

STRATÉGIES ARGUMENTATIVES DANS LE DISCOURS POLÉMIQUE D'AL-ĠĀĤĪZ

di Nadia Anghelescu

The article *Argumentative Strategies in the Polemical Discourse of al-Ġāĥiz* is an expanded and revised version of a paper delivered by the author at the colloquium “Rhetoric and Argumentation in the Arab Field”, organized in Lyon in 2004 by Lyon 2 University and the University of Manouba, Tunisia. The article focuses on the polemics directed by the celebrated 9th century Arab writer al-Ġāĥiz against the specific kind of nationalism promoted by the newcomers to the caliphate, especially the Iranians. Special attention is given to his *Kitāb al-bayān...*, in which the polemics is backed by excessive praise of the “pure, true Arabs” which he claims the Bedouins to be. The author emphasizes the fact that the polemical discourse targets collective identity, and that this type of discourse is tightly connected to ideology. The attempt to persuade translates into exaggerations and even linguistic violence, in an author who, under different circumstances, praises human diversity.

Au commencement de notre article, quelques mots sur l’auteur et les textes auxquels nous faisons référence. Al-Ġāĥiz, l’illustre prosateur de la culture arabe, a vécu entre 776 et 869 d’abord à Basra, le premier centre important de culture du monde islamique, ensuite à Bagdad, qui était devenu de son époque l’un des grands centres intellectuels du monde, héritier des longues siècles de culture de l’Orient et de la Grèce antique et rassemblant, dans une atmosphère d’ouverture et de tolérance, poètes et mathématiciens, philosophes et grammairiens et d’autres spécialistes, de diverses ethnies, qui faisaient la gloire du califat abbasside. C’était également une atmosphère propre à la confrontation des idées : il y avait, dans le califat, une telle diversité d’opinions et de tendances qu’elles ne pouvaient pas ne pas s’affronter. Il y avait, par exemple, émulation entre Arabes et non-Arabes, entre les adeptes des diverses écoles théologiques et juridiques, entre les partisans de la prose et de la poésie etc. Ce qu’on appelle les *maġālis*, ou *maġālis al-munāzara* « les assemblées de dispute », une sorte de clubs sélectes où se réunissaient, souvent autour du calife, des ministres, des grands clercs représentants du pouvoir, constituent un cadre de débats capable de consacrer une personnalité même si elle appartenait au bas peuple ou aux affranchis, comme c’est le cas de al-Ġāĥiz dont les ancêtres étaient supposés être des esclaves noirs.

Al-Ġāĥiz mentionne aussi assez souvent dans ses ouvrages les *masġidiyyūn*, c’est-à-dire des personnes qui se réunissaient en cercles dans les mosquées pour débattre ensemble certaines questions qui n’étaient pas toujours liées à la religion. Les polémiques qui intéressaient notre auteur concernaient surtout la théologie (*kalām*) et la politique : il est restée dans l’histoire comme redoutable polémiste au service d’une grande école théologique nommée *al-mu’tazila*, qui a été, à ses origines, la théologie officielle de la dynastie abbasside et ensuite, vers le milieu du IX^e siècle a été écartée de la scène par d’autres défenseurs de l’orthodoxie.

Les ouvrages d’al-Ġāĥiz ont été introduits dans le genre dénommé *al-’adab*, un type de littérature supérieurement moraliste, intertextuelle par excellence, qui se propose d’instruire et d’amuser en même temps. De ses nombreux ouvrages sont arrivés jusqu’à nous trois livres à caractère monographique, qui sont, en même temps, une sorte d’anthologies de vers, de traditions et d’anecdotes concernant un certain sujet, à savoir *Kitāb al-ḥayawān* « Le livre des animaux », *Kitāb al-buḥalā’* « Le livre des avarés » et *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* « Le livre de l’expression claire et de la clarification » ainsi qu’un nombre d’« épîtres » ou d’« essais » *rasā’il* (sur les turcs, sur les esclaves chanteuses etc.). C’est le dernier livre cité qui nous intéresse surtout ici : secondairement, nous faisons référence à *Kitāb al-ḥayawān* et à quelques essais.

Kitāb al-bayān wa al-tabyīn est un ouvrage qu'al-Ġāḥiẓ a composé vers la fin de sa vie et la preuve en est qu'il y reprend des idées et même de phrases entières de ses autres ouvrages, surtout de *Kitāb al-ḥayawān*. Il s'agit d'un livre dont le sujet ne peut pas être saisi facilement : le titre suggère qu'il s'agit de la communication, de l'expression claire, de l'éloquence et on trouve effectivement dans la première des trois parties un chapitre dans lequel il donne plusieurs définitions de la « rhétorique » (*al-balāġa*) et de « l'éloquence, de l'expression claire » (*al-bayān*). Mais l'ouvrage tout entier donne, à la première vue, une impression de touffu, de décousu, de bavardage à bâtons rompus qui caractérise le style d'al-Ġāḥiẓ en général.

Un examen plus approfondi du livre et les déclarations de l'auteurs dans plusieurs endroits des deux dernières parties nous laissent comprendre qu'il s'agit dans ce livre d'une visée polémique, qui est la défense des Arabes contre les autres, particulièrement contre les *šū'ūbites* (voir dans ce qui suit la signification du terme) et que l'étalage de connaissances concernant la langue arabe, ses grandes qualités, la poésie arabe, l'art oratoire, la sagesse des bédouins, sert comme cadre général pour l'argumentation contre ceux qui ont mis en doute ou sont capable de mettre en doute la grandeur de cette culture que les nobles ancêtres ont produit.

