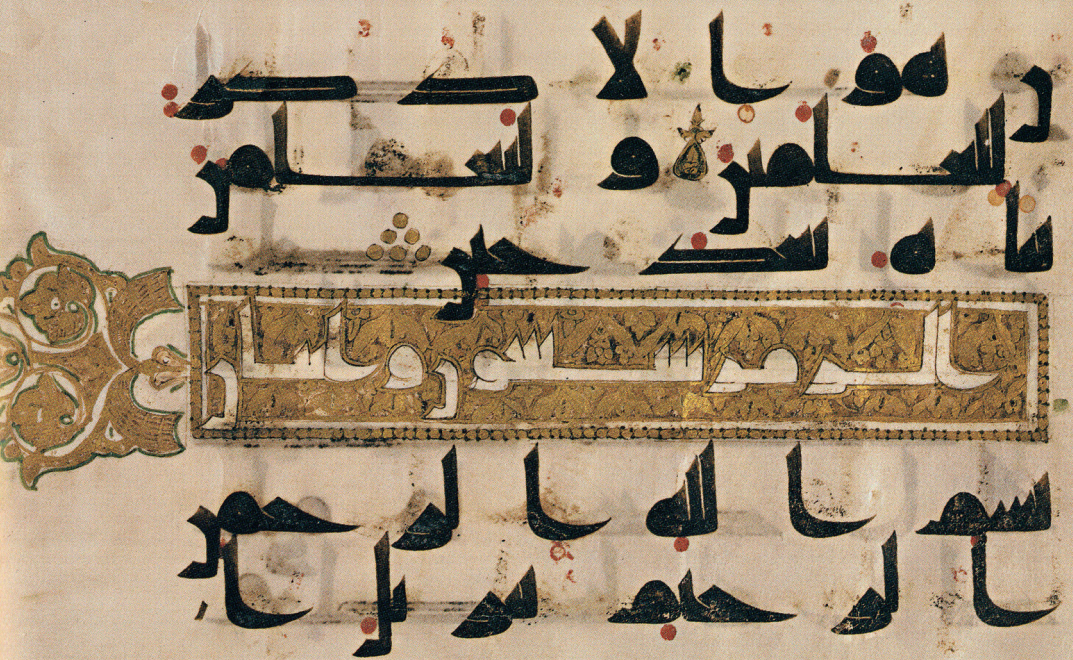


Mustapha Ben Taïbi

# Quelques façons de lire le texte coranique

Préface de Frédéric François



Que se passe-t-il lorsqu'on applique au Coran des grilles de lecture empruntées aux sciences du langage – théorie de l'énonciation, notion de genre textuel, dialogisme, pragmatique ? Mis à distance, objectivé par un regard analytique, ce discours religieux, constituant et transcendant, se change en texte parmi les textes, avec émetteur et récepteur, locuteur et allocutaire, auteur et lecteur ou auditeur, narrateur et narrataire, puis en œuvre, avec son esthétique, son style, sa rhétorique spécifiques. Le Coran n'est-il pas canoniquement inimitable ? La prise de recul linguistique fait de Dieu, énonciateur essentiel s'il en est, une instance discursive tout à fait remarquable, placée à la fois au-dessus et à côté de son destinataire : le genre humain.

L'ouvrage ne prétend pas dire ce qu'est le Coran, mais en éclairer la lecture, remettant en question au passage un certain nombre d'idées fausses, par exemple sur le *hidjâb*. Et vise corollairement à ouvrir le champ des sciences humaines aux chercheurs de confession musulmane.

Couverture : Six lignes d'un Coran du début de la période babbasside, versets 87 et 88 de la fin de la sourate 38 « Sad », titre et début de la sourate 39 « Les groupes ».





Mustapha Ben Taïbi

QUELQUES FAÇONS DE LIRE  
LE TEXTE CORANIQUE

*Préface de Frédéric François*





À Nour.





*Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Frédéric François. Sans son soutien, ses conseils et son accompagnement tout au long de l'élaboration de ce travail, ce livre ne serait pas ce qu'il est.*

*Merci à Marc Arabyan qui a mis au point la présente édition.*

*Je suis reconnaissant également à Monsieur et Madame Zimmerman pour leurs contributions et leurs conseils.*

*Je tiens aussi à remercier ma femme, Wassila, qui a été d'un grand soutien dans les moments difficiles. Mes pensées les plus sincères vont également à mes parents, à mes frères et à ma sœur pour leurs encouragements.*

*Quelques amis et connaissances ont été, par leur soutien et par les discussions que j'ai pu avoir avec eux, une aide non négligeable. Je pense particulièrement à El Bakay Essabar, Karim Sadou, Pascal Alleaum, Aziz Ait Youssef, Ziad Elmersafy, Mehdi Azaïez et Mahmoud Azab.*



## PRÉFACE

### LE TEXTE SACRÉ ET LE POINT DE VUE DU LINGUISTE

par Frédéric François

*Il peut sembler déraisonnable que celui qui ne connaît rien (ou presque rien) à un sujet se permette d'en parler. Il peut sembler encore plus déraisonnable qu'il se soit permis de « diriger un travail » sur ce sujet. Or je ne suis pas un « expert » en lecture du Coran. Pas davantage en arabe, ni classique ni moderne. Et je ne pense pas non plus qu'un « linguiste » (qu'est-ce exactement ?) aurait le privilège exorbitant de posséder une méthode qui permettrait de « dire la vérité » de quelque texte que ce soit, a fortiori du Coran.*

*Un éclaircissement préalable sur ce point. J'ai bien « dirigé » la thèse de M. Ben Taïbi qui est à l'origine du présent ouvrage. En fait, une thèse doit, administrativement, avoir un directeur. Ce qui n'implique pas que le maître indique au disciple (respectueux) ce qu'il doit faire et ce qu'il ne convient pas de faire, en somme le chemin de la vérité. Ici, c'est le disciple qui a éclairé le supposé maître. Mais avant de revenir au travail même de M. Ben Taïbi, je ferai quelques remarques très (trop ?) générales sur ce que peut être l'espace de l'interprétation. Ou plus précisément sur celui du point de vue.*

*Pour le dire vite, s'il y a d'un côté ceux qui savent et de l'autre ceux qui ignorent, il n'y a pas de place pour l'interprétation. C'est le cas si un « supposé compétent » me dit : « Voici la vérité de ce que Dieu a dit », ou un autre : « Toute religion est une illusion ». Au sens qui est celui de M. Ben Taïbi et que je partage (car il y a une « interprétation de l'interprétation »), sera en revanche conduit à « interpréter », à « considérer en tant que », celui qui est face à un acte ou à un texte dont il se demande « ce qu'il veut dire », en tant que quoi il faut le considérer, sans être assuré de ce qui doit être pris en compte. C'est là une situation banale. Ainsi, face au sérieux (apparent) des adultes, l'enfant est sans cesse en situation d'interpréter : on lui parle de la mort ou du bien, ce qui dépasse son expérience. Comment, explicitement ou implicitement, va-t-il « s'orienter », « interpréter » ou « considérer en tant que » ?*

*Cette référence à l'enfant pour dire que les interprétations plus ou moins savantes sont la reprise d'une attitude humaine à laquelle nous ne pouvons pas échapper. Mais pour nous comme pour l'enfant, il n'y a pas de point de vue total ou définitif. Supposons celui qui voudrait réunir tout ce qui a été dit sur l'Islam et qui voudrait à partir de là constituer son propre point de vue. On voit bien ce que l'idée aurait d'absurde ou en tout cas de naïf. De même, j'espère que le lecteur accordera que si on se précipite sur la question « Que veut dire le Coran ? » ou plus encore « Qu'est ce que la religion ? », on n'obtiendra pas grand-chose d'intéressant. Comme dans bien des domaines, mieux vaut se poser la question « Comment ? » que la question « Pourquoi ? ».*

*Ce « Comment ? » prend, s'agissant du Coran, une forme spécifique. D'abord parce que le texte religieux se donne comme révélé, parole de Dieu, et est en même temps formulé dans le langage humain ou en tout cas compréhensible par l'homme. C'est entre ces deux pôles que se place M. Ben Taïbi. Et puis le texte religieux est transmis par l'intermédiaire d'interprètes qui, souvent, s'opposent. Tout cela fait qu'on peut se demander s'il y a un « bon lecteur » ou si la multiplicité des lectures n'est pas, plus ou moins, inscrite dans notre relation au texte religieux comme elle l'est, après tout, dans le cas d'un roman ou d'un texte poétique. Mais alors, comment fait-on pour « s'orienter » ? Y a-t-il des procédés universels de l'interprétation, une super-science qui nous dirait la voie que nous devons suivre ?*

*Il serait peu vraisemblable que toute interprétation s'organise de la même façon. Chacune comporte forcément une sélection ou une hiérarchisation des éclairages. Qu'on veuille ou non utiliser le terme herméneutique, on peut reprendre quelques éléments introduits par Schleiermacher, qui semble le premier, en Occident du moins, à essayer de « rethéoriser » la pratique de l'interprétation parmi les modernes. Pour lui, il y a deux grandes directions de l'interprétation. Soit il s'agit d'essayer de reconstituer le monde du texte, son sens à l'époque où il a été produit. Soit au contraire, il s'agit de donner au texte un sens qui peut convenir à l'époque de l'interprète. On peut essayer de concilier ces directions. Il y a là, en tout cas, deux attitudes différentes. Et puis, selon les termes de Schleiermacher, il s'agit bien d'un art et non d'un savoir démonstratif. Il y a bien art dans la sélection de ce qu'on considère ou pas comme devant être pris en compte comme dans l'accentuation de tel ou tel aspect et dans le va-et-vient entre les parties du texte et son ensemble. Et il faut reconnaître que tout point de vue comporte une part de contingence.*

*M. Ben Taïbi est né à une époque donnée, il vit en France et écrit en français. Il est devenu « linguiste » et tente d'éclairer ce qu'il en*

*est de la lecture du Coran ou plutôt d'une sourate du Coran du point de vue du « linguiste ». L'interprète sait que s'il était né à une autre époque, s'il s'était référé à d'autres préoccupations, son interprétation aurait été autre, comme il sait aussi que d'autres points de vue sont possibles. Ainsi s'agit-il d'interpréter le texte par lui-même, non par le renvoi au monde dans lequel il a été produit, sans entrer non plus dans le conflit des interprétations proprement religieuses. Le Coran nous présente la parole de Dieu et la parole qu'on adresse à Dieu. D'où une question : Qu'est-ce qui caractérise ces paroles en tant que paroles ? L'interprétation présentée par M. Ben Taïbi est deux fois limitée : elle ne concerne qu'une petite partie du texte du Coran, et elle ne porte que sur un aspect.*

*Cela dit, qu'en est-il de la légitimité du « linguiste » à mener une telle étude ? Le terme « linguiste » doit lui aussi être interprété. À la suite de l'œuvre de Saussure, ou plutôt d'une interprétation discutable de son œuvre, ainsi que du succès de l'étude de la phonologie, le « structuralisme » a longtemps triomphé : l'idée que la linguistique retrouvait, sous-jacents à la diversité des langues, des rapports récurrents entre unités successives et entre unités opposées en un point – retrouvait en somme la simplicité des rapports sous les apparences de la complexité et de la diversité. (Ces rapports, dits syntagmatiques et paradigmatiques, se compliquant ensuite dans l'ensemble de ce qu'on a appelé « transformations ».) Disons que cette linguistique souveraine (ou anonyme) n'est pas celle qui est prise en compte ici. Essentiellement parce qu'elle ne se préoccupe pas de la façon dont fonctionnent les discours. S'en préoccuper suppose de passer d'une linguistique de la langue à une linguistique du langage. Mais du même coup, de perdre la possibilité d'une vérité scientifique univoque. C'est au contraire l'hétérogénéité qui est affirmée. D'où la question des références linguistiques, question centrale puisqu'il n'y a pas une doctrine linguistique unifiée.*

*L'auteur confronte la tradition arabo-islamique et la tradition occidentale pour centrer son interrogation autour de trois thèmes. Tout d'abord celui de l'énonciation, du « Qui parle à qui ? ». Puis celui du changement de façon de signifier du discours quand il est rapporté, non asserté directement. Enfin et surtout, M. Ben Taïbi met l'accent sur la diversité des genres auxquels le texte a recours.*

*On pourrait se demander si des méthodes élaborées pour expliciter les façons dont « fonctionnent » des textes élaborés par des hommes pour des hommes peuvent s'appliquer à la parole de Dieu. Il me semble qu'on doit dire qu'il le faut bien, puisque ces textes s'adressent à des hommes et à leurs façons de comprendre. On pourrait encore dire que ce qui justifie la méthode suivie, c'est sa modes-*

*tie. Cette méthode écarte deux façons de questionner : celle qui se fonderait sur un accès supposé à l'intention de celui qui parle – qu'il s'agisse de Dieu ou d'un homme, on peut douter qu'on n'y ait jamais accès – et celle qui donnerait accès à ce qui serait la vérité cachée du texte. Il s'agit, si l'on veut, d'une phénoménologie et non d'une ontologie.*

\*

*On est donc avec cet ouvrage dans ce qu'on pourrait appeler une interprétation modeste, qui ne dit pas ce qu'est un texte, mais comment il parle. Le but de l'interprétation n'est donc pas de manifester un sens caché, mais d'explicitier ce qui est sous-jacent à notre rapport au texte en tant que « lecteur ordinaire ». Il me semble que c'est dans la discussion de la signification des métaphores et des mythes que la méthode trouve sa principale justification. Cette discussion s'inspire des réflexions de Ricœur sur le rôle de deux façons de signifier qu'on retrouve tout autant dans la Bible que dans le Coran. Après tout, nous autres hommes n'avons un accès direct qu'à un monde de réalités sensibles et qu'à une vie dominée par l'écoulement du temps. Nous ne pouvons avoir accès à ce qui n'est pas de l'ordre de l'ici-bas que par le recours au narratif mythique pour ce qui est de ce que Dieu a fait et au métaphorique pour parler de Dieu lui-même, comme lorsque Dieu est présenté assis sur un trône de l'au-delà paradisiaque.*

*Quant à savoir ce que signifie ce langage figuré, c'est une autre question. On dira seulement que le mythique et le métaphorique sont des formes signifiantes auxquelles l'homme ne peut échapper. Imagine-t-on les humains cherchant à parler des questions de leur existence grâce aux seuls algorithmes qui ont permis la réussite de la science ?*

*La perspective adoptée par M. Ben Taïbi indique qu'on n'est peut-être pas obligé d'entrer dans l'antinomie pascalienne entre un Dieu des savants ou des philosophes, principe d'explication du monde, et un Dieu qui serait sensible au cœur. Le dieu des « religions du Livre » est d'abord celui qui passe par le langage, que ce soit celui du mythe, de la métaphore ou de la prière. Et cela se retrouve dans le discours religieux comme en dehors de lui. Sans doute pour parler de ce que nous ne connaissons pas, que ce soit par la pratique quotidienne ou par la science, ne reste-t-il que la possibilité de raconter, de métaphoriser, d'invoquer. Imagine-t-on quelqu'un qui ne voudrait vivre que dans l'horizon du savoir ? Ce qui se manifeste dans le mythe et la métaphore reste toujours soumis à l'interrogation. Qu'on pense à la nature des impératifs transmis par la parole divine ou des figures du père, du masculin et du féminin. Et puis il y a bien d'autres questions.*

*On peut les présenter sous forme d'antinomies. D'abord le texte religieux est donné comme sacré et, par là, comme intangible. Mais il se modifie du fait même de sa transmission. C'est pourquoi l'intégrisme du « comme aux premiers jours » n'est pas soutenable. La diversité est inévitable. Le Coran peut-il être compris de la même façon par des contemporains de sa production et quelques siècles plus tard ? Par ceux qui participent de la croyance qu'il appelle et par ceux qui n'y participent pas ? Par des experts et par des hommes ordinaires, des adultes ou des enfants ?*

*Deuxième antinomie : ce que nous appelons « religion » est finalement, en un sens, vécu par des individus, qui sont les seuls à pouvoir dire ce qu'est leur croyance et à s'interroger à son égard. Mais d'un autre côté, les religions sont des appareils institutionnels, théologico-politiques, lieux privilégiés d'inculcation qui assurent la cohérence du groupe et ce qui l'oppose aux autres groupes. Tout comme chaque religion se veut « la vraie ». Et le fidèle croit selon ce que dit cette religion. Mais il ne peut pas ne pas s'interroger sur la multiplicité des religions, des monothéismes tout comme du panthéon des « dieux anciens ».*

*Être dans l'espace de l'interprétation, c'est savoir que la multiplicité des points de vue nous empêche de nous arrêter. Que le texte est hétérogène et qu'il y a toujours plusieurs façons de l'accentuer. Que notre raison n'est pas pure lumière, mais tout aussi contingente et limitée que nos croyances, symboles et rites. En ajoutant que l'espace de confrontation que suppose l'interprétation est en un sens une fiction : on fait comme si la violence des groupes et des discours doctrinaires n'était pas là.*

*Reste que j'espère que l'approche descriptive présentée par M. Ben Taïbi est « scientifique », non au sens de la physique ou de la mathématique, mais au sens où elle peut être acceptée, au moins dans son principe, par croyants et incroyants, hommes proches de la culture islamique et ceux qui en sont plus loin. Avec naturellement toutes les réactualisations, entre autres celles qui pourraient concerner la mise en relation de la sourate considérée au reste du Coran ou à la tradition biblique. (Nous devons nous déprendre de l'idée que « la science » nous donnerait une vérité intangible ; il n'y a de science que dans des modifications continues et le conflit ; c'est même cette acceptation de sa propre relativité qui fait le sens de la science.)*

*En tout cas, la question peut être posée. Évoquer la possibilité d'un accord au moins sur l'inspiration qui conduit cet ouvrage serait, il me semble, le plus grand éloge que l'on puisse adresser à l'auteur.*





## INTRODUCTION

Le choix d'un sujet n'est jamais l'effet du hasard. Nul ne prend, en principe, la peine d'étudier ce qu'il tient pour négligeable. L'intérêt que nous portons au Coran s'explique sur fond d'histoire. C'est l'histoire derrière nous, en nous, l'histoire de notre culture qui nous donne des raisons de nous intéresser à ce texte. Notre rencontre avec lui ne date pas d'hier ; elle est passée par plusieurs étapes : de la fascination à l'approche intime, du doute à l'incertitude, de la simple explication à un essai de réflexion autonome. Et à chacune de ces étapes correspondaient non seulement une description différente, mais un rapport différent au texte. Tout en consentant à la fascination qu'il exerce sur le lecteur, *a priori* sur le lecteur musulman, nous avons essayé ici d'exercer un droit de regard. Regard qui, pour reprendre le mot de Jean Starobinski, correspond à un « trajet critique ». En vérité, tout regard critique tend vers des possibilités diverses, voire opposées, dont aucune n'est réalisable pleinement et s'il y a un intérêt quelconque à accorder à notre travail, cet intérêt tient certainement à notre désir de parler du Coran dans des termes qui n'en soient pas l'écho : cette recherche ne se présente pas comme le substitut rationalisé du texte coranique mais plutôt comme un dialogue avec son langage.

Pour parler du Coran autrement, il nous a semblé nécessaire de nous détacher de ses conditions de production. D'une part, parce que les recherches sur son élaboration ne sont pas suffisamment avancées ; d'autre part, parce qu'il y a toujours un risque à parler d'un texte comme si on avait accès à l'œuvre en soi. Il faut considérer combien le processus de lecture pèse lourd dans l'exégèse, chaque lecteur mettant, *volens nolens*, qu'il le veuille ou non, l'accent sur tel passage ou tel aspect en fonction de ses orientations, de ses curiosités du moment.

C'est dans ce sens que nous avons choisi de poser au texte coranique des questions telles que « Qui parle ? », « À qui ? », « De quoi ? », « Comment ? », « Pourquoi ? ».

Posant ces questions, nous nous intéresserons à la réception du discours coranique, non dans la posture herméneutique de celui qui cherche le sens caché sous un sens apparent, pas davantage de qui cherche à expliquer l'intention de l'auteur ou la linguistique du langage cora-

nique, mais dans une *position interprétative* : position d'un lecteur pris dans l'esprit de son temps, avec ses aspects multiples, ses contradictions, position d'un groupe ou d'une communauté qui cherche à trouver sa place entre les différentes façons de lire le texte coranique.

Dans cette lecture du Coran, nous avons essayé de trahir – si l'on peut s'exprimer ainsi – ceux qui parlent le langage de l'œuvre, qui visent un idéal d'identification, de fusion avec la subjectivité créatrice. Pour cesser d'être un « lecteur docile », la réception a besoin d'une « indépendance attentive », propice à une rencontre variée avec une œuvre elle-même invariante. Réception dans laquelle les énoncés ne sont pas « pris en eux-mêmes » ; avec la possibilité d'accepter les différents modes de réaction où les propos peuvent aussi bien mettre en mouvement, enthousiasmer, indigner, qu'interroger. Cette prise de distance est pour ainsi dire une forme de « compréhension responsive » – pour reprendre le mot célèbre de Bakhtine dans *L'Esthétique de la création verbale*. Pour que l'interprétation, pour que la compréhension soit une forme de dialogue actif – et même s'il y a assurément des aspects du texte qui nous échappent – nous avons le devoir, comme le souligne Starobinski, de poser des questions :

« Qui parle ? Et je dois aussitôt me demander vers quel destinataire – réel, imaginaire, collectif, unique, absent – se dirige cette parole : À qui ou devant qui est-il parlé ? Et à travers quelles distances ? En dépit de quels obstacles ? Par quel moyen ? » (Starobinski 1970 : 23) <sup>1</sup>

Tout discours sur le Coran prend position – implicitement ou explicitement – sur ces questions, dont l'ensemble dessine une certaine idée du texte.

Cette activité responsive donne la possibilité d'aborder le Coran en tant que texte parmi d'autres.

Si comme nous le pensons on n'a accès à un texte que par l'effet qu'il produit, ce n'est pas par lui-même que le Coran, en tant que texte, fait effet. Certes il offre la vision d'un monde par ses accents, mais chaque lecteur peut toujours le « réaccentuer » à sa façon.

Situant ce travail dans une perspective linguistique ouverte, on veut insister sur ce que peuvent apporter les sciences du langage à une lecture du Coran où la relation avec le texte ne serait pas de l'ordre du sacré. Nous venons de le dire, nous ne chercherons pas des secrets, des vérités ; nous analyserons des aspects langagiers. Il s'agira essentiellement de réfléchir au maniement du langage, à la manière de dire plus encore qu'à ce qui est dit. Il sera question d'analyser les visées de

<sup>1</sup> Les références bibliographiques sont annexées en fin de volume. Nous n'indiquons au fil du texte que le nom de l'auteur et l'année de parution du livre ou de l'article, suivie de la page ou des pages citées.

la langue et les formes langagières dont use le texte coranique pour parler de Dieu, du Coran en tant que parole révélée, de ses destinataires, de sa rencontre avec les autres discours, du « monde du texte » et de « l'être nouveau » projeté dans le texte. Les sciences du langage nous permettront de ne pas perdre de vue le fait que le sens et l'effet de sens opèrent avant tout à travers le langage.

Dans cette relation que nous voulons établir avec le texte coranique, nous ne considèrerons plus uniquement le réseau des rapports internes à l'œuvre<sup>2</sup>, mais c'est encore dans l'œuvre elle-même que se manifestent les indices qui guideront notre approche. Les structures internes du texte coranique qui contribuent à sa cohésion organique sont également porteuses d'éléments qui manifestent colères, injonctions, ordres, refus, menaces, désirs, certitudes et incertitudes, promesses, espoirs... Ces mouvements sont aussi – surtout – produits par la circulation langagière, les mélanges de types ou de genres de textes<sup>3</sup>, les reprises-modifications, les modes d'enchaînement des énoncés, l'émergence de significations inattendues, les différences d'accents et d'organisateurs dominants.

En insistant sur cette façon d'approcher le texte coranique, nous renonçons à chercher dans la psychologie et dans la sociologie ses conditions suffisantes. Néanmoins, nous pouvons reconnaître les conditions nécessaires de sa genèse et de ses effets.

« La structure structurée de l'œuvre nous renvoie à un sujet structurant, de même qu'elle nous renvoie à un monde culturel auquel elle s'ajoute en y apportant le plus souvent le trouble et le défi. » (Starobinski 1970 : 23)

C'est ce lien difficile qu'instaure l'œuvre entre le sujet et le monde culturel qu'il s'agit d'éclairer.

\*

Quelques mots maintenant sur la possibilité d'évoquer cette multiplicité d'aspects et d'en rendre véritablement compte. Ainsi, sur les questions qui sont posées au texte. La question « Qui parle ? » pose le problème du statut de l'énonciateur. Elle évoque d'autres questions – « D'où ça lui vient de parler comme ça ? », « Qui parle par sa bouche ? » (François 1996 : 44) – qui ne sont jamais tout à fait décidables. Surtout quand il s'agit de propos attribués à Dieu. De toute manière, il ne s'agit pas pour nous d'une approche statistique, mais de savoir de

2 Pour Paul Ricœur (1986 : 107), ce qui caractérise le discours comme une œuvre, c'est « la composition, l'appartenance à un genre, le style individuel ».

3 Nous ne discuterons pas la distinction entre *type* et *genre* de textes, malgré la clarification demandée par Jean-Michel Adam dans ses nombreux travaux sur le récit, la description, le dialogue, l'argumentation... (Adam 1987, 1990, 1992 et 1999).

quel message sont porteuses les différentes instances énonciatives possibles : « Qui dit quoi sur quoi ? », sans pour autant les assimiler à des êtres empiriques ; ce sont des instances suscitées par le discours.

La question « À qui ? » évoque quant à elle la dimension interlocutive et dialogique du texte coranique. L'œuvre émane d'une conscience qui a besoin d'autres consciences pour s'accomplir. Reste qu'il y a quelque chose de mystérieux dans cette idée que Dieu s'adresse aux hommes.

La question « De quoi ? » s'intéresse à ce à quoi renvoie le texte. Ici se pose la question de ce qui fait « notre réalité » et qui apparaît par cette œuvre. Nous retrouvons, à travers la spécificité du texte coranique, cette possibilité de retenir en nous la réalité autrement qu'elle est évoquée dans d'autres textes, dans d'autres discours ; à travers le « monde du texte », qui n'est pas celui du langage quotidien, qui n'est pas représentable sur le modèle du doigt qui montre. La référence du texte coranique se construit par son renvoi à un avant et un après, par sa relation avec le discours des autres, par la réponse qu'il donne, par les promesses qu'il formule...

La question « Comment ? » met en évidence la manière de formuler. Ici intervient l'étude du texte coranique dans ses rapports intrinsèques pour mettre en avant l'articulation des effets et des structures.

Quant à la question « Pourquoi ? », elle porte sur la façon dont le texte coranique porte en lui-même sa propre justification. Nous touchons là au dispositif mis en œuvre par le discours coranique pour *modifier la conscience* de son destinataire, auditeur ou lecteur, en construisant un « horizon » d'attente et d'espérance – en particulier à travers les images.

\*

Ce livre comprend trois parties.

Dans la première, nous avons jugé utile de préciser notre point de vue sur la méthode et les notions utilisées. Conscient de la destinée singulière du texte coranique, reçu par de très nombreuses communautés culturelles différentes, nous ne pouvons pas ne pas nous placer dans la façon de voir des autres, à commencer par nos « grands ancêtres ». Nous parlerons des limites rencontrées par Tabari dans la lecture de la sourate Al A'râf, qui constituera en particulier notre corpus<sup>4</sup>, mais aussi par quelques modernes, comme ceux qui exaltent la des-

4 Elle est intégralement reproduite en annexe. Le choix de cette sourate – on y revient plus loin en détail – s'explique par la présence de cinq grands types ou genres de textes (récit, discours, description, prière ou louange, dialogues directs), ainsi que par l'intérêt des histoires qu'on y trouve. La traduction utilisée est celle de Denise Masson, parue chez Gallimard en 1967 (tous droits réservés).

cription immanentiste du texte, à l'image de l'approche greimasienne de la sémiotique. Limites inévitables dues en grande partie à des différences d'orientation et d'arrière-fond.

La deuxième partie, centrée sur l'énonciation, examine « ce qu'un texte doit faire ». Pourquoi l'énonciation ? Parce que l'« appareil formel de l'énonciation » – pour reprendre le titre d'un article fondateur d'Émile Benveniste ([1970] 1974) – permet d'aborder le problème de la communicabilité du texte coranique. Et parce que cet appareil permet d'observer la diversité des instances énonciatives à l'œuvre dans le Coran et de leurs modes d'intervention.

La notion d'énonciation prend aussi forme dans la notion de *genre* : d'où une longue troisième partie où nous étudions la sourate Al A'râf à travers le mode de « ce qu'un texte dit de lui-même ». Pourquoi parler de genres ? Pas pour classer ; notre objectif est plutôt de montrer qu'ils sont indispensables pour interpréter les textes ; et puis la question est d'observer comment le texte coranique intègre des unités discursives variées pour engendrer ses effets de sens. Les cinq genres ou types de textes étudiés – récit, discours, description, louange ou prière, discours rapporté – s'articulent pour créer un texte particulier. Dans le discours religieux, en effet,

« quelque chose est dit qui n'est pas dit dans les autres modalités du discours : discours ordinaire, discours scientifique, discours poétique. » (Ricœur 1975 : 15)

Notre travail s'ajoute à la longue chaîne des essais de lecture du Coran, confirmant que le texte coranique n'est pas fermé sur lui-même. Nous espérons, par cette contribution, aider les lecteurs à s'y orienter. Sachant bien que « s'y orienter » ne veut pas dire « trouver la vérité » mais « se retrouver » dans le texte, dans un effort de clarification qui n'exclut pas de prendre des risques – en soulignant que « clarification » ne signifie pas « clarification complète ».



PREMIÈRE PARTIE

LE CORAN COMME OBJET DE LECTURE  
ET COMME OBJET D'ÉTUDE





## INTERPRÉTATIONS ET UTILISATIONS DES TEXTES

Quels que soient les termes qu'on emploie pour qualifier les différentes méthodes d'analyse d'un texte – « approche », « interprétation », « réception »... –, tous renvoient, pour reprendre l'expression de Frédéric François, « à la nécessité d'un autre », le lecteur, qui actualise ce texte et, ce faisant, lui donne sens. Cet « autre » peut prendre de nombreuses formes : forme de l'autre comme source du discours, de l'autre comme interlocuteur, de l'autre comme destinataire privilégié ou destinataire second, voire comme résistant au discours qui lui est adressé.

Notre but ici n'est pas de dresser un bilan des recherches menées jusqu'à présent sur la lecture du Coran, mais de proposer des repères d'observation et quelques orientations de base. La distinction proposée par Umberto Eco (1985) entre « interprétation » et « utilisation » des textes nous servira de fil conducteur.

Avant d'établir sa distinction entre « interprétation » et « utilisation » des textes et de proposer sa conception du « lecteur modèle », U. Eco passe en revue les débats sur le fonctionnement du texte, sur son interprétation et sur le rôle joué par le lecteur. On peut résumer cela en quelques grandes oppositions :

- Opposition entre l'approche générative – qui prévoit les règles de production d'un objet textuel, règles que l'on étudie indépendamment des effets que le texte provoque –, et l'approche interprétative, au contraire basée sur la prise en compte des effets.
- Opposition, dans l'approche interprétative même, – courante en herméneutique – entre l'*intentio auctoris* (l'intention de l'auteur), l'*intentio operis* (l'intention de l'œuvre) et l'*intentio lectoris* (l'intention du lecteur).
- L'importance accordée plus récemment au *travail du lecteur* a engendré une troisième opposition entre analyser un texte en fonction des intentions de l'auteur et l'analyser en fonction de ce qu'il dit indépendamment de ces intentions.

Pour illustrer l'opposition entre *interprétation* et *utilisation*, U. Eco prend comme exemple d'interprétation la lecture par Jacques

Derrida de la « Lettre volée » d'Edgar Poe qui prend le texte comme paramètre de ses propres interprétations (1992 : 41). Par contre Marie Bonaparte, qui se sert du même texte pour en tirer des inférences sur la vie privée de Poe, fait de la simple utilisation (*ibid.* : 39). Le texte coranique lui-même peut être objet d'utilisation aussi bien dans son libre emploi comme stimulus de l'imagination (*ibid.* : 73) qu'à des fins théologiques ou scientifiques, pour ne citer que ces deux cas.

Pour le théologien musulman, il s'agit de prouver le caractère miraculeux du texte coranique en mettant l'accent sur son inimitabilité (*'i'djâz*) en tant que discours divin. Afin de nourrir le sentiment du caractère surnaturel de la parole de Dieu et de la perfection de ses conditions de production et de transmission, la littérature exégétique mobilise de multiples savoirs, de la lexicologie à la rhétorique en passant par la morphologie, la syntaxe et la sémantique<sup>1</sup>. Instituée en autorité politico-religieuse, cette orientation – « qui n'a rien fait d'autre qu'encourager l'effort d'une interprétation infinie dans le temps mais limitée dans ses options » (Eco 1992 : 110) – revendique l'exclusivité de l'interprétation du Coran. Elle regroupe les anciens et les modernes, ces derniers représentés par Subḥi al-sâliḥ, Sayyid kutb, Mustafâ Sâdiḳ ar-Râfi'î – entre autres. On assiste même chez nos contemporains « à un durcissement du jugement dogmatique, un rétrécissement de l'information, une simplification excessive des problèmes » (Arkoun 1982 : 6)<sup>2</sup>. Si cette lecture « utilitaire » du Coran, aussi bien moderne qu'ancienne, reconnaît la « multi-interprétabilité » du texte, elle met toute son énergie à fixer les limites de cette interprétation : le texte est interprétable de plusieurs façons, certes, mais toujours en obéissant à des règles préétablies (Eco 1985 : 125). Le caractère sacré du Coran est ainsi beaucoup plus qu'un paramètre d'interprétation ; il a été et reste exploité selon des intentions politico-religieuses<sup>3</sup>.

Une deuxième « utilisation » consiste à prendre le texte coranique comme terrain d'expérimentation de théories discursives, notamment

1 Voyez *L'itqân fî 'ulûmi al-ḳur'ân*, d'Al Suyûtî (m. 911/1505), qui présente neuf siècles de pratiques des sciences du Coran.

2 Que cette recherche du caractère divin du texte s'appuie sur le plan de l'expression – figures de rhétorique, structures syntaxiques spécifiques, mots rares, style particulier, etc. – ou sur le plan du contenu – en tant que savoir historique sur les peuples anciens et sur l'origine de l'homme et du monde ou en tant que savoir prospectif sur l'avenir de l'humanité –, une autre utilisation du texte coranique, toujours dans le but d'en justifier le caractère sacré, consiste à prouver que toutes les découvertes scientifiques y sont déjà annoncées : c'est ce que fait par exemple un médecin égyptien, Mustafâ Mahmûd, dans *Al-ḳur'ân, muḥâwala li-fahmin 'asriyy*, Beyrouth, 1970.

3 M. Arkoun a essayé de montrer comment les principaux courants d'exégèse appliqués au Coran « n'ont fait qu'ériger une "conscience fautive" en juge souverain de l'absolu et du relatif, du vrai et faux, du bien et du mal, etc. » (Arkoun 1982 : 15).

structurales, sémantiques ou sémiotiques. L'exemple le plus typique est le recours aux théories d'Algirdas Julien Greimas<sup>4</sup>, dont les sources sont la linguistique de Saussure et de Hjelmslev, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et l'analyse du conte russe de Propp.

Cette approche a été critiquée par Paul Ricœur<sup>5</sup>, pour qui, dès l'apparition de la *Sémantique structurale* de Greimas, « on voit à l'œuvre l'ambition de construire un modèle rigoureusement achronique », où la première décision est de formaliser à partir de la syntaxe de Lucien Tesnière<sup>6</sup> les 31 fonctions narratives de Propp pour les ramener à 6 actants<sup>7</sup>. La narratologie de Greimas se focalise sur les relations entre sujet et objet, en l'occurrence sur ce qui constitue la « performance » du héros dans sa quête, quête comprise comme un « parcours » allant de la « disjonction » à la « conjonction » avec l'« objet de valeur ». Dans le « parcours » ou « programme » narratif ou génératif ainsi défini, toute quête de sens est assimilée à la recherche d'un objet de valeur où le sujet vit les modalités du vouloir, du pouvoir, du savoir ou du devoir être ou faire.

4 Voyez Gasmi Laroussi, *Narrativité et production du sens dans le texte coranique : le récit de Joseph*, thèse de troisième cycle de l'Université Paris III, 1978, et Mohammad Al Yagoubi Boudraoui, *Sémiotique de la sourate Al A'râf (discours coranique et discours exégétique classique)*, thèse de doctorat d'État de l'Université Paris III, 1989, dont le tome I résume les lectures traditionnelles à travers Tabari (m. 310/923) et Fakḥ ad-Dīn ar-Râzi (m. 606/1209) pour « déterminer le sens premier ou superficiel du texte coranique [...] aux plans de l'expression et du contenu » (*loc. cit.* : 21) ; supposant un sens superficiel et un sens caché, le discours herméneutique n'est pas un niveau supplémentaire de lecture mais ce qui permet l'accès à d'autres niveaux de sens, d'où le tome II qui applique la sémiotique de Greimas. Pour notre part, nous ne pensons pas qu'il y ait un sens superficiel d'un côté et de l'autre un sens caché : il y a des niveaux de sens différents qui sont fonction de modes de réception et d'engagements interprétatifs différents selon les lectures, et les lecteurs.

5 Paul Ricœur, « La grammaire narrative de Greimas », *Documents de recherche* 15, 1980, et *Temps et récit 2*, Paris, Seuil, 1984.

6 Tesnière définit la phase comme « un véritable petit drame » avec ses personnages et ses circonstances, « actants » et « circonstants ». Structurellement, ce « drame » réunit les trois « personnes » de l'énonciation : « je », c'est-à-dire le héros ; « tu », c'est-à-dire successivement le destinataire ou le destinataire de la quête, l'adjuvant ou l'opposant des épreuves constitutives de la performance ; et « il », l'objet de valeur, qui peut-être un époux (une épouse) ou la grâce et le Salut éternel, selon le texte.

7 Ainsi désignés « pour les distinguer des personnages concrets dans lesquels s'incarnent leurs rôles ». Ce sont, distribués en trois binômes : le Sujet et l'Objet, de Destinataire et le Destinataire, l'Adjuvant et l'Opposant. Louis Hébert (2007) en donne l'explication et l'application suivantes : « (1) Le sujet (par exemple le prince) est ce qui veut ou ne veut pas être conjoint à (2) un objet (par exemple la princesse). (3) Le destinataire (par exemple le roi) est ce qui incite à l'action, alors que (4) le destinataire (par exemple le roi, la princesse et le prince) est ce qui en bénéficiera. Enfin, (5) un adjuvant (par exemple l'épée magique, le cheval, le courage du prince) aide à la réalisation de l'action, tandis qu'un (6) opposant (par exemple la sorcière, le dragon, la fatigue du prince et un soupçon de terreur) y nuit. »

Nous nous arrêtons là – notre but n'est pas de détailler la théorie de Greimas – renvoyant le lecteur à la bibliographie<sup>8</sup>, pour dire que si l'on peut être en accord ou en désaccord avec tel ou tel détail de cet appareil descriptif, nous sommes globalement en désaccord lorsque Al Yagoubi (1989 : 275) voit dans ce modèle « une garantie suffisante » « pour prendre la théorie narrative comme norme » dans l'analyse du texte coranique, dès lors réduite à « la mise au point d'un parcours narratif et des différentes phases qui le composent ».

La remise en question de la narratologie de Greimas par Ricœur peut se résumer très sèchement dans la remarque suivante :

« J'incline à penser que, du début à la fin, l'entreprise obéit à une double postulation : d'une part, dans une démarche progressive, étendre à tous les niveaux de narrativisation la force logique du modèle taxinomique initial, de manière à élever la sémiotique au rang de science déductive ; d'autre part, constituer par une démarche régressive l'échelle des conditions de narrativité à la lumière du terme final, à savoir l'idée achevée de la narrativité. » (Ricœur 1980 : 12)

Dans un autre registre, le caractère contraint de la narratologie structurale a suscité de la part de F. François cette réaction :

« Vouloir présenter comme caractéristiques du déroulement de toute histoire une succession du type :

- situation initiale : *nous étions en voiture,*
- complication : *le moteur a eu des ratés,*
- résolution : *il y avait un garagiste dans le village,*
- morale : *on a eu de la chance,*

(ou quelque modèle du genre plus élaboré) nous semble constituer une erreur théorique très grave, parce qu'un récit peut comporter moins que cela : un événement comme tel peut suffire à faire un récit. Au contraire, le récit peut comporter bien d'autres éléments, entremêler discours rapporté, considérations explicatives, etc. » (François 1980 : 264)

C'est cette clôture du texte en unités de signification prédéterminées produisant une lecture en quelque sorte obligatoire, avec toute la rigueur logique qui caractérise le modèle greimassien, qui incite à le remettre en cause. En disant cela, nous n'avons pas d'autre intention que de souligner le contraste entre la différence de notre objet d'étude – le texte coranique – et la narratologie structurale. Celle-ci a évidemment son intérêt, mais elle subordonne la recherche à ses *a priori* anthropologiques. Elle fait ses preuves dans tous les cas où elle

8 Principalement *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966 ; *Du Sens*, Paris, Seuil, 1970 ; *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976 ; *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, en collaboration avec Joseph Courtés, Paris, Hachette, 1979.

travaille « sur un corpus déjà constitué, arrêté, clos et, en ce sens mort », ou en le traitant comme tel. Mais le texte coranique est loin d'être mort : son langage est symbolique. Or un texte ne peut pas être symbolique en lui-même, il ne peut l'être que pour un sujet – et par extension pour une communauté culturelle de lecteurs :

« En parlant de *signes-symboles*, nous voulons souligner la nécessité de ne pas perdre de vue une des valeurs du verset : la valeur symbolique exige un support linguistique, mais renvoie à un triple indice d'«être-vers», «être-par», «être-pour» des êtres et des mondes. » (Arkoun 1982 : 94)

Le Coran instaure une vision du monde qui ne cesse d'inspirer la pensée et les gestes de millions de fidèles, ce qui renforce l'idée qu'on ne peut parler du texte seul. Sa signification est notamment subordonnée à la lecture qui en est faite par différentes sensibilités, par différentes institutions, d'où la question des intermédiaires et de leurs interprétations :

« On doit se demander si la notion d'«intermédiaire» entre un groupe social et un discours est aussi simple qu'il y paraît. » (Maingueneau 1987 : 38)

En ce sens, il est intéressant d'étudier le discours coranique non seulement dans sa valeur expressive mais aussi dans les modalités de son existence : modalités de circulation, de valorisation (ou de dévalorisation) et d'attribution.

Selon Paul Ricœur, il y a deux façons de rendre compte du symbolisme : (a) par ce qui le constitue, (b) par ce qu'il veut dire.

« Ce qui le *constitue* requiert une analyse structurale ; et cette analyse structurale en dissipe le «merveilleux» ; c'est sa fonction et, j'oserai dire, sa mission ; le symbolisme opère avec les ressources de tout langage, lesquelles sont sans mystère. Quant à ce que *veut dire* le symbolisme, ce n'est plus une linguistique structurale qui peut l'enseigner ; dans le mouvement d'aller et retour entre analyse et synthèse, le retour n'est pas équivalent à l'aller. Sur la voie du retour, il y a émergence d'une problématique que l'analyse a progressivement éliminée ; M. Ruyer l'appelait l'expressivité [...] au sens où le langage exprime quelque chose, dit quelque chose. » (Ricœur 1969 : 231)

Et c'est cette problématique qui nous intéresse dans notre recherche à travers les questions que nous allons poser à notre texte.

\*

La notion d'« utilisation » des textes permet de caractériser au moins deux tendances interprétatives. La première, celle qui veut prouver le caractère divin du Coran, nous pouvons la qualifier de « suspecte »,

dans la mesure où nous la soupçonnons de faire fonctionner des *a priori* théologiques, politiques ou idéologiques comme index de sa lecture.

La deuxième, à base de narratologie greimassienne, ou de toute autre démarche structuraliste, peut éclairer certains points du texte à condition de ne pas le réduire à un suite de conventions. Il faut voir dans cette approche une source d'interprétation parmi d'autres et non une garantie de résultats.

Le besoin se fait donc sentir d'une autre vision du langage où il ne soit pas question de trouver un point d'entrée fixe pour l'analyse qui neutralise d'emblée l'indétermination et le flottement présents dans le texte. Parmi les tentatives intéressantes mais qui faute d'être publiées ne sont connues que d'un petit cercle de spécialistes, nous pensons à la thèse de Bennani Said, *La Construction des figures symboliques dans le Coran* (Université Paris III, 1982). B. Said rejette des notions telles que le « personnage » « présenté comme une donnée allant de soi, une donnée construite, achevée qui fait l'objet d'une perception immédiate ». Les personnages du Coran sont au contraire des « figures symboliques », « des supports susceptibles d'être investis selon le désir, l'environnement physique et mental de tout récitant possible du Coran », à saisir « dans leur processus de construction » et « non comme des produits constitués et achevés » (Said 1982 : 6-7). Nous pensons aussi aux perspectives tracées par Mohammad Arkoun pour « dépasser les problématiques classiques » et « parler de Dieu révélé conformément aux exigences de l'intelligence moderne » dans *Lectures du Coran* (Maisonneuve et Larose, 1982). Son travail a le mérite de conférer à la linguistique « une incomparable valeur d'ascèse, puisqu'elle oblige à rester dans les limites strictes des possibilités expressives de la langue, à l'exclusion de tous les pré-supposés explicites et implicites que toute lecture surimpose au texte » (Arkoun 1982 : 27). À supposer que la linguistique possède une telle valeur, elle a elle aussi son contexte : la vision structuraliste est progressivement apparue comme insuffisante.

Sommes-nous sûr, après cette mise au point, de proposer une méthode claire et précise pour analyser et comprendre le texte coranique ?

Vouloir saisir « complètement » le sens du Coran serait absurde – il en irait d'ailleurs de même pour tout autre texte –, mais ce n'est pas là la seule difficulté, car le discours coranique dessine plusieurs types de résistance :

- (a) ce dont il parle, le lecteur a du mal à rendre son sens transparent,
- (b) comme texte émanant d'une culture lointaine, ses arrière-fonds

nous échappent tout autant que bon nombre de spécificités de son langage,

- (c) étant éloignés des conditions de sa production, nous ne les connaissons guère,
- (d) mais ce texte nous fascine justement parce que, même si nous en sommes loin, il continue d'agir sur nous,
- (e) mais l'effet qu'il a sur le récepteur lui-même résiste plus ou moins à la mise en mots.

Ces résistances sont relatives à la fois aux modes de fonctionnement du texte, à ses manières de dire et aux différentes situations de sa réception et de son interprétation. Pour invalider les mauvaises interprétations, U. Eco a établi « une sorte de principe poppérien » : non seulement « un texte doit être pris comme paramètre de ses propres interprétations », mais avant d'appliquer un tel paramètre « il faut admettre, au moins pour un instant, qu'il existe un langage critique agissant comme métalangage et autorisant la comparaison entre le texte, avec toute son histoire, et la nouvelle interprétation » qu'on en donne (Eco 1992 : 41). Selon ce principe, toute interprétation digne de foi se doit d'être « falsifiable », s'exposer d'elle-même à la critique et faciliter son propre dépassement en ne recourant qu'à des données explicitement et méthodiquement issues du texte, lequel, de ce fait, devient le paramètre, c'est-à-dire la mesure de ce qu'on en dit.

\*

Un tel métalangage est pour nous un *point de vue*. Par *point de vue*, on entend qu'« il y a une réalité commune », et que « cette réalité est donnée de différentes façons, qu'il n'y a pas un point de vue en survol qui synthétiserait tous les points de vue » (François 1995 : 22). Ferdinand de Saussure lui-même fonde la linguistique moderne sur le principe que « c'est le point de vue qui crée l'objet » (1916 : 23). Mais il y a aussi le point de vue au sens trivial, par exemple opposé au mien, celui qui « me révolte », celui dont je tiens compte sans le faire mien, celui qui constitue un obstacle dont je ne sais quoi en faire en aucun sens, etc. Ces points de vue multiples qui correspondent à autant d'initiatives interprétatives, couvrant des possibilités dont il faut tenir compte, posent un problème. Comment par exemple (Eco 1992 : 31) concilier le privilège accordé au lecteur avec une interprétation fondamentaliste du Coran ? Autrement dit, est-ce qu'on peut faire l'usage que l'on veut d'un texte ? Quelle est la part de contrainte imposée par le texte ? Par ce texte en particulier ? Et quelle est la part de liberté du lecteur ? Je ne prétends pas tenir les clés de ce qu'il faut décider, mais « en tant que lecteur je suis pris dans mon esprit du

temps, l'esprit de mon groupe, de mes [appartenances] personnelles » (François 1995 : 55), et donc il y a des solutions qu'on ne retiendra pas.

Une première solution, attachée aux *intentions de l'auteur*, permettrait de « retrouver » la signification voulue par lui, en somme la nature objective du texte. L'avantage pour les partisans de l'intention de l'auteur, c'est que celle-ci neutralise le problème de l'interprétation : si on sait ce que Dieu a voulu dire, il n'y a pas lieu d'interpréter le texte. Par ailleurs, cette façon de voir est compatible avec l'emploi de mots passe-partout comme « sincérité », « objectivité », « fidélité », « authenticité », « intégrité ». Bien que longtemps pratiquée par l'université française sous le nom d'« explication de texte », cette conception de la compréhension comme reconstitution de l'intention de l'auteur rencontre rapidement ses limites. D'abord parce qu'on ne sait pas saisir une intention comme telle : il y a toujours quelque chose qui échappe. Ensuite, parce que comprendre ses paroles selon le vouloir dire de l'auteur – en l'occurrence de Dieu –, c'est traduire ses propos : or « la traduction qu'on en fait ne signifie pas qu'on exprime mieux un vouloir dire déjà-là. Mais le sens qui vient, les mots qui nous dépassent, les ouverts du texte, tout cela écarte la notion de compréhension identifiée à la reconstruction de l'intention » (François 1995 : 56).

Une deuxième solution donne toute la liberté au lecteur, qui prend le pas sur le texte et revendique « pour la lecture le droit à une subjectivité et à une contingence entières ». Dans ce cas, la lecture risque d'être projective, identificatoire, de malmener forcément le livre en l'adaptant aux soucis du moment. Le lecteur subjectif est un lecteur modelé par ses expériences propres : celle de l'enfance qui reste active dans la lecture, « l'enfant qui lit en nous » dont parle Picard (1986) ; lecture étroitement solidaire du dialogue inter-fantasmatique instauré avec les œuvres, lecture aux forts investissements affectifs. Il ne s'agit pas de faire abstraction des réactions personnelles, partielles et partiales, souvent synonymes d'erreurs parfois matérielles de lecture : ces éléments qui parasitent la lecture sont présents – à différents degrés – dans toute expérience des textes. Mais pour essayer de faire autrement en échappant aux tentatives pulsionnelles, on propose d'inscrire l'étude du texte coranique dans une « relation réflexive ».

Une autre solution encore prône une interprétation infinie, relevant de diverses pratiques de « déconstruction » (Derrida 1967), où l'idée même de signifié dernier est réputée absurde. Dans *Les Limites de l'interprétation* (1992), U. Eco semble s'orienter vers une attitude plus respectueuse :



« Dire qu'un texte est potentiellement sans fin ne signifie pas que tout acte d'interprétation puisse avoir une fin heureuse. Même le déconstructiviste le plus radical accepte qu'il y ait des interprétations scandaleusement inacceptables. Cela signifie que le texte interprété impose des restrictions à ses interprètes. » (Eco 1992 : 17)

Ces restrictions dictent une certaine régularité du sens et le respect des points de repères qui délimitent le texte. Certes, le sens paraît indéfini, polysémique et inépuisable, mais comme le dit Rastier,

« le vague comme l'infini sont des artefacts [...] ils résultent de la méconnaissance du contexte, de la situation et de la pratique. Le sens d'une performance linguistique est fini pour un interprète dans une pratique et dans des circonstances déterminées [...] La volonté d'exhaustivité est absurde dans l'abstrait, comme le regret que le sens soit toujours à compléter, aussi bien celui du livre que l'on relit, celui du commentaire qu'on en donne, et qui lui-même, pour nous ou pour d'autres, se changera bientôt en d'autres sens. » (Rastier 1996 : 255)<sup>9</sup>

Beaucoup réclameront « le retour à » – au texte original et aux sources premières –, aussi bien chez les modernistes que chez les conservateurs. Mais un « retour à » ne doit pas être une pure répétition sous peine d'être infécond. Surtout s'il s'agit d'un retour qui vise à isoler un « signifié » comme sens déterminable dans la langue qu'on peut dans certains cas assimiler à des pratiques sociales identifiables.

En tout cas, ces propositions de lecture à ne pas suivre, si elles témoignent de la diversité des modes de compréhension, témoignent aussi de la complexité de ce qui se passe (se place) entre nous et entre les mots et les choses. Mais en même temps, elles témoignent des risques du prêt-à-dire et du prêt-à-penser – d'où l'idée de ne pas les suivre. Toujours est-il qu'en s'interrogeant sur les variations du mode d'action du discours coranique sur ses récepteurs, nous ne pouvons faire l'économie du lien entre « sens » et « force ». Un « point de vue » sur le Coran peut devenir une « force » et une des figures de la « force » du discours coranique peut se ressentir quand l'impression de ne pas échapper à la contrainte de ce qui est dit est perçue avec « force ». Mais s'agit-il de la force de l'énoncé lui-même ou de la force du prestige, de l'autorité de l'énonciateur ? Et il y a bien d'autres espèces de force. Ainsi dans le cas du langage, il y aurait d'abord le type de force qui provient du fait de partager un même système de signes : qu'on pense à la connivence de ceux qui ont une même langue ou les mêmes points de repères. On notera que la force de ce lien peut être si habituelle qu'on n'en devient conscient que quand elle

9 Deux remarques à ce propos : la première sous forme de question : Peut-on vraiment connaître « le contexte » qui éliminerait le vague ? La deuxième concerne le sens « toujours à connaître » : pour le Coran il s'agit surtout du sens à actualiser.

manque, qu'on ne s'y retrouve plus. Ce lien peut fonctionner comme force d'une « grande communauté » ou au contraire comme signe de ralliement à un groupe, qu'il s'agisse d'argot ou de jargon, de mode, de marque d'appartenance...<sup>10</sup>. C'est dans ce sens, en suivant le principe déjà cité – « en tant que lecteur je suis pris dans mon esprit du temps, l'esprit de mon groupe, de mes appartenances personnelles » – et pour consolider notre détermination à ignorer les propositions de lecture à ne pas suivre, que nous allons introduire ici la notion de « communauté interprétative » (élaborée par Fish en 1980 et reprise en France par Compagnon en 1998), notion qui neutralise « toute hiérarchie dans la structure liant auteur, texte et lecteur ». Cette notion englobante qui fusionne intention, forme et réception désigne un ensemble « de normes d'interprétation qu'un groupe partage : des convictions, un code, une idéologie si l'on veut » (Compagnon 1998 : 173). Mais sans pour autant supposer que ces communautés interprétatives sont homogènes, non plus qu'à supposer homogène avec lui-même un individu.

Le rapport entre le texte coranique et des communautés interprétatives telles que les communautés musulmanes est tout à fait singulier en regard de la lecture des textes non sacrés, d'ordre littéraire ou philosophique. Cette singularité, comme le souligne Paul Ricœur à propos du rapport des communautés chrétiennes avec les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, tient du fait que ce rapport produit

« une sorte d'élection mutuelle entre les textes tenus pour fondateurs et la communauté que nous avons appelée à dessein "communauté de lecture et d'interprétation" [...] Le texte fondateur *instruit* [...] et la communauté reçoit l'instruction. Même quand cette relation dépasse celle entre autorité et obéissance pour s'élever à un lien d'amour, la différence d'*altitude* entre la parole qui instruit avec autorité et celle qui répond avec reconnaissance ne saurait être abolie. » (Ricœur et LaCoque 1998 : 15)

Soulignons que les communautés interprétatives du judaïsme et du christianisme sont différentes historiquement et théologiquement des communautés interprétatives musulmanes. Néanmoins, si entrer dans ce cercle,

« c'est participer au moins en imagination et sympathie à l'acte d'adhésion par lequel une communauté historique se reconnaît fondée et, si l'on peut dire, comprise, en tous les sens du mot, dans et par ce *corpus* de textes [...], il n'est pas demandé aux lecteurs de ce livre de "croire avec...", de partager la foi des membres des communautés qui se déclarent fondés dans les textes du corpus biblique. » (Ricœur et LaCoque 1998 : 15-16)

10 Je remercie F. François de m'avoir éclairé sur ce rapport entre *sens* et *force*.

On essayera donc d'accéder au sens du texte coranique avec une pensée pour les lecteurs qui incarnent ce rapport « d'élection mutuelle entre textes fondateurs et communautés de lecture et d'interprétation », mais en pensant aussi à ces lecteurs du « dehors » comme à une autre condition possible de lire le texte coranique.



## SUR LA NOTION DE TEXTE CORANIQUE

Remettre en question certaines approches suppose qu'on est en mesure de faire des propositions. Tout au long de ce travail, on essaiera de partir de l'idée que le texte constitue le premier paramètre pertinent d'analyse. En même temps, la question de la diversité des lectures fait comprendre clairement que le « textuel » ne peut être considéré en lui-même et qu'il renvoie à de l'extra-textuel. Et puisque ce renvoi se fait sur un mode spécifique, qui fait retenir en nous la réalité autrement qu'elle n'apparaît dans d'autres médiations, nous pensons que comprendre le texte, c'est aussi comprendre ses modes d'impact. Cette notion prendra en considération à la fois :

- le genre ou le type du texte,
- son monde spécifique,
- son aspect hétérogène,
- sa stratégie discursive.

Il nous semble d'abord nécessaire de définir ce que nous avons à lire. Même si l'ensemble des études consacrées au Coran l'abordent avant tout comme une parole, il n'en demeure pas moins que cette parole a perdu l'immédiateté première du discours et que, de ce fait, nous avons affaire à un *texte*. Nous insisterons sur cette notion parce qu'elle commande en réalité notre propos. Nous procéderons à la discussion de cette problématique d'abord d'une manière générale, autour de trois conceptions – de Francis Jacques, de Paul Ricoeur et de François Rastier – avant de nous fixer sur le cas particulier du texte coranique.

Francis Jacques donne une définition indicative du texte comme

« un ensemble de phrases présentant un début, un milieu et une fin, doué d'une cohérence globale et d'une certaine unité. Ajoutons que cette unité peut devenir l'objet d'un surcodage qui en fait une totalité. » (Jacques 1996 : 60)

Cela dit :

- de même qu'une phrase n'est pas une simple séquence de mots (toute séquence de mots n'est pas une phrase), de même un texte

n'est pas une simple séquence de phrases (*ibid.* : 61) ;

- avoir un « état d'origine », un « milieu » et un « état final », autrement dit former une totalité, c'est précisément *ce qui est en question* dans le texte (*ibid.* : 60).

Pour Paul Ricœur,

« le texte est caractérisé par :

- (1) la fixation de la signification,
- (2) sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur,
- (3) le déploiement de référence non ostensives et
- (4) l'éventail universel de ses destinataires. » (Ricœur 1986 : 199)

Par *la fixation de la signification*, Ricœur soulève le problème du rapport du texte avec le flux de la parole dans le face à face interactionnel de la conversation. « *Verba volant, scripta manent* », dit l'adage médiéval : la parole s'envole, les écrits restent. Quel qu'en soit le support,

« l'écriture est inscription de parole, inscription qui assure à la parole sa durée, à la faveur du caractère subsistant de la gravure. » (*ibid.* : 138)

Et ce n'est pas tout, car l'écriture n'est pas qu'une simple « transcription du langage oral en signes graphiques » : il y a un « véritable bouleversement » entre l'acte de lecture et l'acte de dialogue. Le dialogue est un rapport d'interlocution, un échange sous forme de questions et de réponses. Le rapport du lecteur au livre est d'une tout autre nature. Bouleversement aussi du rapport entre le langage et le monde : puisque « tout discours est à quelque degré relié au monde, car si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on ? » (*ibid.* : 140), la fonction référentielle change selon qu'on a affaire à un dialogue ou à un texte. Dans l'échange de parole, la réalité est (généralement) « montrée autour des locuteurs » alors que dans un texte « ce mouvement de la référence vers la monstration se trouve intercepté », et c'est justement « la tâche de la lecture, en tant qu'interprétation, d'effectuer la référence » (*ibid.*).

Davantage, la fixation de l'énoncé par l'écriture « rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur », d'où la clause de « sa dissociation d'avec l'intention mentale de l'auteur » indiquée ci-dessus par Ricœur. Dans cette autonomie du texte

« est contenue la possibilité que ce que Gadamer appelle "la chose" du texte soit soustraite à l'horizon intentionnel fini de son auteur ; autrement dit, grâce à l'écriture, le "monde" du texte peut faire éclater le monde de l'auteur » (*ibid.* : 111).

Cette notion de « monde du texte » est la troisième caractéristique du texte selon Ricœur : elle désigne le mouvement de la référence

dans le passage de la parole à l'écriture :

« il n'est pas possible de montrer la chose dont on parle comme appartenant à la situation commune aux interlocuteurs du dialogue. » (*ibid.* : 112)

Nous y reviendrons.

François Rastier, quant à lui, fonde sa conception du texte sur la critique des approches aussi bien modernes que traditionnelles. Ainsi y a-t-il eu des traditions philologiques et herméneutiques qui « ont transmis une conception quelque peu sacralisée du concept de texte » (Rastier 1996 : 11) alors même que la grammaire et la linguistique n'ont jamais dépassé le cadre du mot et de la phrase avant les années cinquante, le texte étant depuis l'Antiquité voué à la rhétorique. Le modèle qui a le plus influencé l'approche fonctionnelle du texte est celui de Karl Bühler, basé sur « les pôles extrinsèques » du monde de référence, de l'émetteur et du récepteur. Pour F. Rastier, la *référence* « n'est pas un modèle du texte [...], la référence demeure une propriété du signe et de la proposition » (*ibid.* : 13) ; le modèle de l'*intention* n'est pas non plus valable, qui demeure toujours une conjecture hasardeuse ; quant au modèle de l'*interprétation*, avec des abstractions comme l'« architecteur » de Riffaterre ou le « lecteur modèle » d'Eco, il hypostasie les performances attestées par ces deux auteurs, mais ne peut prétendre à une validité plus étendue (*ibid.* : 14).

