

Deuxième Partie :

La conception de la langue à travers la théorie du *bay ān*

Dans cette partie nous étudions tout ce qui, dans le concept du *bay ān*, nous permet de tirer des conclusions sur la vision d'al-Ġāhiz de la langue, sur son rapport avec la réalité, avec l'homme et sur son rôle dans la signification.

Chapitre 3 :

La primauté du sens et son existence indépendante

Après une brève introduction sur l'historique du concept de *bay ān* dans la culture arabo-musulmane, nous passons dans le chapitre 3 à l'étude d'un des textes les plus importants d'al-Ġāhiz sur le sujet. Il s'agit du texte célèbre tiré de son traité sur le *bay ān* «*Kitāb al-Bay ān wa t-Tabayīn*» souvent analysé, entre autres par Hammadi Sammoud. Dans ce texte, la primauté du sens dans la théorie du *bay ān* apparaît assez clairement. Al-Ġāhiz décrit d'abord les *ma'ānī* à l'état d'essences sans formes, puis leur découverte par le *bay ān*, qui rend les sens «*ba'īda wa waḥṣīyya*» («éloignés et rares»)¹⁴ «*qarība wa ma'lūfa*» («proches et familiers»)¹⁵. D'un côté, *al-ma'ānī* («les sens») préexistent – mais dans un état qui est celui du néant – et de l'autre côté ils sont appelés à la vie par le *bay ān*. Existents-ils alors, ou n'existent-ils pas ? L'expression «existant dans un sens non-

¹⁴ littéralement : “sauvages”

¹⁵ *K. al-Bay ān*, vol.1, p. 75.

existant»¹⁶ exprime bien la «*ḥayra manhaḡiyya*» («perplexité méthodologique») comme le dit H. Sammoud¹⁷.

La préexistence du sens se comprend d'ailleurs par les concepts philosophiques des Mu'tazilites, pour qui le sens peut exister sans forme, et qui envisagent même l'état de néant comme un sens¹⁸.

L'appartenance du sens à l'univers de la raison est aussi un facteur qui favorise sa stabilité, voire son éternité. Néanmoins, le sens a besoin d'être découvert («*kašf*») par les différents moyens du *bayān*, ce qui s'explique aussi par le fait que l'homme est un animal social vivant en communauté.

Néanmoins, nous nous interrogeons dans ce chapitre avant tout sur l'effet de la primauté du sens sur le processus de signification. Celui-ci se déroule en fait à l'inverse de ce qu'analysent les théories linguistiques aujourd'hui : La signification n'est plus le résultat d'un processus dans lequel certains facteurs, notamment le signifiant (ici l'équivalent du *bayān*) jouent un rôle, mais elle devient le point de départ et domine par là tout le processus - si l'on peut encore parler de «processus» ici. Le sens prend en fait un rôle qui ressemble au rôle de la référence dans le processus de signification selon les conceptions modernes.

Enfin, nous voyons dans ce chapitre qu'al-Ġāhiz situe son concept du *bayān* à l'intérieur d'une dichotomie entre référence humaine et référence divine, ce qui doit forcément créer une certaine tension. Il met l'accent sur l'éternité du sens, sa primauté et stabilité,

¹⁶ “ *mawḡūdun fī ma'nā ma'dūma* ”.

¹⁷ Sammoud, 1990, p. 36.

¹⁸ Nader Albert, "Le système philosophique des Mu'tazilites", *Cahiers Thomistes*, II^e série, N° 2, Septembre 1949, p. 12-23

et fait de lui un point de départ pour le processus sémiotique, mais en même temps il souligne sans cesse le lien étroit entre l'impossibilité pour l'homme de subvenir à ses besoins à lui seul, et à la nécessité du *bayān* dans la communauté. Dans ce sens on peut voir dans la théorie du *bayān* une tentative de lier le divin et l'éternel à l'humain et au mortel, de rapprocher les *ma'ānī* («les sens») stables et préexistants aux moyens de *bayān*, notamment aux mots, utilisés et parfois modifiés par la société humaine limitée et passagère. Notons aussi que l'existence du Coran – écrit dans une langue divine et humaine à la fois – complique encore cette dichotomie de la langue entre homme et Dieu.