De nos jours, on ne sait pas encore quelles étaient les dimensions exactes du phénomène dénommé *al-šū'ūbiyya*. En principe, il s'agit du nationalisme des nouveaux venus dans le califat arabe, surtout des Iraniens, dirigé contre la prétention arabe à la suprématie. Leurs exigences concernant l'égalité entre tous les membres de la communauté musulmane s'appuyant sur la sourate XLIX verset 13 du Coran : « et nous vous avons fait *šū'ūb wa qabā'il* afin que vous puissiez vous connaître, non pour rivaliser orgueilleusement les uns avec les autres en ancêtres et en tribus ». Ainsi qu'on peut comprendre de *Lisān al-'arab*, le pluriel *šū'ūb* (de nos jours « peuples ») commence à désigner après l'Islam les tribus non-arabes par rapport aux tribus arabes nommées *al-qabā'il* et on peut supposer que cette désignation n'est pas sans rapport avec le verset cité. Au nom de l'égalité promue par le Coran, au nom de la distinction qu'ils tenaient promouvoir entre Arabisme et Islam, certains étrangers exaltaient leur propre passé culturel et formulaient des doutes quant à la valeur supérieure du patrimoine culturel des Arabes.

Les opinions diffèrent quand il s'agit d'apprécier l'importance de cette orientation. 'Alī Umlīl, l'auteur d'un ouvrage intitulé « Le pouvoir intellectuel et le pouvoir politique » (*Al-sulṭa al-taqāfiyya wa al-sulṭa al-siyāsiyya*, Beyrouth, 1996) voit dans *al-šū'ūbiyya* une vraie force culturelle et politique à l'époque d'al-Ġāḥiẓ (p. 79). Elle serait l'expression condensée d'un fort courant d'influence étrangère qui avait pénétré dans la culture arabe qui se manifestait, entre autre, par l'intermédiaire des traductions des ouvrages scientifiques et philosophiques des Grecs et des ouvrages politiques des Persans. Si l'on croit les appréciations de 'Alī Umlīl, l'enjeu de la dispute dans laquelle al-Ġāḥiẓ avait intégré son combat contre la *šū'ūbiyya* était grand, car il s'agissait surtout d'un combat politique mené par les représentants de la tradition contre les manifestations du pouvoir croissant des étrangers qui ont adopté l'islam : « Le champ culturel a été celui que les nationalités qui sont passé à l'Islam ont choisi en vue de liquider leurs comptes (*li-taṣfiyati ḥisābiha*) avec l'élément arabe dominant du point de vue politique, celui qui prétendait la légitimité politique, et même la légitimité culturelle, en rapportant (le contenu de) la « science » à la religion et à la langue arabe. Quant à ceux qui n'avaient pas oublié leur passé culturel national, ils ont essayé d'élargir le concept de « science » en s'appuyant sur des bases non-religieuses et, par conséquence, d'élargir le concept de légitimité culturelle de sorte qu'il s'en assurent eux aussi une partie » (1996, p. 93).

Au dire d'Ibrāhīm 'Anīs (1980), *al-šū'ūbiyya* serait surtout un combat entre les deux langues, l'arabe et le persan : il s'agit d'un « mouvement séparatiste » (*ḥaraka 'infiṣāliyya*) né du « complexe d'infériorité » des nouveaux musulmans incapables d'apprendre l'arabe comme il faut, qui se heurtaient du « complexe de supériorité » des autres, Arabes d'ancienne souche (p. 189). Pour lui *šū'ūbiyya* est un terme « laid, antipathique » qui arrive à être utilisé par certains auteurs de nos jours pour dénommer un mouvement séparatiste, n'importe lequel, n'importe où il se produit. C'est un terme qui possède une connotation bonne, favorable pour certains, à savoir les Iraniens (« nationalisme »), et une connotation défavorable pour les autres, à savoir les Arabes (« séparatisme »). Ce mouvement aurait pris naissance vers la fin de la dynastie omeyyade et s'était répandu pendant l'époque abbasside, surtout dans les milieux des poètes. 'Ibrāhīm 'Anīs insiste sur le fait que la *šū'ūbiyya* est un phénomène réduit à l'Orient de l'empire arabo-islamique, qu'il n'y a pas un tel mouvement en Andalousie, comme on l'avait prétendu,

que les Arabes et les Persans, liés par leur religion commune, luttait pour la suprématie linguistique : plus exactement, les Persans luttèrent pour « la séparation », pour l'indépendance, qu'ils ont, finalement, obtenu. Cela prouve, selon 'Ibrāhīm 'Anīs, que le complexe linguistique peut jouer un rôle important dans les mouvements séparatistes : « il s'agit d'une force latente, mais qui guette l'occasion pour se manifester, une force qui s'empare des âmes et des sentiments des gens ; elle peut agir n'importe où les conditions sont semblables à celles connues par l'histoire islamique au commencement de l'époque abbasside » (p. 203). Il n'y a pas de documents proprement dits concernant *al-šu'ūbiyya*, car il s'agissait, toujours selon 'Ibrāhīm 'Anīs, plutôt des échanges d'invectives entre les poètes qui ne dérangeaient pas outre mesure les dirigeants. On sait, par exemple, que Badī' al-Zamān al-Hamādānī aurait répondu à un poète persan qui se moquait des Arabes :

Tu veux qu'on te présente des preuves de nos nobles qualités
Mais quand **le jour** a-t-il eu besoin de preuves ?

On voit bien que la vérité est « lumière », qu'elle brille chez les poètes arabes comme chez les autres.