Toutes ces définitions ont en commun de se rapporter « à un autre niveau ontologique que celui du langage, ce qui empêche de concevoir le statut propre du texte » (*ibid.*). C'est ainsi que la définition de F. Jacques pointe vers la référence parce que « le langage littéraire est orienté vers une réalité extérieure qu'il atteint ou qu'il n'atteint pas » (Jacques 1992 : 119).

La conception de Ricoeur est aux yeux de Rastier la plus intéressante parce qu'elle est la plus autonome :

« Si [le texte] garde un auteur, il est dissocié de son intention ; il pointe vers un monde, mais sans le désigner directement ; il avait des destinataires, mais à présent s'adresse à tous ; néanmoins, il faudra lui adjoindre des critères linguistiques pour en restreindre la puissance » (*ibid.* : 17)

Pour conclure, F. Rastier propose une définition qui va au contraire du texte vers ses pôles extrinsèques :

« un texte est une suite linguistique empirique attestée, produite dans une pratique sociale déterminée, et fixée sur un support quelconque » (*ibid.* : 9).

Considérons maintenant le cas du Coran en tant que texte et genre particulier. Nous proposons de partir de l'idée qu'

« on n'a accès à un texte que par l'effet qu'il fait sur chacun de nous [...] L'idée d'un texte pris en lui-même me semble un pur fantasme. » (François 1994 : 12)

Cela veut dire que d'une part, on n'envisage pas le texte comme un simple palier de la description linguistique, et d'autre part, qu'on ne l'envisage pas non plus comme faisant autorité, conception répandue en herméneutique.

À partir de là, nous envisageons de :

- ne pas dissocier *texte* et *discours* : le mot *discours* peut être utilisé pour attirer l'attention sur le fait que le Coran a été une parole avant d'être un texte écrit (Arkoun 1982 : 44). Cependant, « quand ce qui a été dit ou écrit continue à faire effet, il n'a pas l'imédiateté première du discours, c'est pourquoi on utilise le mot "texte" » (François 1994: 12) ;
- considérer que la « fixation de la signification » propre à l'écrit – la production du texte coranique – est le résultat de pratiques sociales datées <sup>1</sup> ;
- considérer qu'il s'agit d'un texte fini au niveau des formes de l'expression et du contenu, ensemble d'énoncés constituant :
  - des textes courts, les versets, ouverts sur :
  - des textes moyens, les sourates, ouverts sur :
  - un texte global, le Coran ;
- considérer que le texte coranique est fermé non seulement au niveau de sa forme mais aussi de la part assignable, stabilisée de son sens, supposé commun.

Le texte coranique pris en son entier constitue *un* énoncé et *une* œuvre. À cet égard :

- il reste ouvert à toutes les lectures « mais son ouverture est l'effet d'une initiative extérieure, une façon d'utiliser le texte et non d'être utilisé par lui » (Eco 1985: 71) ;
- les ouvertures du texte sont activées par notre perception et notre façon d'être dans le monde ;

1 « Les musulmans sont unanimes à considérer, au moins depuis le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, que les énoncés recueillis dès le califat d'Utmân représentent la totalité de la Révélation. Cette position traduit l'adhésion à une situation de fait, non de droit ; elle minimise la gravité et la complexité des circonstances politiques, sociales et culturelles à travers lesquelles la volonté officielle (les califes omeyyades, puis abbassides, face à l'opposition protochi'ite, puis chi'ite) a imposé une vision "orthodoxe" de la Révélation » (Arkoun 1975 : 7-8).



- sa nature de « création littéraire douée d'une créativité qu'on peut dire – dans l'état actuel de nos possibilités de lecture – infinie » (Arkoun 1982 : 71) doit être prise en compte.

Destiné à instruire ses lecteurs ou ses auditeurs, le texte coranique possède une dimension pragmatique et constitue un événement :

« Cette notion d'événement s'impose dès que l'on prend en considération le passage d'une linguistique de la langue ou du code à une linguistique du discours ou du message. » (Ricœur 1986 : 103)

En résumé, le texte coranique

- renvoie à un locuteur par le moyen d'un ensemble complexe d'indicateurs ;
- réfère à un monde, le « monde du texte », dont on peut dire dès à présent qu'il est « imaginaire, [...] présentifié par l'écrit, au lieu même où le monde était présenté par la parole ; mais cet imaginaire est lui-même une création de la littérature, c'est un imaginaire littéraire » (Ricœur 1986 : 141) ;
- raconte des histoires construites à partir d'un point de vue, point de vue de celui qui rapporte les faits, de sa position par rapport à eux, de ce qui l'a frappé ou non (ceci sans oublier que du point de vue de la réception, ce qui compte est la manière de recevoir) ;
- est adressé simultanément à chacun et à un « éventail universel de destinataires ».



## LES MODES DE FONCTIONNEMENT DISCURSIF DU TEXTE CORANIQUE

Chercher à comprendre le texte coranique d'après les caractéristiques que nous avons présentées, c'est chercher – entre autres – à comprendre ses *modes de fonctionnement discursif* en répondant aux questions :

- Qui parle à qui ?
- En utilisant quel code ?
- En renvoyant à quelle réalité ?

Par opposition « à l'image de la langue supposée homogène », l'expression « modes de fonctionnement discursif » renvoie chez F. François

« à l'idée que les mêmes formes peuvent “travailler” différemment et que comprendre un texte, c'est d'abord y découvrir les indices qui permettent de savoir comment les formes linguistiques y fonctionnent. » (François 1980 : 22)

Dans certaine mesure, on sait toujours qui parle à qui, de quoi, comment et pourquoi, mais ce savoir est déterminé par la médiation d'un genre. Par exemple,

« l'article défini est grammaticalement à peu près identique à lui-même dans tous les usages qu'on en fait. Mais il ne renvoie pas de la même façon à un objet connu comme unique [...], à un personnage de fiction [...], à un générique [...] Le renvoi au référent n'est pas le même, mais la place discursive de celui qui dit le non plus. » (*ibid.*)

À un autre niveau aussi, comprendre le texte n'est pas « en isoler la structure, mais y chercher les mélanges, les reprises, les modifications [du discours] de l'autre. Et aussi, ce qui y est accentué, tu ou masqué » (François 1980 : 272). C'est donc « contrairement à l'imaginaire de l'unité de la langue » que F. François caractérise le langage d'après les deux phénomènes « du mélange et de la mimésis » (*ibid.* : 25). Le premier phénomène évoque l'aspect hétérogène du texte, le deuxième prend en considération la complexité et les différents usages d'une langue.

Nous prendrons en compte dans nos analyses les deux modes de signification suivants :

1. Le mode relatif à « ce qu'un texte doit faire » (*ibid.* : 33), ce qui nous permettra de répondre aux questions :
  - Qui parle ?
  - À qui ?
  - De quoi ?
  - Pourquoi ?
2. Le mode relatif à « ce qu'un texte dit de lui-même » (*ibid.* : 31), c'est-à-dire que nous essayerons de trouver dans le texte une pluralité de modes de signification, qui
 

« positivement [...] donne un premier fil conducteur : le texte nous dit-il, et par quel moyen, comment il fonctionne ou non ? Corrélativement, fonctionne-t-il sur un mode dominant ou sur l'intrication de plusieurs ? » (*ibid.* : 32)

D'où encore cette question :

  - Comment ?

Ces deux modes de fonctionnement<sup>1</sup> discursif nous mettront en face du problème de l'hétérogénéité énonciative de notre texte. Nous distinguerons avec Jacqueline Authier-Revuz l'hétérogénéité « montrée » et l'hétérogénéité « constitutive » (Authier-Revuz 1982), qui correspondent à deux modes de présence de « l'autre » dans le discours.

Le premier mode porte sur les marques explicites de la manifestation de « l'autre », – « c'est "l'autre" du discours rapporté » (direct, indirect, indirect libre), les différentes formes de la citation allant de la plus explicite (guillemets, italiques, formules de commentaires, glose, retouche, ajustement...) – « qui s'inscrivent dans le fil du discours comme marques d'une activité de contrôle-réglage du processus de communication » (*ibid.* : 93), ou « semi-dévoilée », seulement donnée à connaître (ironie, antiphrase, imitation, allusion...).

Le second mode « débouche sur la présence de l'autre – les mots des autres, les autres mots ». Il ne relève pas – linguistiquement

1 Concernant les niveaux d'analyse, on tient à préciser avec F. François que « pas plus qu'on ne peut établir une liste stable des fonctions du langage l'une à côté de l'autre, on ne peut constituer une liste des niveaux d'analyse, opposant par exemple une syntaxe qui ne serait que des règles de combinaisons, une sémantique qui serait mise en mots, une pragmatique qui serait mode d'action sur autrui. Ainsi le sens d'un texte ne peut s'analyser par la sommation des niveaux structurels mais par son lien aux discours précédents, à l'image qu'il donne de l'émetteur et du récepteur, à tout ce qu'il laisse non dit » (François 1980 : 274).

parlant – des formes les plus manifestes de « l'autre » dans le discours, ce qui amène J. Authier-Revuz à chercher l'appui de travaux « posant le discours comme produit de l'interdiscours », « la problématique du dialogisme de Bakhtine et [...] l'approche du sujet et de son rapport au langage permis par Freud et sa lecture par Lacan » (Authier-Revuz 1984 : 99).

Par le *dialogisme* du cercle de Bakhtine, il faut entendre non les formes *dialogales* du face-à-face conversationnel, c'est-à-dire du « dialogue externe », mais la théorie de la dialogisation interne du discours, à travers les concepts d'« hybridation » ou d'« amalgame », de « bivocalité » ou de « polyphonie ».

Notre propos ici n'est pas de présenter un relevé exhaustif des marques d'hétérogénéité, « tâche périlleuse, peut-être impossible ». Nous nous contenterons d'étudier certains phénomènes rencontrés dans notre corpus – polyphonie, discours rapporté, métadiscours du locuteur, paraphrase... – qui manifestent la présence de « l'autre », des « mots de l'autre » compris comme parlant d'après « une position donnée », « en tant que... ». Cet « autre » auquel nous renvoyons n'est ni l'autre d'une présence « inconsciente » (nous ne prendrons pas en compte les références d'Authier-Revuz à Freud et à Lacan) ou cet autre de l'espace discursif qui joue dans les phénomènes d'intertextualité (Maingueneau 1984 : 33), mais l'autre pris comme le « tu » de la relation énonciative du « je » au « tu » (Benveniste 1966, chap. XVIII et XX), fondement même de la discursivité.

\*

Étudier un texte comme une entité hétérogène, c'est d'abord passer de la phrase au texte.

Cette prise en compte de l'énoncé comme totalité – le fait de ne plus se limiter au cadre de la phrase – d'abord promue par Mikhaïl Bakhtine ([Voloshinov 1929] 1977) et par Zellig Harris (1952) sous l'appellation de « linguistique du texte », a développé

« une branche de la linguistique qui s'est proposée de prendre en charge des phénomènes qui ressortissent à la cohérence textuelle, en partant du postulat, de bon sens, qu'un texte n'est pas une simple succession de phrases, qu'il constitue une unité linguistique spécifique [...] Mais il s'est avéré que les facteurs qui concourent pour produire cet effet de cohérence sont hétérogènes. » (Maingueneau 1986 : 131)

Nous n'aborderons pas ici les problèmes relatifs à la cohérence du texte, soit « globale », soit « locale », ni aux contraintes grammaticales liées à la « cohésion linéaire » du texte, mais à la composition hétérogène du texte par le biais des « types de séquence ».



## LES TYPES DE SÉQUENCES

Jean-Michel Adam suggère de rendre compte de l'hétérogénéité constitutive des textes en « situant la “syntaxe des grandes masses verbales” au niveau non pas du texte, mais de la séquence » (1987 : 56). Les séquences sont des syntagmes intermédiaires entre la phrase et le texte, voisines des paragraphes par la taille et le contenu, mais qui ne se confondent pas nécessairement avec cette unité typographiquement marquée, pas plus qu'avec – s'agissant du Coran – les sourates ou les versets. J.-M. Adam en donne deux définitions : (1) Le texte est formé de  $n$  séquences. Ces séquences sont soit elliptiques, soit complètes. (2) La séquence est à la fois une unité constituée et une unité constituante. Comme unité constituée, elle est composée de macro-propositions et de micro-propositions (*ibid.* : 58). Comme unité constituante, chaque séquence est une composante du texte considéré et qui entretient à ce titre des liens avec les autres, proches ou éloignées.

J.-M. Adam distingue jusqu'à sept types de séquences. Outre les séquences (1) *argumentative*, (2) *expositive*, (3) *prescriptive* et (4) *poétique*, nous intéressent particulièrement :

- la séquence (5) *narrative*, structure globale comprenant orientation, situation initiale, déroulement-épisode, événements, action ou évaluation, complication, résolution, « qui confère aux différents événements (même si leur ordre chronologique est déconstruit en surface) une certaine valeur différentielle » (*ibid.* : 61)<sup>1</sup> ;
- la séquence (6) *descriptive* « qui représente des arrangements non plus selon un ordre linéaire causal, mais essentiellement tabulaire, [...], réglé par la structure d'un lexique disponible » (*ibid.* : 88)<sup>2</sup> ;

1 Nous ne reprenons pas pour notre compte cette définition de la narrativité. Les réserves émises sur le modèle greimassien sont aussi valables ici.

2 Les séquences descriptives de notre corpus se présentent autrement. Notre analyse sera axée sur un petit nombre de notions, le « monde du texte », le « monde de l'œuvre », « l'imaginaire », « le merveilleux » et le rôle de l'énoncé métaphorique dans la représentation des choses.

- la séquence (7) *dialogale* : définie d’après Roulet (1981) et Remi-Giraud (1987) qui mettent l’accent « sur le fait qu’une conversation se présente comme une succession d’échanges, une suite hiérarchisée de séquences appelées “échanges” ». Entrent dans ce type de séquence « la conversation téléphonique, l’interaction quotidienne orale, le débat, etc. » (*ibid.*)<sup>3</sup>.

L’articulation des séquences entre elles s’appuie sur deux notions : l’« insertion de séquence » et la « dominante séquentielle ». Par insertion de séquence, J.-M. Adam entend les cas d’inclusion d’un type de séquence dans un autre : une séquence dialogale s’insère dans un récit, une séquence narrative dans une argumentation, etc. La dominante séquentielle caractérise un texte où domine un type propre au genre où il apparaît : par exemple le narratif est dominant dans le genre « contes de fées », qui inclut aussi du descriptif, de l’argumentatif et du dialogal sans aucune solution de continuité.

Nous allons utiliser la notion de séquence comme mode opératoire de découpage de notre texte. Cela dit, il ne s’agit pas simplement d’énumérer les types ou genres séquentiels qui composent notre corpus, ni d’observer leur insertion ou leur succession, mais d’insister sur les *effets de sens* créés par la mise en œuvre des types mobilisés.

Conjointement, nous ébaucherons une typologie des types discursifs séquentiels présents dans le Coran avec pour fil conducteur le principe organisateur de ce discours, le retour constant du sujet discourant<sup>4</sup>. Parlant de la Bible, Roland Barthes note que le découpage du texte est donné d’emblée par les versets<sup>5</sup>. Et il ajoute : « Le verset est une excellente unité de travail du sens ; puisqu’il s’agit d’écramer les sens, les corrélations, le tamis du verset est d’une excellente taille » (Barthes 1971 : 189). Cette remarque de Barthes est applicable au Coran où le verset constitue aussi une unité de lecture portée par le texte lui même.

Le Coran est divisé en 60 *hizb* (parties) et 114 sourates ; chaque sourate est une unité discursive autonome. Les sourates se présentent en gros par ordre de longueur décroissante ; chaque sourate a été

3 Les dialogues de notre corpus constituent des séquences bien différentes que celles qu’Adam décrit et des notions telles que « tour de parole » ou « négociation de place », entre autres, ne nous seront d’aucune utilité.

4 C’est-à-dire Dieu, en tant que locuteur, auteur, énonciateur omniprésent, destinataire, etc. – nous y reviendrons.

5 Le découpage de l’Ancien Testament en « péripécopes » liturgiques, préfiguration des versets, attesté depuis les plus anciennes copies connues, remonterait à l’« acte d’établissement du texte biblique » ; quant aux versets du Nouveau Testament, ils remontent à l’établissement des canons synoptiques des évangiles de Mathieu, Marc et Luc par Eusèbe de Césarée, au tout début du IV<sup>e</sup> siècle (Wierusz-Kowalski 1985, cité par Arabyan 1994 : 37). L’antériorité de ces textes permet d’y voir une origine possible du découpage du Coran en versets.



divisée en versets délimités par des clausules rimées ou assonancées<sup>6</sup>. Ainsi, la sourate Al A'râf comprend 206 versets rassemblés selon le critère de l'articulation de la chaîne phonique, la particularité de style et l'apparition d'une rime ou d'une *fašila* (« assonance »). Elle comprend les 16<sup>e</sup>, 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> *hizb*. Ce découpage « ne s'oppose ni à l'unité de l'ensemble coranique, ni à la relative autonomie de sourates complètes, ou de parties de sourate, ou de groupe de mots. Nous avons donc à faire à un double processus, de l'ensemble aux parcelles et des parcelles à l'ensemble » (Berque 1980 : 200). Mais comme les versets ne coïncident pas nécessairement avec le découpage en séquences discursives (narration, description, dialogue), la question se pose de savoir s'ils constituent un bon niveau d'analyse.

Sans renoncer au verset comme première forme de sens puisqu'il est d'emblée caractérisé par des traits poétiques, on constate qu'il obéit avant tout aux besoins de la mémorisation et de la récitation. Dans leurs commentaires, les exégètes classiques n'ont généralement considéré que le mot, tout ou plus l'alliance de mots. Dans la perspective qui est la nôtre, où l'on ne part pas de faits isolés, les phonèmes, les morphèmes, les mots, les phrases, c'est sinon le texte dans sa totalité, du moins de larges segments du texte qui serviront à l'étude de l'énonciation, premier mode de signification. Dans l'étude du deuxième mode, les effets de texte, nous prendrons en compte la composition séquentielle de la sourate Al A'râf.

\*

Mais la distinction de niveaux d'analyse est une opération sélective et réductrice ; si elle permet d'orienter une lecture, elle néglige arbitrairement d'autres points de vue, elle ne retient que ce qui lui paraît pertinent en regard de ses propres critères. Cette réduction a un coût ; un texte n'est pas un terrain expérimental ; « on ne le démonte pas comme une machine, c'est un signe pour quelque chose, pour quelqu'un, dans un contexte de signes et d'expériences » (Borel 1981 : 23).

Si « on n'a accès à un texte que par l'effet qu'il fait sur nous » (François), la question se pose de savoir « comment l'énoncé s'y prend pour faire admettre la vérité à laquelle il prétend » (Kerbrat-Orecchioni 1978 : 67). Mais un texte cherche-t-il forcément toujours à faire admettre une « vérité » ? Cette question porte sur la façon de signifier d'un texte et de son mode d'action ainsi que la variété des modes de retentissement de l'œuvre en chacun des lecteurs et auditeurs possibles. S'interroger sur comment agit une œuvre peut prendre différentes directions qui vont des positions classiques de la relation

6 Une division en 30 *juz'* a été introduite plus tard pour faciliter la lecture collective.

du langage et de la pensée, du cadre préalable de la pensée phénoménologique et herméneutique, de la théorie des émotions ou encore le rapport du sens et de l'intermédiaire, c'est-à-dire la façon dont le sens émerge de la médiation de tiers – par exemple les clercs instruits. Toutes ces directions sont intéressantes pour mener une réflexion sur la façon dont une œuvre nous affecte. Pour notre part, nous proposons d'approcher cette question sous l'angle de ce qu'on appelle les « stratégies discursives ».

## LES STRATÉGIES DISCURSIVES

Le texte coranique est subordonné à une visée persuasive – faire admettre l'existence de Dieu, son identité et la vérité de son message – et présente donc un caractère finalisé. Nous en envisagerons les stratégies discursives comme les voies que peut emprunter une sourate, un verset, une séquence pour se faire « accréditer » par ceux auxquels le texte se destine :

« Il ne s'agit pas de voir si [tel ou tel] accepte effectivement comme vrai l'énoncé proposé – il ne s'agit pas de la réussite perlocutoire de l'acte d'assertion –, mais d'analyser les stratégies mises en œuvre par [le locuteur] pour rendre son énoncé recevable et crédible, pour le faire accréditer. » (Kerbrat-Orecchioni 1978 : 67)

Selon C. Kerbrat-Orecchioni, les stratégies discursives, extrêmement hétérogènes, se répartissent en extra-verbales et intra-verbales.

Les procédés extra-verbaux – facteurs énonciatifs dont dépend la crédibilité du dire – se répartissent à leur tour en trois classes :

- la figure de l'émetteur,
- celle du récepteur,
- la situation de l'énonciation,

de même que les procédés intra-verbaux, avec :

- les contenus eux-mêmes, qui peuvent être plus ou moins vraisemblables, c'est-à-dire plus ou moins acceptables comme vrais ;
- le statut des outils langagiers qui fonctionnent comme des « connotateurs de *mimesis* », producteurs d'« effets de réel » ;
- le statut « logique » de l'énoncé (*ibid.* : 75).

Pour analyser les dispositifs stratégiques mis en œuvre par le texte coranique, nous prendrons en considération aussi bien différents types d'énoncés impliquant différents actes de parole que différentes formations discursives. Loin de chercher à savoir si les contenus sont vrais, on essaiera de déterminer, suivant les types d'énoncés étudiés, le type de savoir mobilisé dans l'effet de sens recherché. On insistera, dans l'analyse des modes de fonctionnement discursif retenus, sur le

statut de celui qui parle et sur le statut de celui à qui il est parlé, dans la mesure où ce qui est pertinent,

« c'est moins leur statut effectif dans la réalité que leur statut supposé dans et par l'énoncé. » (*ibid.* : 72)

La notion de « lecteur modèle » proposée par U. Eco sera mise en regard de la stratégie discursive telle qu'elle apparaît dans le texte :

« Un texte est un produit dont le sort interprétatif doit faire partie de son propre mécanisme génératif ; générer un texte signifie mettre en œuvre une stratégie dont font partie les prévisions du lecteur » (Eco 1985 : 65)

La stratégie « se dessine un modèle d'adversaire », mais aussi un lecteur ou un destinataire « modèle » :

« Le lecteur modèle est un ensemble de conditions de succès ou de bonheur, établies textuellement, qui doivent être satisfaites pour qu'un texte soit pleinement actualisé dans son contenu potentiel » (*ibid.* : 77)

c'est-à-dire un lecteur capable d'accomplir les opérations coopératives que le texte propose :

« Précisons que par "coopération textuelle", on ne doit pas entendre l'actualisation des intentions du sujet empirique de l'énonciation mais les intentions virtuellement contenues par l'énoncé » (*ibid.* : 78)<sup>1</sup>.

\*

Dans la partie de ce travail consacrée à « ce qu'un texte dit de lui-même », nous étudierons le jeu de l'opposition entre récit et discours comme stratégie de persuasion (Grange 1978). Notre référence à ce sujet est l'article de Benveniste sur « Les relations de temps dans le verbe français » (Benveniste [1959] 1966 : 237-250) et sa célèbre définition du récit historique :

« Il s'agit de la présentation de faits survenus à un certain moment du temps, sans aucune intervention du locuteur [...] Les événements sont posés comme ils se produisent à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. » (*ibid.* : 239 et 242)

En fait, ce qu'on veut mettre en avant dans cette opposition, c'est la notion d'*objectivité*, écartée dans une note :

« Bien entendu l'énonciation historique des événements est indépendante de leurs vérité "objective". Seul compte le dessein "historique" de l'écrivain. » (*ibid.* : 240)

1 On reconnaît dans ces propositions la double influence de la pragmatique anglo-saxonne et la théorie des actes de langage (Austin 1970, Searle 1972 et 1982) d'un côté, de la « compréhension responsive » et de l'« horizon d'attente » (Bakhtine 1962 et Jauss 1975) de l'autre.

qu'A. Grange commente ainsi :

« Le mot "objectivité" est évidemment pris ici comme un renforcement du mot "vérité", et situé ainsi hors du champ de la critique. Il y a là une obscurité révélatrice, car en donnant au mot "objectif" un sens proche d'"indiscutable" l'auteur évite de s'interroger sur l'intervention du locuteur dans son récit : son "dessein historique" ne serait-il pas un subterfuge destiné justement à faire croire à la véracité du récit ? » (1978 : 246)

Nous développerons plus loin cette question. Disons pour l'instant que le récit est, comme le discours, « une énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière », une forme de persuasion donc, mais basée sur une stratégie différente.

Le deuxième genre étudié est la description, on essaiera de mettre en valeur les préoccupations du descripteur, « dans le pratique des textes, une description est-elle toujours le produit d'un acte de sélection rigoureux qui engage totalement une subjectivité énonciative » (Adam et Petitjean 1982 : 103), d'où le « faire-croire » persuasif (croyance du lecteur en la fidélité d'une description réelle) qui caractérise toute écriture « réaliste », croire à la « vérité » à la fidélité de ce qui est décrit, passant par un croire en un « descripteur crédible ». Mais peut-on vraiment étudier la description en tant que stratégie discursive sans comprendre comment le texte coranique organise sa vision du monde, à travers les notions de « monde du texte », de « l'imaginaire » et du « le merveilleux » ?

Dans le troisième genre, il est question du lien de quelques moments fondamentaux de l'expérience religieuse – la louange et la prière – avec le langage en tant qu'acte de langage ; la stratégie discursive est vue comme la possibilité de réactualiser des sentiments religieux articulés par le langage dans des contextes chaque fois renouvelés.

Dans l'étude du dernier genre – le discours rapporté –, on examinera les diverses possibilités d'exploitation du discours direct par l'énonciateur-narrateur Dieu dans le processus de compréhension de la parole d'autrui.



DEUXIÈME PARTIE

L'ÉNONCIATION,  
DIMENSION CONSTITUTIVE DU DISCOURS CORANIQUE





## PREMIÈRES DÉFINITIONS

C'est dans le cadre général de l'énonciation comme dimension constitutive du discours coranique que s'inscrira notre étude de « ce que le texte doit faire ». Mais le terme d'*énonciation* « fait problème » (Arrivé 1996 : 28). On ne s'étendra pas ici, faute de place, sur l'histoire de la notion. Retenons seulement qu'elle est aujourd'hui « disputée », comme dit Catherine Fuchs, par deux courants : le courant « énonciatif au sens étroit » et le courant « pragmatique » :

« “L'énonciation au sens étroit” part de l'analyse de certains sous-systèmes d'unités de la langue [...] et étend progressivement l'analyse à d'autres unités, puis à l'énoncé entier, et s'efforce de partir, autant que faire se peut, des formes de la langue. Le second courant, dit “pragmatique” [...] a davantage tendance à partir de certains concepts logico-linguistiques pour en chercher ensuite les traces linguistiques, à travailler sur le “langage en acte”. » (Fuchs 1981 : 42)

Le premier courant (particulièrement français) se situe dans la lignée de Charles Bally, Émile Benveniste, Gustave Guillaume et Antoine Culioli. Le second courant, particulièrement bien implanté aux États-Unis, en Allemagne et en Angleterre, est développé en France par l'équipe d'Oswald Ducrot et la revue *Sémantikos*, à la suite d'Austin et de Searle. On notera que l'énonciation au sens étroit renvoie plutôt à une linguistique de la langue alors que l'école pragmatique renvoie plutôt à une linguistique de la parole (Maingueneau 1988 : 24).

O. Ducrot définit ainsi l'énonciation :

« L'énonciation [est] l'événement constitué par l'apparition d'un énoncé. La réalisation d'un énoncé est en effet un événement historique : existence est donnée à quelque chose qui n'existait pas avant qu'on parle et qui n'existera plus après. » (Ducrot 1984 : 179)

Puis il oppose « sens » et « signification » :

« Le sens d'un énoncé, c'est, pour moi, une description, une représentation de son énonciation, une image de l'événement historique constitué par l'apparition de l'énoncé [...] Quand il s'agit de caractériser une phrase, je parlerai de sa “signification”, et je réserverai le mot “sens” pour la caractérisation sémantique de l'énoncé. »

Ce qui l'amène à représenter la signification

« comme un ensemble d'instructions données aux personnes qui ont à interpréter les énoncés de la phrase, instructions précisant quelles manœuvres accomplir pour associer un sens aux énoncés. »

La description de l'énonciation comporte

« des indications apportées par l'énoncé relativement aux sources de l'énonciation [...] car c'est l'objet propre d'une conception polyphonique du sens que de montrer comment l'énoncé signale dans son énonciation, la superposition de plusieurs voix. » (Ducrot 1980 : 34)

C'est ainsi que l'énoncé se distingue de l'énonciation :

« lorsqu'un sujet parlant fait un acte illocutoire, ce qu'il fait savoir à l'interlocuteur, c'est que son énonciation a telle ou telle vertu juridique, mais non qu'il la présente comme ayant cette vertu. »

Ce cadre théorique général permet de « critiquer et de remplacer la théorie de l'unicité du sujet de l'énonciation » (Ducrot 1984 : 178-189). En effet, par un « rejet radical de tout lien entre opérations linguistiques et opérations de langage » (Fuchs 1981 : 52), ou si l'on veut entre la phrase et l'énoncé, et entre leurs valeurs respectives en contexte, Ducrot s'oppose à Benveniste sur le sens d'*énonciation* :

« je ne dis pas que l'énonciation, c'est l'acte de quelqu'un qui produit un énoncé : pour moi, c'est simplement le fait qu'un énoncé apparaisse, et je ne veux pas prendre position, au niveau de ces définitions, par rapport au problème de l'auteur de l'énoncé. » (Ducrot 1984 : 79)

La tâche du linguiste « consiste à s'intéresser à la façon dont le locuteur [peut] se représenter un sens de ses paroles » (Ducrot cité par Authier-Revuz 1996 : 61) relativement à une conception énonciative du sens – ou de la signification – dont le moyen ou le support est l'analyse de discours, l'analyse de texte, conduite sur le mode immanentiste, phénoménologique. Selon cette conception, nul chercheur ne saurait prétendre « à la pureté linguistique », « à la neutralité ou à l'innocence théorique ». D'autant plus que le sentiment de neutralité est

« une donnée assurément problématique [...] : tel propos dit dans telle situation par telle personne “va de soi”, tel autre propos étonne, gêne, provoque des interrogations. Cela peut dépendre du statut social, réglant le “parler en tant que...”. Cela peut dépendre du cadre constitué par ce que nous savons, attendons de telle personne [...]. Il peut s'agir aussi d'une “possibilité énonciative générale”. » (François 1996 : 43)

Nous nous proposons de suivre la distinction faite par Ducrot entre « énonciation » et « locution », en distinguant entre deux types d'instance énonciative, l'« énonciateur » (celui qui parle) et le

« locuteur » (celui à qui est attribué le discours) :

« Par *locuteur*, il ne faut pas entendre la personne [*l'énonciateur*] qui, effectivement, a produit l'énoncé, mais celle qui est donnée, dans l'énoncé, comme la source de l'énonciation. » (Ducrot et Schaeffer (1972) 1995 : 604)

Ceci non pas dans le but « de compter les types de sujets énonciateurs », mais pour « proposer que chaque genre de discours dessine une figure différente des possibilités de l'énonciation » (François 1996 : 45) et pour renvoyer à l'idée que

« si pour qu'un texte fonctionne, il doit être manifesté en lui ou en dehors de lui comment il fonctionne, cela signifie plus précisément qu'il doit indiquer, outre son mode discursif, Qui parle ? À qui ? De quoi ? En disant quoi ? Pourquoi ?... » (François 1986 : 33)



## QUI PARLE ?

L'intérêt de la théorie polyphonique de Ducrot, c'est qu'elle permet de distinguer les responsables de l'énonciation à plusieurs niveaux d'analyse, « je » et « tu », l'émetteur et le récepteur du message, l'énonciateur et le destinataire du discours ou du texte, le locuteur et l'allocutaire que le discours ou le texte met en scène<sup>1</sup>.

### 7.1 UN LOCUTEUR

« Qui parle ? » Cette question pose le problème du statut individuel du locuteur – celui ou celle dont le texte dit qu'il ou elle parle – qu'on peut rencontrer dans diverses théories pragmatiques et linguistiques. Pur concept, le locuteur « se charge d'un contenu renouvelé suivant la teneur et le niveau de la théorie considérée » (Armengaud 1984 : 63). Ainsi Blanche-Noëlle Grunig (citée par Armengaud) compte-t-elle autant de définitions du locuteur que de pragmatiques qu'elle distingue. Dans ce qu'elle appelle la « pragmatique indexicale », le locuteur « ne peut être vu que comme un “paquet d'os et de cordes vocales monté sur deux pieds fortement ancrés dans la glèbe” ». Dans ce qu'elle appelle la « pragmatique de performativité », les locuteurs sont des « partenaires contractuels », caractérisés par des propriétés comme « conscience, responsabilité, liberté ». Enfin, dans ce qu'elle appelle la « pragmatique des routines conversationnelles », le locuteur « est un rôle dans le déroulement d'une séquence préprogrammée ancrée dans un “cadre social” ».

Il y a aussi le point de vue du philosophe du langage, celui de Francis Jacques par exemple, qui

« récuse avant tout une conception du discours où les phrases seraient tenues pour les résultats de l'activité symbolique d'un locuteur individuel, et où c'est la relation du locuteur à la langue qui déterminerait les caractères linguistiques de l'énonciation. » (Jacques 1983 : 51)

Selon F. Jacques,

« le locuteur cesse d'être au centre de l'énonciation, comme celui qui

<sup>1</sup> Cette liste n'est pas complète et ne va pas de soi ; nous pensons aux auditeurs, mais aussi aux témoins, aux interprètes, à toutes les figures de l'interlocution.

mobilise l'appareil de la langue au service (ou au profit) de son dire. » (*ibid.* : 56)

Priorité est donnée à la relation interlocutive, où le locuteur et le co-locuteur en tant que partenaires « partagent quelque peu l'initiative sémantique ». Mais il ne s'agit pas d'êtres véridiques : « locuteur et allocutaire sont des instances imaginaires suscitées par et dans le discours, plutôt que des individus concrets » (*ibid.* : 58). Comme chez Ducrot, le locuteur est celui qui est ressenti par le lecteur comme le responsable de l'énoncé, celui à qui le discours, le texte est attribué.

Dans le texte coranique, le rôle de locuteur est assumé par Dieu, mais comme on le verra à propos de discours rapporté, ce rôle est aussi attribué de façon seconde à divers autres actants. Ce que nous chercherons alors à déterminer, c'est de quels messages l'un et les autres sont porteurs :

« Les voix, par les attitudes propositionnelles qui modalisent l'énoncé, engagent des mondes possibles ; par les actes de langage qui modalisent l'énonciation, elles engagent une mise en rapport des énonciations. » (Jacques 1996 : 62)

Par ailleurs, malgré les critiques adressées à la conception discursiviste d'E. Benveniste pour qui locuteur et énonciateur ne sont qu'une seule et même personne, il ne serait pas heureux d'oublier que

« la présence du locuteur à son énonciation fait que chaque instance de discours constitue un centre de référence. » (Benveniste 1974 : 82)

En particulier, en tant qu'il s'approprie « l'appareil formel de l'énonciation », le locuteur dispose d'un répertoire varié d'indices par lequel il s'énonce. Apparaissent ainsi aussi bien des indices de personne (le rapport *je / tu*) que des indices d'ostension (du type *il* ou *elle*, *ce*, *ici*, etc.) avec les « grandes fonctions syntaxiques dès lors que l'énonciateur se sert de la langue pour influencer en quelque manière le comportement de l'allocutaire, il dispose à cette fin d'un appareil de fonctions » (*ibid.* : 84) : interrogation, intimation, assertion, modalisation... Le nom propre peut lui aussi marquer la présence du locuteur dans son énonciation. « Le statut linguistique des noms propres les y rend aptes » (Armengaud 1984 : 65). Il est utilisé par son porteur dans des cas précis, comme réponse à une demande d'identification ; l'usage qui « nous intéresse ici est l'auto-désignation du locuteur dans l'énoncé, en général aux fins d'assurer, de cautionner, de garantir quelque chose, relativement à la valeur de l'acte de langage qui gouverne cet énoncé » (*ibid.*).

Françoise Armengaud (*ibid.* : 65-68) distingue plusieurs usages du nom propre dans l'énonciation, dont l'usage « auto-référentiel » « attestant l'identité du locuteur et, partant, l'authenticité de l'acte de

langage qui est commis », ici à la troisième personne du singulier, comme dans :

XL,65<sup>2</sup> *huwa al- ḥayyu lâ ilâha 'illa huwa fad?ûhu mukhlişina lahu al-dîna al ḥamdu li-llahi rabbi al-'âlamîn*

Il est le Vivant ! Il n'y a de **Dieu** que lui. Invoquez-le en lui rendant un culte pur. Louange à Dieu, le Seigneur des mondes !

XLVII,19 *fa 'lama 'annahu lâ ilâha 'illa al-llahu wastaghfir lidhanbika walilmu'minîna*

Sache qu'en vérité, il n'y a de divinité que **Dieu** ! Demande pardon pour ton péché ; pour les croyants et les croyantes

VI, 4 *wamâtâtîhim min 'âyâti rabbihimu 'illakânû 'anhâ mu'ri-dîna*

Nul signe parmi les signes de leur **Seigneur** ne leur parvient sans qu'ils s'en détournent

On voit qu'il existe trois termes arabes pour le français « Dieu » :

- *Allah*, qui ne se conçoit qu'au singulier ;
- *ilâh* qui est doté d'un pluriel *âlîha*, mais qui dans l'islam ne peut désigner que le Dieu unique ;
- et *rabb*, « Seigneur ».

## 7.2 UN AUTEUR

Dieu parle aussi dans le Coran en tant qu'auteur :

VII, 2 *kitâbun 'unzila 'ilayka falâ yakun fişadrika ḥarajun minhu litundhîra bihi wa dhikrâ lilmu'minîna*

Un livre est descendu sur toi – n'en conçois aucune inquiétude – afin que, grâce à lui, tu avertisses les hommes et qu'il soit un Rappel pour les croyants

VII,3 *'attabi'û mâ'unzila 'ilaykum min rabbikum walâ tattabi'û min dûnihi 'awliyâ'a ḳalîlan mâtagdhakkârûn*

Suivez ce qui est descendu sur vous, de la part de votre Seigneur

Dans ces deux versets, Allah parle en tant que source du message révélé. Il est le sujet du verbe *anzala*, « descendre », qui a comme objet *kitâb* « un livre ». Tout au long du texte coranique, Allah multiplie les versets où il s'affirme en tant qu'auteur, comme ici :

XI,1 *alif lâm râ kitâbun uḥkimat âyâ tuhu tumma fuşşilat min laduni hakîmin ḳhabîr*

Alif Lam Ra. Voici un Livre dont les versets ont été confirmés, puis expliqués de la part d'un sage parfaitement informé

2 Les chiffres romains désignent les sourates, les chiffres arabes les versets.

où il se désigne par deux substantifs, *ḥakim*, « sage », et *ḵhabir*, « informé », agents de deux participes, *uḥkimat*, « confirmés », et *fuṣṣilat*, « expliqués », qualifiant les versets du *kitâb*, « Livre ».

### 7.3 UN NARRATEUR

Allah est, entre autres, le narrateur de l'histoire des cités :

VII, 101 *tilka al-lḵurâ naḵuṣṣu 'alayka min 'anbâ'ihâ*  
Voici les cités dont nous te racontons l'histoire

Le nous de majesté désigne Allah, sujet du verbe *ḵaṣṣa*, « raconter ». Voyez encore :

XI, 120 *wa kullan na ḵuṣṣu 'alayka min anbâ'i al-lrrusuli mâ nuthbitu bihi fu'âdaka*  
Tous les récits que nous te rapportons concernant les prophètes sont destinés à affermir ton cœur

où Allah est sujet du même verbe *ḵassa*, dont l'objet est *anbâ'urrusul*, « les récits concernant les prophètes ».

Qu'Allah se manifeste comme auteur et narrateur, c'est ce que confirment les passages où il parle du temps de la Révélation :

XLIV, 3 *'inna 'anzalnâhu fî laylatin mubâraḵatin*  
Nous l'avons fait descendre en nuit bénie.

XCVII, 1-3 Oui, nous l'avons fait descendre durant la nuit de la destinée. Comment pourrais-tu savoir ce qu'est la nuit de la destinée ? La nuit de la destinée est meilleure que mille mois !

Et il précise :

II, 185 Le Coran a été révélé durant le mois de Ramadan.

Il dit aussi *comment* : c'est Gabriel – *djibril* – qui a servi d'intermédiaire :

II, 97 Dis : « Qui est l'ennemi de Gabriel ? » [...] C'est lui qui a fait descendre le Livre sur ton cœur avec la permission de Dieu [...]

Nous y reviendrons.

### 7.4 LE CRÉATEUR

VII, 25 Votre Seigneur est Dieu. Il a créé les cieux et la terre en six jours, puis il s'est assis en majesté sur le trône. Il couvre le jour et la nuit qui poursuit celui-ci sans arrêt. Le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son ordre.

VII, 185 *'awa lam yandhurû fî malakûti al-lssamawâti wa al-l'arḵi wa mâḵḵalaka al-llâhu min ṣḵay'in*

N'ont-ils pas considéré le royaume des cieux et de la terre, toutes choses créées par Dieu?



## 7.5 LE MÉTADISOURS DU LOCUTEUR

Ces versets par lesquels le locuteur souligne sa présence dans son propre discours nous amènent à considérer un autre dispositif par lequel Allah s'énonce, qui est le métadiscours :

« Le métadiscours du locuteur présente un grand intérêt, car il permet de repérer des “points sensibles” dans la manière dont [...] [il] définit son identité par rapport à la langue et à l'interdiscours. » (Maingueneau 1987 : 66)

Selon Ducrot,

« tout énoncé, fut-il en apparence tout à fait “objectif”, [...] fait allusion à son énonciation : dès qu'on parle, on parle de sa parole. » (1980 : 40)

Pour Andrée Borillo (1985), admettre cette définition serait dissoudre le métadiscours dans le discours. C'est pourquoi on distingue généralement *métalangage* (qui porte sur la langue, le code) et *métadiscours* (qui porte sur la parole, le texte).

Les définitions de ces termes oscillent entre une conception « étroite », relevant du « langage technique du grammairien ou du lexicographe [...] sans renvoi explicite aux conditions d'énonciation », et une conception « large » dans laquelle figurent tous les éléments de l'énonciation<sup>3</sup>. Le métadiscours lui-même

« est à la fois discours et glose sur le discours dans lequel il est immergé. » (Borillo 1985 : 50)

Il s'oppose à la fonction *métalinguistique* selon Roman Jakobson (1963) ou Josette Rey-Debove (1978), qui ne concerne pas le discours mais le langage en tant que code. Pour ces deux auteurs, nous dit A. Borillo,

« il y a bien évocation d'opérations métadiscursives mais l'objet visé reste le code de la langue. Le métadiscours serait en quelque sorte du métalangage présent dans le discours : soit il porterait sur les signes eux-mêmes – leur forme, leur sens – pour les expliciter, les définir, soit il mentionnerait des énoncés pour les mettre à distance, les rapporter à une autre source, etc. » (*ibid.* : 49)

Toujours selon A. Borillo, le métadiscours ne se réduit pas à ces fonctions ; il concerne d'autres éléments « tels que l'acte d'énonciation lui-même, ses conditions énonciatives, les intentions et stratégies discursives du locuteur » (*ibid.*). Pour D. Maingueneau,

« Loin d'être un procédé pour corriger des ratés de la communication, [le métadiscours] constitue un symptôme et doit être appréhendé à

3 Le métadiscours dont il s'agit ici n'est pas non plus *épilinguistique*, propos spontanés des locuteurs d'une langue sur l'idée qu'ils s'en font.

travers ce statut : aussi les discours peuvent-ils s'opposer de manière significative par la quantité, la nature, la fonction de leurs opérations métadiscursives. » (1987 : 67)

A. Borillo distingue les fonctions suivantes :

- expliquer le code du discours,
- en expliquer les conditions d'énonciation,
- en souligner la construction (1985 : 50).

D. Maingueneau propose un autre classement fonctionnel selon lequel le métadiscours est destiné à :

- construire une image du locuteur,
- marquer une inadéquation des termes,
- s'autocorriger,
- confirmer,
- demander la permission d'employer certains termes,
- prévenir une fausse interprétation... (1987 : 67)<sup>4</sup>

Nous-même mettrons l'accent sur le métadiscours du locuteur Allah destiné à construire son image – son *ethos* au sens où l'entend la rhétorique classique (*ibid.*) – à la fois en tant qu'auteur et narrateur du message révélé et en tant que créateur de l'univers.

Observer toutes les opérations métadiscursives par lesquelles se dessine la « figure symbolique d'Allah » (Said 1982) demanderait d'élargir le corpus à la totalité du Coran, ce qu'on ne peut faire ici. Nous nous limiterons aux passages qui se réfèrent au message révélé, repérables dans le texte à la récurrence du terme *âya*, « signe »<sup>5</sup> donné aux hommes en tant que témoignage de la puissance créatrice de Dieu.

Ce métadiscours d'*ethos* vient donc qualifier le Coran :

- de *madjîd*, « glorieux » :

L, 1     *kâf wa al-lkur'âni al-lmadjîd*  
Par le glorieux Coran !

- de '*adîm*, « très grand » :

XV, 87     *wa lakad 'âtaynâka sab'an mina al-lmathânî wa al-lkur'âni l-l'adîm*

Nous t'avons donné sept versets que l'on répète, et aussi, le très grand Coran.

4 Il n'est pas certain que de telles listes puissent être finies, un grand nombre d'interactions étant consacrées à l'ajustement sémantique des propos des uns et des autres.

5 M. Arkoun traduit par « Signe-symbole ». Les *âyât* « ont pour trait commun de fonctionner linguistiquement en tant que signes et existentiellement en tant que symboles (réalités vraies pour le croyant) » (Arkoun 1982 : 98).

- de *ḳayyim*, « droit » :  
XVIII, 2 *ḳayyiman liyundira ba'san shadīdan...*  
Il l'a fait droit...
- de *'aziz*, « précieux » :  
XLI, 41 *inna al-ladhīna ḳafarū bial-ldhhikri lamma jā'ahum wa 'innahu lakitābun 'azizun*  
Certains ne croient pas au Rappel qui leur est parvenu :  
voici, cependant, un livre précieux.
- de *karīm*, « noble » :  
LVI, 77 *'innahu laḳur'ānun karīm*  
Voici, en vérité, un noble Coran
- de *ḥakīm*, « sage »,  
X, 1 *tilka 'âyātu al-lkitābi al- lḥ akīm*  
Voici les versets du Livre sage.
- de *'arabian*, « arabe », et de *ghayru dī 'awaj*, « sans tortuosité » :  
XXXIX, 28 *kur'ānan 'arabiyan ghayra dī 'awajin la'allahum yattaḳūna*  
Un Coran arabe, exempt de tortuosité. Peut-être réfléchiront-ils ?
- de *lqawlan faṣi*, « parole décisive » :  
LXXXVI, 13 *'innahu laḳawlun faṣlun*  
Voici vraiment une parole décisive.
- de *al ḥaḳḳ*, « vérité » :  
VI, 66 *wa kadhdhaba bihi qawmuka wa huwa al ḥaḳḳu*  
Ton peuple a traité cela de mensonge, alors que c'est la Vérité.
- de *al ḥaḳḳu al-yaḳīn*, « vérité absolue » :  
LXIX, 51 *wa 'innahu al haqqu al-yaḳīn*  
Voici la Vérité absolue !
- de *raḥman*, « Miséricorde », et de *hudâ*, « Direction » :  
VI, 157 *'aw taḳûlû 'alaw 'anna 'unzila 'alaynâ al-lkitābu lakunna 'ahdâ minhum faḳad jā'akum bayyinatun min rabbikum wa hudân wa raḥmatun*  
Vous ne direz pas : « Si c'était sur nous que le Livre était descendu, nous aurions été mieux dirigés qu'eux ». Votre Seigneur vous a fait parvenir une preuve irréfutable qui est une Direction et une Miséricorde.

À travers la combinaison des formes injonctives et de l'interpellation personnelle du prophète (« toi »), ces derniers versets se donnent comme des consignes adressées d'abord au destinataire premier Mohammad, et à travers lui aux destinataires seconds, pour

anticiper sur leurs réactions possibles et réduire ou annuler tout malentendu ou toute incompréhension entre « ce qu'il veut dire » et « ce qu'ils comprennent ». Certains versets font ainsi « référence à une formulation discursive jugée inadéquate et signalent l'opération de substitution » (Borillo 1985 : 52). Par exemple :

- V, 19    Peuple du Livre ! Notre prophète est venu à vous pour vous instruire, après une interruption de la prophétie, de crainte que vous ne disiez : « Nul annonciateur de bonne nouvelle, nul avertisseur n'est venu à nous ! »

Ce n'est donc pas dans le seul but d'assurer la communication que « l'énonciateur revient sur son discours » pour le qualifier. Certains versets donnent des consignes interprétatives qui spécifient le sens <sup>6</sup>.

Le Coran en tant que message constitue un « Signe », *âya* <sup>7</sup> :

- III,3    Il a fait descendre sur toi le Livre avec la Vérité ; celui-ci déclare véridique ce qui était avant lui. Il avait fait descendre la Tora et l'Évangile
- III,4    Un terrible châtement est destiné à ceux qui ne croient pas aux Signes de Dieu

Au passage, Allah défie hommes et génies de produire quelque chose de semblable au Coran :

XVII,88 *kuḻ la'in 'ijṭama'ati al-l'insu wa al-ljinnu 'alâ 'an yâ'tû bimitli hâdâ al kur'âni lâya'tûna bimitlihi wa law kâna ba'dhuhum liba' dîn dhahîran*

Dis : « Si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble, même s'ils s'aidaient mutuellement ».

Le rôle du métadiscours ne s'arrête pas à l'interprétation donnée du Coran en tant qu'*âya* et à ses qualifications : il fait aussi référence au discours pour en expliquer « l'organisation argumentative ».

6 Précisons que nous ne cherchons pas à mettre en avant une objectivité du sens unilatérale telle que le sens serait immanent parce que déposé par Dieu ou par son prophète. Nous voulons insister sur le fait que le texte que nous étudions contient comme tout autre texte des instructions interprétatives. Si le Coran comporte des contraintes de production spécifique du fait de la nature exceptionnelle de son auteur (v. le verbe *anzal*, « descendre »), il est aussi soumis à des contraintes commune de réception, les lecteurs pouvant aller dans le sens ou à rebours du texte, suivant des situations et des objectifs de lecture fort différents les uns des autres.

7 « Ce terme est usité le plus souvent à propos de phénomènes naturels qui confirment la puissance et la bonté de Dieu et imposent à l'homme de la gratitude. Il s'applique également à des événements extraordinaires ou des miracles qui prouvent la véracité du message d'un prophète. Puis dans des passages mekkois tardifs, ou peut être au tout début de la période médinoise, probablement pour répondre aux incroyants qui exigent continuellement un miracle de Muhammad, *âya* prend le sens nouveau de "message révélé". Enfin dans un certain nombre de versets médinois, ce terme finit par être employé pour désigner l'unité de base de la révélation [le verset] » (*Encycl. Universalis*).

D'une manière générale, on peut dire avec Arkoun que si

« l'univers est un réservoir de Signes (*âyât*) qui manifestent la puissance créatrice de Dieu et la sollicitude du Créateur pour l'homme [...], tout est donné à percevoir non comme des êtres et des phénomènes physiques concrets, mais comme des témoignages » (Arkoun 1975 : 13).

XV, 75 Voilà vraiment des Signes pour ceux qui les observent

Par rapport à l'objectif que poursuit le locuteur Allah dans la construction de son discours, les versets qui relèvent du métadiscursif sont explicites. En voici quelques uns :

VII, 2 *kitâbun 'unzila 'ilayka falâ yakun fî şadrika ħarajun minhu litundira bihi wa dhikrâ lilmu'minîn*

Un livre est descendu sur toi – n'en conçois aucune inquiétude – afin que grâce à lui, tu avertisses les hommes et qu'il soit un Rappel pour les croyants.

XI, 120 *kitâbun 'unzila 'ilayka falâ yakun fî şadrika ħarajun minhu litundira bihi wa dhikrâ lilmu'minîn*

Tous les récits que nous te rapportons concernent les prophètes sont destinés à affermir ton cœur. Ainsi te parviennent, avec la vérité, une exhortation et un Rappel à l'adresse des croyants.

LIX, 21 Si nous avons fait descendre ce Coran sur une montagne, tu aurais vu celle-ci s'humilier et se fendre sous l'effet de la crainte de Dieu. Tels sont les exemples que nous proposons aux hommes. Peut-être réfléchiront-ils !

Ces versets – parmi d'autres – présentent des indications utiles, tant sur le schéma argumentatif selon lequel le locuteur construit son discours que sur la manière d'en assurer la compréhension. C'est donc un *dikrâ* « Rappel » « des luttes et des victoires des prophètes, des résistances et des échecs des peuples rebelles, [c'est] une façon de réactualiser les situations paradigmatiques d'un temps fondateur » (Arkoun 1982 : 105). Il est destiné à faire réfléchir, non dans le sens de la compréhension logique,

« ce qui est donné à “sentir”, “voir”, “regarder”, “comprendre”, “retenir...” », c'est un système de Signes-symboles référant à une réalité originelle (*al-h'aqq*) tout à la fois imperceptible, inaccessible, mystérieuse, vivante et agissante » (*ibid.* : 96).

Il n'est pas possible ici de reprendre tous les métadiscours du locuteur ; il faudrait pour cela relever tous les versets où le dire se double d'une glose. Les exemples cités ne constituent qu'un ensemble particulier destiné à construire une image et tout un travail reste à faire à ce niveau pour montrer l'intérêt de ne pas réduire les unités signifiantes à la fonction de désignation. « Il semble en effet que les mots ne servent pas primitivement à désigner telle ou telle chose mais

plutôt à indiquer comment quelque chose doit être appréhendé » (Nemo et Cadiot 1997 : 24).

#### 7.6 D'AUTRES ÉNONCIATEURS

Selon Ducrot, les *énonciateurs* sont « ces êtres qui sont censés s'exprimer à travers l'énonciation sans que pour autant on leur attribue des noms précis » (Ducrot 1984 : 204). Ils interviennent dans un énoncé comme exprimant un « point de vue »<sup>8</sup>, une « position », « une attitude ».

La distinction entre *locuteur* et *énonciateur* est « un cadre pour situer en linguistique le problème des actes de langage » en distinguant des actes primitifs ou directs, accomplis par un énonciateur qui peut être assimilé au locuteur, et des actes dérivés, accomplis par des énonciateurs exprimant leur « attitude propre ». Nous aurons l'occasion, à propos de l'emploi des figures en tant que formes particulières du discours coranique, de revenir sur certains actes illocutoires dits « dérivés »<sup>9</sup>.

Citons comme exemple d'énoncés à valeur performative exprimés par tout énonciateur potentiel :

VII,89 *rabbanâ 'iftah baynanâ wa bayna ʔawminâ bial-ḥaḳḳi wa 'anta khayru al fâtiḥîna*

Notre Seigneur ! Prononce, en toute vérité, un jugement entre nous et ton peuple. Tu es le meilleur des juges.

Ici l'énonciation désignée par la première personne du pluriel a pour fonction d'accomplir l'acte d'invoquer – *rabbanâ* « Notre Seigneur » –, à la forme impérative – *'iftah*, « prononce ». C'est un rôle auquel peut accéder tout lecteur ou récitant possible du Coran, d'où le présent d'énonciation intemporel.

Autre exemple :

XVII,1 Gloire à Dieu qui a transporté son serviteur de nuit de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée dont nous avons béni l'enceinte, et ceci pour lui montrer certains de nos Signes. – Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement. –

Nous avons là « un performatif exprimé par un nom d'action "Gloire" dont l'énonciation exprime l'accomplissement de cette même action, c'est-à-dire la glorification. Cet acte illocutionnaire est intemporel, ré-actualisable dès lors qu'il est pris en charge par tout énonciateur possible et en toute circonstance » (Said 1982 : 26).

<sup>8</sup> Cette définition est une reformulation de celle des *Mots du discours* (Ducrot 1980), attribuant à des « énonciateurs » la responsabilité des actes illocutoires.

<sup>9</sup> « On conçoit que le statut de ces voix, éventuellement de ces figures énonciatives, va dépendre des formes textuelles où elles sont engagées » (Jacques 1996 : 62).

Parmi les énonciateurs dépendant « des formes textuelles où ils sont engagés », les non-humains, par exemple « le tonnerre », « les Anges », « les montagnes » ou « les oiseaux » :

XIII, 13 *wa yusabbiḥu al-lrra'du bi ḥamdihi wa al-lmalâ'ikatu min khîfatihi*

Le tonnerre et les Anges célèbrent ses louanges avec crainte

XXI, 79 *wa sakhkharnâ ma'a dâwûd al-lḍjibâla yusabbiḥna wa al-lḥayra wa kunna fâ'ilîna*

Nous avons contraint les montagnes et les oiseaux à se joindre à David pour proclamer nos louanges. C'est nous qui avons fait cela.

\*

La question « Qui parle dans le texte coranique ? » renvoie du statut du locuteur à la notion de Révélation. Cette notion fait partie des « grands mots » – comme *bonheur*, *mythe*, *symbole* ou *inconscient* – dont personne ne peut prétendre donner la bonne définition qui réduirait à néant ce que d'autres ont pu dire, ont ou auront à dire. En particulier parce que nous ne possédons pas un « savoir savant » qui nous donnerait la bonne caractérisation. De ce fait, nous ne pouvons, pour comprendre cette problématique, que nous orienter dans la masse de ce qui a déjà été dit sur le sujet, sachant bien que les différentes expériences directes ou indirectes ne représentent elles aussi que des attitudes qui entraînent des mouvements proches ou opposés. Il n'est pas question pour nous ici d'engager le débat – juste de formuler quelques idées.

Deux points de vue se dégagent de la discussion des anciens savants musulmans. Le premier défend l'idée que le Coran révélé à Mohammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel l'a été aussi bien en tant que forme que contenu. Le deuxième défend l'idée que Mohammad a été seulement inspiré par Gabriel, c'est-à-dire que l'ange a transmis le sens mais que la formulation en langue arabe revient à Mohammad. On trouve dans *Al bourhân fî 'ulûm al ḵurân* d'Al Zarkachi (m. 794/1392) :

« Gabriel a transmis au prophète les significations essentielles, et le prophète a compris les significations en question et les a exprimées dans la langue des Arabes. Ceux qui défendent ce point de vue se réfèrent au verset : "L'Esprit fidèle est descendu avec lui sur ton cœur" (XXXVI, 193) » (Al Zarkachi 1988 : 230).

Ce qui nous interpelle dans le premier point de vue, c'est le fait de poser un niveau linguistique autonome de la signification, ce qui revient à dire que le sens du Coran est préétabli et déterminable dans la langue. Cette histoire est aussi ambiguë que celle qui voit la compréhension du Coran comme une reconstitution de l'intention de

l'auteur. Sommes-nous sûr de saisir le sens dans sa pureté, « en langue », et non pas comme un usage fait par tel ou tel ?

Le deuxième point de vue met l'accent sur l'inspiration divine. Mohammad en tant que prophète possédait la capacité de voir Gabriel sous quelque forme qu'il lui apparût. La Révélation a été une suite de moments difficiles dans lesquels le prophète se transcendait, où il avait des visions et des rêves, soit pendant son sommeil, soit en étant éveillé. Mais ce qui existe, ce que nous avons, ce n'est pas le « rêve » uniquement, mais l'ensemble du rêve, du souvenir du rêve et de la façon de le raconter. L'Islam, comme toute religion « révélée », n'est pas pure révélation. Chaque religion a une histoire...

#### 7.7 UN DESTINATAIRE

Le locuteur-auteur-narrateur Allah se présente aussi comme le destinataire de certains actes de langage, louanges, prières et glorifications, accomplis par différents énonciateurs. Ainsi Allah est-il le destinataire de *taqwâ*, « la crainte » inscrite dans le verbe *ittaqûn*, « craignez » :

XVI,2 *yunazzilu al malâ'ikata bial-rruhi min 'amrihi 'alâ man yashâ'u min 'ibâdihi 'an 'andhirû 'annahu lâ 'ilâha 'illâ 'anâ fâttakuni*

Il fait descendre les Anges avec l'esprit qui provient de son Commandement sur qui il veut parmi ses serviteurs : « Avertissez les hommes qu'en vérité, il n'y a de Dieu que moi : craignez-moi donc ! »

Sur ces actes de langage, nous reviendrons dans le chapitre 12.



## À QUI ?

## 8.1 DESTINATAIRES ET INTERLOCUTION

On a vu dans le chapitre précédent qu'Allah se présente comme le locuteur, l'auteur, le narrateur et l'énonciateur du verbe *yunzilu* « faire descendre », de l'histoire des cités, de l'ordre « Avertissez » et du message *lâ ilâha illa 'anâ*, « Il n'y a de Dieu que moi ». Nous allons maintenant nous demander à *qui* ces diverses instances énonciatives s'adressent en commençant par une rapide mise en place des concepts utiles en la matière.

En mettant l'accent sur la dimension interlocutive de l'énonciation, É. Benveniste a directement contribué à sa transformation :

« En tant que réalisation individuelle, l'énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'appropriation [...]. Mais immédiatement, dès qu'il se déclare locuteur et assume la langue, [le sujet parlant] implante l'autre en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. Toute énonciation est, explicite ou implicite, une allocution, elle postule un allocutaire ».

L'énonciation adopte dès lors la structure d'un dialogue :

« Comme forme de discours, l'énonciation pose deux “figures” également nécessaires, l'une source, l'autre but de l'énonciation. C'est la structure de dialogue. Deux figures en position de partenaires sont alternativement protagonistes de l'énonciation. » (Benveniste 1974 : 82 et 85)

Depuis que ces lignes ont été écrites, la théorie de l'énonciation a été radicalisée, notamment par F. Jacques, pour qui il ne s'agit plus de voir dans l'énonciation « la mise en fonctionnement de la langue par un acte individuel » auquel s'ajouterait l'« implantation » d'un *tu* en face du *je* :

« Les interlocuteurs s'approprient conjointement l'appareil de la langue pour énoncer leur position corrélatrice de co-locuteurs » (Jacques 1983 : 47)

La critique du schéma classique de la communication (Jakobson 1963 : 214) conduit à remplacer l'alternance des protagonistes dans le dialogue par une co-énonciation, une collaboration des interlocuteurs.

Comme l'a souligné F. Armengaud, cela mène à récuser une conception du discours où les énoncés « seraient tenus pour les résultats de l'activité symbolique d'un locuteur individuel » (1984 : 73).