Chapitre 4 :

Le concept de *kašf* («découverte») du sens

La primauté et l'existence indépendante du sens impliquent dans la théorie d'al-Ġāhiz que le *bayān* prend le statut d'une *'āla* («outil»), il est aussi appelé par al-Ġāhiz «*turġumān*» («truchement»). Il s'agit en effet d'un intermédiaire entre les sens à l'état informe et les besoins pratiques concrets de l'homme, mais il sert aussi d'intermédiaire ou de «truchement» pour les hommes entre eux, car ils «s'y réfèrent lors de leurs différences» (littéralement : *turġumān yarġa'ūna 'ilayhi 'inda -ḥtilāfihim*).

Nous voyons donc que le *bayān*, et avec lui le langage – tout comme le sens comme nous venons de voir – assume une fonction référentielle. Mais ce qui nous intéresse surtout dans ce contexte, c'est

la disjonction entre le *bayān* – et donc le langage - et l’homme qui en résulte, une observation déjà faite par Raja Ben Slama (1998, p. 6).

Dans le cadre de sa théorie du *bayān*, al-Ġāhiz doit voir le langage comme une entité extérieure à l’homme. En conséquence, le discours qu’il recherche doit aussi être une référence dans un sens «objective», un outil de communication et non pas un mode d’expression personnelle subjective.

Ceci ne veut par ailleurs pas dire qu’il ne reconnaît pas les effets de la subjectivité de l’homme sur le discours, comme par exemple les distorsions que les passions des avars font subir à celui-ci. Néanmoins, les avars sont un anti-exemple, et l’idéal pour al-Ġāhiz est la transparence du *bayān*.

Il est possible à partir de ces résultats d’envisager – encore une fois – l’impact d’une telle conception sur la vision de l’argumentation. En effet, la définition de la langue comme référence des divergences humaines va à l’encontre d’une approche de l’argumentation comme domaine de subjectivités différentes véhiculées notamment par le langage.¹⁹ Ne serait-ce pas une autre explication possible pour l’intérêt assez faible accordé à la théorisation de l’argumentation en tant que discipline indépendante dans le patrimoine arabe ? L’argumentation, à l’intérieur du système du *bayān*, ne peut donc sortir de la découverte des sens déjà existants, autrement dit de la découverte des conclusions déjà existantes.

L’idée que la langue est un intermédiaire traduisant les idées peut mener également à une réflexion sur son rapport avec ce que nous appelons aujourd’hui «la réalité extra-linguistique», c’est-à-dire avec ce qui est considéré comme l’univers de la «référence» des

¹⁹ voir: “L’énunciation : de la subjectivité dans le langage”, Kerbrat-Orrechioni, 1980.

signes linguistiques. Si la langue doit traduire la réalité (abstraite et concrète), il doit y avoir, en principe, un mot pour toute «chose» ou «idée». Or, al-Ġāḥiẓ a bien remarqué le déséquilibre quantitatif entre mots finis en nombre, et sens infinis²⁰. Il envisage alors d'autres possibilités, notamment les autres moyens de *bayān*, pour combler le vide et pouvoir traduire tous les sens. Mais ce qui nous importe ici, c'est le fait que son inquiétude montre bien qu'il suppose ou recherche au moins, une relation bi-univoque entre le *bayān* et le monde qu'il doit nous traduire, entre mots et choses, comme s'il cherchait à saisir tous les sens possibles dans un projet terminologique gigantesque. Cette nécessité, pour lui, est, bien sûr, un résultat du point de départ prédéfini dans l'aventure sémiotique : le sens préexistant, comme nous venons de voir dans le chapitre précédent.

Al-Ġāḥiẓ voit donc dans la langue quelque chose de stable, une référence objective extérieure à l'homme, et par là, une entité non soumise – en principe – au temps et à l'histoire de la société humaine. La langue est donc une référence stable, et cela dans la forme fixée par le Coran et la poésie arabe ancienne. Nous voyons en effet qu'al-Ġāḥiẓ se réfère en ce qui concerne les informations sur les animaux principalement aux poèmes des anciens arabes, et nous verrons surtout dans la troisième partie, que la langue est pour lui-même un lieu d'argumentation à partir duquel on peut soutenir des conclusions à propos des sujets scientifiques divers, qui n'ont – pour nous aujourd'hui – aucun lien avec la langue.