Les poésies mises à part, on trouve seulement quelques indications concernant *al-šu'ūbiyya* dans des ouvrages d'*adab* (Ibn 'Abd Rabbih ; Ibn Qutayba). Mais le premier document et la source principale reste *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* d'al-Ġāhiz, c'est à dire un ouvrage à caractère polémique déclaré. Ce qui nous intéresse dans cet ouvrage sont les stratégies d'argumentation choisies par l'auteur afin de réfuter les arguments des *šu'ūbites* et afin de prouver la supériorité des Arabes dans le domaine de la culture également. À la fin, nous faisons référence à quelques autres sujets qui y sont impliqués.

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, la première partie de l'ouvrage traite, en principe, du *bayān*, ce qu'on peut traduire soit par « expression claire », soit par « éloquence », en tout cas, un attribut des Arabes par opposition aux autres. C'est le Coran qui y est cité pour montrer que le *bayān* est un don de Dieu, avec les versets de Sūrat al-ḥiġr (15 : 2-4) :

ḥalaqa al-'insāna 'allamahu al-bayāna

Il a créé l'homme, il lui a enseigné l'éloquence

ou pour montrer que Dieu a loué dans son Livre les bienfaits de l'expression claire, le Coran étant descendu dans une langue **arabe** claire. La langue de Qurayš, la tribu de Muḥammad, représente la quintessence de la langue arabe pure. Dans cette même première partie on trouve une description des sons de la langue arabe en insistant sur ceux qui sont les plus spécifiques et qui ne peuvent pas être reproduits par les étrangers qui s'y appliquent, à savoir les non-Arabes convertis à l'Islam. Un intéressant répertoire de fautes de prononciation et de grammaire y est ajouté, tout cela entouré par une grande quantité de vers, de proverbes et de dictons ayant plus ou moins affaire avec le thème annoncé.

On peut supposer que toute cette grande introduction a comme fonction d'établir le point de départ du débat, c'est-à-dire la problématique commune propre à lui et à ses préopinants, tous musulmans, ayant comme référence la parole éternelle contenue dans le Coran **arabe**. L'argument le plus fort qu'al-Ġāhiz peut fournir en faveur des Arabes et de leur langue face aux adversaires est le Coran même, inimitable, intraduisible.

L'opinion selon laquelle l'arabe aurait été *choisi* par Dieu afin de transmettre par son intermédiaire son dernier message n'est pas acceptée par tous, car du point de vue musulman, rien ne peut s'imposer à Dieu (voir aussi Arnaldez : 1965). Les adversaires n'acceptaient pas de lier l'Islam à la seule langue arabe : au dire d'Ibrāhīm 'Anīs (p. 198), chaque partie aurait forgé des *ḥadīṭ* qui l'avantageait à ce propos : les Persans prétendait que le prophète aurait dit : « Dieu, lorsqu'il est fâché, fait descendre la révélation en arabe, tandis que lorsqu'il est satisfait, fait descendre la révélation en persan » ; les Arabes, à leur tour, ont répondu en disant que le prophète aurait dit : « J'aime les Arabes pour trois choses : parce que moi-même je suis arabe, parce que le Coran est arabe et parce que la langue du paradis est l'arabe ».

Mais qui étaient les adversaires qu'al-Ġāhiz devait affronter ? À vrai dire, ils ne semblent pas avoir une identité bien définie. Il s'agit d'un groupe (une « bande » *niḥla*) caractérisé par des traits négatifs : al-Ġāhiz s'apprête à les disqualifier dès qu'il commence à s'occuper d'eux de plus près (p. 405-406) :

leurs vices au superlatif sont introduit par « on n'a jamais vu » (il faut remarquer l'insistance sur les péchés des adversaires par rapport à la religion) :

- des gens plus misérables (*'aṣḥaḥ*)
- plus grands ennemis de la religion, ni plus enclin à attenter à son honneur etc.

Des vices plus généraux, il passe à ceux qui se manifestent envers les autres, à savoir, les Arabes que l'auteur représente :

- la jalousie, l'envie (*ḥasad*) qui gît dans leur foie
- la haine (*ṣan'ān*) dont le feu s'est allumé dans leur cœurs

S'ils étaient moins ignorants en ce qui concerne les mœurs des autres, leurs langues, leurs bonnes qualités, ils auraient certainement renoncé à forger des mensonges sur leur compte, ils se seraient calmés et ils auraient trouvé du repos.

Plus exactement, ils devraient connaître les grandes qualités des Arabes et, surtout, les grandes qualités des Arabes les plus purs, les plus doués, les plus nobles qui sont les bédouins. En ce qui concerne les qualités « rhétoriques » des bédouins, l'argument considéré par al-Ġāḥiẓ comme étant le plus fort est celui empirique du type « voir de ses propres yeux » : après avoir affirmé encore une fois que les Arabes sont les plus doués dans les arts de la parole, poésie et prose, prose rimée et art oratoire, il invite son lecteur à prendre par la main un *ṣu'ūbite* afin de lui faire visiter le pays de l'éloquence la plus accomplie, à savoir les endroits où habitent les vrais bédouins, pour lui présenter un poète extraordinaire ou un orateur brillant et s'assurer ainsi de la vérité de tout ce que l'auteur prétend : voici toute la différence entre « nous » et « eux », souligne al-Ġāḥiẓ en guise de conclusion (*Bayān*, p. 405).