Cela dit, on a principalement affaire dans le texte coranique à « un énonciateur omniprésent, magistral, qui intervient explicitement pour transformer radicalement la conscience de l'allocutaire » (Arkoun 1982 : 33). Il importe donc, dans la perspective qui est la nôtre, d'*identifier* les instances énonciatives qui sont à l'œuvre dans le texte et dans la lecture du Coran.

On a déjà souligné qu'Allah est, en tant que locuteur et narrateur, le sujet quasi exclusif du verbe *anzala*, « descendre ». L'usage explicite fait de ce verbe par le Coran pour désigner « la descente de la Révélation », avec pour fonction « d'enrichir le regard intérieur » (*qalb, lubb, 'aql*) « cœur, centre vital, raison », et de « diriger vers le haut les prières (*du'â*), les pensées (*dhât al-sudûr*) et les actions ('*amal*) de l'homme » (Arkoun 1982 : 7), amène à réfléchir à son « schéma de communication » et à la manière dont le texte coranique place ses lecteurs ou ses auditeurs, ses destinataires.

Pour U. Eco,

« un texte postule son destinataire comme condition *sine qua non* de sa propre capacité communicative concrète, mais aussi de sa propre potentialité significative. En d'autres mots, un texte est émis pour quelqu'un qui est capable de l'actualiser » (1985 : 64),

c'est-à-dire de l'interpréter.

Le modèle communicatif jakobsonien cité plus haut, où l'émetteur et le destinataire possèdent un code commun à partir duquel le message est interprété, bute sur une autre évidence qu'U. Eco formule ainsi :

« La compétence du destinataire n'est pas nécessairement celle de l'émetteur. » (*ibid.* : 64)

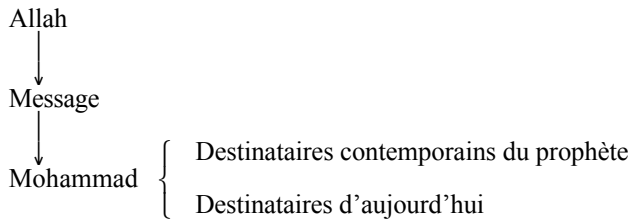
Un certain décalage est même *constitutif* de la communication :

« Que locuteurs et auditeurs soient définis comme possédant un code commun, en quelque sorte interchangeable, c'est en partie vrai. Mais on ne peut considérer la différence entre les locuteurs comme étant seulement un regrettable accident : la différence est une caractéristique du discours tout aussi fondamentale que la substitutivité. Tout d'abord parce que, si les deux locuteurs étaient entièrement substituables, ils n'auraient rien à se dire. » (François 1986 : 33)

Sans oublier que « nous parlons toujours "en tant que" » (*ibid.*), ce qui confère aux partenaires de l'interlocution des positions discursives chaque fois spécifiques et souvent inégales.

Sujet d'*anzala*, « nous avons fait descendre », Allah « construit » sa position énonciative *verticalement*, à la fois en tant que locuteur du message révélé, *âya*, « Signe-symbole » de sa puissance créatrice, et en tant que destinataire des actes illocutoires qui « remontent » vers lui à partir des énoncés performatifs de louange, de prière et de glorification qui, comme on le verra plus loin, sont eux aussi récurrents dans le Coran.

Cette communication peut être schématisée comme suit (d'après Saïd 1982 : 259) :



On notera que B. Saïd construit ce schéma *du point de vue de l'émetteur* ; or pour analyser les textes, il faut aussi se placer

« tout autant du point de vue du récepteur ou des récepteurs, les codes ne fonctionnant pas seulement comme mécanismes de décodages, mais aussi comme mécanismes d'attente, filtrant ou modifiant tout ce qui n'est pas conforme à ce qu'on attend de l'émetteur. » (François 1980 : 238)

Ce filtrage et cette modification liés aux attentes des lecteurs et des auditeurs du Coran ne sont pas une possibilité théorique mais une donnée fondamentale. Dans les situations dites « d'échange inégal », de type autoritaire, allant d'un petit nombre d'émetteurs vers un grand nombre de récepteurs, un même discours ou un même texte peut être interprété de telle sorte qu'il constitue autant de messages différents que de récepteurs (*ibid.*).

Le schéma de B. Saïd prête donc à discussion.

On peut d'abord considérer que s'il présente Mohammad comme le destinataire premier et les lecteurs et auditeurs du Coran comme des destinataires seconds par un phénomène dit de « double adresse », il n'en demeure pas moins que ces derniers sont aussi des acteurs essentiels (Rastier 1989 : 48), parties prenantes dans la signification du texte coranique, dont ils se trouvent être, comme tous lecteurs ou auditeurs, les co-énonciateurs.

En second lieu, l'évolution de l'interaction au fil du temps n'est pas prise en compte, notamment en ce qui concerne la langue du Coran, dont Cheik Moussa rappelle à juste titre qu'elle « n'est la

langue maternelle de personne » (si tant est qu'elle ait jamais été une langue maternelle), mais au contraire « une langue étrangère, aujourd'hui, pour tout le monde, y compris pour les arabophones » (1995 : 111). D'où la question de la médiation entre la parole coranique devenue texte et ses destinataires lecteurs et auditeurs actuels.

Et puis il y a la question de *l'entour* (François 1998), c'est-à-dire du contexte qui contient les indices indispensables à la compréhension de tout discours. Ce concept incite à prendre en considération la situation de communication et ce qu'on sait (mais aussi à faire la part de ce qu'on ignore) de la société dans laquelle a vécu le prophète, ainsi que des sémiotiques associées au discours devenu texte qui déterminent que la communication n'est pas uniquement linguistique mais aussi gestuelle, mimique, prosodique, iconique, graphique, etc. (Rastier 1989 : 50).

D'autre part, *communiquer* ne signifie pas toujours mettre les destinataires du message en possession de connaissances dont ils ne disposaient pas auparavant. Le texte coranique est en partie caractérisé par l'intertextualité, c'est-à-dire par la reformulation, la reprise-modification d'histoires et de révélations antérieures à sa rédaction, et son message est illustré par des significations qui pouvaient être partiellement « déjà là » pour ses contemporains. Cela dit, si le Coran donne suite « à la Tora et à l'Évangile » (VII, 157), le sens qu'il donne aux différentes histoires qu'il porte en lui est nouveau.

Enfin, les contenus exprimés ne le sont pas nécessairement tous de façon explicite. Dans les effets de sens du discours coranique, il y a une façon de parler implicite, une certaine utilisation du langage qui ne peut pas se comprendre comme un code où « ce qui est dit est totalement dit ou n'est pas dit du tout » (Ducrot 1972 : 5). Il n'est pas dans notre propos de faire ici l'étude des formes de l'implicite dans le discours coranique, mais nous pouvons avancer deux hypothèses qui justifient *a priori* sa présence<sup>1</sup> :

- Le besoin en tant que « croyance fondamentale de trouver un moyen d'expression qui ne s'étale pas, qui ne fasse pas un objet assignable et donc contestable » (*ibid.* : 6). Ce qui est à « ne pas dire » et n'est effectivement pas dit est une dimension constitutive du discours coranique qui le qualifie autant que le « dire » et le « dit » ; « ce qui revient à bénéficier à la fois de l'efficacité de la parole et de l'innocence du silence » (*ibid.*).
- D'où le besoin de laisser la signification implicite à l'initiative des destinataires.

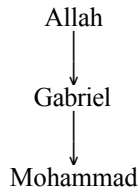
<sup>1</sup> Il y a aussi des versets explicites, sur l'unicité de Dieu, sur l'identité du prophète, par exemple. Le discours coranique fait aussi sens à partir de significations stabilisées.

Précisons qu'on parle ici d'*implicite* non pas dans le sens de « non-dit » mais comme d'un effet de la succession des versets. Les implicites d'un texte ne peuvent se catégoriser qu'à partir des traits linguistiques qui permettent leur repérage. Et puis un grand nombre de versets ne peuvent fonctionner qu'en référence à du déjà dit ; c'est le cas par exemple de « Nous te narrons les plus beaux récits » (XII, 3), qui suppose que d'autres que lui ont précédemment raconté des histoires aux hommes – d'où la proclamation de la supériorité des récits - signes de Dieu sur, par exemple, les discours légendaires.

À partir de :

II, 97 Dis : « Qui est l'ennemi de Gabriel ? » [...] C'est lui qui a fait descendre sur ton cœur avec la permission de Dieu le Livre [...]

B. Saïd apporte (*op. cit.*) cette modification à son schéma :



Pour certains lecteurs et auditeurs, il s'agit d'une communication céleste en parfait accord avec l'authenticité du Coran, c'est-à-dire avec son origine divine ; pour d'autres, il s'agit de moyens mythiques. Le sens du texte peut varier selon les situations où les lectures sont produites. « L'énoncé en lui-même n'est pas vrai ou faux, il peut le devenir uniquement au cours d'une énonciation » (Todorov 1970 : 8).

Pour aller plus loin dans l'analyse, nous parlerons à la fois de *destinataire*, parce que nous voulons attirer l'attention sur le fait que « le Coran a été et demeure une parole avant d'être un texte écrit », et de *lecteur* parce que « la parole émise par le prophète n'a pas le même statut linguistique que celle du croyant qui la répète dans une forme phonétique et graphique strictement fixée » (Arkoun 1982 : 44).

Auparavant, nous nous arrêterons à une autre notion nécessaire à la description sémantique et pragmatique d'un énoncé, qui est celle d'*allocutaire* (Ducrot 1980 : 36).

## 8.2 L'ALLOCUTAIRE

Avec l'*allocutaire*, place symétrique de celle du *locuteur*, nous « considérons le cas de la prophétie qui sert typiquement de canal à l'entrée en scène de la révélation religieuse » (Jacques 1983 : 67).

Allah adresse son message à un allocataire désigné dans de nombreux versets par *ka*, « tu », destinataire premier :

- VII, 2 *kitâbun 'unzila 'ilayka*  
Un livre est descendu sur toi
- XX, 2 *mâ 'anzalnâ 'alayka al-ḳur'âna litashḳâ*  
Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour te rendre malheureux.
- VII, 103 *tilka al-lḳurâ naḳussu 'alayka min 'anbâ'ihâ*  
Voici les cités dont nous te racontons l'histoire
- XII, 102 *dâlika min 'anbâ'i al-ghaybi nûhîhi ilayka*  
Voici donc un des récits que nous te révélons concernant le mystère
- III, 3 Il a fait descendre sur toi le Livre avec la Vérité
- III, 58 *dhâlika natlûhu 'alayka mina al-âyâti wa al-dhḏhikri al-ḥakîm*  
Voilà une partie des Signes et du sage Rappel que nous te communiquons

Tous les verbes ont pour sujet un *nous* de majesté qui désigne le locuteur ; l'allocataire est désigné par la deuxième personne *ka*, « toi ». Mais le locuteur ne se contente pas d'adresser le message au locuteur, il le lui impose aussi :

- XXVIII, 85 *Inna al-lladhî faraḏa 'alayka al-ḳur'âna larâdduka 'ilâ ma'âdin*  
Oui, celui qui t'a inspiré le Coran te ramènera là où tous reviendront

Le verbe *faraḏa* est traduit par « inspirer » par Denise Masson dont nous suivons généralement la traduction, mais Régis Blachère le traduit par « imposer » :

Celui qui t'a imposé la Prédication te ramènera vers un lieu de retour

On ne relèvera pas les « procédés d'interpellation » (Ducrot 1980 : 35), notamment par les noms propres : *Ahmad* (LXI, 6), *Mohammad* (XLVII, 2), etc. Le plus souvent, le prophète est désigné par *nabî*, « prophète », et *rasûl* « envoyé » :

« L'envoyé entretient avec Dieu une relation plus intime que le prophète : il a la charge expresse de communiquer une parole dont la forme et le sens sont articulés par Dieu lui-même et dont la fructification incombe au prophète. » (Arkoun 1975 : 17)

Cette position de destinataire premier place Mohammad dans une relation privilégiée en vue d'un but commun, la construction progressive d'un univers partagé, d'une référence fondée sur des principes de coopération, avant d'assumer différentes missions en tant, cette

fois-ci, que destinataire second, interpellé alors le plus souvent par des verbes à l'impératif pour accomplir les tâches de la fonction prophétique. Mohammad est à la fois :

– « l'avertisseur » :

XXVI, 214 *wa 'andhir 'ashirataka al-aḡrabîna*

Avertis tes partisans les plus proches

VII, 2 *kitâbun 'unzila 'ilayka [...] litundhira bihi*

Un livre est descendu sur toi [...] afin que grâce à lui tu avertisses les hommes

– « l'annonceur de la bonne nouvelle » :

II, 25 *wa baḡhir al-lladîna âmanû wa 'amilû al-ṣṣâlihâti anna laḡhum djannatin tadjrî min tahtihâ al-'anhâru*

Annonce la bonne nouvelle à ceux qui croient et qui font le bien : ils posséderont des jardins où coulent les ruisseaux

– celui qui « fait entendre le Rappel » :

LXXXVIII, 21 *fadhakkir innamâ anta mudhakkirun*

Fais entendre le Rappel ! Tu n'es que celui qui fait entendre le Rappel.

– celui qui « raconte » :

X, 71 *watlu 'alayhim naba'a nûhin*

Raconte-leur l'histoire de Noé

Toutes ces occurrences ont en commun un acte verbal par lequel le prophète doit « annoncer », « avertir », « raconter »... ; mais en d'autres occasions, le prophète prend des décisions politiques, transforme des cultes ou des rapports sociaux :

« L'essence de la fonction prophétique, selon le Coran et la vie de Mohammad, réside dans un solide équilibre entre l'expérience religieuse et l'action historique. » (Arkoun 1975 : 16)

D'où ce rôle de « co-locuteur », qui lui impute d'autres fonctions que celle de proférateur. Il opérera des actes de langage qui ne vont pas sans pré-supposés ni implications, autant de fonctions relatives à autant de situations, à autant de discours, voire de genres. De sorte que se pose la question : « D'où ça lui vient de parler comme ça ? »

Par exemple, l'usage du style direct après le verbe *qul*, « dis ! », crée des situations où le prophète « prend les devants » par une initiative qui a souvent valeur d'argument, voire de caution :

VII, 158 *ḡul yâ 'ayyuhâ al-nnasu 'inni rasûlu al-llahi 'ilaykum djamî'an al-lladî laḡu mulku al-ssamâwâti wa l-'arḡi*

Dis : Ô vous, les hommes ! Je suis en vérité envoyé vers vous tous comme le prophète de celui à qui appartient la royauté des cieux et de la terre.

- VII, 188 Dis : « Je ne tiens pour moi même, ni profit, ni dommage en dehors de ce que Dieu veut. Si je connaissais le mystère incommunicable, je posséderais des biens en abondance et le mal ne me toucherait pas. Je ne suis qu'un avertisseur et un annonciateur pour un peuple incroyant ».

Aucun doute ne subsiste sur l'identité de « celui qui parle » dans ces deux versets, appuyée par le pronom « je ». Reste que s'il est le proférateur de tels propos, il n'en est pas l'auteur : on dira plutôt qu'ils sont mis dans la bouche de l'allocutaire (Armengaud 1984 : 69). C'est une situation qui correspond à la remarque : « Tu n'es pas l'origine étroite de tes propres dires. Tu coïncides avec une source plus vaste » (*ibid.*). Cela dit, par ses interventions, l'allocutaire « exerce sa force particulière de proposition, son efficacité, dans l'élaboration conjointe de l'effet de sens » (Jacques 1983 : 61), ceci à travers toutes sortes d'actes de langage :

- VII,29 *kul 'amara rabbi bial-ḳiṣṭi wa'akīmū wudjūhakum 'inda kulli masjidin wād'ūhu mukhlisīn*

Dis : « Mon Seigneur a ordonné la justice. Tournez vos visages en tout lieu de prière. Invoquez-le en lui rendant un culte pur... »

- VII, 195 *kul 'ud'ūshurakā'akum ṭhumma kīdūni falā tundhirūni*

Dis : « Invoquez vos associés ! Usez de ruses contre moi ! Ne me faites pas attendre [...] »

- VI, 11 *ḳul sīrū fī al 'ardhi ṭhumma 'ndhurū kayfa kāna 'ā ḳibatu al mukadhībīna*

Dis : « Parcourez la terre : voyez quelle a été la fin des calomnieux ».

- VI,151 Dis : « Venez ! Je vous dirai ce que votre Seigneur vous a interdit : ne lui associez rien ; soyez bons envers vos parents ; ne tuez pas vos enfants par crainte de la pauvreté ; [...] éloignez-vous des péchés abominables, apparents ou cachés ; ne tuez personne injustement ; Dieu vous l'a interdit... »

L'allocutaire, institué énonciateur second, se trouve engagé dans une « activité conjointe », celle d'affirmer l'identité de Dieu et de vaincre les « opposants ».

### 8.3 LES DESTINATAIRES ET LES LECTEURS POTENTIELS

Les destinataires potentiels<sup>2</sup> sont hypergénériquement nommés *al 'ālamīn* « les mondes » :

2 Le Coran est destiné à tout le monde, en d'autres termes au « lecteur empirique » d'U. Eco, c'est-à-dire nous tous, vous et moi. Nous pouvons le lire de mille manières, aucune loi ne nous impose une façon de lire, et souvent, nous utilisons le texte comme réceptacle de nos propres passions (Eco 1996 : 27).



VI,90 *ḵul lâ‘as‘alukum ‘alayhi ‘adḵran ‘in huwa ‘illa dhikrâ lil‘âlamîn*

Dis : « Je ne vous demande aucun salaire pour cela : c’est un Rappel adressé aux mondes. »

XXI, 107 *wa mâ‘arsalnâka ‘illa raḥmatan lil‘âlamîna*

Nous t’avons seulement envoyé comme une miséricorde pour les mondes.

Ce terme rappelle Paul Ricœur parlant de « l’éventail universel des destinataires » d’un texte. Le destinataire peut même être non humain <sup>3</sup> :

XLVI, 29 *wa ‘idh ṣarafnâ ‘ilayka nafaran mina al-djinni yastami‘ûna al-ḵur‘âna falamma ḥadarûhu ḵâlû ‘anṣitû falamma ḵudiya wallu ‘ilâ ḵawmihim mundḥirîna*

« Lorsque nous avons amené devant toi une troupe de djinns pour qu’ils écoutent le Coran et qu’ils furent présents, ils dirent : “Écoutez en silence !” et quand ce fut terminé, ils retournèrent en avertisseurs auprès de leur peuple. »

où les djinns sont présentés à la fois comme destinataires et locuteurs seconds.

#### 8.4 UN DESTINATAIRE MODÈLE

Nous avons vu comment le discours coranique institue le destinataire « direct », le « récepteur visé » comme allocutaire, locuteur et co-énonciateur de la Révélation, d’où le rôle important de Mohammad dans l’actualisation et dans l’interprétation de la parole de Dieu. En tant que tel, il est le destinataire « modèle » premier, qui même s’il ne fait qu’« obéir à un ensemble d’instructions », n’a pas pour autant un rapport unilatéral avec cette parole ; la parole coranique agit sur lui, et lui, il la transmet et l’interprète. Par « destinataire modèle », nous faisons bien sûr référence à la théorie du « lecteur modèle » défini comme

« un ensemble de succès ou de bonheurs, établis textuellement, qui doivent être satisfaits pour qu’un texte soit pleinement actualisé dans son contenu potentiel » (Eco 1985 : 77),

capable d’accomplir les opérations coopératives que l’auteur propose. A propos de « coopération textuelle », U. Eco précise « qu’on ne doit pas entendre l’actualisation des intentions du sujet empirique de l’énonciation » autrement dit de l’énonciateur, « mais les intentions virtuellement contenues par l’énoncé », autrement dit celles du locuteur (*ibid.* : 78), qui sont pour le « destinataire modèle » premier de comprendre, transmettre, signifier et agir. Parmi la classe des destinataires seconds – les auditeurs de Mohammad autant que les

<sup>3</sup> Ce qui rejoint l’idée qu’un acteur est d’abord défini par la place et le rôle qu’il tient.

lecteurs et auditeurs possibles du Coran – sont « destinataires seconds modèles » ceux qui sont « capables de coopérer à l’actualisation de la façon dont lui, l’auteur, le pensait ». Un auteur qui dispose en l’occurrence de nombreux moyens pour s’adresser à eux, dont les traits définitoires sont nombreux, comme le montrent les exemples suivants :

- II, 157 *‘ûlâ’ika hum al-muhtadûn*  
ceux qui sont bien dirigés
- III, 190 *li’uli al-albâbi*  
pour ceux qui sont doués d’intelligence
- VII, 42 *wa al-lladîna ‘âmanû wa ‘amilû –al-şşalihâti*  
ceux qui croient et qui font du bien
- VII, 58 *li kâwmin yashkurûna*  
pour un peuple qui se montre reconnaissant
- XI, 103 *li man khâfa ‘adhâba al-‘âkhirati*  
pour celui qui craint le châtiment de la vie future
- XX, 128 *li’ûlî annuhâ*  
pour ceux qui sont intelligents
- XLV, 4 *likâwmin yûkinûna*  
pour un peuple qui croit fermement

Les versets 1 à 11 de XXIII donnent un exemple éclairant des « compétences » présumées chez ces « destinataires modèles » :

Heureux les croyants  
qui sont humbles,  
qui évitent les propos vains,  
qui font l’aumône,  
qui se contentent de leurs rapports  
avec leurs épouses et leurs captives – on ne peut donc les  
blâmer –  
tandis que ceux qui convoitent d’autres femmes que celles-là  
sont transgresseurs,  
qui respectent les dépôts confiés ainsi que leurs engagements  
et qui s’acquittent de leurs prières.  
Ceux-là sont les héritiers ;  
ils héritent du paradis où ils demeureront immortels.

À quoi s’ajoutent les attitudes à adopter à l’égard de Mohammad :

- VII, 157 *fâ-ladhîna ‘âmanû bihi wa’azzazûhu wanaşarûhu watta-  
ba’û al-nnura al-ladhî ‘unzila ma’ahu ‘ûlâ’ika humu all  
muflihûn*  
Ceux qui croient en lui ; ceux qui l’auront soutenu ; ceux  
qui l’auront secouru ; ceux qui auront suivi la lumière des-  
cendue avec lui : voilà ceux qui seront heureux !

## 8.5 LES DESTINATAIRES « OPPOSANTS », « NON COOPÉRANTS »

Le texte coranique s'adresse aussi à des « opposants », « non coopérants », auxquels en fin de compte il demande de devenir des destinataires « modèles ». Mais ils ne peuvent prétendre à ce statut qu'une fois qu'ils ont découvert celui qui s'adresse à eux et ce qu'il attend d'eux. Cette *conversion* est illustrée aussi bien par les histoires des peuples anciens (de Noé, Loth, Moïse, etc.) que par certains interlocuteurs de Mohammad.

Les opposants ont en commun le fait de traiter les envoyés et les « Signes » (*âyât*) de Dieu de « mensonges » : ce sont par exemple des peuples qui « n'étaient pas croyants », un fait qui est à considérer en dehors de toutes considérations spatiales et temporelles. Les opposants sont aussi désignés comme :

- II, 121 *al-khâsirîn*  
les perdants (Ceux qui ne croient pas sont les perdants.)
- IX, 64 *al munâfikûn*  
les hypocrites (Les hypocrites redoutent que l'on fasse descendre sur eux une sourate leur montrant ce qui se trouve dans les cœurs.)
- II, 254 *al-dâlimun*  
les injustes (Les incrédules sont injustes.)
- VII, 199 *al-djâhilûn*  
les ignorants (Écarte-toi des ignorants.)
- II, 99 *al fâsikûn*  
les pervers (Nous t'avons révélé des versets parfaitement clairs. Seuls, les pervers n'y croient pas.)

Envers Mohammad, ils adoptent toujours des attitudes négatives :

- XXXVIII, 4 *wa'adjibû 'an jâ'ahum mundhirun minhum waqâla al-kâfirûna hâdhâ sâhirun kadhdhâbun*  
Ils s'étonnent que vienne à eux un avertisseur pris parmi eux. Les incrédules disent : « C'est un sorcier, un grand menteur ! »
- XXXVIII, 5 « Va-t-il réduire les divinités à un Dieu unique ? Voilà une chose étrange ! »
- XXV, 41 *wa'idhâ ra'awka 'inyattakidhûnaka 'illahuzû'an*  
Quand ils te voient, ils ne font que se moquer de toi
- XXXVII, 36 et ils disaient : « Allons-nous abandonner nos divinités pour un poète possédé ? »

## 8.6 LES AUDITEURS

Si l'énoncé donne son énonciation pour adressée par le locuteur à l'allocutaire, il ne faut pas « confondre [celui-ci] avec les auditeurs, c'est-à-dire avec les personnes qui simplement, entendent le discours, ni même avec celles qui l'écoutent » (Ducrot 1980 : 35) :

« La notion d'auditeur est une notion empirique et extérieure au sens [...] on n'en a besoin que dans la mesure où on a besoin des notions de table, de chaise, etc. C'est-à-dire de toutes celles qui interviennent lorsque quelqu'un parle du monde. » (*ibid.* : 36)

Tel n'est cependant pas le cas des auditeurs du texte coranique, dans la mesure où celui-ci est un *discours constituant* (Maingueneau et Cossutta 1995) et où ils jouent, pour cette raison même, un rôle prédéterminé dans son mode de fonctionnement discursif :

VII, 212 Lorsque le Coran est récité, écoutez-le et taisez-vous. – Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde ? –

Arkoun note à ce propos :

« L'auditeur du récit [coranique] n'est pas un simple spectateur d'événements qui le divertiraient sans engager sa conscience : il fait partie d'une structure actancielle invariable où Dieu est à la fois l'auteur-destinataire des événements (cités détruites, peuples punis...) et de la Parole-Événement (révélation successive) qui définissent une histoire du Salut ; le destinataire de l'obéissance qu'il attend des hommes conformément à l'Alliance ; les prophètes sont les destinataires des bienfaits et de la sollicitude de Dieu, les destinataires de l'obéissance et de l'action de grâce. Cette structure actancielle est la trame profonde, continue, indéfectible de tous les événements qui affectent les mondes-crées et l'histoire des hommes. » (Arkoun 1982 : 104-105)

On peut en dire autant de toutes les formes du discours coranique : les auditeurs font partie intégrante de son dispositif énonciatif en tant que partenaires et témoins de l'actualisation de la Parole de Dieu, c'est-à-dire en tant que « destinataires seconds modèles » potentiels. Il ne s'agit pas de confondre les rôles, celui privilégié de l'allocutaire qui « prend la parole » et celui qui écoute, mais d'attirer l'attention sur le fait que le Coran en tant que genre particulier et en fonction des effets de sens qu'il veut engendrer, implique ce type de récepteurs.

Il y a des textes qui sont destinés à une lecture silencieuse, il y en a d'autres qui sont adressés à des spectateurs – donc à une lecture à haute voix –, et il y a des textes qui impliquent les deux lectures. Pour le texte coranique, force est de constater que dans les pratiques rituelles, il faut d'abord considérer la parole :

« un texte, surtout lorsque c'est un texte religieux, encore une fois est fait pour être lu et même vécu [...] Lorsque l'homme prie dans un langage religieux quelconque, qu'il s'agisse de Coran, de Bible, de l'Évangile ou autre, il ne s'exprime pas tant par les mots qu'il prononce, mais par tout un rituel, qui crée un ensemble de réalités significatives que l'analyste ne peut ignorer s'il veut tenir compte de tous les niveaux de significations du langage religieux. » (Arkoun 1982 : 132)

Un des niveaux de signification dont il faut tenir compte dans l'analyse du texte coranique en raison même de l'ampleur de l'émotion qu'il provoque chez les auditeurs, est celui de la récitation, *tartîl* ou *tazwid*<sup>4</sup> :

« L'urgence cependant et la nostalgie tout ensemble nous saisissent rien qu'à l'audition d'une sourate du Coran aujourd'hui. De quoi nous rappeler utilement que [...] la voix et le souffle ont toujours eu le privilège sur l'écriture, et l'ont encore en ce qui concerne ce texte majeur. [...] Lire des yeux ne suffit certes pas : du moins est-ce un préalable de l'analyse. Seulement, l'analyse aura toujours quelque chose d'un pis-aller tant qu'elle ne fera pas entrer en ligne de compte cette part, tellement ressentie et si peu déchiffrée, du message initial : les rythmes et les sons. » (Berque 1995 : 735)

Une telle analyse nécessiterait un tout autre cadre de travail, c'est pourquoi nous relèverons simplement que l'effet de sens produit par la psalmodie du Coran rappelle l'importance de la notion d'auditeur.

## 8.7 TYPOLOGIE

Tous les aspects étudiés jusqu'ici à propos de l'énonciation du texte coranique sont en fait réfléchis à l'intérieur du texte lui-même qui les énonce. Nous avons affaire à des énonciations énoncées, à un discours dont l'énonciation est à énoncer, à assumer en quelque sorte par tout destinataire, lecteur ou auditeur, dans le temps de sa réception. Si les mots, comme on a pu le dire, « ne renvoient pas directement au monde mais à des façons de l'appréhender », on dira que cette orientation énonciative et interprétative du discours coranique peut être liée aux dispositions comme aux habitudes des individus et des communautés. Les manifestations de la récitation à haute voix et de la psal-

4 La lecture à haute voix a donné naissance à toute une discipline sur les *kirâ'ât*, « lectures », notion discutée par Claude Gilliot (1986 : 49-62) : « Selon la tradition musulmane, Dieu aurait permis des variantes dans la récitation par souci de miséricorde pour sa communauté » [...] « le thème des sept *ahruf* et les interprétations qui ont été données de cette tradition prophétique sont la traduction de ce processus qui fait qu'un écrit révélé est reçu dans un milieu donné [...] L'exploitation du thème des sept *ahruf* par les commentateurs et par les *fukahâ* correspond à ces conditions, celles d'une écriture qui doit être lue en tradition. »

modie des versets coraniques sont multiples. Cette *pratique* peut aussi bien exprimer un engagement immédiat, une habitude, une situation face à une issue incertaine, que répondre à des dispositions particulières d'être-au-monde<sup>5</sup>. D'où une typologie du discours coranique déterminée par son genre. C'est le genre qui définit la place de l'énonciateur et du destinataire et qui catégorise celle de la référence.

Nous avons relevé d'abord un discours centré sur Dieu, en tant que locuteur, auteur (par ailleurs créateur de toute chose), narrateur, voire énonciateur, lui-même organisé autour de l'allocutaire Mohammad. Toute énonciation est allocution, postule un allocutaire. La subjectivité et l'intersubjectivité dans le langage sont réalisées par l'interaction langagière, par l'interlocution, l'interaction, le jeu du *je* et du *tu*.

Reprenant une distinction chère à Bakhtine (1929/1970), nous pouvons distinguer entre un « style linéaire » où l'allocutaire, dans la position de destinataire premier, est modelé à l'image du discours du locuteur Dieu et accomplit ses tâches prophétiques : avertir, annoncer, entendre le Rappel..., et un « style pittoresque » où l'énonciateur adapte sa parole aux réactions des auditeurs présents devant lui : l'allocutaire dans son rôle de co-locuteur s'autonomise par rapport au locuteur Dieu : il prend des engagements illocutoires, des initiatives relatives aux cultes, à la vie socio-politique et quotidienne de son peuple et de son temps..., certains diront qu'il est inspiré.

Mais peut-on opposer un discours autonome qui a tendance à se suffire à lui-même, « à user de mots-termes et de phrases-jugements » (celui du Coran, langage théorique ou de formulation), à un discours de situation qui compterait et pèserait sur des éléments extralinguistiques (langage pratique, celui du prophète en tant que premier interprète) ? Le discours religieux – faut-il le rappeler – est avant tout un « mixte » de préconceptualité et de conceptualité.

Même si la référence est présente dans l'énonciation du discours coranique dans le sens où « la langue se trouve employée à l'expression d'un certain rapport au monde » (Benveniste 1974 : 82), on peut dire qu'il y a complémentarité entre ce discours pauvre en indications sur son énonciation et celui du prophète en tant que co-locuteur qui s'y réfère pour légiférer et prendre des engagements (voyez par ex. les *Hadiths*).

Ce problème de la référence « partie intégrante de l'énonciation » subordonné à celui de la vérité, nous met devant deux plans d'énonciation ou de discours : le discours de l'énonciateur Dieu qui

5 Nous pensons à des expériences comme l'acte de foi qui peuvent avoir des effets psychologiques et sociaux, mais il s'agit d'un niveau qui échappe ici à notre propos.

annonce de nouvelles représentations comme retour à la vision originelle en modifiant ou accentuant des significations et en représentant d'autres comme telles, dans leur dimension atemporelle. Mais la signification ne saurait être réduite à l'existence de signifiés linguistiques. Et si la catégorie à laquelle appartiennent les énoncés coraniques s'autorise la mise en avant d'une forme de généricité située à un niveau gnomique, le discours coranique peut s'ouvrir sur des discours où des faits sont liés à l'énonciation des différents récepteurs, y compris le premier d'entre eux, le prophète Mohammad. Par le fait que le texte coranique ne dit pas tout ; que le sens de ce discours est dans ses procédures de renvoi codés, dans sa relation à ce qui s'est dit avant et à ce qui sera dit après ; par le fait aussi – comme on le verra plus loin, chapitre 11, à propos de description – que la structure de ses énoncés est en grande partie métaphorique, nous pouvons dire que le texte coranique porte en lui la possibilité d'une énonciation singulière qui donne une forme réflexive à ce qui est mis en œuvre. À partir de là, nous pouvons dire que le sens est un *événement* – littéralement « ce qui advient » (activé par exemple au moment de la lecture) – et non une caractéristique interne, intrinsèque à des « énoncés vrais ». Cet événement n'est donc pas prisonnier du moment de l'énonciation. C'est ce qui nous permettra de parler d'un « espace de suspension » qui, à la fois, nous est proposé par l'œuvre et dépend de notre capacité à lui répondre.

Nous référant encore à Bakhtine, nous verrons qu'une autre « configuration discursive » se manifeste dans le texte coranique : celle de la citation et du rapport à la parole d'autrui qui rentrent dans le cadre du discours rapporté.

Ces distinctions et oppositions ne comparent pas des qualités pures mais des tendances. Aussi, pour nous orienter davantage dans le texte coranique, nous proposons dans la suite de ce travail une autre entrée possible. Il s'agit, en prenant comme objet d'étude la sourate Al A'râf, de mettre en avant la notion de *genre*.





## TROISIÈME PARTIE

### EFFETS DE TEXTES, EFFETS DE SENS



COMMENT ? DE QUOI ?  
 OU D'AUTRES FAÇONS DE FAIRE SENS DANS LE CORAN  
 À PROPOS DE LA SOURATE AL A'RÂF

Nous allons poursuivre cette étude en étudiant les genres textuels présents dans le Coran : « discourir », « raconter », « décrire », « rapporter des paroles », « louer » et « prier » sont autant de façons de faire sens.

Il s'agit d'aborder ce que nous avons appelé plus haut le « deuxième mode de signification » qui correspond à « ce qu'un texte dit de lui même », c'est-à-dire de trouver dans le texte « une pluralité de modes de signification qui positivement [...] nous donnent un fil conducteur : le texte nous dit-il – et par quels moyens – comment il fonctionne ou non ? Corrélativement, fonctionne-t-il sur un mode dominant ou sur l'intrication de plusieurs ? » (François 1980 : 32)

Mais si l'approche des textes par ce biais peut être éclairante, elle n'est pas simple ; elle renvoie à la *typologie* interne des textes. On peut approcher celle-ci à deux niveaux :

- celui des genres de discours, notion qui n'est pas d'un maniement facile mais « un intermédiaire indispensable entre la généralité supposée de la langue et la spécifié des « actes de parole » : le même mot, le même énoncé va signifier différemment selon le genre dont il participe » (*ibid.*), d'autant plus que comprendre un texte, c'est lui attribuer un monde puis percevoir son genre, sa façon de signifier ;
- celui de l'hétérogénéité du texte à travers les *types de séquences* : « Il s'agit de contraintes en quelque sorte transversales à la diversité des types et des genres de discours » (Maingueneau 1990 : 133).

Nous avons développé plus haut (page 47 et suivantes) la notion de types de séquences ; il nous reste ici à définir les *genres de discours*.

## 9.1 LES GENRES DE DISCOURS

« La reconnaissance des genres reste indispensable pour interpréter les textes, même littéraires et d'avant-garde. Elle permet de définir des interprétants, de formuler des critères de plausibilité de lectures, et de contribuer à fixer la référence, fictionnelle ou non. » (Rastier 1989 : 43)

« Le genre [...] comme code littéraire, ensemble de normes, de règles du jeu, informe le lecteur sur le façon dont il devra aborder le texte, et il en assure ainsi la compréhension. » (Compagnon 1998 : 168)

Notre propos est de montrer que la signification de la sourate Al A'râf résulte de l'entrecroisement de séquences discursives correspondant chacune à un genre particulier :

« Bien qu'elles convergent toutes dans le même sens, ces unités n'usent pas du même langage : chacune contribue, d'une certaine manière, à éclairer un aspect particulier du sens visé dans le discours. » (Larrousi 1982 : 161)

Pour ce faire, nous essayerons d'abord de discuter la notion de *genre* en nous écartant des théories traditionnelles – mais aussi des théories du discours qui ont négligé l'étude des genres – qui, prenant en règle générale le seul domaine littéraire, ne cherchent pas à élaborer une problématique des genres qui concernerait la généralité des « parlers du langage » (Greimas et Courtés 1979 : 164 ; Rastier 1989 : 41 ; Ducrot et Todorov 1979, s.v. *genre*).

Gérard Genette (1979) met en avant l'évolution historique des genres à partir de l'attribution par les Anciens de la division des « genres littéraires » en lyrique, épique et dramatique, jusqu'aux Romantiques et au-delà<sup>1</sup> :

« En usurpant cette lointaine filiation, la théorie relativement récente des “trois genres fondamentaux” ne s'attribue pas seulement une ancienneté, et donc une apparence ou une présomption d'éternité, et par là d'évidence, elle détourne au profit de ses trois instances génériques un fondement naturel qu'Aristote, et avant lui Platon, avait, plus légitimement peut-être, établi pour tout autre raison. » (*ibid.* : 90)

Pour Genette, les inconvénients théoriques sont l'instauration d'une hiérarchie et la projection d'une légitimité naturelle des trois modes pour « représenter le langage » : narration pure / narration mixte / imitation dramatique, par-dessus la triade des genres ou « archigenres » : lyrisme / épopée / drame. Or

« il n'y a pas d'archigenres qui échapperaient à l'historicité tout en conservant une définition générique. Il y a des modes, exemple : le récit, il y a des genres, exemples : le roman ; la relation des genres aux modes est complexe..., les genres peuvent traverser les modes... peut-être comme les œuvres traversent les genres – peut-être différemment. » (*ibid.* : 148)

1 Genette cite Austin Warren (1948), Frye (1974), Cixous (1968), Todorov (1972).

Nous-même utiliserons « genre » au sens de « façon de fonctionner », recouvrant ce que d'autres appellent des « types » et d'autres encore des « modes ».

T. Todorov propose d'articuler trois aspects : verbal, syntaxique et sémantique.

« Un genre, littéraire ou non, n'est rien d'autre que la codification de propriétés discursives [où] les propriétés relèvent soit de l'aspect sémantique du texte, soit de son aspect syntaxique (la relation des parties entre elles), soit du pragmatique (relation entre usagers), soit enfin du verbal. » (Todorov 1978 : 49-50)<sup>2</sup>

En évoquant les propriétés pragmatiques des textes, T. Todorov suggère « que les genres existent comme institution, qu'ils fonctionnent comme des "horizons d'attente"<sup>3</sup> pour les lecteurs, des "modèles d'écriture" pour les auteurs » (*ibid.* : 50). Un nouveau genre est toujours la transgression d'un ou plusieurs genres anciens : par inversion, par déplacement, par combinaison (*ibid.* : 47).

« Apprendre à parler c'est apprendre à structurer des énoncés (parce que nous parlons par énoncés et non par propositions isolées et, encore moins, bien entendu, par mots isolés). Les genres du discours organisent notre parole de la même façon que l'organisent les formes grammaticales (syntaxiques). » (Bakhtine 1984 : 285)

Le genre provient de la double orientation de l'énoncé vers son objet et vers son interlocuteur :

« Une entité artistique de n'importe quel type, c'est-à-dire de n'importe quel genre, se relie à la réalité sur un double mode, les particularités de cette double orientation déterminent le type de cette entité, c'est-à-dire son genre. L'œuvre est orientée, premièrement, vers les auditeurs et récepteurs, et vers certaines conditions de l'exécution et de la perception. Deuxièmement, l'œuvre est orientée vers la vie, pour ainsi dire de l'intérieur, par son contenu thématique. Chaque genre à sa façon s'oriente thématiquement vers la vie, vers ses événements, ses problèmes, etc. » (Bakhtine cité par Todorov 1981 : 127)

Pour souligner l'hétérogénéité des genres (oraux et écrits) et éclairer la nature des énoncés, Bakhtine établit une distinction entre genres « premiers » (simples, de la vie courante) et genres « seconds » (complexes, esthétiques). Dans la perspective qui est la sienne, la formation et la transformation des genres littéraires ne peuvent être comprises que par des explications historiques attentives aux changements sociaux. D'où cette réflexion de Frédéric François :

« Les énoncés qui relèvent des *genres complexes* ne prennent sens que dans l'entourage qu'ils constituent eux-mêmes. Mais les choses se

2 « L'aspect verbal réside dans les phrases concrètes qui constituent le texte ». L'aspect sémantique est « si l'on veut, les "thèmes" du livre » (Todorov 1970 : 24).

3 Voir Jauss 1975.

compliquent du fait que Bakhtine prend plutôt des exemples tirés de la littérature et en particulier du discours rapporté qui, par rapport au proto-dialogue, constitue en un sens un exemple clair, mais pose aussi problème, puisque sont laissées de côté les relations à la vie quotidienne des énoncés religieux, scientifiques, politiques, idéologiques... On pourrait imaginer au contraire comment *l'idéologie du quotidien* est en fait la reprise (genre troisième ?) de bribes, de mélanges de discours scientifique, technique, religieux... » (François 1998 : 119)

Pour replacer le concept de genre dans une double particularisation linguistique et pragmatique, nous avons choisi de le lier aux « jeux de langage » de Wittgenstein (d'après Bouquet 1998). C'est ainsi qu'à la question : « Combien de sortes de phrases existe-t-il ? », l'auteur des *Investigations philosophiques* répond :

« Il en est d'innombrables sortes, il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisation de tout ce que nous nommons "signes", "mots", "phrases". Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes, mais de nouveaux jeux de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli. » (Wittgenstein 1961 : 125-126)

La notion de « jeu de langage » revêt deux aspects : le premier relève de cet « inventaire indéfini... qui correspond bien à la diversité des situations, des individus, des cultures plus grandes que celles des langues » (François 1986 : 25) et la caractérise – d'où le deuxième aspect – non en tant qu'acte de langage mais bien comme catégorie primitive de situations humaines pouvant être considérées soit du point de vue de la position d'un énonciateur comme « commander », « raconter », « solliciter », « remercier », « saluer », « traduire », etc., soit du point de vue d'autres positions : position d'un sujet récepteur d'un parler d'autrui : « agir d'après un commandement », « faire un dessin d'après une description », position faisant intervenir un parler privé : « résoudre un problème d'arithmétique », « deviner une énigme », etc. (Bouquet 1998 : 113).

Mais comment lier ces « jeux de langage » à des genres ? D'après Simon Bouquet, cette notion est à mettre en parallèle avec celle de « texte » (au sens où l'entend Rastier 1995), de la façon suivante :

- un genre est assignable à un texte du fait que tout texte est le corrélat d'un jeu de langage, déterminations interprétatives spécifiques à un genre (lexicales, morphosyntaxiques, énonciatives) régissant les énoncés qui composent ce texte ;
- un genre n'est assignable, en tant que contrainte sémantique, qu'au niveau de l'énoncé (*i.e.* du texte) (d'après *ibid.* : 114-115).

En synthèse, un genre de texte est créé par un *genre de jeu de langage*. D'où une « pragmatique » ou une « sémantique des genres »

dans « une théorie des genres lie des variations sémantiques à des différences pragmatiques » (*ibid.* : 118).

L'approche de Wittgenstein aboutit à caractériser la notion de genre par deux phénomènes : la « non-référentialité » et la « non-universalité » : non seulement « on ne saurait rattacher aux genres nul "réfèrent" de logiciens » mais les genres sont déterminés par un point de vue, donc par « une culture (et notamment par le lexique de la langue dans laquelle cette typologie s'énonce) » (*ibid.* : 118-119). Et c'est là que commence le problème de l'interprétation, ou de l'affinité entre genre et réception dans laquelle le genre « a un rôle de médiation entre l'œuvre et le public » comme « horizon d'attente ». C'est cette perspective là, celle de la relation qui s'établit entre l'œuvre et le public de chaque époque, qui nous semble intéressante.

« Les textes vont se manifester par les différentes façons dont nous les recevons... En particulier, en fonction du fait que les mêmes énoncés seront pour nous conformes à une norme, un horizon d'attente ou au contraire agiront sur nous par leur étrangeté même. D'autant que les textes actuels nous font lire autrement ceux des époques passées. Cet effet de lecture peut être révélateur, je peux percevoir dans n'importe quel récit un mythe, une figuration annoncée de ma vie individuelle ou au contraire quelque chose qui est "à distance", concerne les autres. » (François 1998 : 108)

Les genres dont nous allons parler plus loin sont aussi des formes qui « donnent à penser ». Il ne s'agit donc pas dans cette perspective d'identifier et de classer les genres composant la source Al A'râf comme des entités en soi, mais de nous attarder sur les catégories empiriques permettant de nouer entre le texte et le lecteur un *contrat de lecture*. Nous insisterons ici sur la question « Comment ? » sans négliger les mêmes questions élémentaires mais fondamentales déjà posées : « Qui parle ? », « À qui ? », « De quoi ? », qui définiront la spécificité du discours examiné, parce que dans le discours religieux « quelque chose est dit qui n'est pas dit dans les autres modalités de discours : discours ordinaire, discours scientifique, discours poétique » (Ricœur 1975 : 15).

Nous distinguerons donc des « grands genres » : ordinaire, scientifique, poétique, politique, religieux..., et des « genres locaux » : louange, ordre, blâme..., qui sont aussi des « modes de fonctionnement » des « grands genres » précédents<sup>4</sup>. C'est dans cette perspective que nous avons limité le nombre de genres étudiés à *récit* et *discours* (dont le discours rapporté), *description* et *actes de prière et de louange*. Ils nous renseigneront à la fois sur leurs propres effets de

4 Un texte peut aussi avoir comme « grand genre » le récit ou le blâme : tout genre peut fonctionner comme « grand genre » ou comme « genre constituant ».

sens et sur les stratégies discursives correspondantes en relation avec les savoirs mobilisés chez le lecteur pour reconnaître ou identifier les personnages, les événements et les icônes à mettre en rapport avec le « monde du texte », les expressions de la foi articulées dans des actes de paroles, les « jeux de l'activité dialogique » dans le discours rapporté. Autant d'aspects mis en avant :

« des aspects cosmiques – c'est une création –, des aspects communautaires – il est parlé (de tous les peuples) –, des aspects historiques et culturels – il est question des peuples anciens –, finalement, aussi d'aspects personnels – il est question d'invocation et de louange. » (Ricœur 1975a : 23)

Tous les aspects évoqués par ces genres de discours « se rapportent à un nom qui désigne leur point focal », Dieu, « visé par la convergence de tous ces discours partiels. Il est à la fois l'index de leur appartenance mutuelle et celui de leur inachèvement » (*ibid.* : 24-25).

Mais avant d'entamer l'étude des genres de discours mentionnés, nous allons d'abord aborder le problème de la situation du discours coranique en général et de la sourate Al A'râf en particulier. Parce que si on est conscient que la dimension du « contexte » est importante pour comprendre ou interpréter un texte, face au texte coranique on est confronté à une double difficulté. La première concerne l'indétermination du terme lui-même : *contexte* a-t-il le même sens en sciences du langage que chez les anciens commentateurs ? Est-il ce qui est, non pas créé, mais dessiné, accentué par eux, ou ce qui est dessiné et accentué par le texte lui-même ? La deuxième concerne le Coran en tant que « texte lointain » dont le contexte est difficile à approcher par reconstitution.

## 9.2 LE PROBLÈME DE LA SITUATION DU DISCOURS CORANIQUE

Peut-on discuter l'utilité du contexte dans l'interprétation des énoncés ? Oui et non. Dans les conversations, la nature de l'acte accompli, ce que le locuteur veut dire, est complété par les informations extra-linguistiques offertes par la situation d'énonciation : la présence physique des interlocuteurs, leur situation sociale, leurs précédents entretiens, leurs projets... Dans un texte écrit, il est parfois nécessaire de recourir en même temps qu'aux règles linguistiques aux circonstances de l'énonciation pour décider de ce que le locuteur est en train de dire. Néanmoins

« c'est précisément face à un texte écrit (quand l'émetteur n'est pas physiquement présent, connoté par toutes les propriétés décodables en termes de systèmes sémiotiques extra-linguistiques) que le jeu coopératif sur le sujet de l'énonciation, son origine, sa nature, ses intentions, se fait plus aventureux. » (Eco 1985 : 93)



Qu'est ce qu'on entend par contexte au sens de *situation du discours* ?

Et qu'entend-on, puisqu'il s'agit de réfléchir à un « texte lointain » dont la situation de discours n'échappe pas aux aventures de l'interprétation, par *contexte de lecture* ?

Ces deux questions en appellent une troisième : Qu'avons-nous à lire ?

Dans les deux premières parties de ce travail, nous avons pris nos exemples dans la totalité du texte coranique. Dans cette troisième partie, pour des raisons pratiques, nous nous limiterons à la sourate Al A'râf.

« La tradition unanime la considère comme mecquoise, exception faite de certains des versets, v. 156-8, ou 163-9. Elle serait descendue la trente-neuvième, après Câd et devant les Djinn, c'est-à-dire dans les commencements de la prédication, ce que d'autres contestent. Dans le recueil d'ibn Mas'ud, au contraire, elle figurait tout de suite après la Vache, donc dans les débuts de la période médinoise. L'orientalisme, assez partagé, y distingue des sections qu'il date différemment, soit pour la descente, soit pour la mise en place, la partie suivant le v. 156 apparaissant par exemple à R. Blachère comme "nettement postérieure à l'émigration à Médine" [...] Le texte contient surtout, quant à l'eschatologie, la mention énigmatique des compagnons des Arâf<sup>5</sup> (v. 46-48), qui paraît, elle aussi, compléter les données antérieures. » (Berque 1995 : 162-163)

C'est donc un texte court qui fait partie d'un texte plus grand qui est le Coran fixé après le IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle sous le règne du troisième Calife 'Uthman (de 644 à 656)<sup>6</sup>.

De la *situation d'énonciation* de la sourate Al A'râf, on ne sait pas grand chose si l'on entend par là

« l'ensemble des circonstances dans lesquelles a lieu une énonciation (écrite ou orale). Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où elle prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'énonciation notamment les relations qu'en ont auparavant les interlocuteurs, et les échanges de parole où s'insère l'énonciation. » (Ducrot et Todorov 1995 : 631)

5 Pour D. Masson « ce mot n'a pas encore été traduit d'une façon satisfaisante ; il peut signifier élévation du sol, crête, frange, bordure, bord, lieu d'attente situé entre le Paradis et la Géhenne. (On ignore également qui sont ces "hommes" qui se tiennent là et ce qui distingue, à ce moment là, les élus des damnés). Ailleurs (XXXVI, 66, et XXXVLL, 32) il est question d'un "chemin", *çirât*, que la tradition musulmane compare à un "pont" eschatologique, placé au-dessus de la Géhenne et sur lequel tous les hommes doivent passer après leur mort » (1967 : sourate VII, n. 46-2).

6 À propos de cette fixation qui dépasse le cadre de la sourate Al A'râf, nous ne pouvons que renvoyer à l'histoire critique du texte coranique : v. entre autres Arkoun 1982.

De cet ensemble de circonstances François Latraverse énumère de nombreuses composantes, mais le plus important, dit-il, n'est pas d'en dresser la liste exhaustive, c'est qu'« en général on accorde toujours plus de soins à peupler la catégorie "contexte" qu'à montrer comment elle détermine effectivement l'interprétation des énoncés » (1995 : 39).

La reconnaissance de la situation peut en effet être nécessaire :

1. pour déterminer le référent des déictiques employés ;
2. pour savoir comment interpréter tel ou tel mot ;
3. pour choisir entre diverses interprétations en cas d'ambiguïté ;
4. pour préciser tel ou tel événement mentionné dans l'énoncé ;
5. pour déterminer les actes de langage et notamment la valeur illocutoire des énoncés ;
6. pour évaluer la cohérence de l'expression ;
7. pour interpréter les structures qui renvoient à un cadre de connaissances hors duquel elles sont dépourvues de sens (Ducrot et Todorov 1995: 632-633).

Cela dit, les données du contexte ne sont pas la clé de toute la signification d'un texte et la scène énonciative ne débouche pas nécessairement sur des effets textuels. Le contexte est donc un « objet » qui est encore à la recherche de sa conceptualisation. Comme le dit F. François,

« l'idée d'analyser un processus de production du texte en fonction de ses conditions, de son contexte, est, à mon avis, irréalisable, ne serait-ce que parce qu'il y a conflit entre les sens du terme contexte. S'il s'agit de tout ce qui entoure un texte, c'est bien évidemment trop large, trop riche, trop indéterminé. S'il s'agit des références explicites du texte, c'est évidemment trop restreint. Entre les deux, il y a le contexte de production reconstitué par le récepteur, mais comment ? Il n'y a évidemment pas de critère de pertinence simple. » (François 1994 : 13)

Beaucoup trop d'éléments nous manquent pour rendre compte des circonstances qui ont donné naissance à la sourate Al A'râf. Les anciens commentateurs ont cultivé une science qui cherche à déterminer pour chaque verset « les causes de la révélation » (*asbâb al nuzûl*). Concernant la sourate Al A'râf, Tabari et Ar-Râzi ont exposé cinq de ces « causes ». Les versets 26-31 portent sur l'abolition de la nudité en pèlerinage. Ils rappellent le péché d'Adam qui lui fait découvrir sa nudité et recommandent de se vêtir et de manger à sa faim suite à la question posée par les musulmans au prophète. Les versets 184 et 187 portent sur l'accusation des « opposants » au prophète qui le qualifient de « démoniaque » alors qu'il fait son

possible pour convaincre les fractions de Quraysh pendant toute une nuit à Safâ : le verset 184 dément la prétention des incroyants et le verset 187 est une réponse au défi qu'ils lancent à Mohammad de préciser la date de la fin du monde. Quant au verset 204, il interdit la récitation du Coran à haute voix derrière l'imam pendant la prière collective. Or ces cinq versets ne reçoivent pas leur sens des « circonstances de la révélation », et cela pour deux raisons :

1. « Les “causes” [alléguées par les exégètes] sont loin de couvrir toutes les circonstances envisagées dans la situation du discours ; elles ne sont en fait que les prétextes, les événements extérieurs, une sorte de petite histoire de chaque verset » (Arkoun 1982 : 43). Davantage, les circonstances nous semblent relever d'une problématique non nécessaire à beaucoup de ceux qui perçoivent le texte coranique, à ceux dont la perception ne procède pas d'un savoir. Ils sont sensibles à toutes les émotions dégagées par la lecture et la récitation qui participent à la réactualisation de la parole coranique dans sa totalité, sans se préoccuper de mettre une histoire derrière chaque verset. S'agissant d'expériences indirectes avec le texte, il n'y a pas de relation primitive au « texte lui-même ». Il y a toujours un « avant ».
2. Lier des versets à des circonstances, c'est accréditer « l'idée positiviste d'une révélation opportuniste, d'un prophète appelant Dieu au secours dans les moments utiles, c'est figer dans la contingence la portée d'un texte dont l'intention première et le résultat effectif est d'activer l'histoire » (*ibid.* : 26). Attribuer des fonctions aux versets peut être dangereux, dans la mesure où le présupposé retentit sur l'interprétation. Et puis « fonction » pour qui ? Qui en sera juge ? De fait, les « causes » exégétiques traditionnelles ne tiennent pas compte de la diversité des façons possibles de recevoir. Face au vide laissé par le manque d'études concernant la constitution de la vulgate sous le calife Uthman, une décision linguistique est nécessaire, non pour sortir de l'impasse philologique, mais pour apporter un autre éclairage, un autre point de vue :

« Il conviendra donc de distinguer un énoncé 1 correspondant aux phrases effectivement émises par le prophète *dans des conditions qui nous échappent*, et un énoncé 2 correspondant au texte qui nous est donné à lire, ou à réciter » (*ibid.* : 47)

Cette décision renforce la remarque soulignée, à savoir que le texte est devenu autonome par rapport aux conditions initiales de sa production, ce qui ouvre des possibilités d'enrichissements ultérieurs qui affectent sa « signification » même. Mais puisqu'il y a toujours un

« avant » (et la liste est longue en ce qui concerne l'étude du texte coranique), on peut se demander ce qu'apporte un mode d'éclaircissement savant, qui est la lecture exégétique à travers un de ses représentants les plus éminents, Tabari (m. 311/923). L'occasion nous sera ainsi donnée à travers quelques exemples de vérifier notre position sur les principes qui commandent cette approche.

Il résulte de la thèse de l'autonomie du texte

« l'abandon du souci [...] de retrouver les intentions de l'auteur et de les ériger en règle d'interprétation. Sans prétendre que les recherches concernant l'auteur, la date et les lieux de production du texte soient indifférentes à son intelligence [...], nous tenons que la signification d'un texte est chaque fois un événement qui naît au point d'intersection entre, d'une part, les contraintes que le texte porte en lui [...] et, d'autre part, les attentes différentes d'une série de communautés de lecture et d'interprétation. » (*ibid.* : 43)

Nous allons maintenant observer comment le texte coranique intègre des unités hétérogènes, qui correspondent – nous l'avons déjà indiqué – à des stratégies discursives où tous les genres mobilisés tiennent lieu d'arguments.

## DISCOURS ET RÉCIT

La distinction entre les deux « plans d'énonciation » que sont le « discours » et l'« histoire » a pour source un article littéralement fondateur d'Émile Benveniste sur « Les relations de temps dans le verbe français » (1966 : 238 et suiv.)<sup>1</sup>, article qui a suscité de nombreux commentaires et pas mal de difficultés. Parmi les commentaires, nous citerons ceux de Jean Cervoni dans *L'Énonciation* (1987) et de Harald Weinrich dans *Le Temps* (1973). Parmi les difficultés, il y a la substitution d'« histoire » par « récit ». Pour Michel Arrivé,

« le responsable – on remarquera que je ne dis pas le coupable – de cette substitution semble bien être pour une large part Gérard Genette. Dans “Les Frontières du récit” (qui, datant de novembre 1966, est de très peu postérieur à la publication en volume de l'article de Benveniste qui date de mars), il assimile sans barguigner récit et histoire : “le partage correspond à peu près à la distinction proposée naguère par Émile Benveniste entre récit (ou histoire) et discours”. » (Arrivé 1997 : 159)

De fait, précise M. Arrivé, É. Benveniste lui-même ne procède pas à cette assimilation ; le mot *récit* est dans l'article : « l'énonciation historique, aujourd'hui réservée à la langue écrite, caractérise le récit des événements passés » ; il est impossible d'« admettre que pour lui [Benveniste], les deux notions se confondent » (*ibid.* : 159)

Avant de citer les critiques soulevées par la distinction *discours vs récit*, il faut d'abord en rappeler le sens.

Pour « l'énonciation historique », « il s'agit de la présentation des faits survenus à un certain moment du temps, sans aucune intervention du locuteur dans le récit. Pour qu'ils puissent être enregistrés comme s'étant produits, ces faits doivent appartenir au passé » (Benveniste 1966 : 239). En tant que « mode d'énonciation »,

« [il] exclut toute forme linguistique “autobiographique”. L'historien ne dira jamais *je ni tu, ni ici, ni maintenant*, parce qu'il n'empruntera jamais l'appareil formel du discours, qui consiste d'abord dans la relation de personne *je / tu*. On ne constatera dans le récit historique strictement

<sup>1</sup> Originellement publié dans le *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, LIV-1, 1959, p. 69-82.

poursuivi que des formes de troisième personne. » (*ibid.* : 239)<sup>2</sup>

Le récit historique utilise trois temps conjugués – l'aoriste (passé simple), l'imparfait et le plus-que-parfait – et se caractérise par la présence exclusive de la troisième personne, qui ne s'oppose à aucune autre, qui est en fait « une absence de personne » :

« À vrai dire, il n'y a même pas de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes. » (*ibid.* : 241)

Par *discours*,

« il faut entendre [...] toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. » (*ibid.* : 242)

Le discours se distingue par ailleurs du récit par le libre emploi de toutes les formes personnelles du verbe, « aussi bien *je / tu* que *il* », ainsi que par « le registre des temps verbaux (qui) est bien plus large [...] : en fait tous les temps sont possibles, sauf un, l'aoriste » (*ibid.* : 242-243), avec une préférence pour le présent, le futur et le parfait (passé composé) exclus chez l'historien.

