *Ġāhiz*, qui s'efforçait pourtant d'apparaître exempt de tout parti-pris.

3. Conclusion

On propose un schéma en trois pôles (P1, P2, P3) pour l'instance organisatrice du discours de *Ĝāhiz*:



Une opposition entre les deux modèles culturels

Ce schéma pointe l'opposition entre deux modèles culturels : celui des *Shu'ūbites*, et celui des Arabes. La procédure stratégique de *Ĝāhiz* est la suivante : a) commencer par la reformulation des propos des *Shu'ūbites* qui manifestent la dévalorisation d'un modèle culturel qu'ils jugent grossier ; b) ensuite, prendre en charge la réfutation des propos des *Shu'ūbites* au moyen d'une argumentation composée d'un recueil anthologique formé de plusieurs types d'arguments dont il n'est pas l'auteur. En effet, on n'a pas au niveau de l'instance organisatrice un discours et un contre-discours, mais l'établissement par *Ĝāhiz* d'un discours où il observe tous les paralogismes et les réfute. La démarche argumentative qu'il suit traite de vérités impersonnelles. La construction choisie n'évite pas seulement à *Jahiz* de se dévoiler, elle est la seule qui permet de présenter de façon acceptable pour les auditeurs et lecteurs l'anthologie d'arguments que forme le livre.

Donc sous le désordre apparent de la compilation, se trouve une construction savante où fond et forme se soutiennent mutuellement. Le recours à cette procédure l'a aidé dans sa démarche pour contribuer à la dissolution de l'opposition entre Arabes et *Shu'ūbites* et à rendre légitime les notions évoquées et discutées. En procédant ainsi, *Jahiz* a produit du sens pour ses interlocuteurs afin d'aboutir à la vision d'ensemble suivante : tout peuple a ses signes d'identité culturelle et construit sa propre vision du monde.

Références

- Authier, J., 1978, «Les formes du discours rapporté», in *D.R.L.A.V.* 17, Université de Paris VIII, pp : 1-88.
- Avril M.H., 1994, *Rhétorique et huṭba dans le Kitāb Al-Bayān wa-l-tabyīn de Jahiz*, Thèse de doctorat, Université de Lyon II.
- Blachère, R., 1966, «Moments tournants dans la littérature arabe», in *Studia Islamica II*, pp : 5-18.
- Barthes, R., 1970, «L'ancienne rhétorique», in *Communication* n°XVI, pp : 172-229
- Charolles, M., 1980, «Les formes directes et indirectes de l'argumentation», in *Pratiques* 28, pp : 7-44.
- Corbin, H., 1989, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris : Gallimard.
- Dichy, J., 1982, «Discours logique et logique d'un discours- Une lecture du *Livre des Avars*», in *Analyses - Théorie n°2/3, Revue du département d'Arabe* de Paris VIII, pp : 31-83.
- Ducrot, O., 1973, *Le Dire et le dit*, Paris : Minuit.
- Genette, G., 1972, *Figures III*, Paris : éd. du Seuil.
- Hutcheon L, 1978, «Ironie et parodie : stratégie et structure», *Poétique* 36, Seuil, pp : 467-477.
- Maingueneau D., 1998, *Analyser les textes de communication*, Paris : Dunod.
- Pellat Ch.,
1953, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*,
Paris : éd. Seuil.
- 1977, *Textes arabes relatifs à la dactylographie*,
Paris : éd. Seuil.
- Perelman, Ch. § Olbrechts-Tyteca, L., 1970, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles. (Première éd. 1958)

Plantin C., 1993, «Lieux communs dans l'interaction argumentative» in C., Plantin (éd.) *Lieux communs, topoi, stéréotypés, clichés*, Paris : Kimé, pp : 480-496.

Miquel A., 1963, 1988, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au XI siècle*, Paris : Mouton.

Sammûd, H, «La prose», 2005, «La prose», in *Encyclopaedia Universalis*, pp : 8-12.

Zumthor, P., 1983, *Introduction à la poésie* Paris : Seuil, 1983, 90 pages.

Notes

¹ Traduction proposée par Dichy J. in «Aux sources interprétatives de la rhétorique arabe médiévale : la question de la non transparence du langage aux trois premiers siècles de l'Hégire», Colloque philosophique et Rhétorique littéraire, 2006, Beyrouth, p14.

² Dans le dictionnaire d'*al-zamakhšarī*, le nom adjectif de relation *Shu'ūb* est mentionné de la manière suivante : «partisan des *Shu'ūb*», c'est-à-dire «des peuples». Ce terme se réfère au verset coranique 49, 13 : «Nous Vous avons créés peuples et tribus (*wa-ja'alnā-kum Šu'ūban wa-qabā'ila*). Dans les conflits de pouvoir qui ont eu lieu dès le VIIème siècle entre aristocraties arabes et non-arabes, le vocable «tribus» a été attribué aux Arabes tandis que celui *Shu'ūb* désignait les autres peuples, et au premier chef les Persans. D'où *Shu'ūbī* partisan de ces derniers, c'est-à-dire selon le dictionnaire d'*al-zamakhšarī* qui refuse de reconnaître aux arabes un «mérite supérieur.» (*fadl*)

³ Dichy J., «Discours logique et logique d'un discours. Une lecture du Livre des Avars», in *Etudes arabes*, 1982, pp 2-3, Centre Publications-Recherche, Université Paris VIII, p 48.

⁴ Cette analyse linguistique des pronoms ils/nous, fait aussi sens en arabe.