C'est la **spontanéité** qui semble être considérée la vertu maîtresse de l'expression des bédouins et cette spontanéité est liée à l'oralité : « ils étaient analphabètes, n'écrivaient pas, ils étaient doués par la nature, ils n'usaient pas des artifices (*kānū 'ummiyyīna lā yaktubūna wa maṭbū'īna lā yatakallafūna*) (p. 405). Cette vertu se manifestait surtout dans la poésie. Le bédouin est le poète par excellence et le poète accompli doit être bédouin, tout comme le conteur prototypique doit être aveugle et posséder une voix forte, comme le chef doit être un peu sourd et avoir une grande tête etc. Lorsqu'un poète vient réciter des vers devant Haroun al-Rachid dans sa tenue de tous les jours, celui-ci le chasse en lui demandant de s'habiller en bédouin et de revenir ensuite (p. 65). C'est l'improvisation qui fait de la poésie arabe la vraie poésie, tandis que les autres ne connaissent que des substituts auxquels ils donnent le nom de poésie. Les Perses peuvent avoir des bons orateurs, mais leur éloquence est le fruit d'une longue réflexion et de l'apprentissage, tandis que pour les Arabes les vers surgissent à l'improviste, le jour de la bataille ou dans les circonstances normales de la vie. Les Arabes (Bédouins) ne connaissaient d'aucune manière l'écriture et leur art était inné et non pas acquis. Bien parler c'était une chose si naturel pour tout individu que celui-ci n'éprouvait pas le besoin de mettre par écrit le morceau récité ou de le transformer en objet d'étude et en tradition ; tout comme d'ailleurs il n'avait pas à sa portée les exemples de ses prédécesseurs. Ainsi ne se transmettait-on que ce qu'on retenait involontairement, une petite partie sur une grande quantité. Tout *ṣu'ūbite* peut se convaincre de cela rien qu'en visitant les agglomérations des Bédouins (405).

Il nous semble évident que les autres vertus qu'on avait découvertes chez le bédouin étaient conditionnées par sa qualité de **gardien de la langue arabe pure**. La langue des ancêtres bédouins peut être louée comme instrument parfait de la transmission de révélation dans la langue du peuple de Muḥammad. Le livre d'al-Ġāḥiẓ *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* contient, probablement, l'une des premières formulations explicites des qualités éminentes de cette la langue : « Je dis qu'il n'y a pas sur la terre un langage qui soit plus plaisant, plus profitable, plus élégant, plus doux à écouter, plus lié à la raison saine, plus hardi, plus adapté à l'expression claire que le langage des bédouins qui parlent la langue la plus pure, sages, savants et éloquents » (p. 91). Les *ṣu'ūbites* auraient trouvé que les sons de l'arabe n'étaient pas douces du tout, par contre, ils sont vulgaires, rudes, car les Arabes étaient surtout habitués à s'adresser aux chameaux.

Quant à al-Ġāḥiẓ, il trouve que le langage des bédouins est préférable justement parce qu'il baigne dans le naturel, qu'il est moins artificiel : « Je ne trouve point dans le discours des excellents anciens et des bédouins des termes bas, des idées misérables, un tempérament vil, des expressions déplaisantes. On trouve tout cela surtout dans le discours des nouveaux musulmans, citadins guindés, gens dont l'éducation est toute artificielle » (p. 217). C'est la connaissance de la langue arabe, l'expression claire,

limpide, sans artifice qui sont les attributs du vrai arabe par lesquels il se différencie de n'importe quel étranger.

C'est aussi la **sagesse** des bédouins qu'al-Ġāhiz oppose à la philosophie des étrangers. Il n'est pas facile de définir en quoi consiste cette sagesse qui se manifeste dans les proverbes et les dictons, dans la poésie, dans l'art oratoire, dans les gestes et dans les faits des bédouins. Il semble que c'est surtout d'une sagesse pratique qu'il s'agit, car l'auteur en donne comme des preuves quelques conseils issus de l'expérience (il y a, par exemple, bon nombre de dictons qui exalte la vertu de la silence). La générosité, la patience, la capacité de résister aux épreuves sont le plus souvent louées. Le bédouin qui avait perdu son enfant trouve la consolation dans le fait qu'il n'y aura plus dans sa vie un malheur plus grand. On a l'impression que « la sagesse » dans tout ce que al-Ġāhiz nous présente comme telle, apparaît comme une sorte de métonymie, d'expression figurée, si l'on prend en considération l'équivalent arabe de cette expression, à savoir *maqāz*, qui se rapporte au « dépassement ». Les formules qui expriment des appréciations générales correspondaient au commencement à une certaine situation particulière et, ensuite, elles la dépasse pour s'appliquer analogiquement à une autre situation ou à une situation ou personnage générique (par exemple, « l'homme le plus digne de pitié est le connaisseur jugé par l'ignorant » *'aḥaqqu al-nāsi bi-rahma 'ālim yağrī 'alayhi ḥukm al-ğāhil*).

Il nous semble évident que les questions posées aux bédouins étaient souvent issues des problèmes suscités par le milieu cosmopolite dans lequel al-Ġāhiz produisait ses œuvres. On peut supposer que les réponses venaient parfois de l'auteur lui-même qui les tirait de son milieu et qui les mettait dans la bouche des bédouins pour qu'elles gagnent, de cette manière leur lettres de noblesse ; parfois le bédouin s'efforçait de comprendre des questions qui le dépassaient et il essayait de les appliquer à son expérience comme dans l'exemple suivant : « On a demandé à un bédouin : qu'est-ce que c'est la beauté (...) » (*qīla li-'a'rābiyy : mā al-ğamāl...*). Au lieu de définir la beauté, il définit les choses et les personnes qui étaient considérées comme belles, c'est-à-dire l'homme – le poète ou l'orateur – chez lesquels il apprécie une grande bouche, une voix sonore etc.