\*

On ouvre ici une parenthèse sur l'organisation du système verbal de l'arabe classique et l'expression du temps. Régis Blachère et Maurice Gaudefroy-Demombynes précisent dans *Grammaire de l'arabe classique* (1975) que l'arabe exprime le temps « par l'emploi spécialisé de l'accompli pour rendre un passé, de l'inaccompli pour rendre un présent ou un futur » (*ibid.* : 246), également « par le contexte : emploi d'adverbes, emploi d'un exposant temporel, localisation dans le temps, par le premier verbe de la phrase, de tous les verbes qui suivent » (*ibid.*). Pour souligner l'affinité que peuvent avoir ces deux aspects avec le temps, ils remarquent qu'« il est évident en effet que l'accompli a trop de rapport psychologique avec l'idée de passé, et l'inaccompli trop d'analogies avec la notion du présent et de futur pour que ces deux aspects du verbe n'aient pas été affectés à l'expression de ces deux temps » (*ibid.*). Ces deux aspects peuvent ainsi exprimer deux sortes de valeurs temporelles : « absolues » et « conditionnées par le contexte » ; « employé seul, l'accompli exprime un procès achevé dans le passé », « l'inaccompli énonce un fait qui se déroule à l'instant où l'on parle (présent réel) ou une constatation

2 C'est en citant les grammairiens arabes qui distinguent « celui qui parle », « celui à qui l'on s'adresse » et « celui qui est absent » que Benveniste définit la troisième personne comme la non-personne (*al-ghâ'ib*, selon la terminologie de la grammaire arabe) exclue de la relation fondamentale de dialogue entre un « je » et un « tu ».

relative à un fait qui dure ou est susceptible de se reproduire (présent vague) » (*ibid.* : 247-250). Les deux formes sont notées de cette façon : la première, celle qui est appelée par les arabisants « accompli » ou « perfect(ive) / Perfekt » selon l'expression anglaise ou allemande, est appelée *mâdî* et notée par *fa'al(a)*, où *fa'al* est la forme pausale de *fa'ala* :

« Tout en marquant la troisième personne du masculin singulier, *fa'al(a)* coïncide, à la forme pausale, avec le radical de l'accompli : c'est à lui que s'ajoutent les marques de personne, de genre et de nombre. D'où le nom que lui donnent souvent les linguistes sémitisants de "forme à suffixes". » (Larcher 2003 : 9)

La deuxième, qui est appelée « inaccompli » par les arabisants ou « imperfect(ive) / Imperfekt », est désignée par les grammairiens arabes par *mudâri'* :

« Elle marque la troisième personne du masculin singulier, mais, à la différence de *faal(a)*, sa marque n'est pas une absence de marque, mais l'élément *ya-* antéposé au radical de l'inaccompli *-fal* : d'où le nom de "forme préfixes" que lui donnent souvent les linguistes sémitisants. » (Larcher 2003 : 9)

Le terme de *mâdî* est d'ordre temporel (i.e. passé), celui de *mudâri'* équivaut aussi bien au présent qu'au futur. En fait il s'agit de deux terminologies qui « divergent dans leur conception du principe de corrélation entre deux formes : temps ou aspect » (*ibid.* : 10)<sup>3</sup>.

\*

Pour Jean Cervoni (1987 : 53), « ni dans l'exclusion des déictiques ni dans l'emploi de la troisième personne on ne saurait voir des traits spécifiques du récit historique » ; tout le problème repose sur l'aspect catégorique de cette distinction :

« En d'autres termes, il faudrait qu'il existât des frontières très nettes entre histoire et ce qui n'est pas histoire, frontières rendues indispensables et par la présence quasi constante, dans les œuvres historiques, de certaines marques formelles et par la présence quasi constante à l'intérieur des mêmes œuvres, de formes propres au discours. » (*ibid.*)

Or l'absence de déictiques n'est pas réservée à l'histoire : elle est également remarquable dans le discours scientifique et la littérature

3 « Pour éviter la confusion des deux oppositions, il faut et il suffit de montrer que chacun des deux aspects est compatible avec n'importe quel temps. Ce qui n'est pas exagérément difficile pour un arabisant d'expression française : le système verbal du français est en effet organisé selon le temps d'une part (présent, passé, futur), l'aspect (accompli, inaccompli) d'autre part. Mieux : l'opposition aspectuelle a une marque morphologique claire : formes simples (inaccompli) vs formes composées (accompli) », (Larcher 2003 : 137). Donc à *fa'ala* dans le système verbal arabe correspondent les formes composées du français et à *yaf'alu* les formes simples.

imaginaire<sup>4</sup>. D'autre part, la distinction entre « absence de personne » et « non-personne » est purement « artificielle [...] : la langue ne connaît qu'un seul *il* pouvant figurer dans des contextes très divers » (*ibid.* : 54). Même remarque pour l'emploi des temps verbaux : les affirmations de Benveniste sur l'aoriste « ne correspondent pas aux faits ». Cervoni cite l'étude de Sylvie Mellet sur le présent historique et oppose un extrait d'ouvrage historique cité par Annette Vassant aux trois extraits présentés par Benveniste (1966 : 240-241) pour prouver « que le choix de l'historien parmi les formes verbales n'est en aucune façon gouverné par les restrictions dont il est question dans l'article de Benveniste » (*ibid.* : 57). Parmi les arguments avancés par J. Cervoni pour réfuter le caractère catégorique de la distinction, nous pouvons mettre en avant, à l'instar de M. Arrivé, la façon dont É. Benveniste décrit les relations entre les deux plans d'énonciation : la distinction entre *histoire* et *discours* n'a pas « pour effet de répartir les réalisations linguistiques [...] en deux classes étanches » :

- « Dans la pratique, écrit É. Benveniste, on passe de l'un à l'autre instantanément » (1966 : 242). Autrement dit, « il est, somme toute, assez rare qu'un texte relève longuement et continûment du discours et de l'histoire ». De fait, on peut reprocher à l'auteur « d'avoir traité ce problème important en une ligne, susceptible de passer inaperçue à un lecteur trop rapide » (Arrivé 1997 : 160).
- Le discours indirect amalgame les deux plans : « l'énonciation historique et celle du discours peuvent se conjoindre en un troisième type d'énonciation où le discours est rapporté en termes d'événements et transposé sur le plan historique » (Benveniste 1966 : 242)<sup>5</sup>.

Plusieurs autres difficultés pèsent sur la distinction de Benveniste, comme le rapport entre temps du verbe et temps vécu. Nous avons souligné que Benveniste oppose discours à récit historique, et que ce dernier est défini autant par les termes de « récit », « événement » et « passé » – réel ou fictif –, que par la « non-intervention du locuteur ». Or,

« ce qui n'est pas élaboré ici, c'est le rapport entre passé fictif et passé réel. Le passé fictif suppose-t-il le passé réel, donc la mémoire et l'his-

4 J. Cervoni fait allusion à la première note de la p. 240 d'É. Benveniste : « bien entendu l'énonciation historique des événements est indépendante de leur vérité "objective". Seul compte le dessein historique de l'écrivain ».

5 Sur un autre plan, H. Weinrich propose, dans le cadre d'une « linguistique textuelle », une dichotomie entre « temps narratifs » et « temps commentatifs » qui rappelle celle de Benveniste, « sauf qu'elle engage non plus le rapport d'énonciation, mais le rapport d'interlocution et, à travers celui-ci, le guidage de la réception du message en vue d'une première répartition des objets possibles de communication » (Riceur 1984 : 129).



toire, ou bien est-ce la structure même de l'expression temporelle historique qui engendre la caractérisation comme passée ? Mais alors, on ne comprend pas pourquoi le passé fictif est appréhendé comme quasi passé. » (Ricœur 1984 : 120)<sup>6</sup>

Cela dit, le succès de la distinction *discours* vs *récit* lui confère-t-il le statut de théorie universelle ? Oui, répond M. Arrivé, parce qu'elle est intrinsèque à la dimension anthropologique – c'est-à-dire universelle – de la récursivité de l'énonciation, dans laquelle le discours se redouble et se distancie en récit :

« Si la prise en compte spécifique du français [dans l'article de Benveniste] est évidemment incontestable [...] elle peut être envisagée d'un double point de vue. Du point de vue heuristique, elle est l'élément déclencheur de l'analyse. Du point de vue proprement théorique, elle n'est que la retombée, sur une langue particulière, d'une théorie de portée universelle [...] Les formes temporelles du verbe se répartissent de façon variable entre les deux registres universellement pertinents de l'histoire et du discours. » (Arrivé 1997 : 166-167)

Les successeurs de Benveniste s'intéressent plus au rôle du discours dans le récit qu'à la distinction formelle entre *discours* et *récit* ; en témoignent des titres comme « Frontières du récit », « Le discours du récit », et des expressions comme « récit d'événements » et « récit de paroles » (Genette 1966 : 49-69 et Genette 1972 : 65-273). Ces deux univers recouvrent une même réalité : le discours, et la transparence recherchée de la rigoureuse rupture du *je* et du *il* se trouble à l'usage. Désormais, dans notre travail, l'absence de narrateur dans un récit sera analysée comme une stratégie.

\*

Deux grands types de séquences se dégagent de la sourate Al A'râf : le type narratif et le type discursif. Les séquences de ce dernier type sont marquées par la présence des sujets de l'énonciation, où l'on distingue d'une part une relation privilégiée entre l'énonciateur Dieu (*Nous*, v. 26-27, 32-57, 179-181, 181-182) et l'énonciateur second Mohammad (*tu*, v. 2, 9, 10, 53, 54, 180, 193, 194, 204). Cette relation est caractérisée d'une part par le contraste entre le pronom *Nous* par lequel l'énonciateur se désigne à chaque fois qu'il s'adresse directement à Mohammad, et le pronom *tu* par lequel ce dernier est désigné ; d'autre part par l'adresse de l'énonciateur Dieu *Nous* au destinataire collectif *il(s)* (v. 3, 4, 179, 186). Par *relation privilégiée*, nous entendons le fait que Mohammad en tant que « destinataire modèle » premier, destinataire direct de messages à *double adresse*, est à la fois allocutaire, locuteur et coénonciateur. La *relation secondaire* carac-

6 C'est aussi le problème du présent historique auquel Benveniste consacre une note (1966 : 245), question à laquelle on ne peut accorder de place dans le présent travail.

térise deux types de destinataires, les destinataires seconds « modèles » (coopérants) et les destinataires seconds « non coopérants ».

Tabari, que nous avons choisi comme représentant de la littérature exégétique, ne procède pas dans son *Tafsir* à un découpage par types de séquences, mais par versets. Cependant, dans la sourate que nous avons choisie pour corpus, seuls cinq versets, on l'a vu, correspondent à des « causes de la révélation ». Trop peu, nous semble-t-il, pour éliminer le vague qui entoure globalement l'élaboration du texte. En revanche, la même sourate comprend six récits : récits d'Adam, de Noé, de Sâlih, de Loth, de Shu'aïb et de Moïse, autant de cadres spatio-temporels et de personnages distincts, tant par leur autonomie que par leur fonction. Ici l'énonciateur assume le rôle du narrateur qui rapporte au narrataire des événements qui se sont déroulés dans le passé, dans un cadre de référence qui se veut objectif, en opérant ainsi un certain détachement par rapport à la subjectivité discursive. Comme il y a un narrateur dans le texte, les « mondes possibles » (v. *supra*, page 62) dans lesquels ces récits s'inscrivent sont en rapport avec leur instance énonciative, de sorte qu'à certains endroits, l'instance subjective et l'objectivité historique se confondent.

Sont de type discursif les séquences A1 (v. 1-3), A2 (v. 26-35), A3 (v. 53-57) et A4 (v. 179-206), quantitativement courtes et « qui ont tendance à épuiser le sens aussitôt qu'elles l'entament » (Laroussi 1982 : 127). Les séquences de type narratif sont au nombre de trois : B1 (v. 4-25), B2 (v. 36-52) et B3 (v. 58-178). La séquence B3 occupe les deux tiers de la sourate ; les deux autres sont à peu près égales en nombre de versets. Les récits respectent l'ordre chronologique retenu par les théologiens, c'est-à-dire Adam suivi de Noé, Salih, Loth, Shu'aïb et Moïse.

Deux segments intermédiaires, C1 (v. 101-102) et C2 (v. 157-158) forment les lieux de rencontre des deux autres types d'énonciation, la tendance subjective et la tendance objective. Et bien que les deux types semblent, à certains points du texte, dans un rapport d'emboîtement, ils respectent deux champs discursifs différents. Nous pouvons repérer leurs lieux de rencontre et le glissement qui s'effectue d'un niveau à l'autre :

### 1. Sur le plan temporel

Le temps, dans la sourate, suit deux grands axes, le présent et le passé, bien que cette dichotomie ne soit pas aussi nette à l'analyse qu'il semble à première vue. Dès la séquence A1 (v. 1-v. 2), la présence du mode impératif oriente le lecteur vers l'intention première du sujet discourant. Il ne s'agit pas de communiquer des informations, mais de faire de ce langage un instrument d'action,

d'orientation et de persuasion. En témoignent les actes illocutoires réalisés en A2 (v. 26-36) suite au verbe *kul* « dis ! » (v. 28, 29, 32, 33).

Dans la séquence A3, le présent de l'indicatif et l'impératif se multiplient pour affirmer la subjectivité et la puissance de Dieu :

v. 54 votre Seigneur est Dieu : il a créé les cieux et la terre en six jours, puis il s'est assis en majesté sur le Trône. Il couvre le jour de la nuit qui poursuit celui ci sans arrêt. Le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son ordre.

v. 55 Invoquez votre Seigneur humblement et en secret.

La séquence A4 confirme et dépasse l'articulation du temps en passé / présent / futur. En fait, il faut inclure dans le temps passé qui domine toute la sourate le futur et le présent. Rien d'étonnant à ce que le plan temporel des séquences narratives permette de distinguer deux types de séquences dans A1 A'raf et non une seule. D'une part, il y a des événements rapporter, et d'autre part, l'énonciation narrative correspondante. Les versets 5 à 8 de B1 et B2 en entier (v. 36-52) correspondent au temps postérieur à l'énonciation, au temps eschatologique. Les versets 4 et 9 à 25 de B1 et B3 en entier (v. 58-178) expriment le temps antérieur à l'énonciation, les récits des prophètes. Le présent est propre aux dialogues rapportés au discours direct des différents récits – on y reviendra aux chapitres 13, 14 et 15. Ainsi le passé englobe-t-il toutes les catégories temporelles : présent, passé, futur.

Davantage : la sourate A1 A'raf – comme d'ailleurs tout le texte coranique – instaure sa propre temporalité ; celle-ci ne dépend pas d'un temps calendaire, de la « flèche du temps ». C'est une « flèche brisée » où tout est possible : les retours en arrière, les projections dans l'avenir et des formes eschatologiques dans lesquelles la fin du monde a déjà eu lieu.

## 2. Sur le plan spatial

La relation au temps de notre texte détermine aussi sa relation à l'espace. Le deuxième verset,

Un livre est descendu sur toi,

marque déjà le mouvement communicatif du haut vers le bas. Ce modèle vertical ordonné selon l'axe ciel / terre est la « base organisatrice de la construction d'une image du monde » propre au texte. C'est *a fortiori* un modèle idéologique : le bon contre le mauvais, l'immortel contre le mortel, le Paradis opposé à la Terre.

Ce déplacement du haut vers le bas oppose un espace de récompense illimité à l'espace du mal et de la précarité. Il se manifeste par *ahbitu* « descendez », deux occurrences dans le récit

d'Adam : « descends », v. 13 ; « descendez », v. 23). C'est à ce niveau qu'on rencontre la description comme une forme de discours pertinente pour entretenir l'imaginaire et efficace pour transformer la conscience des destinataires potentiels, auditeurs et lecteurs (v. plus loin le chapitre 11 sur la description).

L'espace Terre, lieu d'énonciation dans notre texte, englobe d'autres sous-espaces non spécifiés dans les récits de la sourate à l'exception de celui de Moïse, plus indicatif que les autres, qui commence par « Chez Pharaon », du v. 100 au v. 135. Un autre espace surgit (v. 136), appelé par le texte *mashâriq al ard wa maghâribiha*, qui engendre d'autres lieux devant la montagne (v. 142-149) et en ville (v. 159-162). Les trois lieux ainsi déterminés dans le texte comme l'Enfer, le Paradis et la Terre forment le support d'un sens particulier visé par le Coran, établi dans le passé, suggéré dans le futur et que le discours vise à construire dans le présent. Le tableau suivant aidera à mieux situer le passage du niveau discursif au niveau narratif :

Niveau	Actanciel	Spatial	Temporel
Discours	Acteurs de l'énonciation <i>Nous vs tu</i>	Terre vs Ciel	<i>maintenant</i> corrélatif de <i>Nous</i>
↓	↓	↓	↓
Récits	Acteurs de la narration : Adam, Noé, Hûd, Sâlih, Loth, Shu'aïb, Moïse, les magiciens, Pharaon, les Fils d'Israël...	Chez Pharaon, devant la montagne, la ville côtière	Quand ? Le temps antérieur et le temps postérieur à l'énonciation

Pour mesurer l'autonomie des séquences selon la distinction *discours vs récit* de notre texte, nous avons choisi la séquence B3 (v. 58-178) qui est la plus longue, mais aussi la plus riche du point de vue de l'analyse. Elle se situe au niveau narratif ( $n_2$ ) où le narrateur est censé rapporter les paroles des personnages et se référer aux événements survenus dans un monde qui se veut objectif. Cependant, puisqu'il est en même temps partie prenante et narrateur de l'histoire, il introduit dans le même espace un autre niveau discursif ( $n_1$ ), avec les mêmes dimensions et paramètres que le premier ( $n_1$ ). Autrement dit, il se place en même temps comme narrateur par rapport à Mohammad et comme énonciateur par rapport à Moïse :

n1	Voici les cités dont nous te racontons l'histoire. (v. 101) Vois quelle a été la fin des corrupteurs. (v. 103)	} énonciateur par rapport à Mohammad
n2	Moïse dit : « Ô Pharaon ! Oui je suis un Prophète du Seigneur des mondes... » (v. 104)	} personnage narrateur
n'1	« Ô Moïse ! Je t'ai choisi de préférence à tous les hommes... » (v. 144)	} énonciateur par rapport à Moïse

C'est ainsi que le récit ( $n_2$ ) devient lieu d'insertion d'éléments de ( $n'_1$ ) appartenant au niveau discursif ( $n_1$ ). Ce « discours au second degré » ( $n'_1$ ) installé dans le récit ( $n_2$ ) est composé d'énoncés introduits par un « marqueur relatif au faire verbal ». Celui qui revient le plus souvent est le verbe *ḵāla* « dire » (v. 144-157) ou l'un de ses parasyonymes, *amara* « ordonner » (v. 145), *ḵaasa* « raconter » (v. 176), *nadara* « voir » (v. 103)... Par cette stratégie discursive, non seulement l'énonciateur narrateur projette son présent actuel, par lequel il s'adresse à Mohammad, en réactualisant son présent antérieur ( $n'_1$ ) dans un monde de références aux événements passés ( $n_2$ ), mais il « amplifie la voix et l'image du sujet discourant en lui aménageant plusieurs lieux de l'espace du texte » (Laroussi 1982 : 130). On peut schématiser comme suit ces emboîtements de ( $n'_1$ ) dans le récit ( $n_2$ ) lui-même intégré dans le discours ( $n_1$ ) :

$$(n_1 (n_2 (n'_1) (n'_1) (n'_1) \dots))$$

Ces présences discontinues du locuteur en différents points de la sourate se manifestent aussi dans la séquence B1 (v. 4-25) où le sujet est à la fois narrateur face à Mohammad et locuteur face à Iblis et à Adam (v. 12-18). D'où l'on peut tirer la remarque suivante : l'absence de narrateur dans les séquences narratives résulte d'une stratégie discursive par laquelle l'énonciateur veut prendre du recul par rapport au monde auquel il se réfère. Mais

« là où il croit prendre sa distance vis-à-vis de sa subjectivité et retrouver son image dans le monde des références externes [...], il produit un faire communicatif et se laisse envahir par cette subjectivité dont il a cru se défaire. » (Laroussi 1982 : 133)

Il ne s'agit donc pas simplement « d'abolir les frontières entre le subjectif et l'objectif », mais de faire apparaître ces éléments comme une configuration particulière d'un ensemble qui tient lieu d'argu-

ment. Nous aurons l'occasion, à propos de discours rapporté, d'étudier en détail l'occupation de l'espace discursif du récit par l'énonciateur.

\*

Peut-on aller plus loin dans la distinction entre *discours* et *récit* si on ne reconnaît pas dans les récits ces formes qui font penser à ce qu'on appelle des *mythes* ? Voilà une question à laquelle on ne fera ici qu'esquisser des réponses. Par exemple, le temps des récits de la sourate Al A'râf ne correspond pas à un temps historique avéré et leur espace ne correspond pas non plus à notre espace géographique. On a vu comment Tabari éclaire les énoncés coraniques par les « causes de la Révélation ». La façon dont il fonde les récits de la sourate Al A'râf renseigne sur ses sources et les arrière-plans qui commandent l'énonciation.

Ainsi à propos du récit de Câliḥ,

v. 73 Aux Thamoud, nous avons envoyé leur frère Câliḥ. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas pour vous d'autre Dieu que Lui. Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue : Voici la chamelle de Dieu – c'est un signe pour vous ; laissez-la donc manger sur la terre de Dieu [...] »

Tabari rapporte entre autres la version d'Al Hasan Ibn Yaḥya d'après Abd al-Razâk, d'après Isrâîl, d'après Abd-Aziz ibn Râfiḳ, d'après Abî al-Tofail qui a dit :

Thamoud a dit à Câliḥ : Montre nous un Signe si tu es véridique. Il a dit : Câliḥ leur a dit : — Allez vers cette dune ; ils partirent, c'est alors qu'elle se tordit de douleurs comme une femme enceinte. La dune explosa et une chamelle sortit de son intérieur... (*op. cit.* XII : 552)

Si tout mythe est par essence réaccentuable, il serait intéressant de savoir à combien de variantes de ce récit coranique ont assisté des enfants et des adultes dans les espaces publics du monde arabo-islamique par la bouche des conteurs. Au lieu de nous cantonner dans une explication réductrice quelconque, une autre lecture des mythes est plus intéressante

« précisément parce que nous vivons et pensons après la séparation du mythe et de l'histoire. La démythisation de notre histoire peut devenir l'envers d'une compréhension du mythe comme mythe et la conquête, pour la première fois dans l'histoire de la culture, de la dimension mythique. » (Ricœur 1960 : 154)

« Le mythe donne à penser » parce que « l'auditeur du récit n'est pas un simple spectateur d'événements qui le divertiraient sans engager sa conscience » (Arkoun 1982 :104), du fait que les récits mythes-symboles du Coran ne suscitent pas une simple lecture pour le

plaisir<sup>7</sup>.

« Les histoires des prophètes ne proposent pas de simple modèles éthiques, elles renforcent une vision eschatologique et s'adressent à une conscience ouverte au merveilleux. » (Arkoun 1982 : 105)

Les mythes nous interpellent, nous parlent, et on ne peut leur rester indifférent, seulement

« il faut être situé pour entendre et comprendre [et] c'est une grande illusion de croire que l'on pourrait se faire pur spectateur, sans poids, sans mémoire, sans perspective, et tout regarder avec sympathie. Cette indifférence, au sens propre du mot, est la ruine de l'appropriation. » (Ricœur 1960 : 285)

Ces remarques invitent à une autre lecture du récit coranique en tant que mythe-symbole et cette réflexion essentielle sur le mythique à peine ébauchée, nous espérons la reprendre dans un autre travail.

<sup>7</sup> *Le Lisân* (p. 431-432) donne au terme de *qaçaç* « narration » le sens d'« éclaircissement », *bayân*. Jacques Berque se référant au commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzi, traduit *qaçaç* par « récurrence », « car il s'agit en fait d'un retour sur soi-même, sur une vérité ancienne, par exemple une tradition biblique, quelque chose qui remonte le temps, exactement ce que par ailleurs, le Coran appellera *dhikrâ* » (cité par Petit 1982 : 18).





## DESCRIPTION ET LANGAGE FIGURÉ

Nous abordons dans ce chapitre un autre type d'énonciation – la *description* – que le discours coranique combine à d'autres. Sont concernées des séquences qui tendent à mettre en mots une nouvelle image de l'émetteur, en l'occurrence sous la forme d'un *descripteur*, et un nouveau statut de lecteur, le *descriptaire*, médiatisés par la représentation d'événements, de scènes, d'objets et de personnages.

La description met en jeu toute une série de notions comme la « représentation », la « vraisemblance », l'« illusion », la « référence », la « métaphore », l'« image », l'« imaginaire » et le « merveilleux », qui renvoient à l'épineux problème du rapport des signes au monde. Le traitement littéraire de la description traduit ces concepts en champs qui concernent la composition, l'élocution, l'argumentation, l'expression de l'espace et du temps, mais aussi l'opposition de la description avec la narration.

L'esthétique est naturellement inscrite dans la tradition littéraire arabe, dominée par la poésie. La *balâgha*, théorie artistique propre aux Arabes<sup>1</sup>, nom abstrait, de *baligh*, « efficace, éloquent » (du verbe *balagha* « atteindre quelque chose »), a le sens d'« éloquence ».

Le dogme de l'imité (i'djâz) du Coran explique les efforts des théoriciens arabo-musulmans pour étudier le style coranique en des termes qui justifient les implications esthétiques de ce postulat théologique. Les termes rhétoriques désignant des tropes regroupant différentes expressions de la métaphore (*madjâj, isti'âra, tachbih...*) renvoient à l'herméneutique islamique du sens caché et du sens manifeste, du monde de la vérité et du monde de la métaphore. C'est qu'avec le Coran nous sommes confrontés à un discours

1 « Il ne faut jamais oublier que le *'ilm al-balâgha*, comme toute théorie littéraire arabe, est d'abord un *Kunstler*, un *ars dicendi*, et non une esthétique au sens de Platon ou au nôtre, un *Shönheitslehre* (on peut ici faire un rapprochement très net avec la façon dont les Musulmans conçoivent leurs théories politiques, qui malgré des exceptions marquantes comme celle d'*al-Ahkâm al-sultâniyya* d'al-Mâwardi (m. 450/1058), s'intéressent plus aux souverains et à leurs administrateurs qu'à la nature du pouvoir et de l'administration) » (*Encyclopédie de l'Islam IV* : 1013).

« qui ne prétend pas être sensé, mais encore vrai, [...] non seulement d'être signifiant, mais de pouvoir être rempli de telle façon que, par-là, soient dévoilées de nouvelles dimensions de la réalité et de la vérité. » (Ricœur 1975a : 15)

Pour la théorie littéraire occidentale, il s'agit de *mimésis*. Ainsi, pour les contemporains de la *Poétique* d'Aristote, « la littérature imite le monde » ; pour les poéticiens modernes, l'accent est mis sur la poétique comme technique de représentation sans qu'il y ait vraiment de « dehors » (Compagnon 1998 : 133). Et bien entendu, chacun des termes de cette nomenclature est en rapport avec les définitions de la littérature par sa fonction, qu'elle soit individuelle ou sociale, privée ou publique. D'où les questions de référence extralinguistique que nous formulerons ainsi :

- La description dans le texte coranique remplit-elle la même fonction que dans un texte littéraire ?
- Quelle est la place de la description parmi les formes textuelles ?
- Comment les scènes décrites sont-elles liées à une stratégie discursive ?

Ces interrogations ne portent pas uniquement sur le descriptif et son système, mais aussi sur ce qu'il suppose et ce qu'il met à jour « dès lors que sont considérés les rapports du scriptaire et du visible – qui peut-être un invisible donné à voir alors même qu'il n'est pas défini comme l'objet immédiat à voir » (Bessière 1988 : 3).

Les séquences descriptives du texte coranique se composent essentiellement d'énoncés métaphoriques : nous en ferons une description dans laquelle il ne s'agira pas de renvoyer à des connaissances précises mais d'un registre qui fait parler la langue pour agir et réagir.

#### 11.1 *AL-WASF*, LA DESCRIPTION DANS LA TRADITION LITTÉRAIRE ARABE

Par *approche littéraire* nous entendons aussi bien la théorie arabe qu'occidentale, sachant bien que notre but ici n'est pas de présenter une synthèse des différentes approches sur le sujet de la description (voyez Hamon 1993), mais simplement d'observer le regard de la littérature sur ce « type » de texte qui nous permettra de présenter le nôtre.

Dans la tradition arabe, parler de description ou de représentation (*al wasf*) c'est évoquer les outils et concepts qui permettent à la fois d'analyser les expériences esthétiques de la poésie et d'expliquer les implications de la doctrine de l'inimitabilité (*i'djâz*) du Coran.

Étymologiquement, *al wasf* c'est « embellir »<sup>2</sup>, *wasafa al-shay'a hallâhu* (« il a décrit une chose » signifie il l'a embellie). Il est ainsi considéré comme un art poétique et comme genre littéraire fréquent dans la poésie arabe pré-islamique et post-islamique. Les grands thèmes descriptifs du poète bédouin pré-islamique en rapport avec son environnement évoquent le désert, sa chamelle, son cheval, les animaux sauvages, les ténèbres, les esprits et les événements météorologiques... Sans s'attarder sur les détails attestés ou rajoutés dans la célébration et la description du poète de son animal préféré et de son milieu, il convient d'insister sur le fait que le poète

« entend transfigurer tout ce qu'il décrit afin de transcender la réalité étriquée de la vie quotidienne dans le désert. Le public, à l'évidence, n'avait que faire d'un portrait exact d'une chamelle ou d'un cheval étiques, affamés, souffrant de soif, couverts de poussière comme il devait l'être en général » (*Encyclopédie de l'Islam XI* : 169).

Néanmoins, cette entité textuelle était soumise à des conventions : l'utilisation des figures rhétoriques, *al-tashbîh* « la comparaison », *al-isti'âra* « la métaphore » et des adjectifs substantivés, mais aussi la narration. Pour Kudâma ben Dja'far « préfigurant les théoriciens actuels pour qui toute description est narration, la description consiste à narrer (*al-ikhbâr*) une chose en se basant sur ses divers aspects et ses états successifs » (*ibid.* : 168). Le déchaînement de la nature en orages et pluies diluviennes sont des thèmes décrits mais sont aussi avant tous des drames vécus.

La poésie post-islamique quant à elle changera de dimension au fur et à mesure du triomphe de l'Islam et du changement du cadre de vie. Avec l'établissement du paysage citadin en Arabie et surtout au dehors avec les conquêtes, de nouveaux thèmes apparaissent : l'hymne à la nature (jardins et couleurs, eau, fleuves et bassins...), les fruits, les nouveaux objets, les images de cabarets et de courtisanes... Le triomphe de l'Islam est synonyme du triomphe d'un autre texte, différent dans sa composition, dans son style et dans sa vision du monde. La métaphore de la poésie pré-islamique, bien qu'elle eût tendance à sublimer la vie quotidienne dans ses descriptions, reflétait la vie du bédouin dans le désert ; tel n'est plus le cas de la métaphore coranique. En effet, les milieux, les éléments, les scènes et les paysages décrits ne semblent pas être un spectacle quotidien ni du ciel arabe ni de son milieu aride et sableux ; ce sont des images qui se détachent des catégories génériques et se déploient librement et efficacement dans l'imaginaire collectif. Les théoriciens arabo-

2 Voyez Al-Djawhari, *al-Sihâb*, Beyrouth 1404/1984, IV, 1438-9 ; *Tahdhîb al-lughâ*, XII, 248a ; al-Zamakhshari, *Asâs al-lughâ*, 1024a-1025a (cités dans *Encyclopédie de l'Islam XI* : 168).

musulmans s'attachèrent à la construction d'une théorie qui explique et justifie les réalisations esthétiques et le style nouveau du Coran. Si le développement de la *balâgha*<sup>3</sup> est aussi dû à l'intérêt des Arabes pour la poésie, c'est le point de vue des théoriciens sur la relation entre le postulat de l'inimitabilité du Coran et l'usage que celui-ci fait des énoncés métaphoriques qui nous intéressera d'abord.

Le traitement de la métaphoricité et du langage figuré dans la pensée arabo-islamique est lié à deux problématiques. Le conflit entre deux visions du monde en est la première. D'un côté, il y a Dieu, la vérité absolue ; d'un autre, il y a l'univers des hommes, qui n'est que passager, proprement « métaphorique ». La deuxième est relative à la fonction de « l'interprétation » qui caractérise cette pensée métaphorique dans la définition et la distinction des termes rhétoriques<sup>4</sup>. C'est ainsi qu'Abd al-Kâhir al-Djurdjâni dans *Asrâr al-balâgha* (Le Caire, 1972), dans sa définition d'*al-madjâz*, terme désignant un trope, une catégorie de langage figuré (une forme de métaphore) opposée à *ḥaḳ ḳa* (expression véridique), fait la distinction entre *al-madjâz* verbale et *al-madjâz* mentale ou d'intellect (*luġhawî et 'aḳlî*). Ces deux catégories correspondent d'une certaine façon au sens de la différence entre métaphore verbale et métaphore nominale. Ainsi la première ne se réalise que dans l'attribution de l'effet d'une action « non à son auteur propre, mais à un auteur apparent ou médiat » ; la deuxième par contre, son identification réside dans la relation directe entre l'auteur et ses actions. Ces dernières se rapportant donc à un acteur, se trouvent au centre des débats et conflits tels que : Faut-il attribuer les actions de ce monde à la nature et aux hommes ou sont-ils uniquement la cause d'un effet propre à Dieu ?

Par ailleurs, chez al-Djurdjâni, le travail de l'« interprétation » est déterminant dans la classification des différents termes rhétoriques. C'est le cas du terme *isti'âra*, dérivé d'*'âriya* « objet emprunté », « emprunt » en établissant la différence entre *isti'âra taḥḳîḳia* et *isti'âra taḥyîliya*. La première est une métaphore dans le nom emprunté renvoie à une signification ou une propriété commune établie, basée sur une affinité ou une similitude, une analogie, ou encore une motivation liée à l'iconicité, entre l'expression propre et l'expression empruntée ; dans l'énoncé « J'ai vu un lion » pour désigner un homme, c'est la qualité connue du lion – le courage – qu'on a voulu attribuer, et pour le comprendre nul besoin d'analyse approfondie ni

3 Pour une étude approfondie de la *'ilm al-balâgha* et de la rhétorique arabe classique, voir 'Abd al-Kâhir al-Djurdjâni (m. 471/1078), *Asrâr al-balâgha*, et al-Sakkaâki (m. 623/1226), *Miftâh al-'ulûm*, qui ont donné à cette science l'aspect qu'elle conserve jusqu'à présent.

4 On trouve une discussion sur ce sujet dans le livre de Nasr Abu-Zayd, en arabe, *Texte, pouvoir, vérité*, Casablanca, Al-Markaz attâkhâfi al-rabi, 1995.

d'interprétation. Par contre, la deuxième – *isti'āra takhyīliya* – qu'on peut traduire par « métaphore chimérique », est basée sur une similitude abstraite – une *res difficilior* – qui ne peut être saisie que par l'analyse et l'interprétation (*ta'awwīl*) du fait de l'absence de propriété commune.

La retombée théologique de ces distinctions a eu pour conséquence de lier les expressions métaphoriques au monde des « mirages », des « aberrations » et des « leurre » du « monde matériel », « observable », tandis que la « vérité » appartiendrait au monde de l'au-delà, d'où l'opposition *madjāz* vs *hakīka* ou « métaphore » vs « vérité ». Des discussions ont porté sur la représentation coranique de Dieu et l'utilisation de l'interprétation métaphorique pour contrecarrer la conception anthropomorphique, comme les Mu'tazilites. D'autres groupes religieux ont simplement réfuté la présence des expressions métaphoriques comme les *al-dāhiria*, *al-chāfi'a* et *al-mālikia* dans le Coran, sous prétexte qu'il s'agit d'un langage synonyme de mensonge.

## 11.2 DESCRIPTION ET NARRATION

La *description* a toujours été assimilée, dans les études occidentales, à un autre type d'organisation textuelle, la *narration*. Notre but dans cette présentation sommaire est de donner une autre vision du sujet, qui peut être utile dans ce travail.

Pour Philippe Hamon, les raisons de cette opposition s'expliquent d'abord par le fait que la description invoque le souvenir d'un même terme à travers une pluralité de lexèmes différents constituant « une mémoire à empan limité », alors que le texte narratif est par excellence le domaine de la mémoire à long terme qui ne rechigne pas à répéter les actions dans un ordre lointain.

En second lieu, la narration fait appel chez le lecteur à une compétence qui lui permet de prévoir les éléments d'un récit en tant que structures profondes, d'ordre événementiel, alors que l'attente que développe la description se focalise quant à elle sur les structures sémiotiques de surface, lexicales et stylistiques. Autrement dit, dans un récit, le lecteur attend des contenus plus ou moins déductibles alors que dans une description, il attend la déclinaison d'un paradigme, une isotopie de mots latents (Hamon 1993 : 41).

La description crée un statut particulier de lecteur, le *descriptaire*, dont l'activité est plus rétrospective que prospective, qui le cantonne dans deux activités : reconnaître le champ lexical et occuper un poste d'apprenti par rapport au descripteur, c'est-à-dire apprendre un savoir nouveau, tandis que la structure narrative sollicite plutôt l'activité de comprendre.

Cette opposition s'explique aussi par le fait que la clôture du descriptif est moins prévisible que celle du narratif, « une description "téléphone" bien moins ouvertement sa fin qu'un système narratif, à indécision égale quant à leur durée » (*ibid.* : 45). Tout dépend en fait du stock lexical de l'auteur, ce qui explique ce « côté relativement incontrôlable de toute description ».

Enfin, elle s'explique par l'entretien d'une autre opposition, entre le récit comme imagination et la description comme savoir.

« Tout récit comporte en effet, quoique mêlées et en proportions très variables, d'une part des représentations d'actions et d'événements, qui constituent la narration proprement dite, et d'autre part les représentations d'objets et de personnages, qui sont le fait de ce que l'on nomme aujourd'hui la description. » (Genette 1969 : 56)

De ce fait, l'objet de la narration est une action ou un événement qui se situe au niveau temporel et la description est une représentation des lieux, des êtres et des choses, qui se situe plutôt dans l'espace. Cela dit, toute narration inclut à des niveaux différents des segments descriptifs. Parfois même, comme le souligne G. Genette,

« il est plus facile de concevoir une description pure de tout élément narratif que l'inverse [...] puisqu'il est plus facile de décrire sans raconter que de raconter sans décrire... (peut-être parce que les objets peuvent exister sans mouvement, mais non le mouvement sans objets). » (*ibid.* : 57)

En même temps, la description n'est que l'*ancilla narrationis*, la servante de la narration, jouant un rôle secondaire, simple auxiliaire du récit, nécessaire voire indispensable mais sans jamais se hisser au niveau d'un genre pur.

En résumé, on est devant un paradoxe circulaire où la description est en même temps indispensable et secondaire, ou dépendante et autonome, sans vraiment acquérir un statut à l'intérieur de la typologie des discours, sauf quand il s'agit de l'opposer au récit. Néanmoins, à défaut d'un statut générique et sémantique particulier, la description est amenée à manifester ses « signaux » pour se faire remarquer<sup>5</sup>.

Concernant la structure interne de la description, toutes les approches s'accordent au moins sur un principe : pour qu'il y ait description, il faut la conjonction de deux actants, un *descripteur* qui

5 Signaux – certains propres à la langue française – adressés au lecteur : (a) des auto-référentiels : prétérations, ton et rythme particuliers ; (b) des marques morphologiques : le présent d'attestation, l'imparfait par opposition au passé simple ; (c) un lexique particulier : termes techniques, noms propres, adjectifs et formes adjectivales du verbe ; (d) des formes rhétoriques particulières, métaphores, métonymies... (Hamon 1993 : 172).

peut être le narrateur, un personnage, un animal, un objet..., et un *décrit*.

Pour Hamon, il y a plusieurs façons de faire passer l'insertion d'une description dans un énoncé, et cela grâce à une mise en scène spécifique dans le texte. On la délègue soit à un personnage qui l'assurera par ses regards (Hamon 1993 : 172) dans une description optique, soit à la parole d'un personnage qui commentera l'objet décrit au lieu de le voir, soit enfin, à un personnage impliqué dans ce qu'il dit sous forme d'actions qui, par ailleurs, peuvent très bien être assumées par le narrateur lui-même. La description se compose alors d'un ensemble qui se signale dans le texte par un thème qui désigne l'objet décrit, et une série de sous-thèmes qui le composent. Une chambre, par exemple, peut être caractérisée par un lit, une armoire, une table... Les sous-thèmes se distinguent eux-mêmes entre prédicats qualificatifs et prédicats fonctionnels. Les premiers désignent des qualités, les deuxièmes des fonctions.

Étudiant le registre des formes temporelles et de leurs fonctions, Harald Weinrich introduit le concept de « mise en relief », qui « exprime sans équivoque le fait que les temps ont parfois pour fonction de donner du relief au texte en projetant certains contenus en avant et en en repoussant d'autres dans l'ombre de l'arrière plan » (1973 : 107). En narration de fiction notamment, l'articulation fonctionnelle du passé simple et de l'imparfait donne à ce dernier une valeur d'arrière-plan étroitement liée à la description. De ce fait « il n'y a pas d'autre loi constante que le principe de leur mélange intime, le détail de distribution est abandonné au pouvoir du narrateur » (*ibid.* 115)<sup>6</sup>. L'auteur d'un récit emploie le passé simple pour signifier certaines phases de la narration : l'action, les moments forts, la progression de l'histoire, etc. Par contre, toujours selon Weinrich, l'imparfait est caractérisé négativement : il marque les procès qui ne participent pas à la progression de l'histoire, où l'on trouve des circonstances secondaires : réflexions de l'auteur, indications sur le décor, les personnages, développement d'un détail..., en étroite relation avec les phénomènes de description qui suspendent le déroulement du récit.

Est-il besoin de rappeler que dans cette opposition de la narration et de la description, la plupart des narratologues ont privilégié la première, et qu'à ce déni du contenu évacué au profit de la forme<sup>7</sup>,

6 Les passages alternés, en français, du passé simple à l'imparfait et de l'imparfait au passé simple constituent pour Weinrich des « ruptures » dans la « perspective de locution » propre à chaque indicateur de temporalité qui créent des états d'attente spécifiques (l'imparfait permettant d'attendre du passé simple, et le passé simple d'attendre de l'imparfait) et fonctionnent comme des instructions de lecture.

7 Pour Antoine Compagnon, les sources de ce déni – dont le comble « a été atteint avec le dogme de l'autoréférentialité du texte littéraire, c'est-à-dire avec l'idée que

correspond un « déni de la réalité », c'est-à-dire de la référence qui serait « une illusion qui fait obstacle à la compréhension de la littérature comme telle » (Compagnon 1998 : 103) ? Quant à l'effet de saturation sémantique ou d'isotopie qui, comme le souligne Hamon, caractérise le descriptif comme un texte ou une séquence qui obéit à des lois de prévisibilité lexicale, il est avant tout « un effet de vocabulaire », mais aussi un « faire savoir » lié à des fins didactiques : la description est d'abord un « texte de savoir, savoir sur les mots et sur les choses ». Par ailleurs, on peut déduire d'un texte descriptif les préoccupations du descripteur : « dans la pratique des textes, une description est toujours le produit d'un acte de sélection rigoureux qui engage totalement une subjectivité énonciative » (Adam et Petitjean 1982 : 103). D'où le « faire croire » persuasif – appelant la croyance du lecteur en la fidélité du tableau – qui caractérise toute écriture « réaliste » ; croire à la « vérité », à la fidélité du texte à ce qui est décrit passe par un croire en un « descripteur crédible ».

De la présentation de ces deux points de vue, celui de la tradition arabo-musulmane directement liée à notre texte, et l'approche littéraire occidentale, que pouvons-nous déduire ? Que le rôle de la description dépend avant tout du type de discursivité du texte qui l'utilise et dans lequel elle se développe<sup>8</sup>.

En voici quelques exemples :

VII,22 *fadallahumâ bighurûrin falamma dhâkâ al-shajarata badat lahumâ saw'âtuhumâ wa tafiķâ yakħşifâni 'layhimâ min waraķi al-djannati...*

et il les fit tomber par sa séduction. Lorsqu'ils eurent goûté aux fruits de l'arbre, leur nudité leur apparut ; ils disposèrent alors sur eux des feuilles du jardin...

VII,40 *Inna al-ladhîna kaħdħabû biâyâtinâ wastakbarû 'anhâ lâtuftaħu lahum abwâbu al-ssamâi wa lâyadkħulûna al-djannata ħatta yalidja al-djamalu fî sammi al-kħayâti...*

Les portes du ciel ne seront pas ouvertes à ceux qui auront traité nos Signes de mensonges et à ceux qui s'en seront détournés par orgueil : ils n'entreront pas dans le Paradis aussi longtemps qu'un chameau ne pénétrera pas dans le trou de l'aiguille...

«le poème parle du poème», un point c'est tout » (1998 : 103) –, il y a d'abord la linguistique de Saussure et de Jakobson, « ou plutôt une certaine interprétation de cette linguistique », ainsi qu'une certaine réinterprétation d'Aristote.

8 Pour Hamon, une poétique ou une sémiotique du descriptif doit éviter « d'une part le piège de l'approche référentielle, qui fait assimiler le descriptif au référent décrit [...] et non à un type particulier de fonctionnement et dominante dans l'organisation textuelle de l'énoncé ; d'autre part de confondre hiérarchie de niveaux de fonctionnement et hiérarchie normative (la conception de la description comme devant être toujours "au service" d'instances "plus profondes" ou "plus importantes" de l'énoncé) ; d'autre part encore le piège grammatical, qui réserverait à la description des lexiques ou des temps particuliers... » (1993 : 87).



- VII,41 *lahum min djahannama mihâdun wa min fawkihim gha-wâshin wa kadhâlika nadjzî al-dhâlimîna*  
Ils trouveront, dans la Géhenne, des lits avec des couvertures qui les envelopperont. C'est ainsi que nous rétribuons les injustes.<sup>9</sup>
- VII,46 *wa baynahumâ hijâbun wa'alâ al-'râfi ridjâlun ya'rifû kullan bisîmâhum...*  
Un voile épais est placé entre le Paradis et la Géhenne : des hommes, se connaissant les uns et les autres d'après leurs traits distinctifs, seront sur les Arâf...
- VII,54 *inna rabbakum al-lahu al-ladhi khalaka al-ssamâwâti wa al-'arda fî sittati ayyâmin thumma stawâ 'alâ al-'archi yughshî al-layla al-nnahâra yatlubuhu hathî wa al-shshamsa wa al-qamara wa al-nnujûma musakhkharâtin bi'amrihi 'alâ lahu al-khalku wa al-'amru tabâraka al-lahu rabbu al-'âlamîna*  
Votre Seigneur est Dieu : il a créé les cieux et la terre en six jours, puis il s'est assis en majesté sur son Trône. Il couvre le jour de la nuit qui poursuit celui-ci sans arrêt. Le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son ordre.
- VII, 107 *fa'alkâ 'aşâhu fa'idhâ hiya thu'bânun mubînun*  
Moïse jeta son bâton : et le voici : véritable dragon<sup>10</sup>.
- VII, 108 *wa naza'a yadâhu fa'idhâ hiya baydâ'u linnadhirîna*  
Il étend sa main : et voici : blanche pour ceux qui regardaient.
- VII,176 *wa lawshi'nâ larafa'nâhu bihâ walâkinnahu akhlada ilâ al-'ardi wattaba'a hawâhu famathaluhu kamathali al-kalbi in taħmil 'alayhi yalhat aw tatrukhu yalhat dhâlika mathalu al-qawmi al-ladhîna kadhdhabû bi'âyâtinâ...*  
Si nous l'avions voulu, nous l'aurions élevé, grâce à ces Signes ; mais il s'est attaché à la terre, il a suivi ses passions. Il était semblable au chien : il grogne quand tu l'attaques, il grogne quand tu le laisses tranquille : tel est le peuple qui traite nos Signes de mensonges...
- VII, 179 *wa laqad dhara'anâ lidjahannama ka h |ran mina al-djinni wa al-insi lahum qulûbun lâ yafkahûna bihâ wa lahum a'yunun lâ yubširûna bihâ wa lahum 'adhânun lâ yasma'ûna bihâ 'ûlâika kal'an'âmi bal hum aqallu 'ûlâika humu al-ghâfilûna*  
Nous avons destiné à la Géhenne un grand nombre de djinns et d'hommes. Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien ; ils ont des yeux avec lesquels ils ne voient pas ; ils ont des oreilles avec lesquels ils n'entendent

9 La traduction de Jacques Berque nous semble plus proche du sens du verset : « ils ont la Géhenne pour couverture et, par-dessus eux, comme couverture. C'est ainsi que Nous rétribuons les iniques » (1995 : 167).

10 Jacques Berque traduit : « Alors Moïse jeta son bâton et voici que fut distinctement un serpent. »

pas. Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux, ou plus égarés encore. Voilà ceux qui sont insoucians.

Dans quelle optique s'inscrivent ces séquences descriptives formées essentiellement d'énoncés métaphoriques ? Quelle compétence sollicitent-elles chez le lecteur ou auditeur descriptaire ? Et quel horizon invoquent-elles ?

### 11.3 PROPOSITIONS POUR L'ÉTUDE DES ÉNONCÉS MÉTAPHORIQUES

Ces énoncés descriptifs sont éparpillés tout au long du corpus. Ils apparaissent aussi bien en contexte discursif qu'en contexte narratif. Ils renvoient à certaines caractéristiques du langage descriptif coranique que nous avons identifiés par mots clés, thèmes ou *topoi*, et dont certains se retrouvent ailleurs dans le Coran :

1. On constate d'abord une structure rythmique manifeste, comme au v. 176 : *in taḥmil 'alayhi yalhat aw tatrakhu yalhat*. Cette structure qui utilise des constituants métriques, syntaxiques ou phrastiques d'après la tradition rhétorique, est aussi un procédé sémantique, communicationnel et argumentatif.
2. Cette structure peut être relayée et renforcée par des répétitions, des additions ou des oppositions de lexèmes dont certaines sont marquées de façon singulière et d'autres proposées de façon « objective ». Exemples :

VII, 40 ceux qui ont traité nos signes de mensonges / ceux qui s'en seront détournés par orgueil.

VII, 46 *djanna* « Paradis » / *djahannam* « Enfer »

VII, 54 *nahar* « le jour » / *layl* « la nuit » ;  
*shams* « le soleil » / *ḳamar* « la lune »

VII, 179 *lahum ḳulūbun lâ yaf ḳahūna bihâ / wa lahum a'yunun lâ yubṣirūna bihâ / wa lahum 'âdhānun lâ yasma'ūna bihâ*.

Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien, ils ont des yeux avec lesquels ils ne voient pas, ils ont des oreilles avec lesquelles ils n'entendent pas.

Ces exemples ne s'inscrivent pas dans un « système de signification fermé » parce qu'ils appartiendraient à la « nature divine des choses ». On peut plutôt lier leur signification aux valeurs d'une doxa, en fonction de normes discursives et d'une hiérarchie des savoirs. N'oublions pas qu'ils constituent autant de « signes-symboles » où « l'homme est suscité selon une multitude de dimensions qui sont aussi bien cosmologiques et historiques qu'anthropologiques, éthiques et personalistes » (Ricoeur 1975 : 23), proposant ainsi un « monde » et un « être » nouveau.

3. On débouche sur une double représentation de l'espace et du temps : l'espace du monde terrestre et l'espace du monde de l'au-delà. On remarquera cependant que sur la base de leur vocabulaire, l'espace est à envisager dans le sens où « il y a distraction ou dédoublement de la question du lieu dans le discours où il est question de lieu : le discours dira le lieu, mais non où est le lieu – le lieu n'est qu'un lieu dit » (Marin 1973 : 79).

Si le vocabulaire relatif à l'espace est très varié, celui du temps ne l'est pas moins. Même s'il y a une terminologie concrète : *layl* / *nahâr* « jour » / « nuit » ; *sâ'a* « heure », souvent dans le sens d'« heure » ou « jour de la résurrection », temps eschatologique ; *wakt* « moment » ; *yawm* « jour » :

« On notera tout d'abord l'importance de l'opposition avant / après (*ḵabl* / *ba'd*) [...] Il s'agit d'un partage qualitatif du temps sous le rapport de la vie et de la mort, de la foi et de l'infidélité, de l'intervention de la Révélation et de l'état d'ignorance, de l'alliance (*mithâq*, *'ahd*) et de sa rupture. À l'intérieur de cet avant / après spirituel, s'expriment une antériorité et une postériorité purement chronologiques. » (Arkoun 1982 : 93)

Par ailleurs, si les expressions de ces séquences descriptives sont figées au niveau de la forme, elles possèdent, pour la plupart, deux dimensions sur lesquelles nous insistons particulièrement : la dimension métaphorique et la dimension narrative. La première traduit des usages plus singuliers qu'habituels avec des visées communicatives et pragmatiques. Elle traduit aussi différentes couches de sens qui coexistent dans l'organisation sémantique et l'activité interprétative ; on voit alors se mêler dans la lecture de ces énoncés des expériences qui invoquent le « sens littéral » ou le « sens figuré ». C'est ainsi qu'on remarque par exemple chez Tabari le souci du consensus dans l'interprétation des versets cités, et cela par :

- le recours à des savoirs concrets,
- en privilégiant la recherche d'une identification référentielle supposée centrale,
- la recherche de l'exacitude en éclairant le type de réalisme suscité par la nomination d'objets.

Citons comme exemples de cette manière de voir les versets 40 et 41. Tabari rapporte entre autres, pour expliquer « les portes du ciel ne seront pas ouvertes », les versions qui l'appliquent aux âmes :

« ensuite les gens de l'interprétation étaient en désaccord pour interpréter "*lâ tuftahu lahum abwâbu al-samâ'i*". Les uns ont dit : cela veut dire que "les portes du ciel ne seront pas ouvertes aux âmes des non-croyants". » (XII : 421)

Ou aux paroles et aux actes :

« *Ibn wā ki'* nous a raconté, il a dit, '*ubayd* allah nous a raconté, d'après Soufyân, d'après Layth, d'après 'atâ' d'après Ibn 'abbas : *lâ tuftaḥu lahum abwâbu al-samâ'i*, "ne monteront ni leur parole ni leur acte". » (XII : 422)

Concernant la suite du verset,

« ils n'entreront pas dans le Paradis aussi longtemps qu'un chameau ne pénétrera pas dans le trou de l'aiguille »

les versions se rapportent à l'explication des noms et des verbes et à l'identification des objets : *sammi* veut dire « le trou » ; *al khayâti* est « l'aiguille » ; *al djamalu* est « le chameau »<sup>11</sup>, « le chamelon, petit de la chamelle, ou le mâle de la chamelle » (XII : 428).

L'explication du verset 41 :

« ils ont la Géhenne pour couverture et par-dessus eux, comme couverture. C'est ainsi que Nous rétribuons les iniques »

ne déroge pas à la règle :

« Abou Karib nous a raconté, il a dit, Jâbir ibn Nouh nous a raconté, d'après Abî ruk, d'après Al-dahâk : *lahum min djahannama mihâdun wa min fawkihim ghawâchin*, il a dit : *al-mihâd* "les lits", et *al ghawâchi* "les couvertures" » (XII : 432).

Quant à nous, nous y voyons la possibilité de distinguer des « régimes de sens » et nous convoquerons pour toucher la configuration créative ou ludique des situations et scènes décrites, l'« imaginaire » et le « merveilleux ». Ces scènes, par leur renvoi au mode narratif, caractérisent autant de micro-récits qui visent à dessiner les lignes de force d'une situation, ce qui implique un rapprochement nécessaire avec l'analyse textuelle par l'introduction des notions comme le *monde du texte*, sans pour autant oublier un volet important dans notre approche, la mise en valeur de la dimension énonciative.

#### 11.4 À PROPOS DU « SENS LITTÉRAL »

Nous avons remarqué plus haut que la métaphore (*isti'âra*) est présentée comme un emprunt, étant donné qu'il s'agit de l'emploi secondaire d'un terme dans un sens différent de son sens premier. La théologie des formes que prend la réalisation esthétique du langage et l'emploi des figures de rhétorique dans le Coran s'est élaborée dans l'opposition entre deux mondes : celui du « langage figuré », qui serait celui de la subjectivité des hommes qui correspond au monde

<sup>11</sup> Tabari rapporte une autre version d'Ibn 'abbas, de 'Akrama et Sa'd bin jubayr qui lisaient « *al jummalu* » au lieu de « *al jamalu* », ce qui signifie « la corde du bateau » ou « la corde qui sert à grimper aux palmiers » (XII : 432), mais d'après entre autres Abou ja'far (XII : 434-435), c'est une lecture erronée.

d'ici-bas ; et celui du « sens propre », de la vérité et de la raison, qui est le monde de l'au-delà, de Dieu.

Il nous paraît important de souligner que d'une part, il n'y a pas d'un côté le « sens littéral », et de l'autre le « sens métaphorique » ; « pas “deux” sens, mais des formations de sens, s'étageant à des niveaux de généralité variables, et dont la différenciation se laisse moduler en fonction d'un certain engagement interprétatif » (Visetti et Cadiot 2006 : 88). Un petit enfant à qui on demande d'apprendre et de réciter, par exemple :

Notre Seigneur est Dieu : il a créé les cieux et la terre en six jours, puis il s'est assis en majesté sur son Trône,

ne peut le reprendre ni avec les mêmes références ni avec le même contenu que celui qui lui parle. D'autre part, tout en s'étonnant d'une telle exactitude dans l'image, suscitée aussi par le type de réalisme du verset en tant que micro-récit, la signification ne peut être assimilée à une situation pré-constituée due au passage « du mouvement qui va de la réalité perçue au discours (je nomme l'objet que je vois) à la référence à l'objet absent, fictif, impossible ou générique qui n'est donné que par le discours » (François 1994 : 37). Dans ce sens aussi, il nous semble important de ne pas privilégier une identification référentielle supposée centrale, ne se serait-ce que parce qu'elle peut provoquer « un effet de masquage pour la description des sens associés, ressentis comme plus marginaux » (Cadiot et Tracy 1997 : 105).

Nous en prendrons pour exemple le mot *ḥijâb* « voile »<sup>12</sup>.

### 11.5 QUE VEUT DIRE *ḤIJĀB* « VOILE » ?

La question du sens premier se joue pour l'essentiel dans la perception de la relation entre les mots et les choses. Dans ce sens, souvent l'emploi du sens littéral est identifié à des prototypes cognitifs bien établis. Non seulement cet emploi risque de déconsidérer les autres, dits métaphoriques ou « dérivés », mais il néglige l'importance des rapports du sujet avec les objets qui conditionnent les effets de sens. Comme l'a très bien exprimé P. Ricœur (1975a : 125) « il n'y a pas de métaphores dans le dictionnaire, il n'en existe que dans le discours ». C'est dans cette optique qu'il faut distinguer entre « Que veut dire *ḥijâb* ? » et « Qu'est-ce qu'un *ḥijâb* ? » La seconde renvoie au référent du dictionnaire, à la doxa ; la première est une question sémantique et c'est celle qui nous intéresse. Notre idée est de rendre compte du fait que dans un processus métaphorique, il n'y a pas forcément d'un changement de référent, mais des rapports multiples

<sup>12</sup> On écrit aussi *hidjâb*.

que le sujet ou la communauté entretient avec un objet que nous définirons par ses *propriétés extrinsèques* et ses *propriétés intrinsèques* (Cadiot et Nemo 1997 : 1-19).

Pour observer l'utilisation du mot *ḥijāb* dans le Coran, il faut citer les huit versets dans lesquels il est employé<sup>13</sup> :

VII,46 *wa baynahumâ ḥijābun wa'alâ al-'râfi ridjâlun ya'rifû kullan bisimâhum...*

Un voile épais est placé entre le Paradis et la Géhenne : des hommes, se connaissant les uns et les autres d'après leurs traits distinctifs, seront sur les 'Arâf...

XVII,45 *wa'idhâ kara'tâ al-ḥur'âna ja'alnâ baynaka wabayna alladîna lâ yu'minûna bil'âkhirati ḥijāban mastûrân*

Quand tu lis le Coran, nous plaçons un voile épais entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future.

XIX,17 *fâtтахadât min dounihim ḥijāban fa'arsalnâ 'ilayhâ rouḥana fatamaththalahâ baṣḥaran sawiyyan*

[Le v. 16 mentionne Marie : Elle quitta sa famille et se retira en un lieu vers l'Orient.] v. 17 : Elle plaça un voile entre elle et les siens.

XXXIII,53 *wa'idhâ sa'altomouhunna matâ'ân fas'alouhunna min warâ'i ḥijāb*

Quand vous demandez quelque objet aux épouses du Prophète, faites-le derrière un voile, cela est plus pur pour vos cœurs et pour leurs cœurs.

XXXVIII,32 *faḳâla 'innî 'ahbâtu ḥubba al-ḥayri 'an dhikri rarrî ḥattâ tawârât bial-ḥijâbi*

« Quand, un soir, on lui présenta les nobles caavales (v. 31), il dit : « J'ai préféré l'amour de ce bien au souvenir de mon Seigneur, jusqu'à ce que ces chevaux aient disparu derrière le voile ». »

XLI,5 *wa ḳâlu ḳulûbanâ fi'akinnatin mimmâ tad'ûnâ 'ilayhi wa fi 'âdhâninâ waḳrun wa min bayninâ wa baynaka ḥijābun fâ'mali 'innanâ 'âmilûna*

ils disent : « nos cœurs sont enveloppés d'un voile épais qui nous cache ce vers quoi tu nous appelles ; nos oreilles sont atteintes de surdité ; un voile est placé entre nous et toi. Agis donc, et nous aussi, nous agissons » ;

XLII,51 *wa mākāna libaṣḥarin 'an yukallimahu al-llāhu 'illā waḥyan 'aw min warâ'i ḥijābin...*

il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle si ce n'est par inspiration ou derrière un voile ou bien encore, en lui envoyant un Messager à qui est révélé, avec sa permission, ce qu'il veut... ;

LXXXIII,15 *ḳallâ 'innahum 'an rabiĥim yawma 'idĥin lama ḥjoubouna*

13 On ne donne la transcription entière des versets que si nécessaire.

Non ! ... Ils seront, ce Jour-là, séparés [litt. : dérobés aux regards par un voile] de leur Seigneur...

Pour vérifier la thèse selon laquelle un objet ne peut être séparé des rapports que l'on entretient avec lui, nous proposons de décrire l'emploi du mot *ḥijâb* dans le Coran selon les propriétés extrinsèques évoquées :

- VII, 46, il sert à séparer le Paradis et la Géhenne ;
- XIX, 17, il sert à mettre une distance, une séparation ou une frontière entre Marie et les siens ;
- XXXIII, 53, il sert de séparation entre les épouses du Prophète et ceux qui voulaient s'adresser à elles ;
- XXXVIII, 32, il sert à masquer les chevaux : soit un écran formé par le nuage de poussière qu'ils soulèvent, soit le crépuscule ;
- XLI, 5, il désigne ceux qui ne voient pas clair, ceux qui se sont détournés de l'appel du Prophète
- XLII, 51, c'est une extension sémantique du mot *wahy* (révélation) ; c'est-à-dire que Dieu ne s'adresse pas directement aux hommes ;
- LXXXIII, 15, il sert à séparer les non-croyants de Dieu ;
- XVII, 45, il a servi de séparation (non matérialisée) entre le Prophète et les non-croyants lors de la lecture du Coran

À quelle question répondent ces versets ? Qu'est-ce qu'un *ḥijâb* ?  
ou Que veut dire un *ḥijâb* ?

Quelques remarques d'abord :

- à aucun moment le Coran ne précise les propriétés de l'objet ;
- aucun verset ne désigne les parties du corps de la femme qui doivent être couvertes : les cheveux, les épaules ou le visage ;
- quand il s'agit d'injonctions, le Coran semble mettre en avant le corps par un vêtement désigné par un autre mot que *ḥijâb*, avec des propriétés qui le décrivent plus au moins avec précision en XXXIII, 59 :

Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de se couvrir de leurs voiles : c'est pour elles le meilleur moyen de se faire connaître et de ne pas être offensées...