Chez al-Ġāḥiẓ, il n'existe donc pas de distinction nette entre ce que nous appelons aujourd'hui le linguistique et l'extralinguistique. Mais au lieu de cette distinction il y a la séparation assez nette entre

²⁰ K. *al-Bayān*, vol. 1, p. 76.

l'univers abstrait de la raison (où figurent les *ma'ānī*) et l'univers concret du *bayān* qui est celui des *ḥawwās* («capacités sensorielles»). Le lien entre l'abstrait et le concret ne se fait pas, comme dans les théories modernes, par le signe linguistique composé par un signifiant concret et un signifié abstrait, lié plus tard à un élément de la référence. C'est le *dalīl* («signe»), cette sagesse incarnée dans le monde, et qui n'a rien en commun avec le «signe linguistique», mais qui assume une fonction quelque peu semblable : il est en même temps le début et la fin de la signification et comprend donc une composante abstraite et concrète.

Le signe linguistique, comme nous le connaissons aujourd'hui, n'existe donc pas chez al-Ġāḥiẓ, notamment l'élément du signifié est absent en tant que concept dans ses réflexions. Ceci est pour nous un autre indice pour la prépondérance de la référence dans l'interprétation des énoncés chez al-Ġāḥiẓ, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui «logique extensionnelle», car celle-ci fait prévaloir sur les mécanismes linguistiques internes les réflexions de la raison.

Chapitre 5 :

Les formes du *bayān* et la notion de *bayān-al-niṣba*

Nous étudions dans ce chapitre les différentes formes du *bayān* et les critères de division et de subdivision. Ces derniers diffèrent légèrement dans le *livre des animaux* et dans le *livre du bayān*. En effet, les cinq modes du *bayān* : le *lafẓ* («la parole orale»), l'écriture, la gesticulation, le *'aqd* («comput digital») et la *niṣba*, sont divisés par al-Ġāḥiẓ dans le *Kitāb al-Bayān* en «*bayān* avec les mots» et «*bayān*

sans mots»²¹. Dans le livre des animaux, par contre, il met l'accent sur la division entre le *bayān* du «*dalīl mustadill*» («signe raisonnant») et le *bayān* du «*dalīl ġayr mustadill*» («signe non capable de raisonnement») ²².

Même si nous pouvons renvoyer cette différence aux préoccupations spécifiques d'al-Ġāḥiẓ dans chacun des deux livres, il s'agit néanmoins d'un indice plaidant en faveur d'une absence de critères stables de classification et d'un manque de réflexion approfondie sur les rapports mutuels de cinq modes du *bayān*, notamment de l'oral et de l'écriture. En effet, le seul critère de division du *bayān* semble être la différence de l'outil du *bayān* : la parole orale, l'écriture, les gestes du corps, les doigts de la main pour le comput digital.

La *niṣba* présente en fait un cas particulier. Car s'il existe encore une sorte de convention chez la plupart des autres modes du *bayān* – qui n'est d'ailleurs nulle part retenue comme critère de classification comme nous le montrons dans notre analyse, la *niṣba* se passe une fois pour toutes de la nécessité des conventions. C'est un mode de signifier qui n'a pas besoin de truchement : Le signe, qui signifie naturellement, sans volonté particulière, est en même temps son propre signifié.

Cette coïncidence entre le signe et son signifié est expliquée par al-Ġāḥiẓ par plusieurs exemples que nous analysons pour trouver le propre de ce rapport unique. En effet, il s'agit d'une projection de l'inférence du signe sur le signe même, mise en évidence par le fait que l'information inférée se rapporte généralement au corps de l'entité

²¹ K. *al-Bayān*, vol. 1, p. 76.

²² L. *des animaux*, vol. 1, p. 34.

qui a été le point de départ de l'inférence. Cette coïncidence temporelle et spatiale est donc interprétée par al-Ġāḥiẓ comme un mode particulier de signifier. Mais il s'agit finalement là du mode principal et fondamental, car la *niṣba* est le signe le plus direct de la sagesse de Dieu, le commencement et la fin de toute signification. Le signe inerte acquiert à travers la *niṣba* la capacité de signifier, d'être un signe de sa propre sagesse inhérente.

Nous retraçons en fait cette acquisition de capacité signifiante à travers le texte d'al-Ġāḥiẓ dans lequel il explique le fonctionnement de la *niṣba*, en mettant en valeur une croissance de l'agentivité et de la figurativité dans les expressions verbales utilisées. Le développement du concept de la *niṣba* n'est donc pas entièrement indépendant du texte dans lequel al-Ġāḥiẓ élabore ce projet signifiant.