Dans toute cette argumentation en faveur des Arabes, surtout des Arabes bédouins, et contre les *šū'ūbites*, al-Ġāhiz semble planer parfois une certaine confusion entre l'intuition, entre la science « naturelle » du bédouin, et celle acquise, qui venait souvent de l'extérieur. Elle se manifeste, par exemple, dans la préférence accordée à la sagesse du bédouin par rapport à la philosophie importée des Grecs. Mais cela se manifestait également par la confusion entre **la science de la langue** (dont les bédouins étaient considérés comme les vrais détenteurs) et **la science sur la langue**, promue par les grammairiens. Les malentendus étaient dus au fait qu'on avait pris l'expression « professeurs de langue arabe » appliquée aux bédouins au pied de la lettre. Les philologues arabes demandaient aux hommes du désert auprès desquels ils enquêtaient de sortir de leur code, de réfléchir sur leur langue et d'en formuler les règles, tout comme ils en faisaient eux-mêmes. Ne possédaient-ils pas la même science, celle de l'*irāb* (le flexion casuelle et modale), qui était considérée, à ce moment-là déjà, le comble de la grammaire ? Nous avons suffisamment de preuves pour établir que les grammairiens, victimes de cette grave confusion, devaient « tirer » des bédouins des explications pour la forme des mots et pour leur sens, qu'ils étaient satisfaits lorsque les explications étaient plus ou moins proches de ce qu'ils attendaient et déçus lorsque la « science » des bédouins ne coïncidait pas avec leur science.

La science des grammairiens, celle des spécialistes dans la poétique, s'exprimait par les nouveaux mots, à savoir par les termes que les savants avaient proposés à partir des mots de la langue. Les termes étaient le résultat d'une convention (*muṣṭalaḥat*) à laquelle les bédouins n'avaient pas participé. On leur demandait de prendre partie à un jeu dont ils ne connaissaient pas les règles.

Les bédouins étaient aussi les détenteurs par excellence de **l'art de bien parler**, de l'éloquence : le titre du livre dont il est question ici, à savoir *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn*, « Le livre de l'expression claire et de la clarification ». L'argument principal face à la *šū'ūbiyya* est justement cette miraculeuse capacité d'expression de la langue arabe telle qu'elle est pratiquée par les nobles ancêtres et, surtout, telle qu'elle a été valorisée par le Coran : *siḥr ḥalāl* « magie permise » est une expression qui a été utilisée pour la première fois, selon al-Ġāhiz, par le futur calife Omar par référence au Coran ; ensuite la formule a été appliquée à certains auteurs qui étaient particulièrement capable de séduire par leur discours en prose, y compris à al-Ġāhiz lui-même. Ce livre tout entier et spécialement la première partie, ont été considérés comme l'acte de naissance de la rhétorique arabe et, en tant que tel, il a été discuté

en détails dans plusieurs travaux, ce qui nous épargne une longue discussion sur ce sujet. Pour résumer, c'est l'expression, l'art de l'exposition, l'éloquence (*al-bayān*), qui font vivre, qui rendent claires les idées, les significations, qui sont, autrement « cachées », « sauvages » : *al-bayān* serait, donc, pour al-Ġāḥiẓ, tout ce qui sert à « dé-voiler » les significations.

C'est du discours public que qu'il s'agit dans ce livre, celui qui assure le prestige et même l'existence sociale. Al-Ġāḥiẓ cite un Persan (le roi Anoucharwan) pour montrer quelle malheur est pour l'individu l'incapacité de s'exprimer clairement et quels sont les moyens pour compenser un tel défaut ('iyy) : il doit avoir soit intelligence, soit des frères qui peuvent cacher son vice, soit de l'argent, soit la sagesse de se taire. S'il ne possède rien de tout cela, il ne lui reste que la mort reposante (*mawt murīḥ*) (p. 124).

Il n'est pas surprenant que, s'agissant du discours public, al-Ġāḥiẓ met l'accent sur l'art oratoire. Certains des *šū'ūbites* lui aurait rappelé que l'art oratoire ne se trouve pas chez les seuls Arabes, que même les nègres la possèdent, « aussi sots est dépravés qu'ils sont » (p. 398) et que ce sont les Perses qui sont les meilleurs orateurs, mais il reste convaincu que cet art est également l'apanage du noble bédouin, tout aussi spontané que la poésie, tout aussi capable de rivaliser avec n'importe quel autre produit des étrangers. C'est surtout à propos de l'art oratoire qu'al-Ġāḥiẓ évoque la question du « bâton », point central dans son argumentation contre *al-šū'ūbiyya* : la troisième partie de son livre porte, d'ailleurs, le titre *Le bâton (al-'aṣā)*.