La traduction du mot *jalâbibihinna* – qui est un possessif féminin de la *djellaba* (en arabe du Maghreb ; en égyptien : *gallabia*) – par « voiles » produit un contresens. Les propriétés intrinsèques du mot *djilbab* sont connues :

« Le *djilbab*, dans la langue des Arabes, avec laquelle Dieu s'est adressée à son messenger (que les bénédictions et la paix de Dieu soient sur

lui), représente tout ce qui recouvre le corps et non pas une partie de celui-ci seulement. » (Ibn Hazm l'Andalou, cité par Amdouni 1989 : 23)

Selon les traditions, le *djelbab* peut prendre des formes différentes, avec cependant des propriétés intrinsèques communes et identifiantes : il s'agit d'une grande pièce d'étoffe couvrant le corps<sup>14</sup>.

Dans ce sens aussi, on trouve dans le Coran le mot *khumûrihinna*, pluriel de *khimar* lui aussi traduit malencontreusement par « voiles » :

XXIV,31 *wa kul lilmu'minâti [...] wa lyadribna bikhumûrihinna 'ala djuyûbihinna...*

Dis aux croyantes de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer que l'extérieur de leurs atouts, de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines...

Ainsi, le *khimar* couvre les *djuyûb* « poitrines » : c'est une injonction à cacher les seins et non les cheveux, les épaules, la tête ou le visage<sup>15</sup>.

On voit bien que les versets cités répondent plutôt à la question « Que veut dire un *hijâb* ? » par « Il sert à ceci ou cela » – parfois de façon abstraite –, à mettre une distance, à séparer, à identifier deux communautés, à distinguer deux situations, etc. L'emploi de ce mot en rapport avec une partie du corps féminin, la tête, est le résultat d'une extension de sens. D'où vient ce glissement ? Comment peut-on parler d'un « sens premier », d'un « sens littéral » ou d'un « référent prototypique » à partir duquel il serait permis de calculer sa valeur sans recourir à aucun contexte coranique ? Nous voulons insister ici sur les « pratiques discursives »<sup>16</sup> qui sont derrière la production et la diffusion des textes instituants. Plus largement, nous pointons la question des *médiateurs*. « On doit en effet se demander si la notion “d'intermédiaire” entre un groupe social et un discours est aussi simple qu'il y paraît » (Maingueneau 1987 : 38).

On a là affaire, en autres, avec :

1. Les différents exégètes des différentes formations de la tradition musulmane qui, par un effort dit d'interprétation, *ijtihâd*, assurent une extension juridique du mot *hijâb* en le transformant en une institution<sup>17</sup> ;

14 À l'époque de la révélation, dans la péninsule arabe, cette tenue vestimentaire était uniforme pour les deux sexes.

15 Le v. 30 de la même sourate invite les hommes aussi à la pudeur : « Dis aux croyants de baisser leurs regards, d'être chastes. Ce sera plus pur pour eux [...] ».

16 « Nous parlerons de *pratique discursive* pour désigner cette réversibilité essentielle entre les deux faces, sociale et textuelle, du discours » (Maingueneau 1987 : 39).

17 Il s'agit aussi bien de l'ensemble des formes ou structures sociales telles qu'elles sont établies par les coutumes, que de celles qui relèvent de l'application de la *chari'a* (droit musulman) par un régime politique. Mais une autre forme du *hijâb* à laquelle un



2. Les traducteurs qui, en traduisant le mot *ḥijâb* par « voile », produisent un contresens lourd de conséquences. Pour le Petit Robert (éd. 1990), *voile* veut dire :

« morceau d'étoffe destiné à cacher. Étoffe qui cache une couverture. Morceau d'étoffe destiné à cacher le visage. Voile des musulmanes, qui cache le bas du visage et ne laisse apparaître que les yeux. Coiffe féminine de tissu fin, flottante, qui recouvre la tête. Voile des religieuses. Vêtement léger et transparent... »

Dans cette définition, certes, ce sont les rapports à l'objet qui sont mis en avant, *ce à quoi il sert*, néanmoins ses propriétés sont définies, ne serait-ce que par le trait descriptif, *morceau d'étoffe* ; davantage, la partie du corps couverte est déterminée, la tête, le visage, ce qui n'est pas le cas avec le mot *ḥijâb*.

Les conséquences de cette traduction sont à mettre entre autres à l'actif d'un autre intermédiaire :

3. Les médias, relayant la propagande politique, créent « l'affaire du voile », du « voile islamique » ou du « foulard islamique ». Et ce n'est pas l'apanage des médias français dont l'influence sur la presse arabe d'expression française est attestée :

« Depuis 1988, les journalistes algériens multiplient les emplois polysémiques de certains mots pour trouver dans la langue française le moyen de servir leur cause : traduire une réalité bouleversante à l'aide de mots dont l'usage dépasse le cadre des définitions fixées par les dictionnaires [...] Pour parler de la tenue islamique, les journalistes algériens utilisent indifféremment les mots *voile*, *ḥijâb* ou encore *djellab*. Il n'y a pas lieu de considérer ces mots comme des synonymes : chacun d'entre eux active certaines propriétés de l'objet (voile) et pas nécessairement les mêmes » (Ouklil 1997 : 148-149).

L'énoncé métaphorique ne peut donc pas être étudié dans le seul cadre d'une linguistique de l'énoncé. Les représentations individuelles

cadre institutionnel a été donné montre la récupération, la manifestation ou l'intention politique. Ainsi, le *ḥijâb* « c'est aussi le rideau derrière lequel se tenaient les califes et les rois pour se soustraire aux regards de leurs familiers [...] Prenant l'instrument pour la fonction, Ibn Khaldûn distingue plusieurs sortes de *ḥijâb* qu'un État adapte à ses besoins au fur et à mesure de son évolution. Le premier surviendrait à la sortie du nomadisme quand le souverain, délaissant les mœurs primitives, se tient à l'écart du peuple et autorise ses seuls intimes à franchir le seuil de sa porte. Avec le développement de l'État et la complexification de ses rouages, un deuxième *ḥijâb* est institué : il permet seulement à ceux qui sont initiés aux mœurs et à l'étiquette de la cour de s'entretenir avec le souverain. À leur tour, les familiers et les intimes de ce dernier placent un *ḥijâb* entre eux et le peuple. Enfin, au déclin de l'État, les grands dignitaires qui ont intronisé les héritiers de la dynastie régnante, cherchent parfois à accaparer à leur profit les privilèges du pouvoir. Le dictateur séquestre alors le souverain : il l'isole des siens et de ses conseillers par un *ḥijâb*, en leur faisant croire qu'il y va de sa dignité d'être séparé d'eux » (*Mukaddima*, 159, *Encyclopédie de l'Islam III* : 371- 372).

ou collectives du mot *hijâb* proviennent de l'imprévisibilité mais aussi de la prévisibilité des contextes énonciatifs dans lesquels se cristallisent les rapports à un objet qui n'a plus dans ce sens aucune autonomie en tant que tel. Il ne s'agit donc pas d'un « savoir catégoriel » à décliner, mais d'un travail fait sur la langue pour agir et réagir<sup>18</sup>.

« On peut dire alors qu'on parle (plus ou moins) métaphoriquement, non pour s'exonérer d'une éventuelle erreur de catégorisation, mais bien pour signaler qu'on se soustrait à l'horizon implicite d'objectivité des catégories dénominatives engagées [...] Ainsi il est évident que la métaphore ne nous situe jamais entièrement dans l'objectivité, en entendant par là le versant stable et extérieur de l'expérience. » (Cadiot 2006 : 644)

Alors si la métaphore ne nous situe pas dans un monde objectif, est-ce qu'elle nous place à l'inverse dans un monde « contre-factuel » ? Et si la référence évoquée correspond à un monde qu'il n'est possible ni d'inscrire dans la situation présente du faire communicatif, ni de le consigner dans le passé du faire référentiel, comment comprendre ce monde décrit, qui échappe à toute représentation et défie toute perception ? (Laroussi 1978 : 146).

Les séquences descriptives de notre texte comportent aussi – nous l'avons souligné – une dimension narrative qui vise à manifester les lignes de force d'une situation, construite de manière singulière, perçue parfois selon un angle purement illustratif, « jusqu'à une sorte d'arrêt sur image »<sup>19</sup> en impliquant des personnages et en se cristallisant aussi bien sur certaines scènes que sur des actions dont les enjeux comportent des dimensions d'injonctions et d'interpellation morale soulignées par des expressions : « Suivez ce qui est descendu sur vous... », « Invoquez... », « Êtes-vous étonnés... », « Souvenez-vous... », etc. L'articulation entre les dimensions narrative et métaphorique procède d'une part de l'intensification de la fonction de cette dernière qu'on peut qualifier avec Ricœur de « transgression » (Ricœur 2001 : 278), comme la transgression du code chronologique dans les dire apocalyptiques, en ouvrant le sens du côté de « l'imaginaire » et du « merveilleux ». D'autre part, la réalisation spécifique de ce discours appelle une reformulation appropriée du postulat de la référence déployé dans le *monde du texte*.

18 Comme on dit à un enfant qu'il est décidément un *escargot*, ou une *tortue*, histoire qu'il se dépêche un peu, exemple donné par Cadiot (2005).

19 « C'est selon nous cet "arrêt sur image" qui est par trop valorisé à travers la notion de sens littéral » (Visetti et Cadiot 2006 : 135, n.).

### 11.6 LE PROBLÈME DE LA RÉFÉRENCE ET LE *MONDE DU TEXTE*

Que disent du monde décrit les séquences descriptives de notre texte composées d'énoncés métaphoriques ? Cette question concerne des unités de discours supérieures à la phrase, du côté de la linguistique de l'énoncé, de la linguistique textuelle. À partir d'un mélange de dimensions cosmiques, anthropologiques et langagières est évoqué un monde particulier que le texte lui-même construit. S'agissant du discours coranique, on peut avancer dès maintenant qu'on ne peut parler de son rapport à la référence en utilisant un vocabulaire scientifique, didactique ou descriptif dans le sens où il donnerait des informations sur des faits. Ce rapport joue ici au niveau de la réalisation du discours en œuvre : « disposition », subordination à un « genre », production d'une entité « singulière ».

La notion de *monde du texte* va de pair avec celle de *référence*. En littérature, la relation avec la réalité est pensée selon deux clichés concurrents :

« selon la tradition aristotélicienne, humaniste, classique, réaliste, naturaliste et même marxiste, la littérature a pour fin de représenter la réalité, et elle le fait à peu près convenablement ; selon la tradition moderne et la théorie littéraire, la référence est une illusion, et la littérature ne parle pas d'autre chose que de la littérature. » (Compagnon 1998 : 120)

Deux thèses extrêmes, auxquelles il faut ajouter d'autres tentatives plus récentes, ni mimétiques ni antimimétiques, dégagées du modèle pictural, passant par une nouvelle lecture de la poétique où « la mimésis n'est pas passive mais active », c'est-à-dire « ni copie ni réplique à l'identique », mais « une connaissance propre à l'homme, la manière dont il construit, habite le monde » (*ibid.* : 142). Ces deux thèses sont développées particulièrement par deux auteurs : Northrop Frye dans son *Anatomie de la critique* (1957) et Paul Ricoeur dans *Temps et Récit* (1983-1985).

La philosophie analytique a contribué aussi à cet élan de réhabilitation afin « d'innocenter » la *mimésis*.

« Ainsi, dans la fiction, les mêmes actes de langage ont lieu que dans le monde : des questions sont posées, des ordres sont donnés, des promesses sont faites. Mais ce sont des actes fictifs, conçus et combinés par l'auteur pour composer un seul acte de réel : le poème. » (*ibid.*)

Cependant, étant donné que l'usage fictionnel du langage diffère de celui du langage ordinaire, pragmatique, les philosophes du langage ont trouvé dans la notion de *mondes possibles* un cadre

sémantique de réflexion sur le rapport de la littérature et de la référence. On notera au passage que le premier concept positif employé dans cette discussion est celui de « fiction », ce qui s’y oppose étant nommé secondairement, par dérivation, la « non-fiction » : le statut du « réel » ou de la « référence » sémantique au monde semble *a priori* plus fragile que celui de l’imaginaire ou du poétique. Traditionnellement, les philosophes considèrent que les êtres de fiction n’ont pas de statut ontologique, et donc que les propositions à leur sujet ne sont ni vraies ni fausses, mais simplement inappropriées. Le *monde du texte* de la fiction ne correspond pas à celui du quotidien parce que la référence de ce dernier est déterminée par la situation dialogale du discours qui se résout dans sa fonction ostensive, fonction abolie dès que le discours devient texte, là où « les conditions de l’acte de montrer n’existent plus ».

Pour Paul Ricœur, même si toute référence à la réalité donnée a été abolie par l’apparition de certains genres littéraires, « il n’est pas de discours fictif qui ne rejoigne la réalité, mais à un autre niveau ». Sa thèse est

« que l’abolition d’une référence de premier rang, abolition opérée par la fiction et par la poésie, est la condition de possibilité que soit libérée une référence de second rang ; qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Husserl désignait par l’expression de *Lebenswelt* et Heidegger par celle d’*être au monde*. » (*ibid.* : 114)

C’est donc une dimension référentielle « originale » de la fiction et de la poésie qui est ici mise en avant, dans la mesure où « la réalité quotidienne est métamorphosée », où « de nouvelles possibilités d’être au monde sont ouvertes ». Par conséquent, c’est en pensant à la littérature poétique et de fiction que Paul Ricœur nous explique comment le texte biblique opère sa distance vis-à-vis de la réalité quotidienne :

« Nous avons dit que le monde du texte “littéraire” est un monde projeté et qui se distancie poétiquement de la réalité quotidienne ; n’est-ce pas vrai par excellence de l’être nouveau projeté et proposé par la Bible ? Cet être nouveau ne se ferait-il pas un chemin à travers le monde de l’expérience ordinaire et en dépit de la fermeture de cette expérience ? La puissance de projection de ce monde n’est-elle pas une puissance de rupture et d’ouverture ? Et, s’il en est ainsi, ne faut-il pas accorder à cette projection du monde la dimension poétique, au sens fort que nous avons reconnu à la chose du texte ? » (*ibid.* : 127-128)

Dans la mesure où le Coran est lui aussi un texte de facture littéraire, une telle dimension donnée au *monde du texte* du langage

religieux ne peut que contribuer à la compréhension de son monde projeté, et à la parole de Dieu en tant que révélation, « autrement dit, la révélation, si l'expression doit avoir un sens, est un trait du monde (coranique) » (*ibid.* : 111). Et comment discursivement parlant, se signale ce monde dont les variations métaphoriques sont mises au service de son évocation ? On est tenté de suivre ici F. Rastier qui qualifie le réalisme *transcendant* par

« l'usage de noms génériques, de degrés minimaux de détermination, d'aspects non accomplis ; la mise en scène de personnages types non situés ; la disparate des temps phénoménologique et cosmologique, voire la disparition de ce dernier ; la situation imprécise des foyers énonciatifs ; la disparate des domaines sémantiques, qui permet les effets analogiques et leur mise en relation » (Rastier 1992 : 103)

Ces caractéristiques sont en opposition avec d'autres qui qualifient un réalisme dit *empirique*, installant une démarcation sensible entre deux réalités. Cependant, par une opération de « reconduction », l'empirique peut être le reflet et une propédeutique pour le transcendant et les deux mondes sont ainsi harmonisés. Or le Coran fait partie des textes qui ne se laissent pas ranger facilement dans la dichotomie *réel vs fictionnel*. D'une part parce que la constitution métaphorique des scènes et actions décrites se présente comme un défi à ce genre de séparation, et d'autre part, si on caractérise le « réel » par l'intensité de ce qui est vécu, par sa qualité et non par son indépendance à l'égard de notre perception, le texte coranique comme œuvre a un mode d'être spécifique, ni réel au sens usuel, ni fictionnel. L'important n'est pas de chercher à savoir si les événements racontés dans le Coran ont effectivement eu lieu. Par contre ce qui est à mettre en avant, c'est que ce texte nous donne une façon de ressentir le monde, qui n'a rien à voir avec la dichotomie réel - fictionnel. Ce qui fait sa capacité d'agir en nous justement par le mode spécifique (ressenti, pas analysé pour autant) de sa présence. Il nous semble qu'on peut dire qu'il se situe alors dans un « espace de suspension » lieu d'autres dimensions du possible.

Cette notion de *monde du texte* permet d'éviter les réductions psychologisantes de la production de texte, et on voit maintenant en quel sens cet être nouveau déployé dans le monde, proposé dans le Coran, représente à la fois un « cas particulier » et un « cas unique » :

« Un cas particulier, parce que l'être nouveau dont parle [le Coran] n'est pas à chercher ailleurs que dans le *monde du texte* qui est un texte parmi d'autres. Un cas unique, parce que tous les discours partiels (narration, prophétie...) sont référés à un Nom [Dieu] [...] [qui] est à la fois le coordinateur de ces discours divers, et le point de fuite, l'index de complétude » (*ibid.* : 129)

Mais si le rapport du sens à la référence dans le texte coranique est *suspendu*, ne se laisse pas enfermer dans la dichotomie *réel vs fictionnel*, comment les scènes et les actions décrites se réalisent-elles ? Il nous semble qu'une première réponse est à chercher dans leur façon de se manifester en la mettant en rapport avec leur façon d'être perçues.

#### 11.7 IMAGINAIRE, MERVEILLEUX ET CHAMP DE LA MÉTAPHORE

C'est la sélection de certaines images présentes dans la description des scènes de l'au-delà (v. 40, 41, 43, 22), mais aussi des scènes de la création (v. 54) et des scènes de miracles (v. 107, 108) en tant qu'*ayât* « signes-symboles », qui nous a poussé à nous interroger sur le statut de la métaphore. Comment sont associées chez tout lecteur et plus particulièrement chez les lecteurs-auditeurs arabo-musulmans les images présentes dans les thèmes du Paradis et de l'Enfer ?

« [En sémantique des textes] le langage est le seul réel qu'[on] ait à connaître. Un texte n'est ni vrai ni faux, mais pertinent ou non ; et sa pertinence ou vraisemblance se mesure aux croyances et attentes sociales, seules garantes en définitive des effets de réel » (*ibid.* : 85).

Ainsi, la rencontre avec le texte fait vivre des expériences perceptives en « rapport avec la sphère des représentations mentales » ; la formation de ces images dépend à la fois des traits sémantiques du texte et des conditions subjectives de leur perception.

Pour le thème du Paradis, qu'il soit *djannat* « jardin » ou *'Aden* « Éden » (p. ex. LXI, 12), *Firdaws* (« Paradis », sg. formé sur *farâdîs*, XXIII, 11), demeure du Salut ou de Paix (*dâr al-Salâm*, VI, 127 ou X, 25), de la vraie Vie (*al-Hayawânu*, XXIX, 64), jardin de la Retraite ou du Refuge (*djânnat al-Ma'wâ*, LIII, 15), de l'Éternité ou de l'Immortalité (*al-Khuld*, XXV, 15) ou jardin des Délices (*djannât al-Na'im*, X, 9), l'idée du Paradis est associée dans la culture arabo-musulmane à un lieu fantastique<sup>20</sup>.

Si le Paradis est présenté dans un printemps et une clarté éternels, *Jahannam* « la Géhenne » imagine l'Enfer comme une profondeur<sup>21</sup>.

Ce qui attend l'élus, celui qui sera amené à fréquenter le Paradis, c'est une vie comblée : vêtements et parures merveilleux, délices de la nourriture, promesse « qu'ils trouveront là des épouses pures » (II,

20 Il serait trop long de relever les détails descriptifs de la vie paradisiaque dans le Coran ainsi que des nombreux *hadîths* et commentaires sur le sujet, de même qu'interpréter les différents courants de la pensée musulmane sur les données coraniques.

21 « Géhenne (hébreu *gé-hinnôm*, "vallée de la Géhenne") ; le mot arabe évoque étymologiquement l'idée de "profondeur". Très souvent employé dans le Kur'an comme synonyme de *nâr* ("feu") » (*Encyclopédie de l'Islam II* : 392).

25 ; III, 15 ; IV, 57), identifiée par la tradition aux Houris, êtres de l'autre monde : « des Houris qui vivent retirées sous leurs tentes », « que ni homme ni djinn n'a jamais touchées avant » (LV, 72-74), etc., avec des détails concrets sources de commentaires et d'explications de la part des exégètes qui vont « jusqu'à une sorte d'arrêt sur image »<sup>22</sup>. Ce qui attend les non repentis dans le territoire de la sanction, c'est des supplices infernaux<sup>23</sup>.

Les exégètes et autres spécialistes de la pensée islamique pèchent à ce sujet par le manque d'attention portée à la différence entre « un flot d'images évoquées ou excitées » (Ricœur 1975b : 266) par une figure et une idée en tant que référent représenté par le langage. Pour autant qu'elles sont excitées, ces images ne sont pas « libres », elles sont « associées » d'une part aux contraintes de l'évocation métaphorique et d'autre part aux conditions de leur réception<sup>24</sup>. La jonction entre les aspects verbal et iconique de l'image peut être rapprochée du « voir comme » de Wittgenstein qui se réalise par l'acte de lire :

« Le “voir comme” est un facteur révélé par l'acte de lire, dans la mesure même où celui-ci est “le mode sous lequel l'imaginaire est réalisé”. » (Ricœur 1975b : 268)

« [II] offre le chaînon manquant dans la chaîne de l'explication ; le “voir comme” est la face sensible du langage poétique ; mi-pensée, mi-expérience, le “voir comme” est la relation qui fait tenir ensemble le sens de l'image. Comment ? Essentiellement par son caractère sélectif. » (*ibid.* : 270)

La sélection d'un ou de plusieurs aspects de ces images qui parsèment le texte coranique ouvrent le sens – nous l'avons déjà souligné – du côté de l'imaginaire et du merveilleux, du côté d'une autre dimension de la réalité. Tzvetan Todorov dans son *Introduction à la littérature fantastique* (1970), définit le *merveilleux* par rapport à l'*étrange* et au *fantastique* :

« Le merveilleux correspond à un phénomène inconnu, encore jamais vu, à venir : donc à un futur ; dans l'étrange en revanche, on ramène l'inexplicable à des faits connus, à une expérience préalable, et dans le passé. Quand au fantastique lui-même, l'hésitation qui le caractérise

22 Tel le ruisseau *al-Kawthar* (CVIII-1), selon al-Tabari, Ibn Hanbal, etc., « au parfum plus pénétrant que le musc, [qui] coule sur des perles et des rubis entre des rives d'or... ».

23 Là aussi les images concrètes abondent : « Certains traditionnistes, tel al-Baghawi, de tendances étroitement littéralistes et peu critiques, s'appuyant sur le mot-à-mot de la prosopopée (*taswir*) coranique (L. 30) qui fait dialoguer Dieu et la Géhenne, verront en cette dernière un animal fantastique de l'enfer, qu'ils décrivent avec d'abondantes hyperboles. Elle sera traînée par 70 000 anges lors de la Résurrection... » (*Encyclopédie de l'Islam II* : 392).

24 La traduction aggrave les dangers des évocations imagées.

ne peut, de toute évidence, se situer qu'au présent. » (Todorov 1970 : 47)

Cette hésitation est en l'occurrence relative au contact du lecteur avec le personnage : le fantastique, comme le précise Todorov, occupe juste le temps de l'incertitude de celui qui perçoit l'événement : il choisit de l'expliquer ou bien comme un produit de l'imagination ou bien comme un événement qui a eu lieu, mais dans les deux cas, il quitte le fantastique.

Todorov distingue plusieurs types de merveilleux : le « merveilleux hyperbolique », le « merveilleux exotique », et le « merveilleux instrumental ».

« A toutes ces variétés de merveilleux “excusé”, justifié, imparfait, s'oppose le merveilleux pur, qui ne s'explique d'aucune manière. » (*ibid.* : 62)

Ce dernier est inhérent à la pensée mythique, dans la mesure où « au-delà du besoin de se distraire, d'oublier, de se procurer des sensations agréables ou terrifiantes, le but réel du voyage merveilleux est nous sommes déjà en mesure de le comprendre, l'exploitation totale de la réalité universelle » (Mabile 1962 : 24).

Ici aussi il semble qu'il faille évoquer plutôt des « régimes d'imagination », comme nous avons parlé de « régimes du sens » à propos de la métaphore. Ainsi, on peut parler d'« imaginaire incorporé », comme « une façon (individuelle ou collective) de “percevoir en tant que” comme “être au monde”, une façon d'être, un style de soi et du monde », ou d'« imaginaire représenté ou institué », d'« imaginaire médiatisé » aussi bien par des représentations personnelles que publiques et d'« imaginaire produit ou exhibé », etc. (François 2006 : 363).

Ces différents aspects de l'imaginaire manifestent nos différentes façons de percevoir les espaces de suspension ou de vivre ce qui n'est pas « réel » au sens étroit, espaces relatifs aux différentes significations et interprétation de la culture ambiante. Ce sont des expériences directes et indirectes qui témoignent de l'hétérogénéité des comportements d'une communauté sociale face à la croyance. La réception de l'imaginaire et du merveilleux n'oscille pas entre deux attitudes : celle d'un esprit critique et celle d'un esprit fasciné – pour reprendre une expression de Mohammad Arkoun ; on peut croire et douter en même temps ou ne pas savoir comment on croit, voire ne pas savoir qu'on croit.

On retrouve ici notre proposition de mettre en valeur la dimension énonciative dans l'actualisation des énoncés métaphoriques, autrement dit



« sur le degré supposé d'adhésion du locuteur à son propos : dire d'un tel que c'est *un champion, un chef, un héros, un saint, un savant, un voleur, un tueur, un tyran...* ne nous oblige pas à satisfaire à quelque définition stable de ces mots. S'ils ont aussi des usages classifiants, voire dénominatifs, ils peuvent être purement qualitatifs. » (Cadiot 2006 : 645)

Si donc la métaphore ne nous situe pas dans un monde objectif, elle ne nous oblige pas non plus à nous situer dans un monde « contre-factuel ». De même qu'il n'y a pas un conflit conceptuel ou catégoriel, il n'y a pas d'un côté le monde réel et de l'autre le monde contre-factuel :

« les mots peuvent à tout moment engager pour leur interprétation un coefficient différenciateur dû au rapport que le locuteur a avec leurs référents. » (*ibid.*)

Ricœur souligne que les images sont *excitées* : la « métaphoricité » des mots est plus proche du pôle sujet que du pôle objet.

Exemples :

XXXVII,40-49 À l'exception des serviteurs sincères de Dieu : à ceux-là, comme un don bien connu, des fruits seront offerts. Ils seront couverts d'honneur dans les jardins du Délice, placés sur des lits de repos se faisant vis-à-vis. On fera circuler une coupe remplie d'eau de source limpide et délicieuse à boire ; elle ne produit aucune ivresse et elle est inépuisable. Celles qui ont de grands yeux et dont les regards sont chastes se tiendront auprès d'eux, semblable au blanc caché de l'œuf...

De quels *jardins du Délice*, de quelle *coupe remplie d'eau limpide* et de quelles femmes *aux grands yeux* parle le texte dans ces descriptions ? S'agit-il d'un emploi abusif qui

« résulte de l'utilisation de la catégorie d'une occurrence pour une autre occurrence d'une catégorie incompatible, alors que dans le cas de la métaphore il s'agit de la catégorisation d'une occurrence dans une catégorie qui ne lui est normalement pas destinée. » (Kleiber 1999 : 132)

La lecture de ces versets nous fait vivre de possibles expériences dont le support est imaginaire mais qui sont pourtant immédiatement perceptives. Les thèmes évoquent par leur présence dans le texte des entités réelles, mais cette valeur réaliste dépend moins des objets évoqués proprement dits que des sphères des représentations mentales et des conditions internes aux champs subjectifs de la perception. La métaphore construit une occurrence unique, *les jardins du Délice*, et les femmes *aux grands yeux semblables au blanc caché de l'œuf* sont la même entité vue différemment, « recatégorisée ». Le lecteur

« concrétise »<sup>25</sup>, s'approprie ce que le texte « actualise » par des données langagières.

Nous avons voulu attirer l'attention sur une autre possibilité de l'étude des énoncés métaphoriques, en intégrant le sens de ces expressions dans le système de l'œuvre, caractérisée par une « composition, appartenance à un genre, style individuel » (Ricœur 1986 : 107), prise comme un tout<sup>26</sup>, contribuant ainsi au dévoilement de la signification du discours coranique, si l'on entend par là le *monde de l'œuvre* :

« Que raconte [l'œuvre], quel caractère montre-t-elle, quels sentiments exhibe-t-elle, quelle chose projette-t-elle ? [Et non pas] la configuration verbale (*verbal design*) ou le discours, en tant que chaîne (*string*) intelligible de mots. » (Ricœur 1975b : 119)

Du coup d'autres questions surgissent : Que dit l'énoncé métaphorique de la réalité ? Quel rapport y a-t-il entre la fonction poétique et la fonction rhétorique ? Comment relier la métaphore à l'imagination ? Et c'est ainsi que la métaphore s'est dévoilée à nous plutôt comme une *stratégie énonciative* qui « vise à persuader les hommes en donnant au discours des ornements qui plaisent », et l'imagination comme une méthode plutôt qu'un contenu<sup>27</sup>.

S'il n'est pas faux de dire par exemple que « *Ils seront couverts d'honneur dans les jardins du Délice, placés sur des lits de repos se faisant vis-à-vis* » est une manière de parler métaphorique, il est contestable d'affirmer qu'il y ait un seul sens à donner à ce genre d'expression. Mais aussi il n'est guère possible de continuer à soutenir les représentations intrinsèques et d'attribuer des propriétés à des thèmes, objets ou scènes décrites selon l'axe de la présence ou de l'absence ; des expressions comme *djannât al-Na'im* « Paradis des délices » X, 9, ou *djannât al-Khuld* « Paradis de l'Immortalité » XXV, 15, ne renvoient pas à des savoirs concrets concernant le Paradis, mais à des savoirs qui existent par le langage. Ainsi est-il intéressant d'insister sur les modalités de singularisation (perceptuelles, pratiques, évalua-

25 Même quand il s'agit d'une projection dans le futur. Ce n'est pas parce que l'événement n'est pas actuel qu'il se détache de la perception qu'on en a.

26 La proposition de M. Arkoun à ce sujet est intéressante : « La structure textuelle de la vulgate, constituée dès l'époque d'Uthman, témoigne de manière irrécusable pour une perception globale de toute la "révélation" par une conscience indivise. En effet la métaphore la plus fulgurante côtoie les injonctions les plus "prosaïques" [d'où le fait que] l'unité du texte apparemment brisée dans la forme linguistique est, en fait, maintenue grâce à la pratique rituelle et la récitation liturgique » (1982 : 102).

27 « En ceci quelle est l'opération même de saisir le semblable, en procédant à l'assimilation prédicative qui répond au choc sémantique initial. Soudain, nous voyons-comme ; nous voyons la vieillesse comme le soir, le temps comme un mendiant, la nature comme un temple où de vivants piliers... » (Ricœur 1986 : 219).

tives, etc.) qui sont à l'origine de la diversification infinie des valeurs et des emplois des mots.

L'étude de la description nous a entraînés vers des horizons qui dépassent le cadre de ce travail. Mais comment faire autrement lorsqu'on est en présence d'un discours

« qui a la prétention, non seulement d'être signifiant, mais de pouvoir être rempli de telle façon que, par là, soient dévoilées de nouvelles dimensions de la réalité et de la vérité. » (Riccœur 1975a : 15)

La description dans le Coran est un horizon d'espérance ; elle travaille l'imagination qui ouvre d'une part sur le passé et sur l'avenir, et d'autre part sur une « conscience ouverte au merveilleux ». C'est cette conscience-là qui comble toutes les contraintes logiques d'un esprit positif,

« le merveilleux suppose moins des solutions qu'une volonté constante d'exploration du domaine inconnu ; le vrai croyant ignore cet inconnu dès qu'il possède la foi. » (Mabile 1962 : 49)

Reprenant les éléments relevés dans l'approche littéraire de la description, nous allons souligner quelques caractéristiques de la description dans la sourate Al 'Arâf.

Dans le texte coranique, la description ne s'inscrit pas dans une optique hiérarchique de niveaux de fonctionnement ; elle n'est pas un ornement de surface au service d'une instance plus profonde de type narratif. Le récit et la description sont deux formes qui s'associent avec d'autres pour former l'édifice du texte coranique ; leur rapport est

« un rapport entre l'histoire en train de faire dans l'inconscience de ses procès contradictoires et de ses moyens illicites, et la construction d'un modèle où les contradictions s'annulent et se synthétisent dans une harmonie représentative » (Marin 1973 : 86).

À la différence de certains textes littéraires, la description ne constitue pas ici « une mémoire à empan limité ». La scène du Paradis par exemple n'est pas donnée une fois pour toutes ; au contraire, elle est répétée dans plusieurs sourates, et cette facilité de multiplication, où la répétition de l'espace transcendant exerce pleinement son pouvoir, n'est nullement arbitraire :

« La répétition n'est pas une donnée superflue dans notre discours. Qu'on veuille bien souligner ce fait pour bien réfléchir convenablement. Elle signale l'élément principal dans le contenu transmis, et coïncide avec ce que l'énonciateur, consciemment ou inconsciemment, veut préserver de toute perte et de toute perdition pour ne pas compromettre l'intelligibilité de son message. » (Laroussi 1978 : 139)

En ce sens, nous pensons que la compétence sollicitée par le message coranique est loin d'être lexicale, contenant le lecteur ou l'auditeur dans un rôle passif. Nous avons insisté sur une autre dimension – le « monde du texte », le « monde de l'œuvre », « l'imaginaire » et le « merveilleux » coraniques – et sur le rôle que peut jouer l'énoncé métaphorique dans la description, dimension essentielle de la conscience religieuse. En ce sens aussi, la présence du « je » du descripteur (Dieu) dans le discours descriptif transforme ce qui est décrit en une réalité transcendentale qui ne peut être niée ou récusée sans tomber dans le non-sens :

« Ainsi, discours et description se soutiennent, se conditionnent et se consolident mutuellement : le premier authentifie la seconde, il la rend crédible, et celle-là, à son tour, fournit au discours un référent interne, y crée un effet de sens réalité. » (Laroussi 1978 : 146)

De la description comme de la narration on peut dire que ses énoncés ne visent pas à représenter simplement les choses ni à procurer une jouissance de lecture particulière ; ils ont l'intention de susciter la croyance. Le discours descriptif joue sur l'intention de dire quelque chose de vrai, et en même temps, il fonctionne comme une stratégie pour persuader tout lecteur ou auditeur de ce caractère véridique. D'où la menace de l'Enfer comme châtement et la promesse de la vie paradisiaque comme récompense...

Comme le constate Dominique Maingueneau,

« l'étude de la description déborde très rapidement du strict domaine de la linguistique. Cette dernière peut contribuer à rendre intelligibles les processus qui assurent la cohésion des textes descriptifs mais elle ne saurait rendre raison du statut de la fonction descriptive dans le texte. Ne serait-ce que parce que les critères proprement linguistiques ne permettent pas d'identifier les descriptions. » (Maingueneau 1990 : 63)

On est conscient qu'il faudrait approfondir l'analyse en élargissant le corpus à tout le texte coranique où la description joue un rôle plus important, constituant par exemple la quasi-totalité des sourates LXXV, LXXVII, LXXVIII et LXXXVIII, entre autres.

## ACTES DE LOUANGE ET DE PRIÈRE

Une des applications du *monde du texte* tel qu'il se déploie dans notre corpus est de transformer la *compréhension de soi* du lecteur-auditeur. Et cela bien sûr dans la prolongation du principe fondamental de tout discours d'être adressé à quelqu'un. Cette transformation, rappelons-le, n'est pas l'effet de l'état mental que l'auteur projetterait dans son texte, mais une expérience articulée par le langage :

« Le monde n'est pas l'objet d'une visée psychologique immédiate, mais il est médiatisé par la structure des modes de discours » (Ricœur 1975a : 23)

C'est ainsi que devant le « moi » du croyant, on est face à l'expérience religieuse, souvent identifiée en théologie par le concept de foi, qu'on peut aussi appeler « souci ultime », « sentiment de dépendance », « confiance inconditionnelle »

« si l'on ne veut pas la séparer de l'espérance qui se fraye un chemin en dépit de tous les obstacles et qui convertit toute raison de désespérer en raison d'espérer. » (Ricœur 1975a : 25)

Mais la foi, qui est aussi un acte d'interprétation, peut être identifiée sur la base de son langage comme une forme particulière du discours. Comme le souligne Paul Ricœur,

« il est possible de parler d'expérience religieuse pour caractériser des attitudes [très] différentes à l'égard du divin [...], mais ces sentiments resteraient informes s'ils n'étaient articulés dans le langage. » (Ricœur 1998 : 280)

On veut donc développer ici la *confession de foi* qui s'exprime dans le texte en tant que forme particulière du discours coranique, confession qui crée une situation de dialogue direct des hommes vers Dieu, à savoir la prière et la louange comme actes illocutoires, c'est-à-dire comme actes de langage.

Plusieurs questions se posent : Comment étudier cette activité qui reflète les comportements et les attitudes de millions d'hommes et de femmes ? Quel aspect prendre en considération ? Faut-il en examiner la modalité sémiotique, sociale, institutionnelle, psychologique, ou

aller plutôt voir du côté des conditions et des effets, autant pour l'individu que pour la communauté ?

Répondre à toutes ces questions, c'est avoir la prétention de maîtriser des disciplines très variées. Pour ce qui nous concerne, nous allons nous limiter à l'examen du comportement linguistique observable dans ce genre de communication particulière, lorsque « ce n'est pas la signification ultime de ce qui est dit [...], mais le dire lui-même » qui importe (Dubuisson 1994 : 133).

Pour ce faire, nous allons mettre l'accent sur la performativité du discours coranique, sur l'efficacité de son langage et sur les rapports et la nature des transformations qui y sont liées, concepts qui sont empruntés à la problématique des actes illocutoires.

### 12.1 L'ACTE DE LOUANGE

Jean Ladrière aborde la performativité du langage religieux de la façon suivante :

« L'expression de la foi dans le culte met en œuvre différents registres que l'on pourrait ramener à trois : celui de l'expression vocale, celui de l'expression gestuelle, celui de l'expression symbolique. L'expression vocale est un certain usage du langage, éventuellement accompagné par le chant. L'expression gestuelle est un certain mode de présence du corps en tant que puissance signifiante. L'expression symbolique est un certain usage des choses (lieux, vêtements, luminaires, etc.) qui charge celles-ci d'une capacité référentielle surajoutée à leur sens immédiat. Ces trois formes d'expression se soutiennent mutuellement et toute analyse complète de l'expression culturelle devrait évidemment rendre compte des modalités complexes de leurs interactions. » (Ladrière 1973 : 53-54)

Nous insisterons sur « le dire lui-même » de ces expressions, genres particuliers du discours coranique qui établissent une situation d'adresse directe des croyants à Dieu, sans cesse actualisable.

Pour Daniel Dubuisson :

- Il s'agit moins de procéder à un classement des genres discursifs religieux que de montrer que les expressions par lesquelles l'homme s'adresse à Dieu sont limitées, aussi bien par le nombre que par les traits illocutoires.
- L'analyse du contexte énonciatif de ces expressions est particulier. On ne s'adresse pas à Dieu comme on s'adresse à n'importe quelle personne.
- Sans oublier que chaque type d'acte à ses propres règles, qui tiennent à la fois du statut des interlocuteurs et de leur stratégie.

« Ici, outre l'exercice même de sa parole, c'est presque toujours l'entière personnalité de l'individu, c'est-à-dire son corps, son esprit et

son âme, qui doivent se conformer à des prescriptions minutieusement définies. » (Dubuisson 1994 : 133-136)

Ces contraintes ne sont pas une fin en soi, mais les conditions qu'il faut intégrer pour rendre compte du type d'illocution étudié.

Quand le croyant parle à Dieu, c'est parce qu'il croit en lui, que sa parole est efficace, ou plutôt c'est « l'efficacité prêtée à la dite parole qui aurait partiellement favorisé la création purement verbale, elle aussi, de l'interlocuteur divin » (Dubuisson 1994 : 137).

Et pourquoi ne pas voir dans cette efficacité, suivant la remarque de Pierre Bourdieu, une sorte de complicité, où le « langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capable de produire cette complicité » (1975 : 187) ? De toute manière, l'efficacité de la parole religieuse ne peut être que si son autorité est reconnue. Reste à savoir comment cette parole opère. En vérité, c'est un langage complexe, qui intègre beaucoup de formes variées : exhortation, souhait, assertion de croyance, etc. Mais ces formes peuvent être regroupées dans un même ensemble et former un seul langage. Il semble bien alors que l'unité de ce langage

« soit non pas de type syntaxique ni de type sémantique, mais de type pragmatique : c'est le mode d'opérativité propre du langage liturgique qui fait sa spécificité et unit ses différentes composantes. » (Ladrière 1973 : 57)

« Ce langage ne peut être analysé en termes d'information [car] ce qui le caractérise, c'est qu'il est une certaine forme d'action [...] Il n'est pas simplement un commentaire verbal d'une action qui lui serait extérieure, il est en et par lui-même une action. » (Dubuisson 1994 : 229)

Prenons à présent le verset 43 d'Al A'râf :

VII,43 ... *waḳâlû al-ḥamdu li-llâhi al-ladhî hadânâ wa mâkunna linahtadî law lâ'an hadânâ al-lahu...*

... Ils disent : « Louange à Dieu qui nous a guidés à ceci, alors que nous n'aurions pu nous guider si Dieu ne nous avait pas guidés... »

Vu par des théologiens, ce verset se résume à un contact avec Dieu dont on reconnaît par la louange les qualités et les exploits.

L'attention porte sur ce qui est dit dans la louange. La raison en est évidente :

« dans ces louanges se trouve la matière, théologique et mythologique, qui, justement, accapara pendant longtemps leur attention. Les "tu es", schématiquement, fournissant la matière de la théologie et les "tu as fait" celle de la mythologie. » (Dubuisson 1994 : 229)

Or, si on prend en compte que ces louanges sont aussi des dire, des actions, constituant des actes de langage, il est nécessaire de compléter l'approche traditionnelle par une autre, centrée sur l'énonciation.

L'instance d'énonciation du verset est désignée par l'indicateur de personne *nâ* « nous », qui revient trois fois dans le verbe *hadânâ* « nous a guidés ». Ce *nous* représente des acteurs qui parlent dans un « autre monde » où la fin du monde a déjà eu lieu, dans une temporalité propre au discours coranique. Leur parole, qui exprime leur louange, est formulée par l'énonciateur Dieu, et mise dans leurs bouches comme discours témoin. Mais une fois actualisé par tel ou tel croyant, ce verset est une forme expressive qui

« éveille en celui qui l'assume une certaine disposition affective qui ouvre l'existence à un champ spécifique de réalité. Bien entendu, il s'agit là d'un effet, donc de l'aspect "perlocutoire" du langage, mais ce qu'il faut examiner, c'est comment cet effet est produit [...] et cette question-là concerne bien sa performativité. » (Ladrière 1973 : 59)

La valeur perlocutoire des énoncés s'établit du côté des pronoms personnels et des verbes dits « performatifs », qui réalisent les actions qu'ils énoncent<sup>1</sup>. Ainsi, la présence de *nous* dans le verset manifeste une action collective ; comme s'il s'agissait d'un seul locuteur, qui fonctionne en plus comme indicateur des places que peuvent occuper les locuteurs de ce discours. Ce pronom

« institue une communauté [...] qui assume les actes de parole mis en œuvre dans les paroles qui sont prononcées. » (*ibid.*)

Autre éléments de ce rapport, comme le *nous* est d'abord corrélié à un *tu*, les deux pronoms expriment le va-et-vient d'une communauté à travers deux types d'actions : actions de bienfaits dont Dieu est « l'actant destinataire », destinées au destinataire, énonciateur qui répond par des actions de grâce, destinées à Dieu en dehors de toute référence à un locuteur et à un temps. La formule *al-ḥamdu-li-llâhi* « Dieu soit loué » a de multiples occurrences dans le Coran. Elle est souvent introduite par des verbes comme *ḳâla* « dire », comme dans notre exemple, en incipit ou en explicite de plusieurs sourates. La *Fatiha* (la Liminaire) en est un exemple éclairant ; elle a d'ailleurs fait l'objet d'une analyse détaillée par Mohammad Arkoun. Concernant justement la formule *al-ḥamdu-li-llâh*, M. Arkoun a entre autres montré l'importance de l'article *al* en s'appuyant sur l'observation des exégètes classiques, qui ont « déjà perçu la portée sémantique de cet emploi », ainsi que « sa valeur de généralisation dans le temps et dans

1 Comme « je m'engage à... », « je te jure que... », « je te promets de... », « je te déclare... », « je te baptise... », etc. (Benveniste 1966, Austin 1970 et Searle 1972).



l'espace, de l'action de grâce » (Arkoun 1982 : 52).

Ainsi, du fait que cette formule manifeste certaines caractéristiques syntaxiques, puisqu'on est devant une proposition nominale, où l'action de grâce est exprimée par un nom *ḥamd* (louange), au lieu d'un verbe, et certaines caractéristiques sémantiques, étant donné que cette action présuppose une relation entre deux acteurs, on se trouve devant un énoncé performatif.

Dire « louange à Dieu », « c'est rendre grâce à Dieu, c'est faire ce que l'on fait en disant *al-ḥamdu-li-lla*, et la fonction de l'énonciation d'une telle formule est l'accomplissement de cette action de l'énonciateur » (Said 1982 : 220). C'est donc un rôle par ailleurs réactualisant, à chaque fois qu'un énonciateur potentiel prononce la formule, une sorte de place vide susceptible d'être occupée chaque fois à nouveau par un lecteur ou un auditeur.

## 12.2 L'ACTE DE PRIÈRE

L'autre acte de langage qui nous intéresse et qui présente une situation toujours renouvelée comme le motif qui la suscite est l'acte de prière :

VII, 47 ... *rabbanâ lâ tadj'alnâ ma'al-ḳawmi al-dhâlimîna*

... Notre Seigneur ne nous mets pas avec le peuple injuste

VII, 89 ... *rabbanâ 'iftah baynanâ wa bayna ḳawminâ bil ḥaḳḳi wa'anta khayru al-fâtihîna*

Notre Seigneur ! Prononce, en toute vérité, un jugement entre nous et ton peuple. Tu es le meilleur des juges.

VII, 126 ... *rabbanâ 'afrigh 'alaynâ ṣabran watawaffanâ muslimîna*

... Notre Seigneur ! Répands sur nous la patience, rappelle-nous, soumis à toi.

« À quelles conditions est-il possible de prier Dieu ? Qui parle ? À qui ? De quoi ? Comment ? Pour quoi faire ? » (Boulnois 1994 : 169)

Telles sont les questions que nous nous poserons.

Précisons d'abord qu'il ne faut pas confondre les types d'énoncés cités, qui forment des actes de prière dans le sens d'invocations, avec la prière rituelle, c'est-à-dire *al-ṣalât*. Autrement dit, nous utiliserons l'expression *acte de prière* dans sa forme islamique désignée par *du'â'*.

Dans *L'Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *du'â'*, on trouve la définition suivante :

« *du'â'*, appel, invocation (adressée à Dieu) soit en faveur d'un tiers ou de soi même (*li...*), soit contre quelqu'un (*'alâ...*) ; donc prière invocatoire, soit d'imprécation et malédiction [...] La demande adressée à Dieu dans le *du'â'* peut être extrêmement variée au gré des circonstances. C'est en ce sens qu'il est légitime de la traduire par "invocation personnelle" ; elle peut aussi prendre valeur et aspect com-

munautaires. Son expression verbale est libre ; mais elle usera fréquemment de textes kur'âniques ou de prières traditionnelles déjà existantes. » (II : 632-633)

C'est la prière en tant que genre de discours qui nous intéresse ici. Il ne s'agit pas de nous situer dans l'univers des croyants, qui renvoie au contenu propositionnel référentiel et prédicatif des énoncés, mais de mettre en avant le dire, la force illocutoire de ces expressions linguistiques.

Cette démarche doit reconnaître ses limites : l'essentiel de ce qu'elle décrit lui reste peut-être inaccessible. Car la prière musulmane « ne prétend pas accomplir dans le seul ordre du discours ce qu'elle entend recevoir d'un don divin ». À cela il faut ajouter une précaution de méthode. De la prière, on « ne reconnaîtra jamais le plus intime, les pensées, les désirs, les sentiments qui la sous-tendent » (Boulnois 1994 : 168). Cela dit, « s'il est un moyen par lequel l'expérience religieuse se laisse dire en deçà de toute théologie, de toute spéculation, c'est bien la prière » (Ricœur 1998 : 280). Ainsi, si l'un des points communs des deux actes – acte de louange et acte de prière – est la variabilité de leur énonciateur, individuel ou collectif, et l'invariabilité de leur destinataire exclusif, en l'occurrence Dieu, qu'est-ce qui permet à la prière d'acquérir le statut d'énoncé performatif ?

La prière du musulman s'appuie essentiellement sur une parole révélée et instituée. Elle se nourrit de textes coraniques qui forment la base de cet acte. C'est ainsi que différents versets sont réactualisables, dans différentes situations correspondantes : de détresse, de supplication, de demande de grâce, de demande d'aide, etc. Le verset 51 :

« Mon Seigneur ! pardonne-moi, ainsi qu'à mon frère ; fais-nous entrer dans ta miséricorde »

qui a été énoncé par Moïse, et qui correspond à une demande de pardon, après avoir constaté le péché de son peuple qui a pris un veau d'or pour Dieu, peut très bien être énoncé dans sa formulation originale par tel ou tel croyant dans telle ou telle situation. Cependant, cette actualisation ne se réduit pas à la simple « citation » d'un verset, elle « repose plutôt sur la répétition de la même sorte d'actes de langage dans une pratique analogue à celle de la piété cultuelle ou privée » (Ricœur 1998 : *ibid.*).

La prière est une interlocution d'apparence monologique ; elle a toutes les propriétés d'une fonction dialogique. C'est un appel adressé à cet autre interlocuteur invisible, où « le seul partenaire visible du dialogue ne prétend pas emporter automatiquement l'assentiment de l'autre. Il laisse une place, des blancs par où pressentir la présence de l'autre » (*ibid.* : 173). La prière commence toujours par la nomination de Dieu, d'où la question des noms divins. L'homme ne doit invo-

quer Dieu et le nommer que par ce qu'il possède de Dieu, son nom, sinon, il tombe dans la blasphémie, qui est, selon Benveniste « de bout en bout un procès de parole ; elle consiste, dans une certaine manière, à remplacer le nom de Dieu par son outrage » (Benveniste 1974 : 255). Expression qui n'ouvre aucun dialogue, tout au plus cherche-t-elle à Le blesser, au lieu de L'émouvoir en prononçant Son nom.

VII,80 « Les plus beaux noms appartiennent à Dieu ! Invoquez-le par ses noms ; écarter-vous de ceux qui profanent ses noms... »

Cela dit, étant donné que la prière est un appel à Dieu qui met en contact l'intéressé avec le divin, n'est-il pas en droit d'attendre son intervention ? Et qui peut interpeller Dieu ? En principe tout homme. La prière musulmane ne s'inscrit ni dans un ordre social, ni dans un réseau d'intermédiaires. L'intercession ne se double pas « de mécanismes institutionnels » comme la prière chrétienne, encadrée par une hiérarchie, la construction d'églises, l'entretien d'un clergé. La prière présuppose une égalité de droits devant Dieu, tout le monde a le droit de prendre la parole :

VII,56 ... *wad'ûhu khawfan waṭama'an 'inna rahmata al-llâhi karibun mina al-muḥsinîna*

Invoquez votre Seigneur avec crainte et désir ardent. La miséricorde de Dieu est proche de ceux qui font le bien.

Une fois le contact établi, la prière en tant qu'acte de langage – individuel ou collectif – instaure un contrat, crée des obligations et des droits. L'obligation de l'orant de croire en Lui pour invoquer Dieu, le droit d'attendre une réponse. Et pour Dieu, « l'obligation de répondre ». Mais justement, c'est Dieu qui a parlé en premier à l'homme, et

« c'est dans sa parole scrutée sans relâche que [l'homme] doit chercher la réponse. Ainsi l'homme apprend à se désapproprier de sa question, à renverser le mouvement de l'interrogation, à écouter la parole de Dieu comme une question à laquelle sa prière répond. » (Boulnois 1994 : 173)

Ainsi, la prière est une mise en mots « du manque à combler », et cela premièrement parce qu'elle se réalise par rapport à une instance énonciative précise. Deuxièmement, parce qu'elle est suiréférentielle, elle s'attache toujours à la personne qui parle. Troisièmement, parce qu'elle décrit ou prétend décrire un monde, son monde à elle, par le moyen du discours. Quatrièmement, parce que c'est un phénomène atemporel de l'échange et de l'établissement du dialogue. Du reste, si la question de l'abolition ou de la réalisation de la demande n'est pas de la compétence de la linguistique, ne peut-on pas dire que « la

demande est déjà un don » ? En ce sens que l'acte de parole, « même s'il ne donne pas ce qui est demandé, donne la parole » (*ibid.* : 185).

On touche ici à l'ontologie de la prière, à sa valeur perlocutoire, à son efficacité. Face à une situation désespérée, le fait de prier est déjà un grand soulagement.

Il faut ajouter une autre dimension relative à l'acte de prière, la dimension corporelle. C'est que la prière est inséparable de la manière dont on la prononce. Manière qui peut être assimilée à une voix, à un ton et à l'implication de tout le corps de l'énonciateur.

Un des procédés les plus utilisés dans l'invocation est l'interjection : « Notre Seigneur ! » (v. 47, 89, 126), « Mon Seigneur » (v. 151)...

« Un texte a beau être écrit, il est supporté par une voix spécifique [...] Il nous semble que la foi en un discours, la possibilité que des sujets se reconnaissent en lui, suppose qu'il soit associé à une certaine voix. » (Maingueneau 1987 : 32)

L'interjection exprime un sentiment immédiat, un sens particulier dans un contexte particulier, et si elle est plutôt « parole expresse que message intelligible », c'est par cette « manière de dire que l'individu accède au dit ». Elle intègre les éléments de l'*ethos* rhétorique à la discursivité, d'ailleurs cette articulation inséparable entre « le dit et la manière de le dire » « ouvre directement sur la question de l'efficacité du discours, du pouvoir qu'il a de susciter la croyance » (*ibid.* : 34). Le pouvoir qu'on peut accorder à cette forme d'énonciation est important, dans la mesure où l'éloignement de Dieu se trouve annulé par l'emploi du vocatif et du style direct :

VII, 126 [...] Notre Seigneur ! Répands sur nous la patience ; rappelle-nous, soumis à toi !

Il est d'ailleurs indispensable que soit présente à l'esprit, comme le souligne Daniel Dubuisson, la distinction entre énoncé et énonciation pour comprendre ce type de formes linguistiques. Distinction qu'on peut reformuler par *univers de l'énoncé vs univers de l'énonciation* (Dubuisson 1994 : 136). Différence rendue possible par cette « ontologie différentielle » que l'orant cherche à effacer par l'emploi du vocatif et du style direct.

« La prière a trait au monde invisible et à Dieu en tant que Créateur et Rédempteur. Le monde invisible est une dimension du monde ; l'autre, c'est le monde visible. » (Sigiwalt 1975 : 178)

La théorie des *mondes possibles* peut très bien rendre compte de cette distinction. Les *mondes possibles* relativement à une attitude propositionnelle, « sont des états de la conjoncture ou scénarios qui sont normalement possibles, et qui en outre sont compatibles avec

l'attitude qu'une personne donnée entretient » (Hintikka 1989 : 50).

Pour Umberto Eco, un monde possible est une construction culturelle (Eco 1985 : 167), dans le sens par exemple où le monde de notre texte est une construction de l'auteur-locuteur-énonciateur Dieu<sup>2</sup>. Mais le fait important, est qu'« un monde possible [...] fait partie du système conceptuel de quelqu'un et dépend de ses schémas conceptuels ». Selon Hintikka, les mondes possibles se divisent en deux : ceux qui sont en accord avec nos attitudes propositionnelles et ceux qui ne le sont pas. En ce sens, notre engagement envers un monde possible est un « fait idéologique » (Hintikka 1989 : 170).

La distinction entre *univers de l'énoncé* et *univers de l'énonciation* paraît claire et non ambiguë dans sa transcription dans le langage des logiciens :

$$\langle P \forall p \rangle \exists u \text{ et } p \exists u'$$

L'énonciation («  $P \forall p$  »), le fait de dire  $p$  appartient à notre monde  $u$ , alors que  $p$  (l'objet de la demande), ce qui est énoncé, appartient à  $u'$ .

Pour combler le fossé qui sépare les deux mondes, on a vu que l'utilisation du vocatif et du tutoiement rend le contenu de l'énoncé contemporain de son énonciation. Celui qui formule cette demande ne se pose pas de question sur l'existence de Dieu. En devenant son interlocuteur, il fait que le monde de Dieu appartient au même monde que «  $P \forall p$  », c'est-à-dire le sien, celui dans lequel il est en train de dire «  $p$  »<sup>3</sup>.

On peut maintenant tirer certaines conclusions applicables à tous les énoncés qui ont la même structure que ceux qu'on vient d'étudier :

- Dieu est le destinataire des actes de louange et d'invocation ;
- ces actes appartiennent à une structure d'échange qui « nous rappelle que le langage n'est pas un miroir du sujet parlant, mais une adresse à l'autre qui nous échappe » (Boulnois 1994 : 186) ;
- à cet égard, « si l'on peut distinguer la prière de toutes les manières dont Dieu est “est nommé” [...], c'est par l'acte consistant pour un sujet orant qui dit “je” à s'adresser à Dieu

2 U. Eco précise que « dire qu'un monde possible équivaut à un texte (ou à un livre) ne signifie pas dire que tout texte parle d'un monde possible. Si j'écris un livre historiquement documenté sur la découverte de l'Amérique, je me réfère à ce que nous définissons comme le monde “réel” [...] Que se passe-t-il au contraire quand je trace les contours d'un monde fantastique comme celui de la fable ? En racontant l'histoire du petit chaperon rouge mon monde narratif [se définit par] un nombre limité d'individus [...] pourvus d'un nombre limité de propriétés » (*ibid.* : 165-166).

3 On doit beaucoup à Daniel Dubuisson (1994 : 230-232) dans la formulation et l'application de cette distinction.

comme *toi* suprême » (Ricœur 1998 : 281) ;

- la structure d'échange propre à ces actes signifie aussi qu'il y a forcément tension entre la même prière répétée et la louange dite par l'un et par l'autre ; il y a modification même quand c'est la permanence du « vrai » qui est visée ;
- la variabilité des destinataires s'oppose à l'invariabilité du destinataire.

## LE DISCOURS RAPPORTÉ

Le discours rapporté constitue un genre discursif tout à fait central pour la constitution du sens du Coran. On se limitera ici à l'étude du discours direct (désormais DD) qui, dans notre corpus, passe typiquement par la formule « qui parle à travers ma bouche ».

On notera d'emblée que :

- la plupart des DD sont formulés par l'énonciateur-narrateur Dieu ;
- certains sont mis dans la bouche d'autres locuteurs ;
- lorsque leurs contenus sont des récits qui font allusion aux traditions juive ou chrétienne, ils constituent des reprises-modifications de sources que le texte coranique remodèle en fonction de son message propre.

Nous reprendrons ici les mêmes questions que nous nous sommes posées à propos du Coran comme énoncé global : Qui parle ? À qui ? Comment ? Pourquoi ? pour répondre à d'autres interrogations plus spécifiques de cette forme de discours, telles que :

- Comment la parole d'autrui peut-elle être reprise ?
- L'emploi du discours d'autrui correspond-il à une stratégie discursive annoncée ?
- Quelles relations le rapporteur de propos établit-il du fait de l'insertion de ce genre de discours ?

Sachant bien que ce qui est dit dans les dialogues de notre corpus se réfère à la catégorie du « monde du texte », en tant que catégorie centrale, portée non par des intentions psychologiques, mais par les structures de l'œuvre. En ce sens, le discours rapporté constitue non seulement une introduction possible à ce monde, mais aussi une des conditions préalables pour que le texte dise quelque chose du « monde du texte » lui-même.

Pour observer l'usage spécifique de ce genre de discours dans notre corpus et répondre aux questions posées, nous devons tenir compte de trois rapports :

- le premier est relatif à l’opposition entre *objectivité* et *subjectivité* engendrée par cette forme ;
- le deuxième est celui des relations établies entre le rapporteur et ses interlocuteurs notamment par le biais des rapports de place d’une part et d’autre part entre interlocuteurs eux-mêmes en relation avec le thème du dialogue ;
- le troisième concerne l’*effet de sens* véhiculé par le discours direct tel qu’il peut être reçu dans la lecture du texte coranique.

Pour décrire la relation qui s’établit entre le discours citant et le discours cité, deux sources ont constitué notre base de réflexion :

- Valentin Volochinov et Mikhaïl Bakhtine qui ont mis le discours rapporté au centre de la parole en étudiant le contraste entre la voix de celui qui rapporte et celle, sous-jacente et déformée, de qui a tenu les propos rapportés ;
- Jacqueline Authier-Revuz qui a théorisé le discours rapporté dans une perspective énonciative.

Notre étude du discours rapporté comme genre de l’énonciation ne s’inscrit pas dans une approche grammaticale ; nous ne nous attardons pas sur les faits de langue arabe ni sur les normes de production écrite du DD. Notre objet n’est pas la langue, mais les discours où se mélangent le monde vu par l’auteur, par les prophètes, par les « opposants », par les croyants, etc., comme autant de perspectives compatibles et incompatibles sur une même réalité.

La dimension énonciative sur laquelle se fonde le travail d’Authier-Revuz (« Les formes du discours rapporté », *DRLAV* n° 17, 1978) débouche sur l’idée que le DD constitue une *hétérogénéité montrée* (« Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l’autre dans le discours », *DRLAV* n° 26, 1982) où la « fidélité » qu’on attend d’une citation ne rime pas forcément avec neutralité et objectivité. Pour Authier-Revuz, la reprise ou la reproduction, même « exacte », des paroles d’autrui, est toujours une *représentation*, c’est-à-dire une interprétation. Et c’est dans ce sens que l’objectivité apparente – relative d’ailleurs à tout DD – prend un relief particulier dans notre corpus. C’est par une stratégie discursive particulière que l’énonciateur-narrateur fait parler des personnages dans son discours. L’utilisation du DD comme forme du discours coranique est à étudier comme un élément constitutif du texte « où les propos ne sont pas seulement cités [mais] prennent place dans un récit » (Maingueneau 1990 : 85) visant à agir sur le récepteur, au même titre que les autres genres.