On peut comprendre de l'exposé d'al-Ġāḥiẓ que le port du bâton par l'orateur et par le poète est utilisé par les représentants de la *šū'ūbiyya* comme preuve que les Arabes, bergers nomades depuis toujours, ne peuvent pas se détacher de leurs anciennes occupations, que la vraie civilisation ne les a pas atteints, qu'il ne connaissent ni la véritable poésie, ni le véritable art oratoire. Après avoir fait dans le reste de ce livre et dans d'autres livres l'éloge des Arabes comme les vrais détenteurs de *bayān*, le moment est venu pour al-Ġāḥiẓ de préciser ouvertement la visée de son attaque en utilisant ce qui apparaît chez ses préopinants comme un symbole, à savoir le bâton. C'est ici surtout que l'argumentation tourne vers la manipulation : au lieu de parler de l'histoire des Arabes, al-Ġāḥiẓ établit comme point de départ de son discours polémique l'histoire du monde et des prophéties successives telle qu'elle apparaît dans le Coran, donc telle qu'elle devrait être assumée par tous les musulmans, ses préopinants compris. En faisant semblant de ne pas avoir compris de quoi s'agit-il, il commence à parler des grandes personnalités de l'histoire prophétique qui ont porté la canne (Moïse, Salomon etc.), en insistant, bien sûr, sur Muḥammad et sur ses proches qui ne se séparaient pas du bâton, de la noblesse du bois en tant que matière constitutive du bâton, parle des armes des Arabes pour en montrer la variété, cela pour répondre aux *šū'ūbites* qui insistaient sur l'utilisation du bâton à la guerre comme pour mener le bétail, donne une longue liste de vers et d'histoires concernant le bâton, et ainsi de suite, une longue liste d'arguments souvent fallacieux, car ignorant le vrai sujet du débat. L'autorité à laquelle il a souvent recours est la tradition, telle qu'elle est consignée dans les vers des poètes qui mentionnent le bâton, dans les dictons, dans les récits. Al-Ġāḥiẓ souligne que ses « preuves » représentent un tout et que quiconque s'attaque au port du bâton chez les Arabes s'attaque, en même temps, à toute la tradition qu'il a mentionnée (p. 445).

Finalement, il ne s'agissait que des traditions et des coutumes des divers peuples que les *šū'ūbites* ne se donnent pas la peine de connaître. Chez les Arabes, le turban (*al-'imma*) et le bâton, le sceptre (*al-maḥsara*) sont les enseignes de l'orateur : il peut ne pas porter l'habit caractéristique (*al-ġubba*, *al-qamīṣ*, *al-ridā'*) mais il ne se sépare pas du bâton (p. 433). Al-Ġāḥiẓ touche à peine le problème de la relation qui puisse exister entre la production du discours public (poésie, art oratoire) et l'utilisation du bâton. Il fait allusion à cela en disant que le chanteur marque le rythme avec le bâton et que l'orateur fait des gestes avec les mains et la tête pour marquer les divisions de son discours et certains éléments de son contenu, à chaque mouvement correspondant une certaine expression et une certaine signification : « s'il retenait les mouvements de sa tête et de ses mains, un tiers de son discours aurait été perdu » (p. 445). On peut, donc, comprendre que les mouvements du bâton étaient comme un prolongement des mouvements de la main.

Si l'on prend en considération certains ouvrages consacrés à l'oralité, qui montrent que partout dans le monde le poète qui déclame ses vers utilise le bâton comme moyen pour garder le rythme, on peut supposer que l'orateur devrait lui aussi marquer l'emphase avec son bâton ; cette relation que

les adversaires faisaient entre bâton et les arts de la parole n'avait, donc, rien d'infamant : il s'agissait finalement d'un instrument rhétorique.

La polémique contre *al-šū'ūbiyya* touche de près le problème de l'attitude générale d'al-Ġāḥiẓ envers les étrangers, musulmans ou non. Il ne manifeste pas dans ses ouvrages de la conséquence en ce qui concerne : les adversaires lui ont reproché, d'ailleurs, d'argumenter avec la même passion une chose et son contraire. Ibn Qutayba aurait dit de lui : « Il n'y a personne d'aussi habile pour faire du grand petit et du petit grand ; il est tellement fort qu'il peut faire une chose et son contraire, (par exemple) d'argumenter en faveur des nègres contre les blancs et des blancs contre les nègres » (voir aussi Lewis 1982). Il n'y a qu'à voir quel mépris il manifeste pour les nègres dans quelques passages (ils sont les barbares sauvages par excellence et l'auteur demande comment se fait que les nègres n'ont plus d'intelligence qu'une femme ou comme un enfant) et l'attitude plus bienveillants qu'il manifeste dans d'autres endroits envers ceux qui étaient d'après certains, ses ancêtres : ils sont forts, courageux, généreux.

Al-Ġāḥiẓ attire notre attention sur le fait que lorsqu'il parle d'autres peuples il n'en a pas en vue que quatre catégories (évidemment, les peuples qu'il connaissait plus ou moins) : les Arabes, les Persans, les Indiens et les Byzantins : les autres sont des barbares (« non-civilisés » *hamağ*) ou presque : « En ce qui concerne les gens du peuple de notre religion, de notre langue, de notre culture, de nos mœurs, leur intelligence et leurs mœurs sont au-dessus de ces peuples, même s'ils n'atteignent pas le niveau de notre élite, quoique dans cette élite il y a aussi des différenciations » (p. 87 ; voir aussi des commentaires dans Lewis 1982 p. 28 et *passim*).

Le mépris qu'il semble manifester parfois pour les non-Arabes se conjugue, donc, avec un certain mépris pour les gens du peuple (*al-amma*) d'origine arabe. Même les bédouins qui sont considérés comme les Arabes les plus accomplis dans la plupart de l'œuvre d'al-Ġāḥiẓ apparaissent dans quelques passages comme des « sauvages » : par exemple, en parlant des qualités de l'expression claire, il dit que les mots ne doivent pas être étranges (*gharība*), sauvages (*waḥšiyya*) que dans le cas où celui qui parle est un bédouin, car l'expression sauvage est comprise par les gens sauvages » (p. 90).

Parmi les « épîtres » d'al-Ġāḥiẓ il y en a beaucoup qui traitent des qualités des autres peuples que les Arabes, par exemple, « Les qualités des Turcs » (*Manāqib al-turk*) de « La supériorité des nègres par rapport aux blancs » (*Faḥr al-sūdān 'alā al-bayḍān*) et d'autres qui mentionnent, par exemple, que chaque peuple excelle dans un domaine : les Chinois sont industriels, habiles dans le traitement des métaux et dans les tissus, les Grecs se distinguent par leurs ouvrages dans le domaine des lettres et de la sagesse, les Persans dans la politique, les Turcs dans la guerre, tandis que les Arabes n'ont pas été ni commerçants ni médecins ni mathématiciens, ni agriculteurs : ils ont dirigé leurs forces vers la poésie, vers la rhétorique, vers la cultivation (*tašqīq*) de leur langue.

La diversité des espèces parmi les hommes, tout comme parmi les animaux, est un thème qui revient souvent dans les livres d'al-Ġāḥiẓ, et elle est vue comme le résultat de la diversité des conditions naturelles et sociales. Chez les hommes, c'est l'histoire qui est invoquée pour expliquer les variations par rapport aux ancêtres et les ressemblances produites par la vie dans le même milieu social : un adage qu'il doit apprécier parce qu'il le répète dans plusieurs endroits du *Kitāb al-bayān* est : « Les hommes ressemblent plus à leur temps qu'ils ne ressemblent à leurs ancêtres » (*al-nās bi-'azmānihim 'ašbah min-hum bi-'ābā'ihim*).

On trouve aussi dans *Kitāb al-ḥayawān* l'éloge des autres, surtout des Grecs et des Indiens, à propos de l'écriture et de la production des livres, les derniers étant dignes d'être conservés plus que n'importe quel autre chose dans ce monde. Mais la poésie est l'apanage par excellence des Arabes et elle est intraduisible : « On traduit les livres des Indiens, les aphorismes des Grecs, on adapte les livres de la littérature persane. Certains de ces ouvrages gagnèrent en beauté tandis que les autres ne subirent aucun préjudice, mais si on en venait à traduire les propos sages des Arabes (bédouins) cette source de fierté qui est le mètre (*wazn*) serait corrompue : quoique, si on le traduisait, on ne découvrirait dans leurs significations rien qui n'eût été mentionné par les non-Arabes dans leurs livres de sagesse » (*Ḥayawān*,... voir aussi le commentaire sur ce passage dans Anghelescu 1995, p. 59).

« Le livre des Animaux » (*Kitāb al-ḥayawān*) est écrit avant *Kitāb al-bayān wa al-tabyīn* et c'est un livre plus calme, qui s'efforce de garder l'objectivité du savant face à toutes les tentations de l'écrivain. A celui qui a le courage d'écrire un livre il recommande lui même le souci du calme et de l'équilibre : « Quiconque écrit un livre ne doit le faire autrement qu'en étant persuadé que tous les hommes sont

ses ennemis, que tous connaissent à fond les choses qu'il présente, que tous ne font attention qu'à lui ; ensuite il ne doit pas se contenter que de cela, il doit laisser son livre mûrir et ne pas se satisfaire d'une pensée hâtive, immature. Le commencement du livre est plein de tentations et de confiance en soi-même. Lorsque la nature s'est calmée, que l'agitation s'est apaisée, que les humeurs se sont retirées et l'âme est redevenue pleine, (l'auteur) doit revoir son ouvrage et s'attarder sur ses divers chapitres avec l'idée que l'aspiration vers la perfection doit être moindre que la crainte d'erreur ».

Ce sont des conseils qu'al-Ġāḥiẓ s'efforce à appliquer à lui-même, sans, toutefois, y réussir toujours. Au commencement du *Kitāb al-bayān* on trouve une invocation pleine de significations *Allāhumma, na'ūdu bika min fitnati al-qawli* « Mon Dieu, épargne moi les tentations et la séduction du dire (du discours) ». Ces tentations ne lui ont pas été toujours épargnées, ce qui nous semble presque normal lorsqu'il s'agissait d'un discours polémique, surtout lorsque ce discours polémique porte sur l'identité collective, surtout lorsqu'il touche l'idéologie. Et l'idéologie, dit Paul Ricœur (1986, p : 146) est une forme de rhétorique, elle est « le discours même de la constitution imaginaire de la société. Mais c'est le même discours qui vire à la perversion dès lors qu'il perd le contact avec le premier témoignage sur les événements fondateurs et se fait discours justificatif de l'ordre établi (...) ». La rhétorique est la technique du discours persuasif, pour Paul Ricœur comme pour les autres, et il suppose qu'il existe un trajet normal pour ce type de discours « de l'art de persuader on passe sans transition à celui de tromper. L'accord préalable sur les idées admises glisse à la trivialité du préjugé ; de l'art de plaire on passe à celui de séduire, qui n'est autre que la violence du discours ».

Si l'on ne peut pas échapper aux tentations de la rhétorique, on peut, au moins, l'appriivoiser en analysant avec calme le discours polémique, celui d'al-Ġāḥiẓ et celui des auteurs de nos jours, Arabes ou autres. Notre intention n'est pas ici à mettre en évidence les contradictions apparentes qu'on peut trouver entre les divers passages des livres d'al-Ġāḥiẓ qui traitent les « étrangers » de diverses catégories. Ce que notre auteur semble soutenir c'est la relativisation des critères de jugement, dans ce domaine comme dans les autres, ce qui est souligné aussi par Ḥammādī Sammūd (2002) à propos, par exemple, de la science utile ou inutile.