L'approche de Volochinov et de Bakhtine conduit à étudier le DD dans sa relation avec le contexte narratif et non en tant que forme indépendante du processus de reprise :

« L'erreur fondamentale des chercheurs qui se sont déjà penchés sur les formes de transmission du discours d'autrui est d'avoir systématiquement coupé celui-ci du contexte narratif [...] Pourtant, l'objet véritable de la recherche doit être justement l'interaction de ces deux dimensions, le discours à transmettre et celui qui sert à la transmission. » (Bakhtine [Volochinov] 1977 : 166)

Cette interaction entre discours citant et discours cité ne peut s'expliquer qu'en tant que reflet de « la dynamique de l'interrelation sociale des individus en communication verbalo-idéologique » (*ibid.*).

Cette intégration des DD comme éléments constitutifs d'une œuvre considérée comme un unique énoncé (Bakhtine 1978 : 236) nous conforte dans l'idée d'étudier cette forme comme un type de discours qui contribue avec d'autres à la formation du sens. Dès lors, la question est : Que deviennent ces catégories dans le texte coranique ?

Bakhtine décrit ainsi la catégorie de la *parole autoritaire* (religieuse, morale, politique), transmise (en français) entre guillemets et dans tous les cas (français et arabe) au style direct :

« Elle peut organiser autour d'elle des masses d'autres paroles (qui l'interprètent, la louent, l'appliquent de telle ou telle façon), mais elle ne se confond pas avec elles » (*ibid.* : 162).

Il faut noter à ce sujet que de façon générale :

- l'opposition entre texte ou séquence monologique et texte ou séquence dialogique « en surface » n'annule pas les conflits éventuels ni l'opposition entre les voix des uns et des autres locuteurs cités, ou entre la voix des personnages et celle du narrateur ;
- parler de l'« aspect fini » d'un texte comme le Coran, ou de tout autre texte, – aspect lié aux opérations de sélection pratiquées sur les propos et commentaires des uns et des autres –, renvoie surtout à l'impossibilité de « tout dire » ;
- le « dialogisme » renvoie aussi à ce qu'un texte nous donne à penser autre chose que ce que nous aurions pensé tout seuls ;
- le discours direct propre au texte coranique (ailleurs biblique ou néotestamentaire), en tant que « parole autoritaire », intègre « des masses d'autres paroles (qui l'interprètent, la louent...) », mais celles-ci sont loin d'être « des citations mortes » où « les mots se dessèchent », dans la mesure où étant associées à cette parole première, elles participent à son déploiement ;

- relevant du mythe, les discours directs, propos rapportés dans le Coran sont réaccentuables par chaque lecteur ou auditeur en fonction de ses attentes et de ses modes de réception.

On peut évoquer des variantes du mythe, pas une vérité unique. C'est l'illustration de la contradiction propre de l'œuvre qui fait apparaître, en instaurant sa propre temporalité, des tensions morales et existentielles, ouvertes sur le passé, le présent de sa Révélation et sur un futur déjà accompli et à accomplir. Le Coran crée ainsi un rapport de perception-conscience particulier, articulé autour d'un système de notations comprenant à la fois un mode de fonctionnement et un mode de pensée. Et même en cherchant à renforcer ou à instaurer une certaine vision du monde, on peut noter que

« du concept de vérité unique ne découle pas du tout la nécessité d'une seule et unique conscience. On peut parfaitement admettre et penser qu'une vérité unique exige une multiplicité de consciences. » (Todorov 1970 : 107)

L'approche dialogique pose d'importantes questions à notre corpus et ouvre de nouvelles voies de recherche en matière de lecture du Coran. Les premières lignes du chapitre IX de *Marxisme et philosophie du langage* déterminent le DR comme « le discours dans le discours, l'énonciation dans l'énonciation, mais en même temps, un discours sur le discours, une énonciation sur l'énonciation ». Ainsi insisterons-nous sur le DD en tant que « représentation » (Authier-Revuz) ou « reprise-modification » (Bakhtine) de la parole d'autrui.

La modification en question, à mettre en rapport avec l'expression du locuteur-rapporteur, pourra prendre des formes différentes :

« elle pourra être transmise dans une tonalité ironique, indignée, sympathique, admirative, etc. » (Bakhtine 1978 : 301)

Elle constitue une forme d'appréhension active du discours d'autrui à l'intérieur de sa reprise, ce qui amène à tenir compte, dans les répliques des dialogues enchâssés, de la conception du locuteur en tant que « qu'individu social défini utilisant un langage social [et qui] représente un point de vue, une signification sociale » (Bakhtine [Volochnikov] 1977 : 171).

Dans cette dynamique irelationnelle entre contexte narratif et discours rapporté, comment le discours participe-t-il à la narration ?

On notera d'emblée que les contenus de nombreux dialogues rapportés par le locuteur-énonciateur-narrateur du texte coranique renvoient à des événements du passé et constituent des récits : par exemple, dans Al A'râf, histoire de la tentation et de la chute, histoire de Noé, histoire de Houd, histoire de Calih, histoire de Loth, histoire Chu'aïb et histoire de Moïse. En d'autres termes, le discours direct

rapporte des récits ; ou encore : la substance et la forme de l'expression dialogale sont d'ordre événementiel, comme au théâtre. Ce sont de véritables saynètes orientées vers un but d'édification des lecteurs et des auditeurs.

L'insertion des dialogues rapportés dans le texte coranique relève généralement d'une « mise en scène ». Le cadre narratif dans lequel prend place le DD

« s'impose au texte et il est étroitement dépendant des structures formelles, mythique et idéologique, qui supportent l'ensemble du récit, il est programmé, prédit à partir de lui [...], il s'inscrit dans un script où domine la voix du narrateur. » (Nadine Gelas 1988 : 329)

Les dialogues en tant qu'images vivantes des personnages ne créent-ils pas, d'une manière ou d'une autre, chez les destinataires, ce que Roland Barthes (1968) appelle « un effet de réel » ? Il y a une corrélation entre cet effet et le « voir comme » discuté à propos des énoncés métaphoriques, mais on ne dispose pas d'une définition stable du « réel » parce que le « réel » n'est univoque ni dans sa façon de se manifester ni dans sa façon d'être reçu. Les dialogues du texte coranique renvoient donc eux aussi à ce que nous avons qualifié d'« espace de suspension » où le « réel » ne se laisse pas enfermer dans la dichotomie *réel vs fictionnel, vrai vs faux* : les dialogues entre Iblis et Adam ou Noé et son peuple par exemple, représentent-ils Iblis, Adam, Noé ainsi que les différents personnages comme des réalités indépendantes de nos représentations ? Il nous semble que ces acteurs n'existent qu'à travers la façon dont leurs histoires sont entendues ou lues par tel ou tel auditeur ou lecteur.



## PREMIÈRES ANALYSES DU DISCOURS DIRECT

Pour identifier les DD de notre corpus, nous avons adopté deux critères :

1. La nature ou la qualité des mondes auxquels ils renvoient. On constate en effet que les dialogues d'Al 'Arâf ou bien renvoient (a) au passé de l'au-delà ou (b) au passé du monde terrestre, ou bien sont projetées (c) dans le futur de l'au-delà ou (d) dans le futur du monde terrestre. Comme on le verra, ce critère répond au principe bakhtinien selon lequel tout énoncé est déterminé par la rencontre du discours d'autrui et par l'anticipation de sa réponse (Bakhtine 1975 : 103).
2. Ces DD entrent dans un dispositif complexe où se superposent différentes instances énonciatives : les interactions verbales entre personnages sont aussi des échanges entre narrateur et personnages, entre narrateur et narrataire, entre auteur et lecteur ou auditeur potentiel, d'où l'importance des rapports et relations :
  - marquant l'accord et la collaboration ;
  - marquant le désaccord ;
  - neutres ou ambigus.

On rejoint ici encore Bakhtine quand il précise que « tout énoncé est tourné non seulement vers son objet mais aussi vers le discours d'autrui portant sur le même objet » (Bakhtine 1978 : 302), ce qui influence « le rapport à l'énoncé d'autrui (qui) ne peut être séparé ni du rapport à la chose (qui fait l'objet d'une discussion, d'un accord, d'une rencontre), ni du rapport au locuteur lui-même » (*ibid.* : 332).

#### 14.1 DIALOGUES DE LA SOURATE AL A'RÂF RENVOYANT AU PASSÉ

##### 14.1.1 Le monde de l'au-delà

D1 : v. 11-18, Dieu - Iblis

- v. 11      Oui, nous vous avons créés et nous vous avons modelés ; puis, nous avons dit aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ».

Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis, car il n'a pas été de ceux qui se sont prosternés.

- v. 12 Dieu dit : « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner, lorsque je te l'ordonne ? » Il dit : « Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile ».
- v. 13 Dieu dit : « Descends d'ici ! Tu n'as pas à te montrer orgueilleux en ce lieu. Sors ! Tu es au nombre de ceux qui sont méprisés ! »
- v. 14 Il dit : « Accorde-moi un délai jusqu'au jour où ils seront ressuscités ».
- v. 15 Dieu dit : « Oui, ce délai t'est accordé ».
- v. 16 Il dit : « À cause de l'aberration que tu as mise en moi, je les guetterai sur ta voie droite,
- v. 17 puis, je les harcèlerai, par devant et par derrière, sur leur gauche et sur leur droite. Tu ne trouveras, chez la plupart d'entre eux, aucune reconnaissance. »
- v. 18 Dieu dit : « Sors d'ici, méprisé, rejeté ! Je remplirai la Géhenne de vous tous et de tous ceux qui t'auront suivi ».

#### D2 : v. 19-25, Dieu - Adam, Iblis - Adam

- v. 19 « Ô Adam ! Habite le jardin, toi et ton épouse. Mangez de ses fruits partout où vous voudrez ; mais n'approchez pas de cet arbre que voici, sinon vous seriez au nombre des injustes ».
- v. 20 Le démon les tenta afin de leur montrer leur nudité qui leur était encore cachée. Il dit : « Votre Seigneur vous a interdit cet arbre pour vous empêcher de devenir des anges ou des êtres immortels ».
- v. 21 Il leur jura : « Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance ».
- v. 22 Et il les fit tomber par sa séduction. Lorsqu'ils eurent goûté aux fruits de l'arbre, leur nudité leur apparut ; ils disposèrent alors sur eux des feuilles du jardin. Leur Seigneur les appela : « Ne vous avais-je pas interdit cet arbre ? Ne vous avais-je pas dit que Satan est, pour vous, un ennemi déclaré ? »
- v. 23 Ils dirent : « Notre Seigneur ! Nous nous sommes lésés nous-mêmes. Si tu ne nous pardonnes pas et si tu ne nous fais pas miséricorde, nous serons au nombre des perdants ».
- v. 24 Dieu dit : « Descendez ! Vous serez ennemis les uns des autres. Vous trouverez sur la terre un séjour et une jouissance pour un temps limité ».
- v. 25 Il dit encore : « Vous y vivrez, vous y mourrez et on vous en fera sortir ».

## 14.1.2 Le monde terrestre

## D1 : v. 59-64, Noé et son peuple

- v. 59 Nous avons envoyé Noé à son peuple. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Je crains, pour vous, le châtement d'un jour terrible ».
- v. 60 Les chefs de son peuple dirent : « Nous te voyons dans une erreur évidente ».
- v. 61 Il dit : « Ô mon peuple ! Je ne suis pas égaré ! Je suis un envoyé du Seigneur des mondes !
- v. 62 Je vous communique les messages de mon seigneur. Je suis, pour vous, un bon conseiller. Je sais, par la grâce de Dieu, ce que vous ignorez.
- v. 63 Êtes-vous étonnés que, par l'intermédiaire d'un homme issu de vous un rappel de votre Seigneur vous soit parvenu pour vous avertir et pour que vous craigniez Dieu ? Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde ».
- v. 64 Mais ils le traitèrent de menteur. Nous l'avons sauvé dans le vaisseau, lui et les siens, et nous avons englouti ceux qui traitent nos Signes de mensonges. C'était un peuple aveugle.

## D2 : v. 65-72, Houd et son peuple

- v. 65 Aux `Ad, nous avons envoyé leur frère Houd. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Ne le craignez-vous pas ? »
- v. 66 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient incrédules, dirent : « Nous voyons ta folie ! Nous te considérons comme un menteur ! »
- v. 67 Il dit : « Ô mon peuple ! Je ne suis pas fou ! Je suis un envoyé du Seigneur des mondes.
- v. 68 Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur. Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance.
- v. 69 Êtes-vous étonnés que par l'intermédiaire d'un homme issu de vous, un rappel de votre Seigneur vous soit parvenu, pour vous avertir ? Souvenez-vous ! Lorsque votre Seigneur a fait de vous ses lieutenants, après la disparition du peuple de Noé, il a développé votre expansion dans le monde. Souvenez-vous des bienfaits de Dieu ; peut-être serez-vous heureux ».
- v. 70 Ils dirent « Es-tu venu à nous pour que nous adorions Dieu, l'unique, et que nous abandonnions ce que nos pères adoraient ? Apporte-nous donc ce dont tu nous menaces, si tu es véridique ».
- v. 71 Houd dit : « Le courroux et la colère de votre seigneur tombent sur vous ! Allez-vous discuter avec moi sur les noms que vous et vos pères avez donnés à ceux auxquels Dieu n'a accordé aucun

pouvoir ? Attendez donc ! Je suis, avec vous, parmi ceux qui attendent ! »

- v. 72 Nous l'avons sauvé, lui et les siens, par une miséricorde venue de nous. Nous avons exterminé ceux qui traitaient nos signes de mensonges et qui n'étaient pas croyants.

#### D3 : v. 73-79, Calih et son peuple.

- v. 73 Aux Thamoud, nous avons envoyé leur frère Calih. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu. Il n'y a pas pour vous d'autre Dieu que lui. Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue : Voici la chamelle de Dieu – c'est un signe pour vous – laissez-la donc manger sur la terre de Dieu ; ne lui faites pas de mal, sinon, un châtimement douloureux vous saisirait ».
- v. 74 « Souvenez-vous : il vous a désignés comme lieutenants, après les <sup>^</sup>Ad et il vous a établis sur la terre. Vous avez construit des châteaux dans ses plaines et vous avez creusé des demeures dans les montagnes. Souvenez-vous des bienfaits de Dieu. Ne commettez pas de crimes sur la terre en la corrompant. »
- v. 75 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil dirent à ceux qui étaient faibles, à ceux qui, parmi eux, avaient cru : « Savez-vous que Calih est un envoyé de son Seigneur ? » Ils répondirent : « Oui, nous croyons à ce qui a été envoyé par lui ».
- v. 76 Ceux qui étaient remplis d'orgueil dirent : « Nous ne croyons certainement pas en ce que vous croyez ».
- v. 77 Ils coupèrent les jarrets de la chamelle, ils désobéirent à l'ordre de leur Seigneur et ils dirent : « Ô Calih ! Apporte-nous ce que tu nous promets, si tu es au nombre des envoyés ».
- v. 78 Le cataclysme fondit sur eux, et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures.
- v. 79 Calih se détourna d'eux et il dit : « Ô mon peuple ! Je vous ai fait parvenir le message de mon Seigneur ; j'ai été pour vous un bon conseiller, mais vous n'aimez pas les conseillers ».

#### D4 : v. 80-83, Loth et son peuple

- v. 80 Souvenez-vous de Loth ! Il dit à son peuple : « Vous livrez-vous à cette abomination que nul, parmi les mondes, n'a commise avant vous ? »
- v. 81 Vous vous approchez les hommes de préférence aux femmes pour assouvir vos passions. Vous êtes un peuple pervers. »
- v. 82 La seule réponse de son peuple fut de dire : « Chassez-les de votre cité ; ce sont des gens qui affectent la pureté » ;
- v. 83 Nous l'avons sauvé, lui et sa famille, à l'exception de sa femme : elle se trouvait parmi ceux qui étaient restés en arrière.



## D5 : v. 85-94, Chu`aïb et les gens de Madian

- v. 85 Aux gens de Madian, nous avons envoyé leur frère Chu`aïb. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Une preuve de votre Seigneur vous est déjà parvenue. Donnez la mesure et le poids exacts. Ne causez pas de tort aux hommes dans leurs biens. Ne semez pas le scandale sur la terre, après sa réforme. Si vous êtes croyant, ce sera un bien pour vous
- v. 86 Ne vous placez pas sur tous les chemins pour menacer et détourner de la voie de Dieu celui qui croit en lui en souhaitant rendre cette voie tortueuse. Souvenez-vous ! Il vous a multipliés, le jour où vous étiez en petit nombre. Vois quelle a été la fin des corrupteurs
- v. 87 Si une partie d'entre vous croit au message avec lequel j'ai été envoyé, et qu'une autre partie ne croit pas, patientez jusqu'à ce que Dieu juge entre nous. Il est le meilleur des juges ».
- v. 88 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil, dirent : « Nous te chasserons de notre cité, ô Chu`aïb ! Toi et ceux qui ont cru en même temps que toi, à moins que vous ne reveniez à notre religion ». Il dit : « Eh quoi ! Même si nous la détestons ? »
- v. 89 Si nous revenions à votre religion, c'est que nous aurions forgé un mensonge contre Dieu. Il ne nous nous appartient pas d'y retourner après que Dieu nous en a délivrés, à moins que Dieu, notre Seigneur, le veuille. La science de notre Seigneur s'étend à toute chose. Nous nous confions à Dieu. Notre Seigneur ! Prononce, en toute vérité, un jugement entre nous et ton peuple. Tu es le meilleur des juges.
- v. 90 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient incrédules, dirent : « Si vous suiviez Chu`aïb, vous serez certainement perdants ».
- v. 91 Le cataclysme fondit sur eux, et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures. [...]
- v. 93 Chu`aïb se détourna d'eux, puis il dit : « Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur ; j'ai été un bon conseiller pour vous. Comment éprouverais-je de la peine au sujet d'un peuple incrédule ? »
- v. 94 Nous n'avons envoyé aucun prophète dans une cité sans frapper ses habitants de malheur et de calamité. Peut-être se seraient-ils humiliés.

## D6 : v. 103-152

- v. 103-136 : Moïse - Pharaon  
 v. 138-140 : Moïse - Fils d'Israël  
 v. 143-145 : Moïse - Dieu  
 v. 148-152 : Moïse - Fils d'Israël, Aaron

- v. 103 Après eux nous avons envoyé Moïse avec nos Signes à Pharaon et à ses conseillers, mais ils se montrèrent injustes envers nos Signes. Vois quelle a été la fin des corrupteurs !
- v. 104 Moïse dit : « Ô Pharaon ! Oui, je suis un prophète du Seigneur des mondes.
- v. 105 Je ne dois dire que la vérité sur Dieu. Oui, je suis venu à vous avec une preuve manifeste provenant de votre Seigneur. Renvoie donc avec moi les Fils d'Israël ».
- v. 106 Pharaon dit : « Si tu es venu avec un Signe, montre-le donc, si tu es véridique ».
- v. 107 Moïse jeta son bâton : et le voici : véritable dragon.
- v. 108 Il étendit sa main : et la voici : blanche pour ceux qui regardaient.
- v. 109 Les chefs du peuple de Pharaon dirent : « Celui-ci est un savant magicien
- v. 110 et il veut vous chasser de votre pays ; que prescrivez-vous ? »
- v. 111 Ils dirent : « Remets-le à plus tard, lui et son frère, et renvoie dans les cités des agents qui rassembleront
- v. 112 et qui t'amèneront tous savants magiciens ».
- v. 113 Les magiciens se rendirent auprès de Pharaon ; ils dirent : « Obtiendrons-nous, vraiment, une récompense, si nous sommes vainqueurs ? »
- v. 114 Il dit : Oui, et vous serez alors au nombre de ceux qui font partie de mon entourage ».
- v. 115 Ils dirent : « Ô Moïse ! Est ce toi qui jettes ? Ou bien est-ce à nous de jeter ? »
- v. 116 Il dit : « Jetez ». Après qu'ils eurent jeté, ils ensorcelèrent les yeux des gens ; ils les effrayèrent ; ils déployèrent une puissante magie.
- v. 117 Nous avons inspiré à Moïse : « Jette ton bâton ! » Et voici que ce bâton englutit ce qu'ils avaient fabriqué.
- v. 118 Ainsi, la vérité se manifesta et leurs manœuvres furent inutiles.
- v. 119 Ainsi, la Vérité se manifesta et ils se retirèrent humiliés
- v. 120 Les magiciens tombèrent prosternés
- v. 121 et ils dirent : « Nous croyons au Seigneur des mondes,
- v. 122 au Seigneur de Moïse et d'Aaron ! »
- v. 123 Pharaon dit : « Croirez-vous donc en lui avant que je ne vous le permette ? Ceci est une ruse que vous avez imaginé dans la ville pour en expulser les habitants. Vous serez bientôt... »
- v. 124 Je vous ferai couper la main droite et le pied gauche, puis je vous ferai tous crucifier ».
- v. 125 Ils dirent : « C'est vers notre Seigneur que nous nous tournons !

- v. 126 Tu nous reproches seulement d'avoir cru aux signes de notre Seigneur ! Répands sur nous la patience ; rappelle-nous, soumis à toi ! »
- v. 127 Les chefs du peuple de Pharaon dirent : « Laissez-vous Moïse et son peuple corrompre la terre et te délaisser, toi et tes divinités ! » Il répondit : « Nous tuerons leurs fils ; nous laisserons vivre leurs filles et nous les dominerons ! »
- v. 128 Moïse dit à son peuple : « Demandez le secours de Dieu et soyez patients. La terre appartient à Dieu et en fait hériter qui il veut, parmi ses serviteurs. L'heureuse fin sera pour ceux qui le craignent ».
- v. 129 Ils dirent : « Nous avons souffert avant que tu viennes à nous comme après ta venue ». Il dit : « Peut-être votre seigneur fera-t-il périr votre ennemi et, après la disparition de celui-ci, vous donnera-t-il la terre pour voir comment vous vous comporterez ? »
- v. 130 Nous avons frappé les gens de Pharaon par les années de disette et la pénurie des fruits. Peut-être auraient-ils réfléchi ?
- v. 131 Ils disaient, lorsqu'un bonheur leur arrivait : « ceci est pour nous ». Mais quand un malheur les frappait, ils rendaient Moïse et ses compagnons responsables de leur sort. Est ce que leur sort ne dépend pas uniquement de Dieu ? Mais la plupart d'entre eux ne savent rien.
- v. 132 Ils dirent : « Quel que soit le Signe que tu nous apportes pour nous ensorceler, nous ne croirons pas en toi ! »
- v. 133 Nous avons envoyé contre eux l'inondation, les sauterelles, les poux, les grenouilles et le sang, comme Signes intelligibles. Mais ils étaient remplis d'orgueil ! C'était un peuple criminel !
- v. 134 Ils disaient, quand le châtement tombait sur eux : « Ô Moïse ! Invoque pour nous ton seigneur en vertu de l'alliance qu'il a conclue avec toi. Si tu écarter de nous le châtement, nous croirons en toi et nous renverrons avec toi les fils d'Israël ».
- v. 135 Mais quand nous reportions le châtement au terme fixé que ces infidèles devaient atteindre, ils violaient leurs engagements.
- v. 136 Nous nous sommes vengé d'eux ; nous les avons engloutis dans l'abîme parce qu'ils ont traité nos Signes de mensonges et qu'ils ne s'en souciaient pas. [...]

\*

- v. 138 Nous avons fait traverser la mer aux fils d'Israël. Ils arrivèrent auprès d'un peuple attaché à ses idoles et ils dirent : « Ô Moïse ! Fais-nous un dieu semblable à leurs dieux ». Il dit : « Vous êtes un peuple ignorant.
- v. 139 La voie suivie par ces gens-là sera détruite ; leurs actions sont vaines ».

- v. 140 Il dit : « Chercherai-je pour vous, une autre divinité que Dieu ? Lui qui vous a préférés à tous les mondes ? » [...]

\*

- v. 142 Nous avons fait un pacte avec Moïse [...] Moïse dit à son frère Aaron : « Remplace-moi auprès de mon peuple, fais ce qui est bon et ne suis pas le chemin des pervers ».
- v. 143 Lorsque Moïse vint à notre rencontre et que son seigneur lui parla, il dit : « Mon Seigneur ! Montre-toi à moi pour que je te voie ! » Le Seigneur dit : « Tu ne me verras pas, mais regarde vers le Mont : s'il reste immobile à sa place, tu me verras ». Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur le Mont, il se mit en miettes et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il se fut ressaisi, il dit : « Gloire à toi ! Je reviens à toi ! Je suis le premier des croyants ! »
- v. 144 Le Seigneur dit : « Ô Moïse ! Je t'ai choisi de préférence à tous les hommes pour que tu transmettes mes messages et ma parole. Prends ce que je t'ai donné et sois au nombre de ceux qui sont reconnaissants ».
- v. 145 Nous avons écrit pour lui sur les Tables une exhortation sur tous les sujets et une explication de toute chose. « Prends-les avec fermeté ; ordonne à ton peuple de se conformer à ce qu'elles contiennent de meilleur ». Je vous ferai bientôt voir le séjour des pervers [...]

\*

- v. 148 Moïse étant absent, les fils d'Israël firent, avec leurs parures, le corps d'un veau mugissant. Ne voyaient-ils pas que ce veau ne leur parlait pas et ne les dirigeait pas ? Ils l'adoptèrent et c'est ainsi qu'ils furent injustes.
- v. 149 Lorsqu'ils se reconnurent coupables et qu'ils s'aperçurent de leur égarement, ils dirent : « Oui, si notre Seigneur ne nous fait pas miséricorde, s'il ne nous pardonne pas, nous serons au nombre des perdants ».
- v. 150 Lorsque Moïse revint vers son peuple, il dit, courroucé et affligé : « Combien est exécrable ce que vous avez fait en mon absence ! Voulez-vous hâter l'ordre de votre Seigneur ? » Il jeta les tables puis il saisit son frère par la tête en l'attirant à lui. Aaron dit : « Ô fils de ma mère ! Le peuple m'a humilié et ils ont failli me tuer. Ne fais pas en sorte que mes ennemis se réjouissent de mon malheur ; ne me laisse pas en la compagnie de gens prévaricateurs ».
- v. 151 Moïse dit : « Mon Seigneur ! Pardonne-moi, ainsi qu'à mon frère ; fais-nous entrer dans ta miséricorde. Tu es le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde ».
- v. 152 Oui, la colère de leur Seigneur et l'humiliation en cette vie atteindront ceux qui ont adopté le veau. Nous rétribuons ainsi ceux qui forgent des mensonges.

## 14.2 DIALOGUES ÉVOQUANT LE FUTUR

## 14.2.1 Le monde de l'au-delà

D1 : v. 37-52

- v. 37-39 : Hôtes du feu - hôtes du paradis  
 v. 42-45 : Hôtes du paradis - hôtes du feu  
 v. 46-48 : Compagnons des Arâf - hôtes du paradis, hôtes du feu  
 v. 49-52 : Hôtes du feu - hôtes du paradis
- v. 37      Qui donc est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu, ou qui traite ses Signes de mensonges ? Les injustes subiront le sort qui est inscrit pour eux dans le livre, jusqu'au moment où nos envoyés viendront les rappeler en leur disant : « Où sont donc ceux que vous invoquiez en dehors de Dieu ? » Ils répondront : « Ils nous ont abandonnés ». Ils témoigneront alors contre eux-mêmes qu'ils étaient incrédules.
- v. 38      Dieu dira : « Pénétrez dans le feu auprès des communautés de Djinns et d'hommes qui vous ont précédés ». Chaque fois qu'une communauté entrera dans le feu, elle maudira sa sœur. Lorsqu'elles s'y retrouveront toutes, la dernière arrivée dira de la première : « Notre Seigneur ! Voilà ceux qui nous ont égarés ; impose-leur donc un double châtement du feu ». Dieu dira : « À chacun le double, mais vous n'en savez rien ».
- v. 39      La première dira à la dernière arrivée : « Vous n'avez aucun avantage sur nous ; goûtez donc le châtement mérité par vos actes ».
- \*
- v. 42      Ceux qui croient et qui font le bien – nous n'imposons à chacun que selon sa capacité : Voilà ceux qui seront les hôtes du paradis ; ils y demeureront immortels.
- v. 43      Nous avons arraché de leurs cœurs la haine qui s'y trouvait encore. Les ruisseaux couleront à leurs pieds. Ils diront : « Louange à Dieu qui nous a conduits ici. Nous n'avons pas été dirigés, si Dieu ne nous avait pas été dirigés. Les prophètes de notre Seigneur sont venus avec la vérité ». On leur criera : « Voici le jardin dont vous héritez en récompense de ce que vous avez fait ».
- v. 44      Les hôtes du jardin crieront aux hôtes du feu : « Nous avons trouvé vrai ce que notre Seigneur nous a promis ; trouvez-vous vrai ce que votre Seigneur vous a promis ? » Ils diront : « Oui, certainement ! » Un crieur parmi eux, criera alors : « Que la malédiction de Dieu soit sur les injustes qui détournent les hommes de la voie de Dieu et qui veulent la rendre tortueuse, parce qu'ils ne croient pas à la vie future ».
- \*

- v. 46 Un voile épais est placé entre le paradis et la Géhenne : des hommes, se connaissant les uns et les autres d'après leurs traits distinctifs, seront les 'Arâf. Ils crieront aux hôtes du paradis : « Salut sur vous ! » mais ils n'y entreront pas, bien qu'ils le veuillent.
- v. 47 Lorsque leurs regards se porteront sur les hôtes du feu, ils diront : « Notre Seigneur ! Ne nous mets pas avec le peuple injuste ».
- v. 48 Les compagnons des Arâf crieront aux hommes qu'ils reconnaîtront à leurs marques : « Ce que vous avez accumulé et ce qui faisait votre orgueil ne vous a nullement enrichis »...
- \*
- v. 49 Les autres ne sont-ils pas ceux à propos desquels vous juriez que Dieu ne leur accorderait pas sa miséricorde ? « Entrez dans le jardin : vous n'aurez plus rien à craindre et vous ne serez pas affligés ».
- v. 50 Les hôtes du feu crieront aux hôtes du paradis : « Répandez de l'eau sur nous, ou quelque chose des biens que Dieu vous a accordés ». Ceux-ci diront : « Dieu a interdit l'un et l'autre aux incrédules
- v. 51 qui ont considéré leur religion comme un enjeu et un divertissement ». La vie de ce monde les a trompés. Nous les oublierons en ce jour, comme ils ont oublié la Rencontre de leur Jour lorsqu'ils n'iaient nos Signes.

#### 14.2.2 Dans le présent terrestre

v. 28-29

v. 187-188

v. 195-199

#### Mohammad - Sujets négatifs

- v. 28 Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent : « Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous l'a ordonné ». Dis : « Dieu ne vous ordonne pas l'abomination. Direz-vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ? »
- v. 29 Dis : « Mon Seigneur a ordonné la justice. Tournez vos visages en tout lieu de prière. Invoquez-le en lui rendant un culte pur. De même qu'il vous a créés, vous retournerez à lui ».
- v. 187 Ils t'interrogent au sujet de l'heure : « Quand viendra-t-elle ? » Dis : « La connaissance de l'heur n'appartient qu'à Dieu ; nul autre que lui ne la fera paraître en son temps. Elle sera pesante dans les cieus et sur la terre, et elle vous surprendra à l'improviste ». Ils t'interrogent comme si tu en étais averti ; dis : « La connaissance de l'heure n'appartient qu'à Dieu » – mais la plupart des hommes ne savent rien –

- v. 188 Dis : « Je ne tiens pour moi-même, ni profit, ni dommage en dehors de ce que Dieu veut. Si je connaissais le mystère incommunicable, je posséderais des biens en abondance et le mal ne me toucherait pas. Je ne suis qu'un avertisseur et un annonciateur pour un peuple croyant ».
- v. 195 [...] Dis : « Invoquez vos associés ! Usez de vos ruses contre moi ! Ne me faites pas attendre !
- v. 196 Oui, mon Maître est Dieu qui a fait descendre le livre. C'est lui qui choisit les saints.
- v. 197 Ceux que vous invoquez en dehors de lui ne peuvent ni vous secourir ni se sauver eux-mêmes ».

### 14.3 REMARQUES PRÉALABLES

Les guillemets équivalent ici à un « je cite » : dans la traduction française du Coran, ils correspondent à une tradition occidentale. On remarque dans les éditions du Coran en arabe l'absence de guillemets et de signes de ponctuation en général ; cela dit, la langue arabe possède certaines particularités syntaxiques qui permettent d'introduire des propositions indépendantes au style direct, à savoir :

- le prédicat verbal *qal* « dire » qui sert à introduire le DD ;
- les particules *annâ* et *innâ* qui introduisent au cas direct le nom qui est le sujet réel de la proposition et attirent l'attention sur lui ;
- la particule *an* quand il s'agit d'une simple constatation, qui peut annoncer une proposition indépendante au style direct (Blachère et Gaudefroy-Demonbynes 1975 : 213-218).

Notre analyse des dialogues ne peut être conduite en termes de *tours de parole*<sup>1</sup>, disposition qui suggère un certain automatisme. Étant donné qu'il n'y a pas de réciprocité entre partenaires, et que les places sont assignées, on est loin ici des dialogues symétriques à partir desquels le modèle des *tours de parole* a été élaboré. À la différence d'une conversation, le DD ne résulte pas ici d'une négociation :

« Même dans les passages polémiques entre “les gens du livre”, les incrédules, les hypocrites, le style demeure de l'affirmation plus que de la réfutation, du surgissement de la vérité... » (Arkoun 1982 : 11)

C'est dire qu'il faut prendre en compte dans l'enchaînement les effets de montage en séquences et les propriétés des règles qui s'exercent à ce propos. Ces règles, qui sont souvent d'ordre structural dans les dialogues de la vie quotidienne, sont dans notre corpus plutôt d'ordre stratégique<sup>2</sup>. L'insertion du DD servant une stratégie discurs-

1 Base de l'ethnométhodologie américaine.

2 Pour F. Jacques (1988 : 63), « les règles structurales assurent la consistance illocutoire : une réponse ; une question... Quand aux règles stratégiques, elles régissent

sive de l'énonciateur-narrateur en tant que partenaire *et* rapporteur participant à l'instauration d'une vision du monde et à l'harmonisation d'une référence partagée, nous devons prendre en compte ces visées argumentatives.

Notre analyse comportera ainsi deux volets :

- Le premier est relatif au fait que « la citation n'a pas de sens en soi » : « elle n'est que dans un travail qui la déplace et qui la fait jouer » (Compagnon 1979 : 38) ; c'est-à-dire, qu'il ne faut pas confondre dans la citation – le DD est une citation – la production et le produit : on mettra l'accent dans un premier temps sur « l'acte de production » (le fait de rapporter les propos) qui est souvent « passé sous silence, comme s'il était idéalement transparent et idéologiquement neutre » (*ibid.* : 55). Pour ce faire, nous insistons sur les monologues et les interventions de l'énonciateur-narrateur Dieu en tant que :
  - monologues introducteurs de thèmes ;
  - monologues-annonces ;
  - monologues commentaires ;
  - interventions distribuant des rôles et assignant des places ;
  - interventions s'installant et s'emparant des territoires des autres à leur insu pour « décontextualiser le débat et orienter le combat » (Larroussi 1982 : 156).
- Le deuxième concerne le produit lui même, c'est-à-dire les dialogues rapportés, au nombre de six.

#### 14.4 LES MONOLOGUES-ANNONCES

Les énoncés qui assurent la fonction d'annonce dans notre corpus spécifient d'une part leur rapport thématique au contenu du discours d'autrui, et d'autre part l'activité illocutoire réalisée, c'est-à-dire le fait de s'adresser au prophète Mohammad et à travers lui, à tout lecteur auditeur potentiel. Les propriétés de ces énoncés déclaratifs que nous avons qualifié d'annonce, dotés d'une certaine force illocutoire (ils sont à prendre comme des ordres), se résument à deux :

- conférer aux actes énoncés une légitimité particulière qui présuppose que le locuteur croit ou sait que sont concernés un temps postérieur mais aussi le temps présent (temps de l'énonciation) ;
- créer l'obligation d'une prise en compte totale de ce qui est énoncé, aussi bien pour le destinataire premier (le prophète

la co-orientation des arguments pour assurer leur progression par rapport à l'objectif référentiel ».



Mohammad) que pour les destinataires seconds (lecteurs et auditeurs du Coran).

Mais l'annonce du DD concerne aussi ce qui va être repris et accentué en fonction des orientations du discours coranique, de façon explicite ou implicite. Ce qui sera à son tour reconfiguré explicitement ou implicitement par le récepteur. Ce que nous pouvons observer dans les deux versets suivants :

- v. 4      Que de cités nous avons détruites ! Notre rigueur s'est abattue sur elles durant le sommeil de la nuit ou le repos de la journée.
- v. 101    Voici les cités dont nous te racontons l'histoire. Leurs prophètes étaient venus à eux avec des preuves évidentes, mais ils ne crurent pas dans ce qu'ils avaient auparavant traité de mensonges. Voilà comment Dieu met un sceau sur le cœur des incrédules.

L'énoncé « Voici les cités dont nous te racontons l'histoire... » peut être paraphrasé par « le thème dont on a parlé / va parler »<sup>3</sup> ; il pointe vers les habitants des cités, leurs relations avec les prophètes qui sont venus avec des preuves de l'existence de Dieu et de son message afin de les persuader de croire en lui.

#### 14.5 LES MONOLOGUES D'INTRODUCTION ET D'ANTICIPATION

Les monologues d'introduction fonctionnent aussi en tant que monologues d'anticipation. L'anticipation, comme nous l'avons souligné à propos de Bakhtine, est une forme de l'interaction dynamique entre le discours du locuteur et le discours d'autrui, lorsque

« l'auteur anticipe sur les thèmes du futur discours direct dans le récit et les colore de ses intonations propres. De cette façon, les frontières de l'énonciation d'autrui sont très affaiblies » (Bakhtine [Volochinov] 1977 : 185)

L'objet du dire manifesté par l'énonciateur-narrateur étant celui de faire reconnaître son identité, il fait appel dans son discours

« à tous les types "d'autres discours" – autre par la langue étrangère, par le lieu, par le temps, par le groupe social, par le "niveau" ou registre de langue, par le locuteur, etc. – selon deux modalités : celle de ce discours autre approprié à l'objet du dire » [et celle d'un autre non approprié à cet objet]. (Authier-Revuz 1995-I : 316)

Les termes « approprié » et « non approprié » expriment l'attitude du locuteur vis-à-vis du contenu du DR, c'est-à-dire la manifestation de son accord et de son désaccord.

3 « [Le] thème est un terme plurivoque, puisque tantôt il désigne explicitement (thème<sub>1</sub>) « ce dont on parle », tantôt – et ce n'est pas la même chose – l'élément ancien (thème<sub>2</sub>) déjà là [...] le thème (thème<sub>3</sub>) se manifeste explicitement comme « ce dont on va parler », thème annonce et non pas thème reprise » (François 1982 : 71).

Si l'on adopte la distinction que fait O. Ducrot entre le locuteur *être du discours* et le locuteur *être du monde* (Ducrot 1984 : 196-203), nous dirons que si le locuteur-énonciateur-narrateur Dieu est un *être du discours* impliqué dans le processus énonciatif de la reproduction de la parole d'autrui, cet autrui est lui-même un *être du monde*

« dont le statut ne peut être modifié que selon l'attitude adoptée par le locuteur à son égard. Soit le locuteur manifeste son désaccord à l'égard d'autrui ; celui-ci reste alors définitivement un être du monde, décrit comme l'auteur d'un certain discours auquel le locuteur se réfère, sans l'exploiter activement<sup>4</sup> dans son discours. Soit le locuteur manifeste son accord à l'égard d'autrui, qui se trouve alors assez curieusement représenté comme un être de discours, impliqué dans l'énonciation. » (Perrin 1989 : 341)

C'est dans ces relations d'accord et de désaccord qu'on peut observer les différents monologues d'introduction et d'anticipation.

#### 14.6 LE DISCOURS AUTRE NON APPROPRIÉ À L'OBJECTIF

##### 14.6.1 Dans le passé terrestre

À n'en pas douter, ce discours autre est celui qui est désigné négativement à la fois par la manière de dire et par l'objectif du dire ; c'est celui qui est anticipé dans les monologues-annonces tels que v. 4 et v. 103. Le tout premier est introduit par la formule :

v. 59 *Laḳad arsalnâ nuḥan 'ilâḳawmihi...*  
Nous avons envoyé Noé à son peuple...

qu'on peut retrouver implicitement au début des cinq dialogues suivants (Hud, Calih, Loth, Chu'aïb et Moïse).

##### 14.6.2 Dans le passé de l'au-delà

Le premier dialogue est désigné par le monologue d'introduction et d'anticipation marqué par la particule *qad* :

v. 11 *wa laḳad ḳhalaqnâkum ṭhumma ṣawwarnâkum ṭhumma ḳulnâ lilmalâ'ikati 'asjudû li'âdama fasajadû illâ iblîsa lam yakun mina al-lssâjidîna.*

Oui, nous vous avons créés et nous vous avons modelés ; puis nous avons dit aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ». Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis, car il n'a pas été de ceux qui se sont prosternés.

Le dialogue suivant est marqué par ce monologue d'introduction-anticipation :

v. 20 *fawaswasa lahumâ al-shshaytânu liyubdiya lahumâ mâwûriya 'anhumâ min saw'âtihimâ...*

4 Dans notre corpus il est argumentativement très exploité.

Le Démon les tenta afin de leur montrer leur nudité qui leur était encore cachée...

#### 14.6.3 Dans le futur de l'au-delà

Tout discours est tourné vers un discours-réponse futur, il est déterminé par la « réplique non encore dite [...] et déjà prévue » (Bakhtine 1978 : 13). Il s'agit en l'occurrence de l'ensemble des formes de refus potentiels que l'énonciateur met dans la bouche des opposants dans un temps qui leur est propre. Il faut remonter au début d'Al 'Arâf pour trouver des versets qui fonctionnent comme des monologues d'introduction-anticipation de ce registre :

- v. 6 *falanas`alanna al-ladhîna `aursila `ilayhim wa lanas`alanna al-mursalîna*  
 Nous interrogerons ceux à qui des messages sont parvenus, et nous interrogerons aussi les prophètes.
- v. 8 *wa al-waznu yawma`idhin al-haqqu faman thaqulat mawâzînuhu fa`ûlâ`ika humu al-muflihûna*  
 Ce jour-là, la pesée se fera – telle est la vérité de Dieu – ceux dont les œuvres seront lourdes, voilà ceux qui seront heureux !
- v. 9 *wa man khaffat mawâzînuhu fa`ûlâ`ika al-ladhîna khasirû `anfusahum bimâ kânû bi`âyâtînâ yadhlimûna*  
 Ceux dont les œuvres seront légères : voilà ceux qui seront eux-mêmes perdus, parce qu'ils ont été injustes envers nos signes.
- v. 37 Qui donc est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu, ou celui qui traite ses Signes de mensonges ? Les injustes subiront le sort qui est inscrit pour eux dans le livre.

Les versets 7 et 8 installent le thème de la séquence, et en un sens, ils présentent les mêmes caractéristiques syntaxiques de la thématization que Courtine (1981 : 80) a développé, tout particulièrement les formules du type :

C'est X que P

Ce que P c'est X

X c'est que P

Et répondent ainsi au schéma suivant :

1. Une question et posée :  
 Qui sont ceux qui seront heureux ?  
 Qui sont ceux qui seront perdus ?
2. L'existence d'un thème de discours est localisée par le présupposé de la question :  
 Il existe Quelques uns qui méritent d'être heureux  
 Il existe Quelques uns qui seront perdus

3. La réponse identifie un élément déterminé comme le thème de discours présumé par la question :

Ces quelques-uns qui /peuvent être heureux/, c'est ceux dont les œuvres sont lourdes

Ces quelques-uns qui /seront perdus/, c'est ceux dont les œuvres sont légères.

Par contre le verset 37 :

- v. 37 Qui donc est plus injuste, de celui qui forge un mensonge contre Dieu ou de celui qui traite ses Signes de mensonges ? Les injustes subiront le sort qui est inscrit pour eux dans le livre.

est un énoncé interrogatif alternatif rhétorique qui prend la valeur de (fausse) alternative avec la présence de *man* dans *faman 'adhlanu* « celui qui... » et de *aw* « ou [celui qui] », et qui donne ce discours comme non approprié à l'objectif. Les deux propositions sont annulées par l'assertion positive suivante qu'on peut paraphraser par : « Les deux sont injustes, celui qui forge des mensonges contre Dieu et celui qui traite ses Signes de mensonges ».

#### 14.7 LE DISCOURS AUTRE APPROPRIÉ À L'OBJECTIF

Il s'agit ici de cet autre qui accède au statut d'*être de discours* mis en avant par le locuteur, pour autant que son discours est en harmonie avec l'objectif visé.

##### 14.7.1 Dans le passé terrestre

Deux relations sont à mettre ici en avant, celle entre Moïse et Dieu qu'on peut qualifier de relation d'accord et de coopérativité, et celle entre, d'une part, Moïse et son peuple, et d'autre part, entre Moïse et Aaron, qu'on peut désigner comme deux relations ambiguës et ambivalentes. La première relation est introduite et anticipée par le verset 42 où Dieu parle de *mikât* « pacte », qui peut être traduit par « rendez-vous » comme aux versets 143 et 155.

- v. 142 *wa wa'adnâ mûsâ thalâthîna laylatan wa'atmamnâhâ bi'ashrin fatamma mikâtu rabbihî 'arba'îna laylatan...*

Nous avons fait un pacte avec Moïse durant trente nuits, nous les avons complétées par dix autres nuits, en sorte que la durée de la rencontre de son Seigneur fût de quarante nuits.

La deuxième relation, entre Moïse et les fils d'Israël, est introduite et anticipée par le verset 148 :

- v. 148 *wa l-ttakhada kawmu mûsâ min ba'dihi min hulîhum 'ijlan djasadan lahu khuwârûn 'alam yaraw 'annahu lâ yukallimuhum wa lâ yahdîhim sabîlân...*

Moïse étant absent, les fils d'Israël firent avec leurs parures, le corps d'un veau mugissant. Ne voyaient-ils pas que ce veau ne leur parlait pas et ne les dirigeait pas ?...

Ce verset réalise une assertion suivie d'un énoncé interro-négatif ; il a comme verbe introducteur un prédicat de perception *ra'â* « voir » associé à la négation, suivi d'une proposition complétive à l'aide du marqueur *anna* « que », orientée vers une conclusion positive :

Ne vois-tu pas que P ? → Tu vois bien que P  
tout en exprimant un acte de langage indirect d'accusation.

#### 14.7.2 Dans le futur

Cette séquence est anticipée par le verset 42 :

v. 42 *wa al-llaḥīna 'āmanū wa `amilū al- ṣṣāliḥāti lā nukallifu naḥsan 'illa wus'ahā 'uwlāika 'ashābu al-jannati hum fī\_ā khālidūna*

Ceux qui croient et qui font le bien – nous n'imposons à chacun que selon sa capacité : Voilà ceux qui seront les hôtes du paradis, ils y demeureront immortels.

L'anticipation sur cet autre et son discours approprié à l'objectif visé fonctionne comme les versets 7 et 8 déjà décrits :

1. Une question est posée :  
Qui seront les hôtes du paradis ?
2. L'existence d'un thème de discours est localisée par le présupposé de la question :  
Il en existe quelques uns qui seront les hôtes du paradis.
3. La réponse identifie un élément déterminé comme le thème de discours présupposé par la question :  
Ces quelques uns qui seront les hôtes du paradis, ce sont ceux qui croient et qui font le bien.

#### 14.8 LES PLACES

Nous renvoyons ici à la notion de *place* développée par F. Flahaut,

« qui implique qu'il n'est de parole qui ne soit émise d'une place et ne convoque l'interlocuteur à une place corrélatrice ; soit que cette parole présuppose seulement que le rapport de places est en vigueur, soit que le locuteur en attende la reconnaissance de sa place propre, ou oblige son interlocuteur à s'inscrire dans le rapport. » (Flahaut 1978 : 58)

Les *rapports de places* institués par telle ou telle situation communicationnelle et leurs marques discursives permettent de comprendre comment l'énonciateur-narrateur Dieu utilise le DD pour imposer la place d'où il parle en assignant une place complémentaire à

l'autre et en lui demandant, en s'y tenant, de reconnaître qu'il est bien celui qui parle de sa place<sup>5</sup>. Cette question puise sa légitimité dans la nature même du discours coranique en tant que discours persuasif : il appartient à celui qui formule un tel discours de se faire connaître comme fondé à le tenir. Ce qui nous permettra d'observer :

- si le rapport d'objectivité inhérent à tout discours rapporté est de mise dans notre corpus ;
- si les autres trouvent leur compte dans la place qui leur est assignée, ou non ;
- s'il faut distinguer la place des interlocuteurs de Dieu inscrite dans l'énoncé de celle des lecteurs - auditeurs du texte coranique, ou s'il y a homologie entre eux.

Pour ce faire, on partira de la présence dans le discours de marques de places, d'« insignes » selon la terminologie de F. Flahaut, de « taxèmes » selon celle de Catherine Kerbrat-Orecchioni. Ces marques sont de nature linguistique ou non linguistique. Elles relèvent du système prosodique (intonation, pauses, débit, accents d'intensité, etc.) et du système verbal (lexique et syntaxe) ; c'est ce dernier système que nous observerons, et ce à des niveaux différents.

Premièrement, la responsabilité de l'ouverture et de la clôture des propos rapportés relève des interlocuteurs : celui qui prend l'initiative peut orienter le débat et celui qui clôt l'échange peut se mettre en position d'accord ou de désaccord. Si on considère que le critère d'initiative et de clôture est synonyme de « position haute », sa transgression dans les dialogues rapportés de notre texte est significative.

Prenons les six dialogues du passé terrestre. Toutes les initiatives en reviennent aux prophètes, qui réalisent des actes d'ordre (v. 59, 65, 73, 85, 104), d'assertion (v. 104) ou d'accusation (v. 81). Cela dit, l'accès à la position supérieure produite par la force illocutoire des actes de langage réalisés n'est reconnu qu'à l'intérieur d'un système de places qui la dépasse. Autrement dit, l'autorité des prophètes manifestée par les actes accomplis émane directement de Dieu<sup>6</sup>.

Cette autorité se manifeste dans les enchaînements des énoncés rectificatifs qui spécifient leur position :

- v. 61      Je ne suis pas égaré ! Je suis un envoyé du Seigneur...
- v. 62      Je vous communique les messages de mon Seigneur...

5 Pour F. François, « parler de place signifie [...] autre chose qu'un rôle social assigné : il s'agit du fait que dans l'échange les sujets sont à la fois sujets génériques qui cherchent à avoir raison et sujets qui parlent d'un point de vue particulier » (1982 : 81-82). Concernant la place de Dieu, on peut dire qu'elle est unique.

6 Les prophètes n'occupent pas cette place subordonnée par soumission, sinon voulue. Étant convaincus, ils cherchent à convaincre sans discussion.

Les deux versets sont marqués par la particule *lâkinna* « mais » ; c'est une particule d'*al-'istidrâk*, c'est-à-dire de réforme ou de rectification, un *lâkinna* SN, c'est-à-dire un *mais* SN et non un *mais* PA argumentatif (Anscombe et Ducrot 1977 : 23-40).

Elle se manifeste aussi dans les clôtures des dialogues où la dernière réplique (Câlih, v. 79 ; Chu`aïb v. 93...) répond non pas à la dernière intervention des interlocuteurs, mais à celle de Dieu :

- v. 78      Le cataclysme fondit sur eux, et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures.

La victoire appartient à celui qui a le dernier mot, et non pas à celui qui en a l'initiative.

En deuxième lieu, les monologues-annonces dont nous avons déjà observé la fonction réalisent eux aussi des actes illocutoires initiatifs ; autrement dit, l'annonce est intégrée à l'intervention dont elle spécifie la fonction : la force illocutoire des interventions des prophètes Houd ou Câlih, par exemple, vient du cumul de l'acte initiatif et de la spécification.

Un type particulier d'intervention peut être qualifié de « soufflage » :

- « L<sub>2</sub> souffle à L<sub>1</sub> une expression qu'il estime appropriée, laquelle peut venir combler un "trou" apparaissant dans le discours de L<sub>1</sub>, ou bien prendre la forme d'une expression additive ou corrective. » (Kerbrat-Orecchioni 1987 : 332)

On en observe un dans le dialogue situé dans le passé du monde terrestre entre Moïse et Pharaon, au moment de la mise à l'épreuve de Moïse :

- v. 115      Ils dirent : « Ô Moïse ! Est-ce toi qui jettes ? Ou bien est-ce à nous de jeter ? »  
v 116      il dit : « Jetez » [...]

La suite n'est pas une réplique de Moïse, mais bien une intervention de Dieu « soufflant » à Moïse, non ce qu'il devrait dire mais faire :

- v. 117      Nous avons inspiré à Moïse : « Jette ton bâton ! »

Cette intervention marque doublement la place de l'énonciateur-narrateur qui, en s'emparant de la parole dans son rapport de DD, vient au secours de Moïse.

Autre intervention que l'on peut dire « de secours », l'énonciateur-narrateur réalise dans la séquence orientée vers le futur du monde terrestre non pas une « opération de soufflage », mais un déplacement du dialogue vers le discours. Ainsi à la question posée par les opposants à Mohammad :

v. 187 Ils t'interrogent au sujet de l'heure : « Quand viendra telle ? »

la réponse est dictée par l'énonciateur-narrateur sous forme de l'impératif *ku*l « dis » :

v. 187 *ku*l : 'innamâ 'ilmuhâ 'inda rabbî lâ yudjlihâ liwa\_tihâ 'illa huwa...

Dis : « La connaissance de l'heure n'appartient qu'à Dieu ; nul autre que lui ne la fera paraître en son temps... »

La mise en places s'effectue en qualifiant les interlocuteurs d'après les marques axiologiques présentes dans les monologues d'introduction-anticipation ainsi que dans les reprises, les regroupant par oppositions : contestataires vs soumis, infidèles vs fidèles. On peut par exemple observer dans les versets 8 et 9 l'effet argumentatif de cette mise en place :

v. 8 [...] Ceux dont les œuvres seront lourdes : Voilà ceux qui seront heureux !

v. 9 Ceux dont les œuvres seront légères : Voilà ceux qui se seront eux-mêmes perdus [...]

Pour décrire argumentativement ces deux énoncés, on peut procéder à l'introduction de deux notions argumentatives, le connecteur *mais* et le topos<sup>7</sup>. *Mais* pose comme instruction argumentative l'anti-orientation des contenus qu'il articule et décide aussi de la supériorité argumentative du deuxième constituant. Si l'on paraphrase les deux versets par « ceux dont les œuvres seront lourdes seront heureux, mais ceux dont les œuvres seront légères seront perdus », on pose une correspondance entre deux échelles argumentatives avec deux *topoi* opposés :

+ œuvres lourdes	→	+ heureux
- œuvres lourdes	→	- heureux

Mais *mais* ne convoque pas simplement deux *topoi* inverses, il indique aussi la supériorité du premier sur le second et opère une disjonction entre les deux arguments.

Inclure des phénomènes d'argumentation dans l'étude de ces énoncés amène à se poser des questions sur leur interprétation, c'est-à-dire sur leur réception. On peut se demander ce que c'est qu'interpréter un livre qui, pour des millions de gens, est « le » livre, avec en particulier le fait qu'il y a une homologie de place entre les interlocuteurs de Dieu et la leur. Ils doivent bien se demander si les réprouvés, ça n'est pas eux. Dans ce cas là, faut-il faire la distinction entre la place des

7 Un *topos* « est une règle générale rendant possible une argumentation particulière [...] En seconde lieu, un *topos* est une règle supposée communément admise [...] Mais la propriété essentielle d'un *topos* (selon Ducrot 1983a) est son caractère graduel » (Moeschler 1985 : 67).



interlocuteurs inscrite dans les énoncés qui est une donnée, et la classe des interprétants qui peut avoir la même relation à l'objet visé (soit négative soit positive), ou il y a homologie entre les deux ? La première correspond à un renvoi voulu et explicite de l'énonciateur-narrateur Dieu ; la seconde est forgée par l'analyse et constitue la cible de l'énonciateur-narrateur. Si de ces deux instances, la première est un argument en vue d'une conclusion pour la deuxième, la position de cette dernière est importante :

« Il n'y a de citation qu'au nom d'une tierce puissance qui veut bien la concéder à des partenaires qu'elle seule a la faculté de mettre en rapport [...] La relation  $S_1$ - $S_2$  exige le  $S_3$  qui la réalise ; la réalisation s'entend non seulement comme une réécriture, mais comme ce qui donne réalité au texte. » (Compagnon 1979 : 73)

La position du tiers interprétant est d'une importance capitale pour le discours coranique. En présentant les rapports de DD comme des situations distanciées, objectives voire réelles, l'énonciateur-narrateur permet d'une part à l'allocataire destinataire premier du message, le prophète Mohammad, de construire son dialogue futur d'après les données des dialogues dans le passé qui sont des dialogues achevés, et étant donné que les deux visent le même but, dissuader le sujet opposant et le convaincre d'adopter une autre attitude vis-à-vis du message transmis, il permet d'autre part, à toute la classe des destinataires seconds « qui s'entremet pour évaluer les parties, les forces en présence » (*ibid.*), de s'immiscer et d'estimer les échanges, dans l'espoir de réaliser les bonnes conclusions.



## ANALYSE DES DIALOGUES

Deux objectifs majeurs guideront cette série d'analyses finales. Le premier sera de répondre aux questions déjà formulées : Qui parle ? À qui ? Pourquoi ? Comment ? ou encore : Comment les différents interlocuteurs occupent-ils la place qui leur est assignée ?

Le deuxième sera d'identifier les initiatives et les déplacements thématiques, puis de dégager les arguments utilisés en réponse aux actes de langage dans le contenu des répliques.

En linguistique générale, la reformulation a fait l'objet de nombreuses études ; parmi les processus connus d'élaboration du discours : condensation, figuration, expansion et déplacement d'accent (François 1986 : 21-60), nous insisterons sur le dernier.

Le *déplacement d'accent* est l'inévitable modification que le discours de l'un fait subir au discours de l'autre (*ibid.* : 30) : reformulerait-on si c'était pour dire la même chose ? (Gardin 1987 : 95).

Mais les opérations de reprise-modification rencontrées dans notre corpus ne relèvent pas simplement de la compétence linguistique du rapporteur au sens strict. Certains énoncés où figurent les reprises-modifications manifestent le pouvoir absolu de l'énonciateur-narrateur Dieu, pouvoir extralinguistique souvent marqué par des assertions qui expriment par l'action et soulignent par le faire son attitude vis-à-vis du discours d'autrui.

Les DD de notre texte présentent aussi des cas

« de reformulations internes à chaque dialogue, qui sont soit immédiates, dans le cadre du même énoncé, ou différées. Ces techniques reformulatives sont très variées : des autocorrections immédiates, des répétitions de confirmation ou de mise en doute, des paraphrases explicatives synonymes ou autonymiques. » (de Gaulmyn 1987 : 168)

Les reformulations de notre corpus sont aussi bien des auto-reformulations quand il s'agit de l'énoncé du même auteur, que des hétéro-reformulations quand il s'agit des reprises de l'énoncé de l'autre (*ibid.*).

La reformulation est aussi une activité interprétative. Catherine Fuchs (1982) distingue à ce sujet quatre « plans » qui correspondent à

autant de sélections choisies par le paraphrasseur :

- le plan locutif, où l'interprétation cherche à restituer le sens littéral de l'énoncé ;
- le plan référentiel, où l'interprétation porte sur la partie non codée des sémantismes référentiels ;
- le plan pragmatique, où l'interprétation est liée aux valeurs illocutoires, voire perlocutoires, des actes de langage ;
- le plan symbolique, qui concerne tout ce à quoi un énoncé peut renvoyer symboliquement : figures de styles, métaphore, litote...

Les reprises-reformulations de notre corpus participent pleinement à la construction du sens et à sa structure argumentative. C'est dans cette perspective que nous essayerons de dégager la construction de chaque dialogue, d'après :

- l'acte illocutoire rapporté et les arguments présentés en appui ;
- les réactions des interlocuteurs et leurs contre-arguments ;
- les reprises de l'énonciateur-narrateur qui illustrent l'utilisation du DD à la fois comme exemple et comme illustration <sup>1</sup>.

#### 15.1 DIALOGUES DANS LE PASSÉ : LE MONDE DE L'AU-DELÀ PREMIER DIALOGUE : IBLIS

Qui parle dans ce premier dialogue ? Dieu et Iblis. Ce dernier est identifié comme un des Anges, v. 11, c'est un personnage surnaturel. L'échange tourne autour d'un événement, d'une scène qui a eu lieu dans un autre temps, le temps des commencements.

« [Il] est un mythe, et comme tel, il demande de notre part une traduction active. Il y va de la globalité d'une structure, celle de notre imaginaire hanté par les revenants et les fantômes de notre passé. » (Khatibi 1988 : 99)

Une multitude d'interprétations sont faites du satanique, anciennes ou modernes, que nous n'avons pas à discuter ici ; mais

« qu'Iblis soit, en quelque sorte, le premier moraliste ou le premier métaphysicien du monothéisme, ne doit pas nous détourner de l'interprétation freudienne, à savoir que "les démons sont des désirs mauvais, réprouvés, découlant d'impulsions repoussées, refoulées". » (*ibid.* : 92)

L'échange commence par un monologue-annonce du thème, « ce dont on va parler », par l'énonciateur-narrateur : la création de

<sup>1</sup> Pour Perelman (1977 : 121), « l'argumentation par l'exemple sert à fonder soit une prévision soit une règle, le cas particulier joue un tout autre rôle quand la règle est déjà admise : il sert essentiellement à illustrer, c'est-à-dire à lui donner une certaine présence dans la conscience. Pour cette raison, alors que la réalité de l'exemple doit être incontestée, l'illustration doit surtout frapper l'imagination. »

l'homme<sup>2</sup>. On a donc :

1. Un ordre (*al 'amr*) donné par Allah (Dieu) à Iblis :

v. 11 *'usDjud li 'âdama...*

« Prosternez-vous devant Adam... »

« Et dans l'Islam, la prosternation est l'acte de prier l'absent. Le croyant prie pour sa vie, sa mort et sa survie dans le nom d'Allah qu'Iblis désymbolise. Iblis refuse cet ordre divin. Il refuse cette double soumission, devant Dieu et devant l'homme. » (*ibid.* : 99)

2. Puis vient une question adressée par l'énonciateur-narrateur à Iblis :

v. 12 Dieu dit : « Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner, lorsque je te l'ordonne ? »

Prise au sens strict, cette question est une question « rhétorique », « question à laquelle on ne reconnaît aucun sens authentiquement interrogateur, parce qu'il ne peut jamais exister pour Dieu omniscient de question ouverte. » (Jauss 1984 : 161)

3. Dans sa réponse :

« Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile »,

Iblis réalise un déplacement :

« [il] ne vise pas le principe de création, mais la hiérarchie et la classification des valeurs. » (Khatibi 1988 : 67)

Ce que conteste Iblis, c'est la nouvelle place qui lui est assignée dorénavant<sup>3</sup> :

« Nommé par Dieu et avant Adam, comment accepterait-il sa chute sans se dévaster dans une honteuse culpabilité ? Il perd Dieu, il se perd. Il est blessé dans son nom qu'il ne peut plus supporter puisqu'il est damné en tant que nom et en tant qu'ange. » (*ibid.* : 97)

4. Suit un ordre suivi d'une négation à l'aide de *mâ*<sup>4</sup>, reprise de la justification d'Iblis, qui définit sa place parmi « les méprisés ». Il est dès lors un ange déchu :

v. 13 Dieu dit : « Descends d'ici ! Tu n'as pas à te montrer orgueilleux en ce lieu. Sors ! Tu es au nombre de ceux qui sont méprisés ! »

2 Ce thème revient à plusieurs reprises dans le Coran : XXXII, 9 ; XXXVII, 72 ; LXXV, 38 ; LXXXII, 7 ; LXXXVII, 2 ; XCI, 7.