Le discours sur les valeurs, on l'a dit souvent, ne peut pas être jugé en termes de « vrai » ou « faux », tout comme le discours lui-même ne devrait pas utiliser ces termes. Toutefois, le discours identitaire n'échappe pas aux dichotomies du type bon – mauvais, supérieur – inférieur. L'autre est toujours, on le sait, potentiellement dangereux. Dans un séminaire concernant « l'identité » Cl. Lévi-Strauss rappelait, en parlant de l'ethnocentrisme, que « un grand nombre de populations dites 'primitives' se désignent d'un nom qui signifie 'les hommes' (ou, parfois, dirons-nous avec plus de discrétion, 'les bons', 'les excellents', 'les complets'), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus ou même de la nature humaine, mais sont, tout au plus, composées de 'mauvais', de 'méchants », de 'singes de terre' ou d'œufs de poux » (1977, p. 21). Les Arabes désignaient les étrangers et particulièrement, les Persans, par *al-ʿaġam* ce qui signifie, à l'origine, obscur, caché, muet. Cette signification a été effacée par les mots rapportés du Prophète qui aurait dit : « l'Arabe ne peut pas avoir une autre forme de supériorité sur un étranger (*aġamiyy*) que celle qui tient de la piété ».

Les musulmans n'étaient pas pour al-Ġāḥiẓ des vrais « étrangers » mais parmi les non-barbares il cite, à côté des Persans, les Indiens et les Grecs, dont la culture lui avait été devenue familière par l'intermédiaire des livres. Son discours sur eux est plus relativisé, comme nous l'avons déjà mentionné. Ceux qui n'avaient pas *Le livre* ou *de livres* étaient pour lui comparable avec les enfants, avec les femmes ou avec les animaux. Il ne faut pas s'étonner de cela chez un écrivain de IX^e siècle, car on voit de nos jours que le discours identitaire qui est en même temps le discours sur l'Autre, souvent polémique, est le plus disposé à la violence.

Dans son livre ayant comme titre *L'orientalisme d'une vie* André Miquel disait : « Personnellement, je suis un fils de la civilisation occidentale, un français de ce XX^e siècle finissant, et plus je vais, plus je pense que la vraie difficulté pour nous, c'est d'assumer les différences, de comprendre et d'accepter que l'autre soit différent » (1990, p. 99). Le grand humaniste arabe du IX^e siècle, al-Ġāḥiẓ, aurait assumé, probablement, ces paroles.

Sources primaires

- al-Ġāḥiẓ. 1978. *Kitāb al-ḥayawān*, éd. par Fawzi 'Atawi, 4 vols., Beyrouth, Al-šarika al-lubnāniyya li-l-kitāb.
- al-Ġāḥiẓ. 1968. *Al-Bayān wa al-tabyīn*, éd. par Fawzī 'Aṭawi, Beyrouth, Al-šarika al-lubnāniyya li-l-kitāb.
- al-Ġāḥiẓ. 1976. *Quatre Essais*, trad. française par Charles Vial, 2 vols., Le Caire : Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Jahiz. 1988. *Le cadi et la mouche*. Anthologie du Livre des Animaux. Extraits choisis, traduits de l'arabe et présentés par Lakdar Souami, Paris : Sindbad.

Références

- Anghelescu, Nadia. 1995. *Langage et culture dans la civilisation arabe*. Traduit du roumain par Viorel Vișan. Paris : L'Harmattan.
- Anghelescu, Nadia. 2002. Aux racines de l'identité arabe. *Omagiu Virgil Cîndea la 75 de ani*. éd. par Paul H. Stahl. Bucarest : Editura Academiei Române et Editura Roza Vânturilor.
- 'Anīs, 'Ibrāhīm. 1970. *Al-lughā bayna al-qawmiyya wa al-'ālamīyya*. Le Caire : Dār al-Ma'ārif.
- Arnaldez, Roger. 1965. "L'islam et la langue arabe" dans *Islam, civilisation et religion* (Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Cahier no. 51, juin).
- Berque, Jacques. 1970. "Qu'est-ce qu'une identité collective?" dans *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude-Lévi-Strauss*. t. I. The Hague - Paris : Mouton.
- van Emmeren, Frans. H., Rob Grootendorst, Tjark Kruiger. 1987. *Handbook of Argumentation Theory*. Dordrecht – Holland et Providence – Etats-Unis : Foris Publications.
- Ḥamādī Sammūd. 2002. *Balāghatu al-hazli wa qaḍīyyatu al-'aġnās al-'adabiyya 'inda al-Ġāḥiẓ*. Tunis : Dār Šawqī li-l-našri.
- Lewis, Bernard. 1982. *Race et couleur en pays d'Islam*. Tr. par André Iteanu et Françoise Briand. Paris : Payot.
- Plantin, Christian. 1990. *Essais sur l'argumentation. Introduction à l'étude linguistique de la parole argumentative*. Paris : Editions Kimé.
- Ricoeur, Paul. 1986. Rhétorique-Poétique-Herméneutique dans *De la métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles.
- Tușescu, Mariana. 1998. *L'argumentation. Introduction à l'étude du discours*. Bucarest : Editura Universității din București.
- Umlīl, 'Alī. 1996. *Al-sulṭa al-ṭaqāfiyya wa al-sulṭa al-siyāsiyya*. Beyrouth : Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya.

Nadia ANGHELESCU, Professor Emeritus of Arab linguistics and cultural anthropology at the University of Bucharest. Guest professor at Collège de France, Paris, 1991; Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1992; Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud, 1999; Université Lyon 3 Jean Moulin, 2001-2002. Selected books: *Semantica modalităților în limba arabă*, Bucharest, 1981; *Limba și cultură în civilizația arabă*, Bucharest, 1986 (*Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, Torino, 1993); *Langage et culture dans la civilisation arabe*, Paris, 1995); *Introducere în Islam*, Bucharest, 1993; *La Langue arabe dans une perspective typologique*, Bucharest, 2004; *Identitatea arabă: istorie, limbă, cultură*, Iași, 2009.