3 Il fait allusion à l'opposition de l'ange créé de feu et de l'homme créé de terre ou d'argile, selon la tradition. Cette opposition se retrouve dans XV, 26-28 ; XXXVIII, 76 ; LV, 14-15. La tradition juive fait aussi mention d'anges créés de feu.

4 Il s'agit ici d'une négation polémique qui « correspond à un acte de négation, et [...] se présente donc comme une réfutation de l'énoncé positif correspondant » (Ducrot 1973 : 123).

## 5. Nous regroupons les versets 14, 15, 16 et 17 :

- v. 14 Il dit : « Accorde-moi un délai jusqu'au Jour où ils seront ressuscités ».
- v. 15 Dieu dit : « Oui, ce délai t'est accordé ».
- v. 16 Il dit : « À cause de l'aberration que tu as mise en moi, je les guetterai sur ta voie droite,
- v. 17 puis, je les harcèlerai, par-devant et par-derrrière, sur leur gauche et sur leur droite. Tu ne trouveras, chez la plupart d'entre eux, aucune reconnaissance. »

respectivement demande de la part d'Iblis adressée à Dieu, réponse positive de ce dernier et défi de la part d'Iblis de concevoir une généalogie parallèle, peuplée d'incroyants. Mais comment ? En affirmant « qu'il perdra ces hommes (les errants) par la séduction, séduction qui les jettera dans l'aberration » (Khatibi 1988 : 102). C'est donc une sorte de clause explicite qui est inscrite dans ce dialogue entre Iblis qui « étant perdant [...] doit perdre tout. Afin qu'il survive dans sa malédiction, il faut qu'il gagne perdant si l'on veut brûler les oppositions des termes », et Allah, qui donne son accord, laisse une partie des hommes à la merci d'Iblis ; il devient *achchaytane*, Satan, le diable, maître des djinns<sup>5</sup>.

« On peut, néanmoins, se poser la question : Pourquoi Allah ne sauverait-il pas le tout ? Pourquoi amputer ainsi le tout, en damner éternellement une tranche ? On pourrait imaginer un pardon universel, sauf pour Iblis. Apparemment, Allah condamne cette partie pour qu'Iblis s'en charge. C'est là, pourtant, un raisonnement trop commode pour l'esprit malin. La ruse ne commence qu'en perdant. Jamais Iblis ne retient le salut comme possibilité. » (*ibid.* : 104)

Après la chute d'Iblis réaffirmée dans le v. 18 où sa damnation est tragique et sans salut, suite à son refus de se prosterner devant Adam, et dans sa quête de mener les hommes à l'aberration, il va parier sur la tentation, le sexe... et Adam et Ève. Il réalise par son comportement « la compréhension active » qui appréhende le discours de Dieu comme sa volonté. Ainsi, le thème annoncé au départ, le refus d'Iblis de se prosterner devant Adam, se trouve décliné en trois sous-thèmes :

- La désobéissance, mais commise aussi peut-être par fidélité ; la prosternation n'est-elle pas réservée à Dieu ?
- son bannissement ;
- le défi lancé à Dieu, qui se transforme en pacte, bien que sachant qu'il a perdu d'avance.

5 « Il faut remarquer à ce propos que, dans l'histoire de la création, le diable s'appelle toujours *Iblis*, et que dans l'histoire du Paradis, *achchaytane* toutes les fois qu'il est nommé par un pronom » (*Encyclopédie de l'Islam III* : 690-691)

La production du sens est réalisée ainsi conjointement par les deux instances en relation ; cela implique qu'aussi bien la construction de la valeur référentielle de ce qui est dit que les effets de sens ont pour clé le rapport je / tu.

## 15.2 DEUXIÈME DIALOGUE : ADAM ET ÈVE

Iblis passe immédiatement à l'exécution de son programme. Il est identifié ici à Satan. Il s'attaque au premier couple humain, Adam et Ève. S'agissant d'un événement supposé avoir eu lieu dans un temps primordial, d'une dimension exemplaire et qui concerne l'humanité tout entière, il est question de mythe. Mythe qui peut être familier aux uns et constituer un choc pour les autres, séduire ou contraindre quand il rappelle une des figures de l'humain.

L'épisode débute (v. 19) par un ordre de Dieu qui détermine la place du couple adamique dans le paradis et lui interdit d'approcher l'arbre désigné sous peine de sanctions. Le dialogue proprement dit se compose des répliques suivantes :

1. Iblis va ramener « Adam et Ève, pour ainsi dire, de l'état de culture à celui de la nature, de l'invisible au visible, de la loi à ses dessous » (Khatibi 1988 : 100) :

v. 20     Le Démon les tenta afin de leur montrer leur nudité qui leur était encore cachée. Il dit : « Votre Seigneur vous a interdit cet arbre pour vous empêcher de devenir des anges ou d'être immortels ».

Il insinue qu'en leur interdisant l'arbre, Allah leur ment.

2. Mentant lui-même sur Dieu, il ment aussi sur son propre rôle :

v. 21     Il leur jura : « Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance ».

3. Le v. 22 annonce la suite (« et il les fit tomber par sa séduction ») puis décrit « la nudité du couple innocent et la honte qui fait suite à la faute [qui] disent la mutation humaine de toute communication, placée désormais sous le signe de la dissimulation » (Ricœur 1988 : 387) :

Lorsqu'ils eurent goûté aux fruits de l'arbre, leur nudité leur apparut ; ils disposèrent alors sur eux des feuilles du jardin.

Suit une question de Dieu à valeur assertive,

*'alam 'anhâkumâ 'an tilkumâ al-shshajaratî...*

« Ne vous avais-je pas interdit cet arbre ?... »

autrement dit « je vous avais interdit cet arbre », de même que :

« Ne vous avais-je pas dit que Satan est, pour vous, un ennemi déclaré ? »

4. Dans le verset 23, Adam et Ève confirment les faits reprochés et demandent pardon :

v. 23 Ils dirent : « Notre Seigneur ! Nous nous sommes lésés nous-mêmes. Si tu ne nous pardonnes pas, et si tu ne nous fais pas miséricorde, nous serons au nombre des perdants ».

5. À quoi Dieu répond par un ordre de quitter le paradis pour aller sur la terre, mais pour un temps limité

v. 24 Dieu dit : « Descendez ! Vous serez ennemis les uns des autres. Vous trouverez sur la terre un séjour et une jouissance pour un temps limité ».

car la vie sur terre est un cercle qui se ferme par le retour à Allah, à la loi de Dieu :

v. 25 Il dit encore : « Vous y vivrez, vous y mourrez et on vous en fera sortir [...] »

Tout espoir de rendre compte historiquement de cette chronique du premier couple est « vain et sans espoir » (Ricœur 1988 : 377) pour un homme moderne qui fait la différence entre mythe et histoire, mais, précise Ricœur,

« je suis convaincu que cette pleine acceptation du caractère non historique – au sens de l’histoire selon la méthode critique – est l’envers d’une grande conquête : la conquête de la fonction symbolique du mythe. Mais alors il ne faut pas dire : l’histoire de la “chute” n’est qu’un mythe, c’est-à-dire moins qu’un mythe ; mais l’histoire de la chute a la grandeur du mythe, c’est-à-dire plus de sens qu’une histoire vraie. » (*ibid.* : 378)<sup>6</sup>

Ce dialogue est repris comme argument par l’énonciateur-narrateur Dieu dans son monologue-commentaire à valeur de rappel, v. 27 et suivants : le récit d’Adam et Ève est donné comme l’exemple à ne pas suivre, comme une mise en garde contre Iblis qui « semble être partout à l’œuvre et sans relâche, dans toute possession, dans toute déraison... Et comme Allah, Iblis est invisible. Il parle par suggestion. Parler et voir sans être vu : sa jouissance illusoire » (Khatibi 1988 : 108-109).

Comme dans le premier dialogue, les instances co-énonciatives déterminent par leurs réponses la teneur de l’énoncé du destinataire Dieu, dont chaque dire est doublé d’un faire. En se plaçant au centre des discours qui lui sont tenus, il se donne l’image qu’il voudrait que ses interlocuteurs d’aujourd’hui comme d’hier, par un effet de « double adresse » où ce qui est dit à Adam et Ève est dit au reste de l’humanité, lui reconnaissent :

6 Pour Paul Ricœur, « ce sens réside dans le pouvoir du mythe de susciter une spéculation sur la puissance de défection de la liberté [...] selon la maxime : “Le mythe donne à penser.” » (*ibid.* : 378).



- v. 26 « Ô fils d'Adam ! Nous avons fait descendre sur vous un vêtement qui cache votre nudité et des parures ; mais le vêtement de la crainte révérencielle de Dieu est meilleur ! »  
Voilà un des Signes de Dieu. Peut-être s'en souviendront-ils !
- v. 27 Ô fils d'Adam ! Que le Démon ne vous tente pas comme au jour où il a fait sortir vos parents du jardin en leur arrachant leurs vêtements afin qu'ils voient leur nudité. Lui et sa cohorte vous voient alors que vous ne les voyez pas. Nous avons donné les démons comme amis à ceux qui ne croient pas. [...]

L'opération inclut la reprise des paroles d'autrui :

- v. 28 Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent : « Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous l'a ordonné ». Dis : « Dieu ne vous ordonne pas l'abomination. Direz-vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ? »
- v. 29 Dis : « Mon Seigneur a ordonné la justice. Tournez vos visages en tout lieu de prière. Invoquez-le en lui rendant un culte pur. De même qu'il vous a créés, vous retournerez à lui ».

ce qui nous amène à dire que ce qui se joue dans ces dialogues trahit, pour reprendre l'expression de Marie-Madeleine de Gaulmyn, l'attitude du narrateur et exerce un effet sur le récepteur :

« Mis en scène par le récit, le DR "reflète" et "dénonce" la situation de discours et les positions respectives du narrateur et du narrataire. » (de Gaulmyn 1987)

Sont associés dans ce processus le cadre narratif, les énoncés attribués et les commentaires de ces énoncés sous forme de formulations et reformulations (reprise, rappel, annonce de parole) qui assurent la régulation du discours.

Le DD, à travers le dialogisme de la question et de la réponse, est aussi l'occasion pour le narrateur de dialoguer avec sa propre histoire, celle d'un passé qui lui est propre, en reprenant, certes autrement, les mêmes thèmes ; l'occasion aussi de donner la réponse à la question que les destinataires du message coranique sont amenés à se poser au présent. Par ailleurs on peut dire que le DD qui d'une part, anticipe sur les paroles et faits, v. 11, v. 19, v. 20, et d'autre part dramatise les faits racontés, v. 20, fait effet de fiction plutôt que de témoignage authentique. Mais pour faire plus réaliste, il faut passer d'un univers mythologique à un univers d'hommes et d'expériences (le passé terrestre) où la convocation d'autres DD peut garantir l'authenticité des témoignages. Mais est-ce le cas ? Certes ils peuvent avoir des effets, autant, sinon plus que des dialogues authentiques, mais, comme chaque discours théorique construit « du réel » à sa façon, il nous semble que, dans le cas du Coran, il n'est pas judicieux de vouloir clarifier le mode d'existence de ces témoignages en recherchant les origines. Les façons d'agir de ces DD sont plutôt à chercher dans la

manière que chacun de nous vit ces histoires racontées. En ce sens que ces façons d'être sont d'abord ressenties sur un mode spécifique de leur présence et non pas analysées, quoiqu'une lecture savante puisse apporter de la précision à l'interprétation d'un verset ou d'un autre, comme par exemple :

v. 8 Ce jour-là la pesée se fera – telle est la vérité : ceux dont les œuvres seront lourdes...

Où cette version de *mousâ bni 'abdi al- rahman al masrûki* rapportée par Tabari :

« Le jour du jugement dernier, l'homme est amené devant la balance, il est mis dans le plateau, apparaissent quatre-vingt-dix-neuf registres (*sidjillan*) (ou livres) dans lesquels se trouvent ses péchés et ses délits. Il dit : ensuite apparaît un livre comme (de la taille) une fourmi, dans lequel figure la *chahâda* (témoignage, déclaration) qu'il n'y a dieu que Dieu et que Mohammad est son messager. Il a dit : ensuite il est mis dans le plateau et ses péchés et délits se découvrent » (*Al tafsir XII* : 312)

Ces précisions qui se veulent savantes, existent-elles vraiment, ou existent-elles à travers la façon dont elles sont dites et racontées par tel ou tel et rapportées par Tabari ?

### 15.3 LE PASSÉ TERRESTRE, PREMIER DIALOGUE : NOË

« La croyance est avant tout un « rappel » (*dhikr*), donc un retour. Avant la descente du Coran, d'autres communications se sont effectuées, assorties de pédagogies collectives dont la suite recouvre une bonne part de l'histoire humaine. Méditer sur ces précédents, ranimer en soi-même ces leçons, c'est aussi vivifier le Rappel. » (Berque 1995 : 719)

On quitte ici les figures fantastiques d'Adam et Ève et d'Iblis parlant dans un monde encore vierge, où ils ont pleinement collaboré – certes dans la douleur – avec les intentions de Dieu, pour un monde où le discours coranique est contraint d'évoquer sa rencontre avec le « déjà dit » du discours humain. Rappelons que pour Bakhtine

« tout discours concret découvre toujours l'objet de son orientation comme déjà spécifié, évalué, emmitouflé [...] Il est entortillé, pénétré par [...] les vues, les appréciations, les définitions d'autrui. » (Bakhtine 1975 : 100)

Qui parle dans les dialogues que l'on va maintenant examiner ? On a d'abord des noms propres, Noé, Houd, Loth, Chu'aïb et Moïse. Davantage que de simples index de repérages individuel, il s'agit de noms qui renvoient à des figures symboliques, à des récits qui stimulent l'imagination, « des supports susceptibles d'être investis selon le désir, l'environnement physique et mental de tout récitant possible DU Coran » (Saïd 1982 : 7). Dans le texte, ils sont situés au centre de

certaines relations avec leurs communautés. Leur statut mis en avant d'envoyés de Dieu leur confère la qualité de « locuteur-relais » ; on dira que c'est la voix du bon sens du message vrai qui parle par leurs bouches, qui coïncide avec une source unique en reprenant ce message à leur compte. Cette désignation – en plus de leur appartenance à leurs communautés en qualité de « frère » – est aussi mise en avant comme l'une des conditions de la réussite de l'acte de langage performatif qu'ils sont censés accomplir. En face d'eux sont leurs communautés dont une partie a une appréhension spécifique de ce qu'ils leur disent.

Nous avons dans ce dialogue de Dieu avec Noé :

1. Une demande et une mise en garde exprimés par Noé à son peuple :

v. 59 Nous avons envoyé Noé à son peuple. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Je crains, pour vous, le châtement d'un Jour terrible ».

L'unicité de Dieu et son châtement sont mis en avant comme arguments.

2. Le verset 60 commence par désigner clairement la catégorie *al mala'u* « les chefs » du peuple de Noé qui a répondu négativement à sa demande :

v. 60 *'innâ lanarâka fiðalâlin mubînin*  
« Nous te voyons dans une erreur évidente »

Il s'agit de la catégorie sociale aisée qui sera toujours comme on le verra, à l'origine de tout désaccord.

3. La réponse de Noé réalise une rectification :

v. 61 Il dit : « Ô mon peuple ! Je ne suis pas égaré ! Je suis un envoyé du Seigneur des mondes ! »

une assertion positive :

v. 62 Je vous communique les messages de mon Seigneur. Je suis pour vous, un bon conseiller.

et une interro-positive orientée vers une valeur négative :

v. 63 *'awa 'adjibtum 'andjâ`akum dhikrun min rabbikum 'alâ radjulîn minkum liyundhîrakum walitattaðû wa la'llakum tur amûn*

Êtes-vous étonnés que par l'intermédiaire d'un homme issu de vous, un Rappel de votre Seigneur vous soit parvenu pour vous avertir et pour que vous craignez Dieu ?

Ce verset obéit au schème : Est-ce que P alors que p, et implique la structure :

pourquoi

{comment}P alors que P

Dans les deux cas, la proposition conserve son orientation argumentative négative, que nous pouvons paraphraser par « Pourquoi êtes-vous étonnés que cet homme issu de vous qui vous avertit de craindre Dieu alors que c'est un Rappel de votre Seigneur ? »

4. Le verset 64 est un commentaire de l'énonciateur-narrateur Dieu, qui à travers les assertions, manifeste la confirmation de son pouvoir absolu par l'opération de sauvetage de Noé et de ses partisans et la punition des incrédules :

v 64 Mais ils le traitèrent de menteur. Nous l'avons sauvé, dans le vaisseau, lui et les siens, et nous avons englouti ceux qui traitaient nos Signes de mensonges. C'était un peuple aveugle.

#### 15.4 DEUXIÈME DIALOGUE : HOUD

Ce deuxième dialogue est constitué des types d'énoncés suivants :

1. Un ordre suivi d'un énoncé interrogatif orienté vers une conclusion positive :

v. 65 « Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Ne le craignez-vous pas ? ».

2. La réponse négative des chefs de son peuple sous forme d'assertion effectuée en même temps un déplacement d'accent vers la personnalité de Houd :

v. 66 « Nous voyons ta folie ! Nous te considérons comme un menteur ! »

3. La rectification de Houd effectuée (a) un autre déplacement d'accent de « fou » à « envoyé » :

v. 67 Il dit : « Ô mon peuple ! Je ne suis pas fou ! Je suis un envoyé du Seigneur des mondes. »

(b) une assertion positive à valeur d'explication, qui spécifie l'interprétation qu'il convient de donner à son action :

v. 68 Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur. Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance.

(c) une interro-positive orientée vers une valeur négative

v. 69 Êtes-vous étonnés que par l'intermédiaire d'un homme issu de vous, un Rappel de votre Seigneur vous soit parvenu ?

4. Dans leur réponse sous la forme d'une interro-négative orientée vers une conclusion positive, les chefs argumentent leur refus :

v. 70 Ils dirent : « Es-tu venu à nous pour que nous adorions Dieu, l'unique, et que nous abandonnions ce que nos pères adoraient ? Apporte-nous donc ce dont tu nous menaces, si tu es véridique ».

5. Aux arguments des chefs, Houd a répondu par une interro-négative orientée vers une conclusion négative. Quant au défi, la réponse viendra d'un acte divin :
  - v. 71 Houd dit : « Le courroux et la colère de votre Seigneur tombent sur vous ! Allez-vous discuter avec moi sur les noms que vous et vos pères avez donnés à ceux auxquels Dieu n'a accordé aucun pouvoir ? Attendez donc ! Je suis, avec vous, parmi ceux qui attendent ! »
6. La victoire revient à celui qui a le dernier mot, c'est-à-dire Dieu :
  - v. 72 Nous l'avons sauvé, lui et les siens, par une miséricorde venue de nous. Nous avons exterminé ceux qui traitent nos Signes de mensonges et qui n'étaient pas croyants.

### 15.5 TROISIÈME DIALOGUE : CALIH

1. Ce dialogue commence comme les deux précédents par un rappel du prophète Calih à son peuple Thamoud :
  - v. 73 « Ô mon peuple ! Adorez Dieu... »
 suivi dans le même verset d'une désignation-explication du signe de Dieu :
 

« Voici la chamelle de Dieu... »

 et d'une mise en garde :
 

« ... Ne lui faites pas de mal, sinon un châtement douloureux vous saisira ».
2. Par un déplacement d'accent, le verset 75 constitue une réponse indirecte des notables. En posant une question aux humiliés, le verset vise essentiellement l'autorité de Calih :
  - v. 75 « Savez-vous que Calih est un envoyé de son Seigneur ? »
3. La réponse des humiliés réoriente le débat en allant droit au fait : la véridicité du message
 

« oui, nous croyons à ce qui a été envoyé par lui ».
4. À quoi les riches rétorquent qu'ils ne veulent pas partager la croyance des pauvres :
  - v. 76 « Nous ne croyons certainement pas en ce que vous croyez ».
 Toute une analyse sociale en trois répliques.
5. Le verset 77 commence par un monologue-annonce qui anticipe sur les destructions à venir. Fondées et justifiées aussi bien par leur geste que par leurs paroles :
  - v. 77 Ils coupèrent les jarrets de la chamelle, ils désobéirent à l'ordre de leur Seigneur et ils dirent : « Ô Calih ! Apporte nous ce que tu nous promets, si tu es au nombre des envoyés ».

## 15.6 QUATRIÈME DIALOGUE : LOTH

1. À la différence des autres dialogues, celui-ci commence par un acte d'accusation formulé par Loth contre son peuple. Ce qui est accentué ici est la pratique sexuelle dénoncée sous forme d'interrogative orientée vers une conclusion positive, suivi d'une assertion :
 

v. 80-81 « Vous livrez-vous à cette abomination que nul, parmi les mondes, n'a commise avant vous ? Vous vous approchez les hommes de préférence aux femmes pour assouvir vos passions. Vous êtes un peuple pervers. »
2. La réponse de son peuple est en elle-même une confirmation des accusations formulées par Loth, avec un déplacement d'accent vers l'attitude des croyants :
 

v. 82 La seule réponse de son peuple fut de dire : « Chassez-les de votre cité ; ce sont des gens qui affectent la pureté ».
3. Le verset 83 manifeste une fois encore la place et la position de l'énonciateur-narrateur Dieu, celui à qui revient finalement la victoire et la décision, où le dire rejoint le faire :
 

v. 83 « Nous l'avons sauvé, lui et sa famille, à l'exception de sa femme : elle se trouvait parmi ceux qui étaient restés en arrière ».

## 15.7 CINQUIÈME DIALOGUE : CHU'AÏB

1. Comme dans les autres dialogues, l'initiative revient à un prophète. Ici c'est Chu'aïb, conformément à ses convictions et à ses devoirs :
 

v. 85 « Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui... » demande appuyée par des ordres et des recommandations qui assurent la bonne conduite d'un croyant, v. 85 et 86.
2. Dans le verset 88, la menace des notables, qui est en elle-même une réponse négative à la demande de Chu'aïb, est suivie directement par la réplique de ce dernier :
 

v. 88 « Nous te chasserons de notre cité, ô Chu'aïb ! Toi et ceux qui ont cru en toi, à moins que vous ne reveniez à notre religion ». Il dit : « Eh quoi ! Même si nous la détestons ? ».
3. Le verset 89 est l'explication donnée par Chu'aïb de sa dernière réplique, ou plutôt l'interprétation qu'il convient de donner à ce qu'il vient de dire :
 

v. 89 « Si nous revenions à votre religion, c'est que nous aurions forgé un mensonge contre Dieu... »

4. L'attitude négative répétée des notables, « si vous suivez Chu'aïb, vous serez certainement perdants » (v. 90), ne peut recevoir de la part de Dieu, à qui appartient le dernier mot, qu'une fin de non-recevoir, la destruction totale :
- v. 91 « le cataclysme fondit sur eux, et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures »,  
 réglant une fois pour toute la place de cette catégorie :
- v. 92 « ... Voilà les perdants ! »
5. Le verset 93 constitue le commentaire-adhésion conclusif à l'action de Dieu par Chu'aïb. Au passage, il rappelle sa propre action, en harmonie avec celle du Seigneur :
- v. 93 Chu'aïb se détourna d'eux, puis il dit : « Ô mon peuple ! Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur ; j'ai été un bon conseiller pour vous. Comment éprouverais-je de la peine au sujet d'un peuple incrédule ? »

#### 15.8 SIXIÈME DIALOGUE : MOÏSE

Ce dernier segment développe trois types de relations : (a) une relation de désaccord et de non-coopérativité entre Moïse et Pharaon ; (b) une relation ambiguë, neutre ou ambivalente entre Moïse et les fils d'Israël d'une part, et Moïse et Aaron d'autre part ; (c) une relation d'harmonie et de coopérativité entre Moïse et Dieu.

Le verset 103 est un monologue d'annonce et d'anticipation : il annonce l'envoi de Moïse avec des signes de Dieu à Pharaon et son entourage, et il anticipe sur leurs réactions négatives et le châtement qui les attend : « ... vois quelle a été la fin des corrupteurs ! »

1. En se présentant à Pharaon, Moïse formule trois assertions en même temps :
- v. 104-105 « ... je suis un prophète du Seigneur des mondes », « je ne dois dire que la vérité sur Dieu », « je suis venu à vous avec une preuve manifeste... »  
 comme arguments pour la conclusion :  
 « Renvoie donc avec moi les fils d'Israël ».
2. Pour y croire, Pharaon demande des preuves :
- v. 106 Pharaon dit : « Si tu es venu avec un Signe, montre-le donc, si tu es véridique ».
3. En effectuant un déplacement du dialogue vers le discours, Dieu manifeste l'étendue de son pouvoir :
- v. 107-108 Moïse jeta son bâton : et le voici : véritable dragon. Il étendit sa main : et la voici : blanche pour ceux qui regardaient.

4. Devant le geste – miraculeux – de Moïse, les chefs du peuple de Pharaon réalisent dans leur commentaire un déplacement thématique : « Celui-ci est un savant magicien... » avec pour point d'appui à l'argumentation l'assertion : « il veut vous chasser de votre pays » ; et en conclusion la question : « que prescrivez-vous ? » (v. 110).
5. À travers une auto-formulation, ces mêmes chefs suggèrent un défi entre Moïse et les magiciens de Pharaon, que Pharaon accepte (v. 111 à 114).
6. Succède alors une série d'actions illustrant les performances des uns et des autres (v. 115-116) qui se terminent par la victoire de Moïse après l'intervention de Dieu, qui « souffle » à Moïse ce qu'il doit faire :
 

v. 117 Nous avons inspiré à Moïse : « Jette ton bâton ! » Et voici que ce bâton engloutit ce qu'ils avaient fabriqué.
7. Ce miracle retourne les magiciens :
 

v. 121 « Nous croyons au Seigneur des mondes... ».
8. Dans une tentative d'asseoir sa place et son autorité qui lui échappent, Pharaon réplique par un déplacement d'accent, accusant les magiciens de complot et de ruse :
 

v. 123-124 Pharaon dit : « Croyez-vous en lui avant que je ne vous le permette ? Ceci est une ruse que vous avez imaginée dans la ville pour en expulser les habitants. Vous saurez bientôt... Je vous ferai couper la main droite et le pied gauche, puis je vous ferai tous crucifier ».
9. Suit une rectification des magiciens définissant la nature de l'accusation : « tu nous reproches seulement d'avoir cru aux signes de notre Seigneur... » (v. 126).
10. Dans leur commentaire, les chefs du peuple de Pharaon relancent l'accusation et obtiennent une réaction ferme :
 

v. 127 « Laissez-vous Moïse et son peuple corrompre la terre et te délaïsser, toi et tes divinités ? » Il répondit : « Nous tuerons leurs fils ; nous laisserons vivre leurs filles et nous les dominerons ! »
11. Face à l'attitude négative, répressive, de Pharaon, Moïse ne peut que demander à son peuple de s'en remettre à Dieu (v. 128-129) qui, par ses actions (v. 103, 133, 136) accomplit ce qui a été annoncé au début du dialogue :
 

v. 136 « Nous nous sommes vengés d'eux ; nous les avons engloutis dans l'abîme... »

Un premier rapport, dans cette séquence, que nous avons qualifié d'ambigu et d'ambivalent, concerne le dialogue entre d'une part,



Moïse et les fils d'Israël, et d'autre part, entre Moïse et Aaron. Cette attitude neutre et ambiguë se manifeste par une ouverture différente des autres séquences : pas d'acte d'accusation contre le peuple ni d'appel à l'adoration de Dieu. L'anti-sujet est représenté par Pharaon et les chefs de son peuple :

« À coup sûr, il ne s'agit pas ici d'un adversaire à convaincre, mais d'une auto-image à exorciser, auto-image saisie à travers l'autre individuel (Aaron) et collectif (les fils d'Israël), valant entre l'hostilité et la soumission. » (Larroussi 1982 : 156)

Cette attitude se manifeste aussi par les interventions en faveur d'Aaron et du peuple d'Israël :

- v. 151 Moïse dit : « Mon Seigneur ! Pardonne-moi, ainsi qu'à mon frère ; fais-nous entrer dans ta miséricorde. Tu es le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde ».
- v. 155 Moïse choisit soixante-dix hommes, parmi son peuple, pour assister à notre rencontre. Il dit, lorsque le cataclysme les emporta : « Mon Seigneur ! Si tu l'avais voulu, tu les aurais déjà fait périr, et moi avec eux. Nous feras-tu périr pour les mauvaises actions commises par ceux des nôtres qui sont insensés ? Cela n'est qu'une épreuve de ta part. Tu égares ainsi qui tu veux et tu diriges qui tu veux. Tu es notre Maître ! Pardonne-nous ! Fais-nous miséricorde ! Tu es le meilleur de ceux qui pardonnent ! [...] »

cela malgré les signes d'hostilités de ces mêmes fils d'Israël :

- v. 138 Ils arrivèrent auprès d'un peuple attaché à ses idoles et ils dirent : « Ô Moïse ! Fais-nous un dieu semblable à leurs dieux ».
- v. 148 « Moïse étant absent, les fils d'Israël firent, avec leurs parures, le corps d'un veau mugissant... ».

Un autre rapport de cette séquence, harmonieux et coopératif (v. 143-144) concerne Moïse et Dieu. Cette relation manifeste une compatibilité entre les vouloir des deux sujets qui rappelle celle des autres envoyés. La seule particularité est que Moïse est désigné comme l'allocataire de Dieu, Moïse étant « celui qui a dialogué avec Dieu », *kâlim 'Allah*.

\*

Pour compléter l'analyse de ces dialogues dans le passé de « divers autres » qui, d'après notre découpage du DD dans Al A'râf, renvoient à « la non-coïncidence de l'énonciateur à son dire, commenté [...] au jeu de l'interlocuteur, comme autre par rapport à l'énonciateur, à une coïncidence entre les partenaires de l'énonciation » (Authier-Revuz 1995 : 163), il faut préciser certains paramètres et poser certaines questions qui aideront à mieux saisir l'image particulière que donne le

discours coranique de son « apport à l'extérieur discursif », et comment l'énonciateur-narrateur Dieu, quant il parle, produit « une image de lui-même » inscrite « dans une pluralité contingente de discours » (*ibid.* : 452).

Dans le sens de « qui parle à travers ma bouche ? », il y a d'abord ce discours autre « approprié à l'objet du dire » et « associé au dire », représenté par les six envoyés – Noé, Houd, Calih, Chu'arb, Loth et Moïse. Il apparaît comme le discours spécifiquement lié à l'objet visé par le discours, à côté ou à la place de la manière de dire de l'énonciateur-narrateur Dieu. Suivi en tant que discours adressé :

« Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas pour vous d'autre Dieu que lui... »

par la rencontre du discours autre ayant un rapport positif à l'objet visé – partager la même référence :

« Oui nous croyons à ce qui a été envoyé par lui »

représenté par les humbles du peuple de chaque envoyé.

Et puis il y a le discours autre où l'élément commun demandé – croire en Dieu et en son envoyé – est donné comme « n'allant pas de soi » :

« Nous te considérons comme un menteur »,

« Nous ne croyons certainement pas en ce que vous croyez »,

représenté explicitement par les notables, les chefs de chaque peuple, appartenant à un statut social qui « règle le parler en tant que... ».

À la rencontre du discours convoqué « comme instance de validation, d'appui ou de valorisation du discours en train de se faire », l'énonciateur-narrateur Dieu « efface » ses propres mots au profit de ceux, valorisés, de l'autre qu'il adopte » (*ibid.* : 311). Par contre, le discours négatif représenté comme une menace ou une certitude de « non-coïncidence », aussi bien avec les propos de l'autre interlocuteur, l'envoyé, qu'avec l'énonciateur-narrateur Dieu, a droit dans les réponses et commentaires à une mise en scène, à travers un ensemble de formes, « tentative pour conjurer les effets potentiellement négatifs de cette non-coïncidence, et réinstaurer une coïncidence » (*ibid.* : 181) c'est-à-dire partager une même référence.

Voyons maintenant comment ces opposants, dans leur refus de cette référence comme « n'allant pas soi », expliquent leur désaccord, tout en sachant bien que « ici, l'autre n'est pas "invité" dans le discours de l'un comme le rapport complice, mais plutôt convoqué, à travers ses mots, auxquels l'énonciateur fait place dans son discours pour les lui retourner, offensivement » (*ibid.* : 224) :

- v. 70 Ils dirent : « Es-tu à nous pour que nous adorions Dieu, l'unique, et que nous abandonnions ce que nos pères adoraient ? Apporte-nous donc ce dont tu nous menaces si tu es véridique ».
- v. 77 Ils coupèrent les jarrets de la chamelle, ils désobéirent à l'ordre de leur Seigneur et ils dirent : « Ô Çalih ! Apporte-nous ce que tu nous promets, si tu es au nombre des envoyés ».
- v. 60 Les chefs de son peuple dirent : « Nous te voyons dans une erreur évidente ».
- v. 66 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient incrédules, dirent : « Nous voyons ta folie ! Nous te considérons comme un menteur ! ».
- v. 88 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil, dirent : « Nous te chasserons de notre cité, ô çhu\_ aïb ! Toi et ceux qui ont cru en même temps que toi, à moins que vous ne reveniez à notre religion ».
- v. 106 Pharaon dit « Si tu es venu avec un signe, montre le donc, si tu es véridique ».
- v. 134 Ils disaient, quand le châtiment tombait sur eux : « Ô Moïse ! Invoque ton Seigneur en vertu de l'alliance qu'il a conclue avec toi. Si tu écarter de nous le châtiment, nous croirons en toi et nous renverrons avec toi les fils d'Israël ».

Ces versets montrent que les objections des sujets « opposants » sont commandées par les postulats suivants :

- Certains s'opposaient au nom de leur propre système de croyances, celles de leurs « pères », qui correspond à l'usage dominant. Mais sachant bien qu'il ne s'agit pas d'une appréciation axiologique qui relève d'un conflit « nous c'est le bien/vous c'est le mal », mais plutôt d'une différence d'approche sur « la même chose », l'accent est mis, pour un autre usage particulier, sur la preuve.
- Car la foi est liée pour eux à des preuves, et seulement quand ces preuves sont produites.
- La preuve, la constatation *de visu* de phénomènes physiques précis.
- Il y a une catégorie recouvrant *mensonge, erreur, égarement, passion* et une catégorie pour *vérité, authenticité de la transmission, lucidité, clarté du verbe transmis*.
- Un membre du groupe peut forger des mensonges et entraîner les auditeurs crédules hors de la pratique et du discours reconnus par le consensus traditionnel (Arkoun 1982 : 30-31).

Ces postulats montrent que le refus se situe à l'intérieur de la problématique de ce qui leur est révélé ; ils « ne demandent qu'à croire » pourvu que les envoyés remplissent « toutes les conditions habituellement requises » (*ibid.* : 31). Dans un cas comme dans

l'autre, il ne s'agit pas ici de « contradiction » au sens logique, mais de l'irréductibilité des perspectives.

Face à cette attitude négative, contestataire et argumentative, la nécessité d'affirmer l'identité de Dieu, de dissuader le sujet opposant (sujet collectif) et de l'amener à adopter une attitude positive face au message transmis, passe d'abord dans le discours coranique par la convocation du discours approprié comme appui, celui des envoyés, à travers leurs interventions et répliques. C'est ainsi que pour affirmer l'identité de Dieu, et contre les arguments qu'on leur oppose, les envoyés annoncent aussi bien des événements de destruction que de salut. Mais annoncer, « ce n'est pas prévoir. C'est d'abord dire à l'avance que cela sera. L'annonce, en ce sens, porte sur un futur apodictique, à mi-chemin de l'indicatif et de l'impératif » (Ricœur 1998 : 227). Exemples : « Je crains pour vous le jour d'un châtement terrible » (v. 59) ; « ... allez-vous discuter avec moi sur les noms que vous et vos pères donnés à ceux auxquels Dieu n'a accordé aucun pouvoir ? Attendez donc ! Je suis, avec vous, parmi ceux qui attendent » (v. 71) ; « demandez le secours de Dieu et soyez patients. La Terre appartient à Dieu et il en fait hériter qui il veut, parmi ses serviteurs. L'heureuse fin sera pour ceux qui le craignent » (v. 128) ; « peut-être votre Seigneur fera-t-il périr votre ennemi et, après la disparition de celui-ci, vous donnera-t-il la terre pour voir comment vous vous comporterez ? » (v. 129).

Y a-t-il une part d'indétermination dans le rapport des envoyés à ces annonces ? À première vue, aucune,

« là où les événements – destruction ou salut – sont réputés être l'œuvre de Dieu. Incertain pour l'homme, le futur est certain pour Dieu. Cette certitude mobilise le prophète. Et pourtant... Deux facteurs d'indétermination résultent de ce caractère remarquable de la prophétie : du point de vue temporel d'abord, l'annonce comporte un élément d'indétermination concernant le délai d'exécution... Deuxième source d'indétermination : aussi précise que soit l'annonce, elle laisse une marge d'incertitude quant à la nature exacte des catastrophes anticipées et, à plus forte raison, des délivrances annoncées » (*ibid.* : 231)

Citons encore les rectifications-assertions, par ex. : « Je ne suis pas égaré ! Je suis un envoyé du Seigneur des mondes ! » (v. 61) ; les rappels des bienfaits de Dieu, par ex. : « Souvenez-vous ! Lorsque votre Seigneur a fait de vous ses lieutenants, après la disparition du peuple de Noé, il a développé votre expansion dans le monde. Souvenez-vous des bienfaits de Dieu... » (v. 69) ; « Souvenez-vous : il vous a désignés comme lieutenant, après 'Ad, et il vous a établis sur la terre. Vous avez construit des châteaux dans les plaines et vous avez creusé des demeures dans les montagnes... » (v. 74) ; la désignation

des preuves matérielles, par ex : « Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue : voici la chamelle de Dieu – c’est un signe pour vous – laissez-la donc manger sur la terre de Dieu... » (v. 73) ; « Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue. Donnez la mesure et le poids exacte... » (v. 85). Citons de nouveau le déplacement du dialogue vers le discours : « Moïse jette son bâton. Et le voici : véritable dragon » (v. 108) et « Nous avons inspiré à Moïse : “Jette ton bâton”, et voici que ce bâton engloutit ce qu’ils avaient fabriqué » (v. 117).

Une fois les preuves demandées accomplies<sup>7</sup>, la notion d’« infidèles » se transforme : « il ne s’agit pas de ceux qui réclament des preuves légitimes, mais de ceux qui restent récalcitrants quand ces preuves sont produites » (Arkoun 1982 : 32). À ce niveau, tout dialogue s’arrête. Certes, dans ce « vous dites / je vous réponds », deux discours s’affrontent, mais sous le contrôle du metteur en scène, l’énonciateur-Dieu qui a toujours le dernier mot. Il ne s’agit plus simplement de convoquer les mots des autres pour annoncer les destructions, il s’agit d’accomplir le faire divin, comme par exemple dans :

- v. 64 Mais ils le traitent de menteur. Nous l’avons sauvé, dans le vaisseau, lui et les siens, et nous avons englouti ceux qui traitaient nos Signes de mensonges...
- v. 78 Le cataclysme fondit sur eux et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures.
- v. 133 Nous avons envoyé contre eux l’inondation, les sauterelles, les poux, les grenouilles et le sang, comme Signes intelligibles...
- v. 136 Nous nous sommes vengé d’eux, nous les avons engloutis dans l’abîme parce qu’ils ont traité nos Signes de mensonges et qu’ils ne s’en souciaient pas.

Ainsi, les uns et les autres sauront qu’il est le Seigneur, mais

« sommes-nous sortis, en passant de l’annonce à l’accomplissement était présumé, du cercle de la signification ? Certes, ce n’est pas au même sens du mot signe que l’annonce séparée de son accomplissement était appelée un signe anticipé de l’événement à venir, et que l’événement supposé échu est maintenant tenu pour un signe de l’agir divin. Commune aux deux usages demeure néanmoins la distance entre signifier et montrer. Dans cet écart se glisse la possibilité d’interprétations multiples et concurrentes » (*ibid.* : 234).

Le DD est avant tout une conduite maîtrisée par le rapporteur qui, en insérant dans son discours les paroles autres, se donne l’occasion

7 « Il ne s’agit pas ici, bien entendu, de l’amorce d’un raisonne de causalité, comme dans les preuves “grecques” de l’existence de dieu, mais d’un raisonnement de la valeur “signitive” d’événements remarquables. On pourrait parler à cet égard d’une sémiologie divine, à laquelle les vaincus eux-mêmes, les rescapés de la grande tribulation et, en dernier ressort, les nations de la terre sont convoqués » (Ricœur *ibid.* : 223-234).

de procéder à leur évaluation positive ou négative, ou à une prise de distance. D'autant plus que les versets introducteurs de thèmes où les envoyés s'expriment de façon presque identique :

- v. 59      Nous avons envoyé Noé à son peuple. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a, pour vous, d'autre Dieu que lui [...] »,
- v. 65      Aux 'Ad, nous avons envoyé leur frère Houd. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui. Ne le craignez-vous pas ? »
- v. 73      Aux Thamoud, nous avons envoyé leur frère Çalih. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui [...] »
- v. 85      Aux gens de Madian, nous avons envoyé leur frère Chu'aïb. Il dit : « Ô mon peuple ! Adorez Dieu ! Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui [...] »

au lieu d'authentifier les témoignages, enlèvent aux éléments narratifs leur valeur singulière en les réduisant presque au rôle d'écho. Ce statut recherché des personnages témoins, nous le retrouvons dans le dialogue sur le futur du monde de l'au-delà.

#### 15.9 LES DIALOGUES DANS LE FUTUR : FUTUR DU MONDE DE L'AU-DELÀ ET PRÉSENT / FUTUR DU MONDE TERRESTRE

Là où les dialogues que nous venons d'évoquer sont marqués par une quantité importante de « mots d'avant », mots anciens appartenant à un passé lointain non déterminé, que le discours coranique « va chercher » dans une représentation « vivante » des personnages et des événements du passé, et là où parallèlement à la voix de l'énonciateur omniprésent, d'autres énonciations se relaient et s'enchaînent pour représenter et ressusciter l'énonciateur Dieu, ici, il s'agit de mots des autres pas encore bien établis ni situés, de dialogues que l'énonciateur formule et attribue à des sujets indéterminés, postulés et projetés dans le futur.

Ce qui est convoqué ici, ce n'est pas l'évocation « vivante » des personnages et événements du passé comme discours d'appui – celui des prophètes – à l'encontre des opposants et de leur discours négatif, mais la mise en scène d'une représentation « vivante » du discours témoignage dans le futur de l'au-delà, et d'une actualisation partielle du dialogue venu du passé dans le futur terrestre.

Le témoignage dont il s'agit dans le monde de l'au-delà, symbole de la seconde naissance ou « seconde création », est essentiellement celui de ceux que le Coran désigne par « les hôtes du feu » *'ashâb' annaâr* et « les hôtes du paradis » *'ashâb' aljanna*. Pour ces derniers, le passage de la mort à la vie symbolise « la conversion de l'injustice à

la justice » dont ils sont les témoins. C'est ainsi que, s'adressant à l'autre communauté, celle des perdants, ils crieront :

- v. 44 « Nous avons trouvé vrai ce que notre Seigneur nous a promis ; trouvez-vous vrai ce que votre seigneur vous a promis ? »

Formule de reconnaissance, où Dieu est proclamé « se faire reconnaître à ses œuvres », la preuve-signifie par excellence de la promesse divine :

- v. 43 [...] on leur criera : « Voici le jardin dont vous héritez en récompense de ce que vous avez fait. »

Pour les autres – les perdants –, il s'agira de retrouver ce qui leur a été promis :

- v. 50 Les hôtes du Feu crieront aux hôtes du Paradis : « Répandez de l'eau sur nous, ou quelque chose des biens que Dieu vous a accordés ».

Par ailleurs, il y a aussi le témoignage des envoyés :

- v. 37 Les injustes subiront le sort qui est inscrit pour eux dans le Livre, jusqu'au moment où nos envoyés viendront les rappeler en leur disant : « Où sont donc ceux que vous invoquiez en dehors de Dieu ? » Ils répondront : « Ils nous ont abandonnés ». Ils témoigneront alors contre eux-mêmes qu'ils étaient incroyables.

... et celui des « compagnons des A'râf<sup>8</sup> :

- v. 48 les compagnons des A'râf crieront aux hommes qu'ils reconnaîtront à leurs marques : « Ce que vous avez accumulé et ce qui faisait votre orgueil ne vous a nullement enrichis ».

#### 15.10 LES DIALOGUES DANS LE PRÉSENT TERRESTRE

Les dialogues analysés jusqu'à présent dans ce chapitre ont en commun le renvoi à un monde mythique, celui d'Iblis et du premier couple humain et de son expulsion du paradis, à un passé terrestre lointain et à un autre avenir dans un monde possible. Mais qu'en est-il des dialogues qui renvoient à la situation d'énonciation du discours coranique ? Qui y rencontre-t-on et de quoi parlent-ils ?

Par « le présent terrestre », nous entendons le temps des dialogues entre le prophète Mohammad et les différents interlocuteurs présents au moment de la Révélation. On est en mesure de s'attendre dans ces dialogues à une identification relativement précise de ceux qui parlent. Mais à part le prophète Mohammad, la désignation des autres locuteurs renvoie à des communautés linguistiques et à des pratiques religieuses et sociales antérieures ou contemporaines à la Révélation.

<sup>8</sup> Que Jacques Berque traduit par « les redans » qui sont des « saillies » ou « saillants » (1995 : 46).

Ces degrés d'identification qui ne sont pas flous mais qui ne sont pas non plus très précis laissent à tout un chacun le soin d'identifier les interlocuteurs du prophète, avec toutes les incertitudes que ce travail interprétatif peut comporter<sup>9</sup>. Dans ces dialogues, les mots des autres qui sont appelés à entrer au contact des mots de Dieu par la bouche de son envoyé s'inscrivent dans les rapports conflictuels que celui-ci entretient avec ses interlocuteurs. L'insertion de ces DD dans le texte coranique est la conséquence de leur rencontre au présent du discours en train de se faire et s'inscrit dans le réseau de discours parfois reconnaissables comme « déjà dit », « déjà répété », « déjà dénoncé ». Les commentaires de l'énonciateur viennent clore son discours comme lieu de production, d'assignation et de fixation du sens. C'est ainsi qu'on trouve dans les dialogues qui renvoient au « monde terrestre » de la Révélation une actualisation partielle du modèle des dialogues du passé, à travers des scènes similaires. Par exemple :

- v. 28      Quand ceux-ci commettent un acte abominable, ils disent :  
 « Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant. Dieu nous l'a ordonné ». Dis : « Dieu ne vous ordonne pas l'abomination. Direz vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ? »

L'actualisation est ici partielle du fait d'un problème d'identification de l'acte abominable : il s'agit selon Tabari d'un pèlerinage que les femmes de certaines tribus effectuaient nues. De même que :

- v. 187     Ils t'interrogent au sujet de l'Heure : « Quand viendra-t-elle ? »  
 Dis : « La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu [...] »  
 Ils t'interrogent comme si tu en étais averti ; dis : « La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu ».

Dieu intervient pour secourir le prophète Mohammad par un « soufflage » qui rappelle l'histoire de Moïse. Avec cette différence due au contexte dans lequel, même s'il s'agit d'une rencontre effective, l'incertitude est de mise sur l'identité des interlocuteurs de Mohammad : les récits recueillis par Tabari évoquent un groupe de *ḳuraych*, la tribu du prophète, ou un groupe de Juifs. De ce fait, l'intérêt que présentent ces dialogues réside dans les relations de complémentarité qu'ils entretiennent avec ceux du passé, puisque les deux genres visent le même but : dissuader l'opposant et l'amener à adopter une nouvelle attitude, positive, face au message de Dieu. On peut établir un parallélisme entre dialogues dans le passé et dialogues dans le présent, qui montre que les seconds se construisent en procédant à l'anaphorisation des données des premiers.

<sup>9</sup> Ce sont les exégètes et les commentateurs qui se chargeront par la suite de fixer un cadre narratif aux versets coraniques.



Versets	Dialogues dans le passé (segments anaphorisés)	Contenu thématique et/ou figuratif commun	Dialogues dans le futur (segments anaphorisants)	Versets
59, 65, 73, 80, 104	Envoyés du Seigneur, rappel, croire au message...		Témoignage, rappel...	37
59 à 140	Cités anciennes, générations passées, anéanties...		Les injustes hôtes du feu, les croyants hôtes du paradis, oubliés, immortels...	37 à 52
73, 85, 107, 108, 117	Preuves, miracles...		Preuves évidentes, paradis, enfer...	39, 43, 44, 49, 50
74, 86, 91, 104	Terre, montagnes, plaines, châteaux, chemins, demeures, monts...		Feu, ruisseau, jardins, eau...	38, 43, 50

À la lumière de ce tableau, on remarque que le même contenu est repris par les deux dialogues (passé et futur), « parfois, ce sont les mêmes items lexicaux qui reviennent dans ce texte. C'est dire que l'un imite l'autre, le mime en le reprenant partiellement ». La différence entre les deux types de dialogues, c'est que les premiers sont un modèle achevé et attesté dans le texte, qui se présente « comme un procédé mnémotechnique permettant à [Mohammad] de s'initier au dialogue futur » (Larroussi 1982 : 157-158), alors que le deuxième est une actualisation partielle du premier qui maintient « le champ global » de l'organisation thématique. Donc il y a des imbrications organiques entre eux, imbrications qui permettent au discours coranique de mettre en avant son sens comme pris dans le « déjà dit », dans le « déjà là » des significations portées par les autres discours qui se manifestent dans le Coran, lieu de la gestion de la ressemblance mais aussi de la différence. À partir de là on rejoint l'idée inlassablement répétée par Bakhtine, et que nous avons déjà soulignée, à savoir que le DR est un discours sur le discours, une énonciation sur l'énonciation :

« Pour se frayer un chemin vers son sens et son expression, le discours traverse un milieu d'expression d'accents étrangers, il est à l'unisson avec certains de ses éléments, en désaccord avec d'autres, et dans ce processus de dialogisation, il peut donner forme à son image et à son style » (Bakhtine 1975 : 100)

Cela dit, mis à part les expressions et accents étrangers qui se réfèrent dans le discours coranique à diverses associations, les commentaires de Dieu prenant pour objet les autres révélations monothéistes peuvent se lire comme l'image de son *auto-dialogisme*<sup>10</sup>, inséparable de la distanciation interne de son énonciation. Pour dire les choses autrement, on peut reprendre l'idée d'un historien en disant « que l'histoire de l'Islam ne commence pas avec lui » et « qu'il est tout à fait normal que le discours qui porte en lui cette histoire, celle des Arabes yéménites, des Juifs, des Chrétiens, des Persans, la manifeste pour exprimer qu'il a enfin trouvé un sens » (Laroui 1999 : 120).

10 Cette extension du terme *dialogisme* est indiquée par Bakhtine lorsqu'il parle des rapports que le locuteur entretient avec ses propres mots.

## CONCLUSION

Sans aucune préoccupation d'ordre exégétique, apologétique ou critique, mais dans une perspective scientifique inspirée par les théories de l'énonciation et de la réception des œuvres littéraires développées en Occident depuis une cinquantaine d'années, nous avons essayé de rendre compte de quelques unes des « façons de dire » du Coran, et même s'il reste plus de problèmes non clarifiés que de réponses, une certaine idée de sa composition en tant qu'œuvre s'est dessinée. Ainsi, on ne peut pas séparer ce à quoi renvoient les questions « Qui parle à qui, de quoi, comment et pourquoi ? » de la médiation des types ou genres de textes qui entrent dans sa composition, ni de son « style » propre. C'est la fusion des genres dans un style qui définit l'énonciateur par rapport aux destinataires, et qui catégorise les référents.

Les réponses aux questions posées à notre corpus, la sourate VII Al A'râf, ne sont pas aussi claires que nous l'espérons au départ.

En particulier parce qu'il n'existe pas de théorie dont l'application directe permettrait de s'orienter infailliblement dans un texte. Certes nous avons eu recours à des théories éprouvées en linguistique, mais si pour une part, elles sont éclairantes, pour une autre part elles posent bien des problèmes. D'abord du fait qu'elles ne sont pas un moyen univoque de saisir leur objet, ensuite parce que les points de vue qui les rendent opératoires, comme tous les points de vue, sont réducteurs. Ceci sans oublier que, placé devant les modulations quasi infinies d'un texte, ce que l'observateur gagne dans sa saisie en extension, il le perd en intensité, et ce qu'il gagne en intensité, il le perd en extension : autrement dit, il doit s'arrêter à un moyen terme, à la « bonne distance » interprétative, quelque part entre discours et langue, entre occurrence et structure, entre système et procès (Maingueneau 1988 ; Fontanille 1999 ; Jacques 1983).

À ces problèmes généraux s'ajoutent des difficultés spécifiques : le Coran fait partie de ces « textes lointains » dont il est difficile de reconstituer le mode de production et dont les arrière-fonds nous échappent. Si en tant que Livre sacré, il fonde une communauté de lecteurs qui réunit un nombre considérable de croyants, il continue

aussi à faire sens au-delà de ses motivations d'origine en tant qu'œuvre, ce qui ne l'empêche pas – bien au contraire – de résister particulièrement à l'analyse sémiotique. Ses « façons de dire » agissent en chacun de nous par ce qu'elles ont de surprenant ou de déroutant dans l'évocation de ce qu'elles présentent de merveilleux, de terrifiant ou de choquant. Mais aussi d'inconnu ou de ce qui peut sembler évident : tout ce qui constitue la « force » de ce texte dont les propos vont mettre en mouvement – enthousiasmer (littéralement) ou indigner, interroger, faire réagir – au point de ne pas savoir comment « faire avec » et parfois sans être en mesure de mettre en mots tel ou tel retentissement.

Tous ces « effets de texte » échappent d'ailleurs à notre corpus parce qu'ils sont variables selon les récepteurs et leurs capacités à recevoir un discours, selon aussi l'intermédiaire que sont les institutions et les groupes d'appartenance.

Au niveau de l'énonciation, notre but était d'observer comment le Coran, en tant que discours particulier, dessine les figures de ses multiples instances énonciatives. Il s'agissait pour nous de comprendre de quels messages sont porteuses ces instances qui, pour la plupart, ne sont ni réelles, ni irréelles, présentes comme des façons d'énoncer mais aussi comme des façons de recevoir le texte, de recevoir l'œuvre, ses schèmes d'action ou de retentissement.

Nous avons vu que le rôle du locuteur est assuré par Dieu et attribué de façon seconde à divers personnages. La voix de l'énonciateur Dieu se manifeste dans son discours en tant que locuteur-auteur-narrateur-créditeur, destinataire de bienfaits (promesses de salut) et destinataire d'actes illocutoires (notamment de louange ou de prière). Qu'on ne s'y trompe pas : les interventions du locuteur-auteur-narrateur-créditeur Dieu ne sont pas réductibles à un processus de communication. Ses prises de parole et ses initiatives sont autant de témoignages de sa puissance ; il intervient pour qualifier le Coran, donner des indications sur sa construction et sur la manière de l'interpréter, tout en défiant les hommes et les djinns de produire « quoi que ce soit de semblable ». Bref, pour commander sa réception, faire admettre la vérité de son message et instituer une vision du monde.

Al A'râf présente d'autres locuteurs, parmi lesquels Mohammad, Noé, Houd, Çalih, Loth, Chu'aïb, Moïse et leurs peuples. Les hôtes du Paradis, les hôtes de l'Enfer et les locuteurs impliqués, on peut leur adresser la question « D'où lui vient de parler de cette façon ? » ou « Qui parle par sa bouche ? ». Cela peut signifier quelque chose comme « ils ne sont pas l'origine étroite de leur propre dire », « ils coïncident avec une source plus vaste » : ce sont des paroles formulées par Dieu qui sont mises dans leurs bouches au style direct. Des paroles

« invoquées », des paroles « rencontrées », où tous les personnages sont partenaires d'un type de parole, ne serait-ce qu'au plan des mots clés qui balisent les problématiques des deux côtés des « croyants » et des « opposants ».

Le texte met en effet sans cesse l'accent sur ce que peuvent avoir de négatif les « opposants », comme leur attachement à des pratiques telles que l'idolâtrie et la nudité. Inversement, la parole des prophètes et de leurs alliés parmi les croyants est indiquée comme porteuse d'une nouvelle perspective, d'une nouvelle façon d'être, s'inscrivant dans ce que le texte coranique désigne à travers la parole et les gestes de Mohammad par « être musulman »<sup>1</sup>. Ces paroles constituent des « paquets de sens » qui nous sont donnés comme des façons de percevoir des personnages évoluant pour la plupart dans un « espace de suspension » où ils transcendent l'opposition *réel vs irréel*, *vraisemblable vs invraisemblable*. Cette perspective indissociablement esthétique et éthique qui modifie le rapport au monde, du « naturel » au « culturel », a besoin pour devenir une parole commune d'être actualisée ; d'où la question « À qui ? »

Le texte coranique se destine à un éventail universel de destinataires, et ceux-ci revêtent différentes formes. Il y a d'abord le destinataire privilégié Mohammad, ensuite les destinataires contemporains du prophète et d'abord ses premiers auditeurs, enfin tous les destinataires, auditeurs ou lecteurs, possibles. La différence entre tous ces destinataires n'est pas uniquement liée aux statuts et aux fonctions, mais aussi aux compétences : celles des destinataires ne sont pas nécessairement celles de l'émetteur. La stratégie énonciative ou discursive du texte coranique est fondée sur le point de vue du destinataire idéal, qui est le prophète Mohammad en tant que co-énonciateur engagé dans l'élaboration conjointe du texte. Mais pour analyser le texte, il faut aussi se placer du point de vue de ses récepteurs. D'abord parce que tout texte déclenche des mécanismes d'attente. Ensuite parce que si l'on pouvait permuter le destinataire et les destinataires, il n'y aurait plus rien à dire.

C'est pour cette raison que nous avons insisté sur le fait que si le texte coranique – comme n'importe quel texte – postule ses destinataires comme la condition de sa propre signification, les instructions de lecture qu'il déploie peuvent répondre aux attentes des destina-

1 Ce n'est pas ici le lieu de dire ce qu'il faut comprendre par « être musulman ». On rappellera simplement que comme toute religion, l'Islam est un « mixte de préconceptionnalité et de conceptualisé ». Le Coran et les *hadiths* (propos, récits et gestes du prophète Mohammad) sont les deux sources des discours, théologiques et autres, qui tentent de préciser le sens de ce langage aussi bien à l'intérieur des discours fondateurs que pour répondre aux défis externes. Nombreux sont les exemples du ridicule ou de la violence de ceux qui possèdent une réponse simple et définitive à ces questions.

taires, les modifier, ou rencontrer des résistances. Pour toutes les raisons que nous avons soulignées au cours de nos analyses, il y a forcément une différence entre les destinataires du Coran contemporains de Mohammad et ses lecteurs d'aujourd'hui.

Mais comprendre le texte coranique – comme n'importe quel texte – c'est aussi percevoir sa façon de signifier et son mode de fonctionnement, et pour nous cela passe également par la reconnaissance des genres qui entrent dans sa composition. Un mot, une séquence vont signifier différemment selon le genre dont ils participent. Des réponses viennent qui éclairent un autre problème, celui de l'interprétation. On se rend compte que quelque chose est dit dans le texte coranique qui n'est pas dit dans les autres discours – discours ordinaires, scientifiques ou poétiques –, ni par la manière, ni par les types de savoirs mobilisés. Des aspects cosmiques, des aspects communautaires, des aspects culturels et des aspects personnels sont mis en avant. Tous renvoient au fait que le texte coranique nous donne à penser autre chose que ce nous aurions pensé tout seuls. Et il y a dans ce texte autre chose que ce que l'« intention de l'auteur » y a mis et que ce qu'il dit au sens strict : l'aspect fini du Coran renvoie à l'impossibilité de « tout dire », mais il la déborde aussi de toute part.

Nous avons essayé de mettre en évidence quelques façons de signifier de la sourate Al A'râf en étudiant les types de textes qui entrent dans sa composition : récit, discours, description, louange et prière, discours rapporté, comme autant d'actes de langage représentatifs de la configuration du texte coranique. La difficulté à définir types ou genres est constitutive de ces notions. Notre définition des genres étudiés est déjà une façon de recevoir le texte, ce qui veut dire qu'elle peut être modifiée par une autre façon de le recevoir, par un autre horizon d'attente. Il y a pratiquement autant de genres que de modes de réception du texte coranique.

Nous sommes conscient que pour une plus grande compréhension des différentes façons de signifier du texte coranique, il faudrait élargir considérablement l'étendue du corpus. Néanmoins, les données dégagées à partir d'Al A'râf – la même remarque vaut pour les données relatives au premier niveau d'analyse, celui de l'énonciation – ne concernent pas seulement le corpus effectif de la présente étude, mais peuvent correspondre, pour une partie au moins, à l'ensemble du texte coranique. En reprenant les genres observés dans la sourate comme autant de façons dont ce texte organise le rapport à ce qu'il dit, au non-dit, à ce qui se dessine à travers lui, on peut les caractériser comme suit :

## I

Ce qui domine dans le discours coranique, c'est la subjectivité de l'énonciateur Dieu, posé par le texte comme sujet énonçant son propre discours par un *Nous* omniprésent chaque fois qu'il s'adresse à Mohammad, destinataire modèle premier, en employant *tu*. Et si l'énonciateur Dieu n'emploie à aucun moment *Je* pour renvoyer à lui-même, il utilise toujours *il* – ou *ils* – pour s'adresser à un tiers. Se dessine ici une façon de parler qui fait de sa subjectivité une force unificatrice. Par ailleurs, la présence marquée du mode impératif oriente le lecteur vers l'intention première du sujet de l'énonciation. Cela dit, on n'a pas cherché à « comprendre l'auteur à travers son texte », mais à souligner que le Coran n'est pas une « communication d'information », ni le « codage d'un contenu ». Il dessine une *façon d'être*, une *modalité* de ce contenu, un monde ; avec cette spécificité propre à son style qui fait de son langage un instrument d'action, d'orientation et de persuasion.

## II

Le genre narratif est une façon de signifier qui ouvre un « espace de suspension ». Raconter n'est pas un artifice rhétorique où quelque chose est dit sur Dieu, sur l'homme, sur leurs relations, véhiculé par une suite d'événements. Ce qui est en jeu ici, c'est d'une part, l'instauration de la crédibilité du sujet énonçant Dieu par le déploiement d'un cadre spatio-temporel qui se veut « objectif », médiatisé dans Al A'râf par les récits d'Adam, Noé, Çalih, Loth, Shu'aïb et Moïse, cadre dans lequel l'énonciateur devient narrateur, renvoyant le narrataire aux « réalités historiques » qu'il lui rapporte. D'autre part, ces récits font penser à ce qu'on appelle des mythes, mythes qui donnent à voir un « autre monde ». Il ne s'agit pas ici d'opposer un monde réel et un monde irréel. Les façons d'être de cet « autre monde » ne se laissent pas ranger dans la dichotomie *actuel vs virtuel* : la réception de ces récits passe par leur capacité à agir en nous sur le mode spécifique du *ressenti* de chaque lecteur, et pas seulement de ce qu'il peut en penser.

## III

La description comme genre est dans le Coran un lieu où se manifeste le rapport du texte à cet « autre monde », à cet « espace de suspension ». Composée en grande partie d'énoncés métaphoriques, elle conduit à des « régimes de sens ». Dans la mesure où on ne peut pas parler à son propos d'un langage qui donnerait des informations sur

des faits, on peut dire qu'il n'y a pas d'un côté un « sens littéral » et de l'autre un « sens métaphorique » : on a affaire à des formations de sens qui sont fonction d'un certain engagement interprétatif. Et si les énoncés métaphoriques contribuent au dévoilement de la propre signification du discours coranique, ce travail se fait entre autres à travers des images qui ouvrent le sens du côté de l'« imaginaire » et du « merveilleux », vers une autre dimension de la réalité. De ce fait, si la métaphore ne nous situe pas dans un monde objectif, elle ne nous oblige pas non plus à nous situer dans un monde « contre-factuel ». L'interprétation dépend avant tout du rapport de chaque lecteur avec la métaphoricité des mots qui est plus proche du pôle sujet que du pôle objet.

#### IV

Dans l'acte de louange ou de prière, on observe une des manifestations possibles de l'appropriation de ce « monde du texte » tel qu'il opère dans l'œuvre coranique. Cette appropriation évoque un aspect du retentissement ou de l'action des propos du texte, celui qui peut transformer le *moi* de tout auditeur-lecteur et développe une expérience religieuse articulée dans le langage ; expérience qui n'est autre que la « profession de foi ». Ces actes créent des situations de dialogue direct des hommes avec Dieu ; ils forment – malgré leur variété – un seul ensemble dont l'unité pourrait être dite « pragmatique », un mode d'opérativité propre, venant de Dieu et s'adressant à Dieu, qui fait la spécificité du discours religieux. Cet échange linguistique est d'ailleurs régi par certaines contraintes – ou précautions – du contexte énonciatif contre la blasphémie : on ne s'adresse pas à Dieu comme à n'importe qui, et puis entre aussi en compte la personnalité de l'orant, sa parole, son état d'esprit, sa posture, etc.

#### V

Le discours rapporté, sous la forme canonique du discours direct, est lui aussi une des introductions possibles au monde décrit par le texte coranique. Dans notre corpus, l'insertion de dialogues est étroitement liée aux structures formelles, mythiques et idéologiques qui commandent l'intrigue, c'est-à-dire le substrat des récits. Par ce procédé, le narrateur anime le texte, fait vivre des personnages, s'appuie sur leur parole, fait voir les catastrophes annoncées, renforce chez les destinataires le poids des paroles citées. Néanmoins la relation à ce discours de l'autre, qu'il soit discours « convoqué » ou discours « rencontré », est présenté comme « instance de validation » au sens visé par le texte coranique, ou comme discours « non approprié » à ce sens. Le dis-



cours inapproprié est aussi évoqué comme une menace à laquelle l'énonciateur-narrateur fait place dans son discours pour la retourner.

\*

Cette diversité des types ou genres discursifs est signe d'hétérogénéité. L'hétérogénéité du discours coranique est ce qui fait sa force, sa richesse. Elle forme un système où Dieu tient une place centrale, à la fois coordonateur et point de fuite de ces discours divers. Le référent « Dieu » est maître de ce qu'il fait, mais en un autre sens, il laisse la diversité des perspectives d'interprétation dominer la lecture en fonction de son mode de retentissement – lequel, on y a insisté, est rarement le même pour plusieurs lecteurs. Certes il y a le savoir supposé partagé, expliqué par l'école, par tel savant ou tel groupe religieux, mais il y a inversement la différence des modes personnels de réaction. Et il n'est pas besoin de présupposer que seul le commun est essentiel, le différent étant accidentel.



## ANNEXE

### SOURATE VII

#### *AL A'RÂF*

*Au nom de Dieu,  
celui qui fait miséricorde,  
le Miséricordieux.*

- <sup>1</sup> Alif. Lam. Mim. Çad.
- <sup>2</sup> Un Livre est descendu sur toi ;  
– n'en conçois aucune inquiétude –  
afin que, grâce à lui, tu avertisses les hommes  
et qu'il soit un Rappel pour les croyants.
- <sup>3</sup> Suivez ce qui est descendu sur vous, de la part de votre Seigneur ;  
ne suivez aucun maître en dehors de lui.  
– Vous réfléchissez peu ! –
- <sup>4</sup> Que de cités nous avons détruites !  
Notre rigueur s'est abattue sur elles  
durant le sommeil de la nuit  
ou le repos de la journée.
- <sup>5</sup> Lorsque notre rigueur s'est abattue sur elles,  
leur seul cri d'appel a été :  
« Oui ! Nous avons été injustes ! »
- <sup>6</sup> Nous interrogerons  
ceux à qui des messages sont parvenus,  
et nous interrogerons aussi les prophètes.
- <sup>7</sup> Nous leur raconterons leurs histoires,  
en toute connaissance ;  
car nous n'étions pas absents.
- <sup>8</sup> Ce Jour-là, la pesée se fera :  
– telle est la Vérité –  
ceux dont les œuvres seront lourdes :  
voilà ceux qui seront heureux !

- 9 Ceux dont les œuvres seront légères :  
voilà ceux qui se seront eux-mêmes perdus,  
parce qu'ils ont été injustes envers nos Signes.
- 10 Nous vous avons établis sur la terre ;  
nous vous y avons donné des moyens de vivre.  
– Comme vous êtes peu reconnaissants ! –
- 11 Oui, nous vous avons créés  
et nous vous avons modelés ;  
puis, nous avons dit aux Anges :  
« Prosternez-vous devant Adam ».
- Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis,  
car il n'a pas été de ceux qui se sont prosternés.
- 12 Dieu dit :  
« Qu'est-ce qui t'empêche de te prosterner,  
lorsque je te l'ordonne ? »
- Il dit :  
« Je suis meilleur que lui.  
Tu m'as créé de feu  
et tu l'as créé d'argile ».
- 13 Dieu dit :  
« Descends d'ici !  
Tu n'as pas à te montrer orgueilleux en ce lieu.  
Sors !  
Tu es au nombre de ceux qui sont méprisés ! »
- 14 Il dit :  
« Accorde-moi un délai  
jusqu'au Jour où ils seront ressuscités ».
- 15 Dieu dit :  
« Oui, ce délai t'est accordé ».
- 16 Il dit :  
« À cause de l'aberration que tu as mise en moi,  
je les guetterai sur ta voie droite,
- 17 puis, je les harcèlerai,  
par-devant et par-derrière,  
sur leur gauche et sur leur droite.  
Tu ne trouveras, chez la plupart d'entre eux,  
aucune reconnaissance. »

- 18 Dieu dit :  
 « Sors d'ici, méprisé, rejeté !  
 Je remplirai la Géhenne de vous tous  
 et de tous ceux qui t'auront suivi ».
- 19 « Ô Adam !  
 Habite le jardin, toi et ton épouse.  
 Mangez de ses fruits partout où vous voudrez ;  
 mais n'approchez pas de cet arbre que voici,  
 sinon vous seriez au nombre des injustes ».
- 20 Le Démon les tenta afin de leur montrer leur nudité  
 qui leur était encore cachée.  
 Il dit :  
 « Votre Seigneur vous a interdit cet arbre  
 pour vous empêcher de devenir des anges  
 ou d'être immortels ».
- 21 Il leur jura :  
 « Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance »
- 22 et il les fit tomber par sa séduction.  
 Lorsqu'ils eurent goûté aux fruits de l'arbre,  
 leur nudité leur apparut ;  
 ils disposèrent alors sur eux des feuilles du jardin.  
 Leur Seigneur les appela :  
 « Ne vous avais-je pas interdit cet arbre ?  
 Ne vous avais-je pas dit  
 que Satan est, pour vous, un ennemi déclaré ? »
- 23 Ils dirent :  
 « Notre Seigneur !  
 Nous nous sommes lésés nous-mêmes.  
 Si tu ne nous pardonnes pas,  
 et si tu ne nous fais pas miséricorde,  
 nous serons au nombre des perdants ».
- 24 Dieu dit :  
 « Descendez !  
 Vous serez ennemis les uns des autres.  
 Vous trouverez sur la terre  
 un séjour et une jouissance pour un temps limité ».
- 25 Il dit encore :  
 « Vous y vivrez,

vous y mourrez  
et on vous en fera sortir.

- 26 Ô fils d'Adam !  
Nous avons fait descendre sur vous  
un vêtement qui cache votre nudité et des parures ;  
mais le vêtement de la crainte révérencielle de Dieu est meilleur ! »

Voilà un des Signes de Dieu.  
Peut-être s'en souviendront-ils !

- 27 Ô fils d'Adam !  
Que le Démon ne vous tente pas  
comme au jour où il a fait sortir vos parents du jardin  
en leur arrachant leurs vêtements  
afin qu'ils voient leur nudité.

Lui et sa cohorte vous voient  
alors que vous ne les voyez pas.  
Nous avons donné les démons comme amis  
à ceux qui ne croient pas.

- 28 Quand ceux-ci commettent un acte abominable,  
ils disent :  
« Nous avons trouvé que nos pères en faisaient autant.  
Dieu nous l'a ordonné ».

Dis :  
« Dieu ne vous ordonne pas l'abomination.  
Direz-vous sur Dieu ce que vous ne savez pas ? »

- 29 Dis :  
« Mon Seigneur a ordonné la justice.  
Tournez vos visages en tout lieu de prière.  
Invoquez-le en lui rendant un culte pur.

De même qu'il vous a créés,  
vous retournerez à lui ».

- 30 Il dirige certains hommes  
alors que d'autres ont mérité d'être égarés.  
Ils ont pris les démons pour maîtres, en dehors de Dieu,  
et ils s'imaginent être bien dirigés.

- 31 Ô fils d'Adam !  
Portez vos parures en tout lieu de prière.  
Mangez et buvez ;

ne commettez pas d'excès.  
Dieu n'aime pas ceux qui commettent des excès.

32 Dis :

« Qui donc a déclaré illicites  
la parure que Dieu a produite pour ses serviteurs,  
et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées ? »

Dis :

« Ceci appartient aux croyants  
durant leur vie de ce monde,  
mais surtout, le Jour de la Résurrection ».

Voilà comment nous expliquons les Signes  
à un peuple qui sait.

33 Dis :

« Mon Seigneur a seulement interdit :  
les turpitudes apparentes ou cachées,  
le péché et la violence injuste.

Il a interdit d'associer à Dieu  
ce qui n'a reçu de lui aucun pouvoir  
et de dire contre Dieu ce que vous ne savez pas ».

34 Un terme est fixé à chaque communauté ;  
lorsque son terme arrive,  
elle ne peut ni le faire reculer  
ni l'avancer d'une heure.

35 Ô fils d'Adam !

Si des prophètes pris parmi vous viennent à vous  
en vous exposant mes Signes :  
ceux qui craignent Dieu et qui s'amendent  
n'auront plus rien à redouter ;  
ils ne seront pas affligés.

36 Ceux qui traitent nos Signes de mensonges,  
ceux qui, par orgueil, s'en détournent :  
voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ;  
ils y demeureront immortels.

37 Qui donc est plus injuste  
que celui qui forge un mensonge contre Dieu,  
ou celui qui traite ses Signes de mensonges ?

Les injustes subiront le sort  
qui est inscrit pour eux dans le Livre,

jusqu'au moment où nos envoyés viendront les rappeler  
en leur disant :

« Où sont donc ceux que vous invoquiez en dehors de Dieu ? »

Ils répondront :

« Ils nous ont abandonnés ».

Ils témoigneront alors contre eux-mêmes  
qu'ils étaient incroyants.

38 Dieu dira :

« Pénétrez dans le Feu  
auprès des communautés de djinns et d'hommes  
qui vous ont précédés ».

Chaque fois qu'une communauté entrera dans le Feu,  
elle maudira sa sœur.

Lorsqu'elles s'y retrouveront toutes,  
la dernière arrivée dira de la première :

« Notre Seigneur !

Voilà ceux qui nous ont égarés ;  
impose-leur donc un double châtement du feu ».

Dieu dira :

« À chacun le double, mais vous n'en savez rien ».

39 La première dira à la dernière arrivée :

« Vous n'avez aucun avantage sur nous ;  
goûtez donc le châtement mérité par vos actes ».

40 Les portes du ciel ne seront pas ouvertes

à ceux qui auront traité nos Signes de mensonges  
et à ceux qui s'en seront détournés par orgueil :

ils n'entreront pas dans le Paradis  
aussi longtemps qu'un chameau ne pénétrera pas  
dans le trou de l'aiguille.

C'est ainsi que nous rétribuons les pécheurs.

41 Ils trouveront, dans la Géhenne, des lits

avec des couvertures qui les envelopperont.

C'est ainsi que nous rétribuons les injustes.

42 Ceux qui croient et qui font le bien :

– nous n'imposons à chacun que selon sa capacité –  
voilà ceux qui seront les hôtes du Paradis ;  
ils y demeureront immortels.



- 43 Nous avons arraché de leurs cœurs  
la haine qui s'y trouvait encore.  
Les ruisseaux couleront à leurs pieds.  
Ils diront :  
« Louange à Dieu qui nous a conduits ici.  
Nous n'aurions pas été dirigés,  
si Dieu ne nous avait pas dirigés.  
Les prophètes de notre Seigneur sont venus avec la Vérité ».
- On leur criera :  
« Voici le Jardin dont vous héritez  
en récompense de ce que vous avez fait ».
- 44 Les hôtes du Jardin crieront aux hôtes du Feu :  
« Nous avons trouvé vrai  
ce que notre Seigneur nous a promis ;  
trouvez-vous vrai  
ce que votre Seigneur vous a promis ? »
- Ils diront :  
« Oui, certainement ! »  
Un crieur parmi eux, criera alors :  
« Que la malédiction de Dieu soit sur les injustes  
qui détournent les hommes de la voie de Dieu  
45 et qui veulent la rendre tortueuse,  
parce qu'ils ne croient pas à la vie future ».
- 46 Un voile épais est placé  
entre le Paradis et la Géhenne :  
des hommes, se connaissant les uns et les autres d'après leurs traits  
distinctifs,  
seront sur les 'Araf.  
Ils crieront aux hôtes du Paradis :  
« Salut sur vous ! »  
mais ils n'y entreront pas, bien qu'ils le veuillent.
- 47 Lorsque leurs regards se porteront  
sur les hôtes du Feu,  
ils diront :  
« Notre Seigneur !  
Ne nous mets pas avec le peuple injuste ».
- 48 Les compagnons des 'Araf crieront aux hommes qu'ils reconnaîtront  
à leurs marques :  
« Ce que vous avez accumulé

et ce qui faisait votre orgueil  
ne vous a nullement enrichis »...

- 49 Les autres ne sont-ils pas  
ceux à propos desquels vous juriez  
que Dieu ne leur accorderait pas sa miséricorde ?

« Entrez dans le Jardin :  
vous n'aurez plus rien à craindre  
et vous ne serez pas affligés ».

- 50 Les hôtes du Feu crieront aux hôtes du Paradis :  
« Répandez de l'eau sur nous,  
ou quelque chose des biens que Dieu vous a accordés ».

Ceux-ci diront :  
« Dieu a interdit l'un et l'autre aux incrédules

- 51 qui ont considéré leur religion  
comme un jeu et un divertissement ».

La vie de ce monde les a trompés.  
Nous les oublierons en ce Jour,  
comme ils ont oublié la Rencontre de leur Jour  
lorsqu'ils niaient nos Signes.

- 52 Oui, nous leur avons apporté un Livre  
et nous l'avons expliqué  
pour le faire bien comprendre :  
c'est une Direction et une Miséricorde  
pour un peuple qui croit.

- 53 Qu'attendent-ils  
sinon son accomplissement ?  
Le Jour où viendra son accomplissement  
ceux qui avaient auparavant oublié le Livre diront :  
« Les prophètes de notre Seigneur nous ont déjà apporté la Vérité.  
Existe-t-il pour nous des intercesseurs.  
qui intercèderont en notre faveur ?  
Ou bien, pourrons-nous revenir sur la terre ?  
Nous agirions autrement ».

Ils se sont eux-mêmes perdus  
et ce qu'ils ont inventé les a abandonnés.

- 54 Votre Seigneur est Dieu :  
il a créé les cieux et la terre en six jours,  
puis il s'est assis en majesté sur le Trône.

Il couvre le jour de la nuit  
 qui poursuit celui-ci sans arrêt.  
 Le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son ordre.

La Création et l'ordre ne lui appartiennent-ils pas ?  
 Béni soit Dieu, le Maître des mondes !

55 Invoquez votre Seigneur, humblement et en secret ;  
 il n'aime pas les transgresseurs.

56 Ne semez pas le scandale sur la terre  
 après qu'elle a été réformée.

Invoquez votre Seigneur avec crainte et désir ardent.  
 La miséricorde de Dieu est proche de ceux qui font le bien.

57 C'est lui qui déchaîne les vents  
 comme une annonce de sa miséricorde.  
 Lorsqu'ils portent de lourds nuages,  
 nous les poussons vers une terre morte ;  
 nous en faisons tomber l'eau  
 avec laquelle nous faisons croître toutes sortes de fruits.

Nous ferons ainsi surgir les morts.  
 Peut-être réfléchirez-vous ?

58 Dans un bon pays,  
 les plantes poussent à profusion  
 – avec la permission de son Seigneur –  
 et dans un mauvais pays,  
 elles ne sortent que clairsemées.

Nous expliquons ainsi les Signes  
 à un peuple qui se montre reconnaissant.

59 Nous avons envoyé Noé à son peuple.  
 Il dit :  
 « Ô mon peuple !  
 Adorez Dieu !  
 Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui.  
 Je crains, pour vous, le châtement d'un Jour terrible ».

60 Les chefs de son peuple dirent :  
 « Nous te voyons dans une erreur évidente ».

61 Il dit :  
 « Ô mon peuple !  
 Je ne suis pas égaré !  
 Je suis un envoyé du Seigneur des mondes !

- 62 Je vous communique les messages de mon Seigneur.  
Je suis, pour vous, un bon conseiller.  
Je sais, par la grâce de Dieu, ce que vous ignorez.
- 63 Êtes-vous étonnés  
que, par l'intermédiaire d'un homme issu de vous,  
un Rappel de votre Seigneur vous soit parvenu  
pour vous avertir  
et pour que vous craigniez Dieu ?  
– Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde – »
- 64 Mais ils le traitèrent de menteur.  
Nous l'avons sauvé, dans le vaisseau,  
lui et les siens,  
et nous avons englouti  
ceux qui traitaient nos Signes de mensonges.  
– C'était un peuple aveugle –
- 65 Aux 'Ad,  
nous avons envoyé leur frère Houd.  
Il dit :  
« Ô mon peuple !  
Adorez Dieu !  
Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui.  
Ne le craignez-vous pas ? »
- 66 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient incrédules,  
dirent :  
« Nous voyons ta folie !  
Nous te considérons comme un menteur ! »
- 67 Il dit :  
« Ô mon peuple !  
Je ne suis pas fou !  
Je suis un envoyé du Seigneur des mondes.
- 68 Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur.  
Je suis, pour vous, un conseiller digne de confiance.
- 69 Êtes-vous étonnés  
que par l'intermédiaire d'un homme issu de vous,  
un Rappel de votre Seigneur vous soit parvenu,  
pour vous avertir ?  
  
Souvenez-vous !  
Lorsque votre Seigneur a fait de vous ses lieutenants,  
après la disparition du peuple de Noé,

il a développé votre expansion dans le monde.  
Souvenez-vous des bienfaits de Dieu ;  
peut-être serez-vous heureux ».

70 Ils dirent :

« Es-tu venu à nous  
pour que nous adorions Dieu, l'unique,  
et que nous abandonnions ce que nos pères adoraient ?  
Apporte-nous donc ce dont tu nous menaces,  
si tu es véridique ».

71 Houd dit :

« Le courroux et la colère de votre Seigneur tombent sur vous !  
Allez-vous discuter avec moi  
sur les noms que vous et vos pères avez donnés  
à ceux auxquels Dieu n'a accordé aucun pouvoir ?  
Attendez donc !  
Je suis, avec vous, parmi ceux qui attendent ! »

72 Nous l'avons sauvé,

lui et les siens,  
par une miséricorde venue de nous.  
Nous avons exterminé  
ceux qui traitaient nos Signes de mensonges  
et qui n'étaient pas croyants.

73 Aux Thamoud,

nous avons envoyé leur frère Çalih.  
Il dit :  
« Ô mon peuple !  
Adorez Dieu !  
Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui.  
Une preuve de votre Seigneur vous est parvenue :  
Voici la chamelle de Dieu ;  
– c'est un Signe pour vous –  
laissez-la donc manger sur la terre de Dieu ;  
ne lui faites pas de mal,  
sinon, un châtement douloureux vous saisirait ».

74 Souvenez-vous :

il vous a désignés comme ses lieutenants, après les 'Ad,  
et il vous a établis sur la terre.  
Vous avez construit des châteaux dans ses plaines  
et vous avez creusé des demeures dans les montagnes.

Souvenez-vous des bienfaits de Dieu.  
Ne commettez pas de crimes sur la terre en la corrompant.

- 75 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil  
dirent à ceux qui étaient faibles,  
à ceux qui, parmi eux, avaient cru :  
« Savez-vous que Çalih est un envoyé de son Seigneur ? »

Ils répondirent :  
« Oui, nous croyons à ce qui a été envoyé par lui ».

- 76 Ceux qui étaient remplis d'orgueil dirent :  
« Nous ne croyons certainement pas en ce que vous croyez ».

- 77 Ils coupèrent les jarrets de la chamelle,  
ils désobéirent à l'ordre de leur Seigneur  
et ils dirent :  
« Ô Çalih !  
Apporte-nous ce que tu nous promets,  
si tu es au nombre des envoyés ».

- 78 Le cataclysme fondit sur eux,  
et, le matin suivant,  
ils gisaient dans leurs demeures.

- 79 Çalih se détourna d'eux et il dit :  
« Ô mon peuple !  
Je vous ai fait parvenir le message de mon Seigneur ;  
j'ai été pour vous un bon conseiller,  
mais vous n'aimez pas les conseillers ».

- 80 Souvenez-vous de Loth !  
Il dit à son peuple :  
« Vous livrez-vous à cette abomination  
que nul, parmi les mondes, n'a commise avant vous ?

- 81 Vous vous approchez des hommes de préférence aux femmes  
pour assouvir vos passions.  
Vous êtes un peuple pervers. »

- 82 La seule réponse de son peuple fut de dire :  
« Chassez-les de votre cité ;  
ce sont des gens qui affectent la pureté ».

- 83 Nous l'avons sauvé, lui et sa famille,  
à l'exception de sa femme :  
elle se trouvait  
parmi ceux qui étaient restés en arrière.

- 84 Nous avons fait pleuvoir sur eux une pluie...  
Vois quelle a été la fin des criminels !
- 85 Aux gens de Madian,  
nous avons envoyé leur frère Chu'aïb.  
Il dit :  
« Ô mon peuple !  
Adorez Dieu !  
Il n'y a pas, pour vous, d'autre Dieu que lui.  
Une preuve de votre Seigneur vous est déjà parvenue.  
  
Donnez la mesure et le poids exacts.  
Ne causez pas de tort aux hommes dans leurs biens.  
Ne semez pas le scandale sur la terre, après sa réforme.  
– Si vous êtes croyants, ce sera un bien pour vous –
- 86 Ne vous placez pas sur tous les chemins  
pour menacer et détourner de la voie de Dieu  
celui qui croit en lui  
en souhaitant rendre cette voie tortueuse.  
  
Souvenez-vous !  
Il vous a multipliés,  
le jour où vous étiez en petit nombre.  
– Vois quelle a été la fin des corrompueurs –
- 87 Si une partie d'entre vous  
croit au message avec lequel j'ai été envoyé,  
et qu'une autre partie ne croit pas,  
patiencez jusqu'à ce que Dieu juge entre nous.  
Il est le meilleur des juges ».
- 88 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil, dirent :  
« Nous te chasserons de notre cité, ô Chu'aïb !  
Toi et ceux qui ont cru en même temps que toi,  
à moins que vous ne reveniez à notre religion ».  
  
Il dit :  
« Eh quoi ! Même si nous la détestons ? »
- 89 Si nous revenions à votre religion,  
c'est que nous aurions forgé un mensonge contre Dieu.  
Il ne nous appartient pas d'y retourner  
après que Dieu nous en a délivrés,  
à moins que Dieu, notre Seigneur, le veuille.  
La Science de notre Seigneur s'étend à toute chose.  
Nous nous confions à Dieu.

Notre Seigneur !  
 Prononce, en toute vérité, un jugement  
 entre nous et ton peuple.  
 Tu es le meilleur des juges.

- 90 Les chefs qui, parmi son peuple, étaient incrédules, dirent :  
 « Si vous suivez Chu'aïb,  
 vous serez certainement perdants ».
- 91 Le cataclysme fondit sur eux,  
 et, le matin suivant,  
 ils gisaient dans leurs demeures.
- 92 Ceux qui avaient traité Chu'aïb de menteur disparurent  
 comme s'ils n'y avaient jamais habité.  
 Voilà les perdants !
- 93 Chu'aïb se détourna d'eux, puis il dit :  
 « Ô mon peuple !  
 Je vous ai fait parvenir les messages de mon Seigneur ;  
 j'ai été un bon conseiller pour vous.  
 Comment éprouverais-je de la peine  
 au sujet d'un peuple incrédule ? »
- 94 Nous n'avons envoyé aucun prophète dans une cité  
 sans frapper ses habitants de malheur et de calamité.  
 – Peut-être se seraient-ils humiliés –
- 95 Nous avons ensuite changé le mal en bien.  
 Ayant tout oublié, ils dirent :  
 « Déjà nos pères avaient éprouvé la calamité et la joie ».
- Nous les avons emportés brusquement,  
 tandis qu'ils ne s'y attendaient pas.
- 96 Si les habitants de cette cité avaient cru,  
 s'ils avaient craint Dieu,  
 nous leur aurions certainement accordé  
 les bénédictions du ciel et de la terre.
- Mais ils ont crié au mensonge.  
 Nous les avons emportés  
 à cause de leurs mauvaises actions.
- 97 Les habitants de cette cité sont-ils sûrs  
 que notre rigueur ne les atteindra pas la nuit,  
 tandis qu'ils dorment ?



- 98 Les habitants de cette cité sont-ils sûrs  
que notre rigueur ne les atteindra pas le jour,  
tandis qu'ils s'amuse ?
- 99 Sont-ils à l'abri du stratagème de Dieu ?  
Seuls, les perdants se croient à l'abri du stratagème de Dieu.
- 100 Ou bien n'a-t-il pas montré  
à ceux qui héritent la terre  
après ses premiers occupants,  
que si nous le voulions,  
nous leur enverrions quelque adversité,  
à cause de leurs péchés.  
Nous mettrons un sceau sur leurs cœurs  
et ils n'entendront plus rien.
- 101 Voici les cités dont nous te racontons l'histoire.  
Leurs prophètes étaient venus à eux avec des preuves évidentes,  
mais ils ne crurent pas  
dans ce qu'ils avaient auparavant traité de mensonge.  
Voilà comment Dieu met un sceau  
sur le cœur des incrédules.
- 102 Nous n'avons trouvé  
chez la plupart d'entre eux  
aucune trace d'alliance  
et nous avons trouvé  
que la plupart d'entre eux sont pervers.
- 103 Après eux, nous avons envoyé Moïse avec nos Signes  
à Pharaon et à ses conseillers,  
mais ils se montrèrent injustes envers nos Signes.  
– Vois quelle a été la fin des corrupteurs ! –
- 104 Moïse dit :  
« Ô Pharaon !  
Oui, je suis un prophète du Seigneur des mondes.
- 105 Je ne dois dire que la Vérité sur Dieu.  
Oui, je suis venu à vous  
avec une preuve manifeste  
provenant de votre Seigneur.  
Renvoie donc avec moi les fils d'Israël ».
- 106 Pharaon dit :  
« Si tu es venu avec un Signe,

montre-le donc,  
si tu es véridique ».

- 107 Moïse jeta son bâton :  
et le voici : véritable dragon.
- 108 Il étendit sa main :  
et la voici : blanche pour ceux qui regardaient.
- 109 Les chefs du peuple de Pharaon dirent :  
« Celui-ci est un savant magicien  
110 et il veut vous chasser de votre pays ;  
que prescrivez-vous ? »
- 111 Ils dirent :  
« Remets-le à plus tard, lui et son frère,  
et envoie dans les cités des agents qui rassembleront  
112 et qui t'amèneront tous les savants magiciens ».
- 113 Les magiciens se rendirent auprès de Pharaon ;  
ils dirent :  
« Obtiendrons-nous, vraiment, une récompense,  
si nous sommes vainqueurs ? »
- 114 Il dit :  
« Oui, et vous serez alors au nombre  
de ceux qui font partie de mon entourage ».
- 115 Ils dirent :  
« Ô Moïse !  
Est-ce toi qui jettes ?  
Ou bien est-ce à nous de jeter ? »
- 116 Il dit :  
« Jetez ! »
- Après qu'ils eurent jeté,  
ils ensorcelèrent les yeux des gens ;  
ils les effrayèrent ;  
ils déployèrent une puissante magie.
- 117 Nous avons inspiré à Moïse :  
« Jette ton bâton ! »  
Et voici que ce bâton engloutit  
ce qu'ils avaient fabriqué.
- 118 Ainsi, la Vérité se manifesta  
et leurs manœuvres furent inutiles.

- 119 Ainsi, ils furent vaincus  
et ils se retirèrent humiliés.
- 120 Les magiciens tombèrent prosternés  
121 et ils dirent :  
« Nous croyons au Seigneur des mondes,  
122 au Seigneur de Moïse et d'Aaron ! »
- 123 Pharaon dit :  
« Croirez-vous donc en lui  
avant que je ne vous le permette ?  
Ceci est une ruse que vous avez imaginée dans la ville  
pour en expulser les habitants.  
Vous saurez bientôt...
- 124 Je vous ferai couper la main droite et le pied gauche,  
puis je vous ferai tous crucifier ».
- 125 Ils dirent :  
« C'est vers notre Seigneur que nous nous tournons !
- 126 Tu nous reproches seulement  
d'avoir cru aux Signes de notre Seigneur  
lorsqu'ils nous sont parvenus.  
  
Notre Seigneur !  
Répands sur nous la patience ;  
rappelle-nous, soumis à toi ! »
- 127 Les chefs du peuple de Pharaon dirent :  
« Laissez-vous Moïse et son peuple  
corrompre la terre  
et te délaisser, toi et tes divinités ? »  
  
Il répondit :  
« Nous tuerons leurs fils ;  
nous laisserons vivre leurs filles  
et nous les dominerons ! »
- 128 Moïse dit à son peuple :  
« Demandez le secours de Dieu et soyez patients.  
La terre appartient à Dieu  
et il en fait hériter qui il veut,  
parmi ses serviteurs.  
L'heureuse fin sera pour ceux qui le craignent ».
- 129 Ils dirent :  
« Nous avons souffert

avant que tu viennes à nous  
comme après ta venue ».

Il dit :

« Peut-être votre Seigneur fera-t-il périr votre ennemi  
et, après la disparition de celui-ci,  
vous donnera-t-il la terre  
pour voir comment vous vous comporterez ? »

- 130 Nous avons frappé les gens de Pharaon  
par des années de disette et la pénurie des fruits.  
– Peut-être auraient-ils réfléchi ? –

- 131 Ils disaient, lorsqu'un bonheur leur arrivait :  
« Ceci est pour nous ! »

Mais quand un malheur les frappait,  
ils rendaient Moïse et ses compagnons  
responsables de leur sort.

Est-ce que leur sort  
ne dépend pas uniquement de Dieu ?  
Mais la plupart d'entre eux ne savent rien.

- 132 Ils dirent :  
« Quel que soit le Signe que tu nous apportes pour nous ensorceler,  
nous ne croirons pas en toi ! »

- 133 Nous avons envoyé contre eux  
l'inondation, les sauterelles, les poux,  
les grenouilles et le sang,  
comme Signes intelligibles.

Mais ils étaient remplis d'orgueil !  
C'était un peuple criminel !

- 134 Ils disaient, quand le châtement tombait sur eux :  
« Ô Moïse !

invoque pour nous ton Seigneur  
en vertu de l'alliance qu'il a conclue avec toi.

Si tu écarter de nous le châtement,  
nous croirons en toi  
et nous renverrons avec toi les fils d'Israël ».

- 135 Mais quand nous reportions le châtement  
au terme fixé que ces infidèles devaient atteindre,  
ils violaient leurs engagements.

- 136 Nous nous sommes vengés d'eux ;  
 nous les avons engloutis dans l'abîme  
 parce qu'ils ont traité nos Signes de mensonges  
 et qu'ils ne s'en souciaient pas.
- 137 Nous avons donné en héritage  
 aux gens qui avaient été opprimés  
 les contrées orientales  
 et les contrées occidentales de la terre  
 que nous avons bénies.
- Ainsi s'accomplit  
 la très belle promesse de ton Seigneur  
 envers les fils d'Israël,  
 parce qu'ils ont été patients.
- Nous avons détruit  
 ce que Pharaon et son peuple avaient fabriqué  
 et ce qu'ils avaient construit.
- 138 Nous avons fait traverser la mer aux fils d'Israël.  
 Ils arrivèrent auprès d'un peuple attaché à ses idoles  
 et ils dirent :  
 « Ô Moïse !  
 Fais-nous un dieu semblable à leurs dieux ».
- Il dit :  
 « Vous êtes un peuple ignorant.
- 139 La voie suivie par ces gens-là sera détruite ;  
 leurs actions sont vaines ».
- 140 Il dit encore :  
 « Chercherai-je, pour vous, une autre divinité que Dieu ?  
 Lui qui vous a préférés à tous les mondes ? »
- 141 Nous vous avons délivrés des gens de Pharaon ;  
 ils vous infligeaient les pires tourments ;  
 ils tuaient vos fils  
 et ils laissaient vivre vos filles.  
 Ce fut pour vous une terrible épreuve  
 de la part de votre Seigneur !
- 142 Nous avons fait un pacte avec Moïse durant trente nuits,  
 nous les avons complétées par dix autres nuits,  
 en sorte que la durée de la rencontre de son Seigneur fut de qua-  
 rante nuits.

Moïse dit à son frère Aaron :  
 « Remplace-moi auprès de mon peuple,  
 fais ce qui est bon  
 et ne suis pas le chemin des pervers ».

- <sup>143</sup> Lorsque Moïse vint à notre rencontre  
 et que son Seigneur lui parla, il dit :  
 « Mon Seigneur !  
 Montre-toi à moi pour que je te voie ! »

Le Seigneur dit :  
 « Tu ne me verras pas,  
 mais regarde vers le Mont :  
 s'il reste immobile à sa place,  
 tu me verras ».

Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur le Mont,  
 il le mit en miettes  
 et Moïse tomba foudroyé.

Lorsqu'il se fut ressaisi, il dit :  
 « Gloire à toi !  
 Je reviens à toi !  
 Je suis le premier des croyants ! »

- <sup>144</sup> Le Seigneur dit :  
 « Ô Moïse !  
 Je t'ai choisi de préférence à tous les hommes  
 pour que tu transmettes mes messages et ma Parole.  
 Prends ce que je t'ai donné  
 et sois au nombre de ceux qui sont reconnaissants ».

- <sup>145</sup> Nous avons écrit pour lui sur les Tables  
 une exhortation sur tous les sujets  
 et une explication de toute chose.

« Prends-les avec fermeté ;  
 ordonne à ton peuple de se conformer  
 à ce qu'elles contiennent de meilleur ».

Je vous ferai bientôt voir le séjour des pervers ;

- <sup>146</sup> j'écarterai bientôt de mes Signes  
 ceux qui, sur la terre, s'enorgueillissaient sans raison.

S'ils voient quelque Signe,  
 ils n'y croient pas.

S'ils voient le chemin de la rectitude,  
ils ne le prennent pas comme chemin.

S'ils voient le chemin de l'erreur,  
ils le prennent comme chemin.

Ils agissent ainsi,  
parce qu'ils traitent nos Signes de mensonges  
et qu'ils ne s'en soucient pas.

- 147 Vaines sont les œuvres  
de ceux qui ont traité de mensonges  
nos Signes et la Rencontre de la vie future.  
Seront-ils rétribués  
pour autre chose que ce qu'ils ont fait ?

- 148 Moïse étant absent,  
les fils d'Israël firent, avec leurs parures,  
le corps d'un veau mugissant.

Ne voyaient-ils pas  
que ce veau ne leur parlait pas  
et ne les dirigeait pas ?

Ils l'adoptèrent  
et c'est ainsi qu'ils furent injustes.

- 149 Lorsqu'ils se reconnurent coupables  
et qu'ils s'aperçurent de leur égarement,  
ils dirent :  
« Oui, si notre Seigneur ne nous fait pas miséricorde,  
s'il ne nous pardonne pas,  
nous serons au nombre des perdants ».

- 150 Lorsque Moïse revint vers son peuple,  
il dit, courroucé et affligé :  
« Combien est exécrationnable  
ce que vous avez fait en mon absence !  
Voulez-vous hâter l'ordre de votre Seigneur ? »  
Il jeta les Tables  
puis il saisit son frère par la tête en l'attirant à lui.

Aaron dit :  
« Ô fils de ma mère !  
Le peuple m'a humilié et ils ont failli me tuer.  
Ne fais pas en sorte  
que mes ennemis se réjouissent de mon malheur ;

ne me laisse pas  
en la compagnie de gens prévaricateurs ».

151 Moïse dit :

« Mon Seigneur !  
Pardonne-moi, ainsi qu'à mon frère ;  
fais-nous entrer dans ta miséricorde.  
Tu es le plus miséricordieux  
de ceux qui font miséricorde ».

152 Oui, la colère de leur Seigneur  
et l'humiliation en cette vie  
atteindront ceux qui ont adopté le veau.  
– Nous rétribuons ainsi ceux qui forgent des mensonges –

153 Quant à ceux qui ont accompli des actions mauvaises  
puis qui, ensuite, se sont repentis et ont cru,  
ton Seigneur leur pardonnera ;  
il est miséricordieux.

154 Lorsque la colère de Moïse se fut apaisée,  
il prit les Tables sur lesquelles sont inscrites  
une Direction et une Miséricorde  
pour ceux qui craignent leur Seigneur.

155 Moïse choisit soixante-dix hommes, parmi son peuple,  
pour assister à notre rencontre.

Il dit, lorsque le cataclysme les emporta :  
« Mon Seigneur !  
Si tu l'avais voulu,  
tu les aurais déjà fait périr,  
et moi avec eux.

Nous feras-tu périr pour les mauvaises actions  
commises par ceux des nôtres qui sont insensés ?

Cela n'est qu'une épreuve de ta part.

Tu égares ainsi qui tu veux  
et tu diriges qui tu veux.

Tu es notre Maître !

Pardonne-nous !

Fais-nous miséricorde !

Tu es le meilleur de ceux qui pardonnent !

156 Écris pour nous de bonnes choses  
pour cette vie et pour la vie future.  
Nous revenons à toi ! »



Le Seigneur dit :

« Mon châtement atteindra qui je veux ;  
 ma miséricorde s'étend à toute chose ;  
 je l'inscris pour ceux qui me craignent,  
 pour ceux qui font l'aumône,  
 pour ceux qui croient en nos Signes,  
 157 pour ceux qui suivent l'envoyé :  
 le Prophète des Gentils  
 que ces gens-là trouvent mentionné chez eux  
 dans la Tora et l'Évangile.

Il leur ordonne ce qui est convenable ;  
 il leur interdit ce qui est blâmable ;  
 il déclare licites, pour eux, les excellentes nourritures ;  
 il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable ;  
 il ôte les liens et les carcans qui pesaient sur eux.

Ceux qui auront cru en lui ;  
 ceux qui l'auront soutenu ;  
 ceux qui l'auront secouru ;  
 ceux qui auront suivi la lumière descendue avec lui :  
 voilà ceux qui seront heureux ! »

158 Dis :

« Ô vous, les hommes !  
 Je suis, en vérité, envoyé vers vous tous  
 comme le Prophète de celui à qui appartient  
 la royauté des cieux et de la terre.

Il n'y a de Dieu que lui.  
 C'est lui qui fait vivre et qui fait mourir.

Croyez en Dieu et en son envoyé,  
 le Prophète des Gentils  
 qui croit en Dieu et en ses Paroles ;  
 suivez-le !  
 Peut-être, alors, serez-vous dirigés ».

159 Il existe, chez le peuple de Moïse, une communauté  
 dont les membres se dirigent selon la Vérité  
 grâce à laquelle ils observent la justice.

160 Nous les avons partagés en douze tribus,  
 en douze communautés.

Nous avons révélé à Moïse,  
 lorsque son peuple lui demanda à boire :

« Frappe le rocher avec ton bâton » ;  
douze sources en jaillirent  
et chacun des groupes sut où il devait boire.

Nous avons étendu sur eux l'ombre d'un nuage ;  
nous avons fait descendre sur eux la manne et les caillies :  
« Mangez des excellentes nourritures que nous vous avons accordées ».

Ils ne nous ont pas lésés,  
mais ils se sont fait tort à eux-mêmes.

161 Souvenez-vous !

On leur avait dit :  
« Habitez cette cité ;  
mangez de ses produits, partout où vous voudrez ;  
dites :  
“Pardon !”  
et entrez par la porte en vous prosternant.  
Nous vous pardonnerons vos péchés ;  
nous donnerons davantage à ceux qui font le bien ».

162 Ceux d'entre eux qui étaient injustes

substituèrent d'autres paroles  
à celles qui avaient été dites.  
Nous avons alors envoyé du ciel un châtement sur eux,  
parce qu'ils étaient injustes.

163 Interroge-les sur la cité établie au bord de la mer.

Ses habitants négligeaient le Sabbat,  
quand les poissons se présentaient à eux ce jour-là  
à la surface de l'eau,  
alors qu'ils ne venaient pas en dehors du Sabbat.

Nous les éprouvions ainsi,  
parce qu'ils étaient pervers.

164 Lorsqu'une de leurs communautés dit :

« Pourquoi exhortez-vous  
un peuple que Dieu va détruire,  
ou punir d'un terrible châtement ? »

Ils répondirent :

« C'est pour avoir une excuse devant votre Seigneur,  
et parce qu'il se peut qu'ils craignent Dieu ».

165 Après qu'ils eurent oublié

ce qui leur avait été rappelé,

nous sauvâmes ceux qui interdisaient le mal,  
 et nous frappâmes d'un châtement douloureux  
 ceux qui étaient injustes,  
 à cause de leur perversité.

166 Nous leur avons dit,  
 quand ils se rebellèrent contre nos interdictions :  
 « Soyez d'ignobles singes ! »

167 Souvenez-vous !  
 Ton Seigneur a proclamé  
 qu'il enverrait contre eux  
 quelqu'un qui leur imposerait un dur châtement  
 jusqu'au Jour de la Résurrection.

Ton Seigneur est prompt à châtier,  
 mais il est aussi celui qui pardonne,  
 il est miséricordieux.

168 Nous les avons divisés, sur la terre, en communautés :  
 il y a parmi eux des justes,  
 et d'autres qui ne le sont pas.

Nous les avons éprouvés par des biens et par des maux.  
 Ils reviendront peut-être vers nous !

169 Leurs successeurs sont venus après eux ;  
 ils ont hérité du Livre.

Ils disent, en s'emparant des biens de ce monde :  
 « Cela nous sera pardonné ! »

Si d'autres biens, égaux aux premiers, leur sont offerts,  
 ils s'en emparent encore.

L'alliance du Livre n'a-t-elle pas été contractée ?  
 Elle les oblige à ne dire, sur Dieu, que la vérité,  
 puisqu'ils ont étudié le contenu du Livre.

La demeure dernière est meilleure  
 pour ceux qui craignent Dieu ;  
 – ne le comprenez-vous pas ? –

170 pour ceux qui s'attachent fermement au Livre ;  
 pour ceux qui s'acquittent de la prière.

Nous ne laisserons certainement pas perdre  
 la récompense de ceux qui s'amendent.

- 171 Souvenez-vous !  
 Nous avons projeté le Mont au-dessus d'eux,  
 comme s'il avait été une ombre.  
 Ils pensèrent qu'il allait tomber sur eux :  
 « Prenez avec force ce que nous vous avons donné,  
 rappelez-vous son contenu.  
 Peut-être craignez-vous Dieu ! »
- 172 Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam,  
 il les fit témoigner contre eux-mêmes :  
 « Ne suis-je pas votre Seigneur ? »
- Ils dirent :  
 « Oui, nous en témoignons ! »
- Et cela pour que vous ne disiez pas le Jour de la Résurrection :  
 « Nous avons été pris au dépourvu » ;
- 173 ou que vous ne disiez pas :  
 « Nos pères étaient autrefois polythéistes ;  
 nous sommes leurs descendants.  
 Nous feras-tu périr  
 à cause des actions accomplies par des imposteurs ? »
- 174 Nous expliquons les Signes de cette façon.  
 Peut-être reviendront-ils vers nous ?
- 175 Raconte-leur l'histoire  
 de celui auquel nous avons accordé nos Signes.  
 Il s'en débarrassa ;  
 le Démon le poursuivit  
 et il fut au nombre de ceux qui s'égarent.
- 176 Si nous l'avions voulu,  
 nous l'aurions élevé, grâce à ces Signes ;  
 mais il s'est attaché à la terre,  
 il a suivi ses passions.  
 Il était semblable au chien :  
 il grogne quand tu l'attaques,  
 il grogne quand tu le laisses tranquille :  
 tel est le peuple qui traite nos Signes de mensonges.
- Raconte-leur les récits :  
 peut-être réfléchiront-ils ?
- 177 Quel mauvais exemple donnent les gens  
 qui traitent nos Signes de mensonges !  
 Ils se font tort à eux-mêmes.

- 178 Celui que Dieu dirige est bien dirigé ;  
quant à ceux qu'il égare :  
voilà les perdants.
- 179 Nous avons destiné à la Géhenne  
un grand nombre de djinns et d'hommes.  
Ils ont des cœurs avec lesquels ils ne comprennent rien ;  
ils ont des yeux avec lesquels ils ne voient pas ;  
ils ont des oreilles avec lesquelles ils n'entendent pas.  
  
Voilà ceux qui sont semblables aux bestiaux,  
ou plus égarés encore.  
Voilà ceux qui sont insouciantes.
- 180 Les plus beaux noms appartiennent à Dieu !  
Invoquez-le par ses noms ;  
écartez-vous de ceux qui profanent ses noms ;  
ils seront rétribués pour ce qu'ils ont fait.
- 181 Il existe dans ce que nous avons créé une communauté  
dont les membres se dirigent selon la Vérité,  
et qui, grâce à celle-ci, observent la justice.
- 182 Nous conduisons par des chemins détournés qu'ils ignorent,  
ceux qui traitent nos Signes de mensonges.
- 183 Je leur accorderai un délai.  
Oui, mon stratagème est sûr.
- 184 Ne réfléchissent-ils donc pas ?  
Leur compagnon n'est pas un possédé ;  
il est seulement un avertisseur explicite.
- 185 N'ont-ils pas considéré  
le royaume des cieux et de la terre,  
toutes les choses créées par Dieu ?  
Ne savent-ils pas  
que leur terme est peut-être proche ?  
À quel discours croiront-ils après cela ?
- 186 Il n'y a pas de guide pour celui que Dieu égare.  
Il les abandonne dans leur rébellion,  
égarés comme des aveugles.
- 187 Ils t'interrogent au sujet de l'Heure :  
« Quand viendra-t-elle ? »  
Dis :  
« La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu

nul autre que lui ne la fera paraître en son temps.  
Elle sera pesante dans les cieux et sur la terre,  
et elle vous surprendra à l'improviste ».

Ils t'interrogent comme si tu en étais averti ;  
dis :

« La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu ».  
– Mais la plupart des hommes ne savent rien –

188 Dis :

« Je ne détiens pour moi-même, ni profit, ni dommage  
en dehors de ce que Dieu veut.

Si je connaissais le mystère incommunicable,  
je posséderais des biens en abondance  
et le mal ne me toucherait pas.

Je ne suis qu'un avertisseur et un annonciateur  
pour un peuple croyant ».

189 C'est lui qui vous a créés d'un seul être  
dont il a tiré son épouse  
pour que celui-ci repose auprès d'elle.

Après qu'il eut cohabité avec elle,  
elle portait un fardeau léger,  
avec lequel elle marchait sans peine.

Lorsqu'elle s'alourdit,  
tous deux invoquèrent Dieu, leur Seigneur :  
« Si tu nous donnes un juste,  
nous serons sûrement reconnaissants ! »

190 Après qu'il leur eut donné un juste,  
tous deux attribuèrent à Dieu des associés  
parmi les enfants qu'il leur avait donnés.  
– Dieu est très élevé au-dessus de ce qu'on lui associe –

191 Lui associe-t-on des divinités qui ne créent rien  
alors qu'elles sont elles-mêmes créées,

192 et qu'elles ne peuvent ni les secourir,  
ni se sauver elles-mêmes ?

193 Si vous les appelez à la vraie Direction,  
ils ne vous suivront pas.  
Égal est pour eux  
que vous les appeliez  
ou que vous vous taisiez.

- 194 Ceux que vous invoquez en dehors de Dieu  
sont des serviteurs semblables à vous.  
Invoquez-les !  
Qu'ils vous répondent,  
si vous êtes véridiques !
- 195 Ont-ils des pieds pour marcher ?  
Ont-ils des mains pour saisir ?  
Ont-ils des yeux pour voir ?  
Ont-ils des oreilles pour entendre ?  
  
Dis :  
« Invoquez vos associés !  
Usez de ruses contre moi !  
Ne me faites pas attendre !
- 196 Oui, mon Maître est Dieu  
qui a fait descendre le Livre.  
C'est lui qui choisit les saints.
- 197 Ceux que vous invoquez en dehors de lui  
ne peuvent ni vous secourir,  
ni se sauver eux-mêmes ».
- 198 Si tu les appelles à la vraie Direction,  
ils n'entendent pas.  
Tu les vois ;  
ils tournent leurs regards vers toi,  
mais ils ne te voient pas.
- 199 Pratique le pardon ;  
ordonne le bien ;  
écarte-toi des ignorants.
- 200 Quand une tentation du Démon t'incite au mal,  
cherche la protection de Dieu,  
car il est celui qui entend et qui sait tout.
- 201 Lorsqu'une légion de démons s'en prend  
à ceux qui craignent Dieu,  
ceux-ci réfléchissent  
et voici qu'ils deviennent clairvoyants,  
202 alors que les démons maintiennent leurs frères dans l'erreur  
et que ceux-ci n'y renoncent plus jamais par la suite.
- 203 Ils disent, quand tu ne leur apportes pas un Signe :  
« N'as-tu pas choisi d'agir ainsi ? »

Dis :

« Je ne fais que suivre  
ce qui m'a été révélé par mon Seigneur.  
Ce sont là, de la part de votre Seigneur,  
des appels à la clairvoyance,  
une Direction et une Miséricorde  
pour un peuple qui croit ».

<sup>204</sup> Lorsque le Coran est récité,  
écoutez-le et taisez-vous.  
– Peut-être vous sera-t-il fait miséricorde ? –

<sup>205</sup> Souviens-toi de ton Seigneur,  
en toi-même, à mi-voix,  
avec humilité, avec crainte,  
le matin et le soir.  
Ne sois pas au nombre de ceux qui sont négligents.

<sup>206</sup> Ceux qui demeurent auprès de ton Seigneur  
ne se considèrent pas trop grands pour l'adorer.  
Ils le glorifient  
et ils se prosternent devant lui.

(Traduction de Denise Masson, tous droits réservés)



## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADAM Jean-Michel, « Types de séquence textuelles élémentaires », *Pratiques*, n° 56, 1987.
- ADAM Jean-Michel, *Éléments de linguistique textuelle*, Liège, Margada, 1990.
- ADAM Jean-Michel, *Les Textes : Types et prototypes*, Paris, Nathan, 1992.
- ADAM Jean-Michel, *Linguistique textuelle : Des genres de discours aux textes*, Paris, Nathan, 1999.
- ADAM Jean-Michel et PETITJEAN André, « Les enjeux textuels de la description », *Pratiques*, n° 34, 1982.
- AL ZARKACHI Badr al-dîn Mohammad bnu 'abdi al-llah, *Al burhân li 'ulûmi al-Ḳur'ân*, Beyrouth, Dâr al-ma'ârif liṭṭibâ'ati wa-al naichr, 3<sup>e</sup> éd., 1988.
- AMDOUNI Hassan, *Le Hidjab de la femme musulmane « vêtement et toilette »*, Bruxelles, Al-Imen, 1989.
- ANGENOT Marc, « Bakhtine, sa critique de Saussure et la recherche contemporaine », *Études Française*, n° 20/2, 1984.
- ANSCOMBRE Jean Claude et DUCROT Oswald, « Deux *mais* en français ? », *Lingua*, n° 43, 1977.
- ARABYAN Marc, *Le Paragraphe narratif*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- ARKOUN Mohammad, *La Pensée arabe*, Paris, Puf, 1975.
- ARKOUN Mohammad, *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- ARMENGAUD Françoise, « Locuteur en relation : vers un statut de co-énonciateur », *DRLAV*, n° 30, 1984.
- ARRIVÉ Michel, « Énonciation et symbolisme », *Sémiotiques*, n° 10, 1996.
- ARRIVÉ Michel, « Histoire, discours : retour sur quelques difficultés de lecture », *Emile Benveniste vingt ans après*, Actes du colloque de Cerisy sous la direction de Claudine Normand et Michel Arrivé, numéro spécial de *LINX*, 1997.

- AUSTIN John Langshaw, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Les formes du discours rapporté », *DRLAV*, n° 17, 1978.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : Éléments pour une approche de l'autre dans le discours », *DRLAV*, n° 26, 1982.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », *Langages*, n° 73, 1984.
- AUTHIER-REVUZ Jacqueline, *Ces mots qui ne vont pas de soi I et II*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Limoges, Lambert-Lucas, 2009 (1<sup>re</sup> éd. Paris, Larousse, 1995).
- BAKHTINE Mikhaïl, *Problèmes de la poésie de Dostoïevski*, trad. frçse, Paris, Seuil, 1970.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, trad. frçse, Paris, Gallimard, 1975.
- BAKHTINE Mikhaïl, *Esthétique de la création verbale*, trad. frçse, Paris, Gallimard, 1978.
- BANFIELD Ann, *Phrases sans paroles. Théories du récit et du style indirect*, trad. frçse, Paris, Seuil, 1995.
- BARTHES Roland, « L'effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968.
- BARTHES Roland, *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971.
- BENCHEIK Jamal Eddine, « Sourate d'al-kahf. Neuf traductions du Coran », *Analyses / Théorie*, Université Paris VIII, 1980.
- BEN TAÏBI Mustapha, « Réception et interprétation du discours coranique : Pour une linguistique de l'événement », *Forum Inter-culturel de Théologie et Philosophie*, vol. 3, 6, Aachen, 2005.
- BEN TAÏBI Mustapha, « Le Coran entre pluralité de lectures et paramètres d'interprétation », in *Pluralisme et reconnaissance*, Actes du colloque des 22-23-24 juin 2006, Paris, Unesco et Institut International de la Pensée Islamique (IIIT France), 2008 ([http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-url\\_id=37422&url\\_do=do\\_printpage&url\\_section=201.html](http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-url_id=37422&url_do=do_printpage&url_section=201.html)).
- BENVENISTE Emile, « La philosophie analytique et le langage », dans *Problèmes de linguistique générale I*, 1966, p. 267-277.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale I et II*, Paris, Gallimard, 1966 et 1974.
- BENVENISTE Emile, « La blasphémie et l'euphémie », dans *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974.
- BERQUE Jacques, *Langage arabe du présent*, Paris, Gallimard, 1980.

- BERQUE Jacques, *Le Coran : Essai de traduction*, Paris, Albin Michel, 1995.
- BESSIÈRE Jean (éd.), *L'Ordre descriptif*, Paris, Puf, 1988.
- BLACHÈRE Régis et GAUDEFROY-DEMOMBYNES Maurice, *Grammaire de l'arabe classique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1975.
- BOREL Marie-Jeanne, « L'explication dans l'argumentation », *Langue Française*, n° 50, 1981.
- BORILLO André, « Discours ou métadiscours », *DRLAV*, n° 32, 1985.
- BOUDRAOUI EL YAGOUBI Mohammad, *Sémiotique de la sourate Al A'râf (discours coranique et discours exégétique classique)*, thèse de doctorat d'État, Université Paris III, 1989.
- BOULNOIS Olivier, « Quand la réponse précède la demande : La dialectique paradoxal de la prière chrétienne », *Revue de l'Histoire des Religions* [Paris, Armand Colin], 1994.
- BOUQUET Simon, « Linguistique textuelle, jeux du langage et sémantique textuelle », *Langages*, n° 129, 1995.
- BOURDIEU Pierre, « Le langage autorisé. Notes sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, 1975.
- CADIOT Pierre, « Métaphore prédicative nominale : genèse de la constitution de l'objet dans le champ subjectif », dans *Aux carrefours du sens, Mélanges offerts à Georges Kleiber pour son soixantième anniversaire*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2006.
- CADIOT Pierre et NEMO François, « Propriétés extrinsèques en sémantique lexicale », *Journal of French Language Studies*, 1997.
- CADIOT Pierre et TRACY Leland, « On n'a pas toujours sa tête sur les épaules », *Sémiotiques*, n° 13, 1997.
- CERVONI Jean, *L'Énonciation*, Paris, Puf, 1987.
- CHABROL Claude et MARIN Louis, *Le Récit évangélique*, Paris, Aubier-Montaigne, Le Cerf, 1974.
- CHARBONNEL Nanine et KLEIBER Georges (éds), *La Métaphore, entre philosophie et rhétorique*, Paris, Puf, 1999.
- CHEIKH-MOUSSA Abdullah, « De l'hébraïsation moderne du Coran. À propos de la traduction du Coran par A. Chouraqui », *Arabica*, n° 421, XLII-1, mars 1995, p. 107-126.
- COMPAGNON Antoine, *La Seconde Main ou Le Travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.
- COMPAGNON Antoine, *Le Démon de la théorie*, Paris, Seuil, 1998.
- COQUET Jean-Claude, « Avant-propos », *Sémiotiques*, n° 10, 1996.

- COURTINE Jean-Jacques, « Analyse du discours politique, le discours communiste adressé aux chrétiens », *Langages*, n° 62, 1981.
- DA CUNHA Doris, *Organisation du dialogue, discours rapporté et circulation de la parole. Contribution à une approche dialogique du discours d'autrui*, thèse de doctorat de l'Université Paris V, 1990.
- DA CUNHA Doris, *Discours rapporté et circulation de la parole*, BCILL n° 62, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1992.
- DA CUNHA Doris et ARABYAN Marc, « La ponctuation du discours direct des origines à nos jours », *L'Information Grammaticale* n° 102, 2004 : 35-45.
- DUBUISSON Daniel, « Ontogenèse divine et structures énonciatives », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1994.
- DUBUISSON Daniel, « Parler aux dieux », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1994.
- DUCROT Oswald, *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman, 1972, rééd. 1997.
- DUCROT Oswald, « Le rôle de la négation dans le langage ordinaire », *La Preuve et le Dire*, Paris, Mame, 1973.
- DUCROT Oswald, *Les Échelles argumentatives*, Paris, Minuit, 1980a.
- DUCROT Oswald, *Les Mots du discours*, Paris, Minuit, 1980b.
- DUCROT Oswald, « Notes sur l'argumentation et l'acte d'argumenter », *Cahiers de Linguistique Française*, n° 4, 1982.
- DUCROT Oswald, *Le Dire et le Dit*, Paris, Minuit, 1984.
- DUCROT Oswald et TODOROV Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, rééd. 1995.
- DUCROT Oswald et SCHAEFFER Jean-Marie, *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1999.
- ECO Umberto, *Lector in fabula*, trad. frçse, Paris, Grasset, 1985.
- ECO Umberto, *Les Limites de l'interprétation*, trad. frçse, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, 1994.
- ECO Umberto, *Six Promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*, Paris, Grasset, 1996.
- Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1965.
- FLAHAUT François, *La Parole intermédiaire*, Paris, Seuil, 1978.
- FONTANILLE Jacques, *Sémiotique et littérature : essais de méthode*, Paris, Puf, 1999.
- FRANÇOIS Frédéric, « Linguistique et analyse des textes », *Linguistique*, Paris, Puf, 1980.

- FRANÇOIS Frédéric, « Ebauche d'une dialogique », *Connexions*, n° 38, 1982.
- FRANÇOIS Frédéric, « Analyse du fonctionnement discursif et pathologie du langage », *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain*, 1986, XII-1/2, p. 21-59.
- FRANÇOIS Frédéric, *Morale et mise en mots*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- FRANÇOIS Frédéric, « Énonciation et prétention, ou Comment parler sans être ridicule ? », *Sémiotiques*, n° 10, 1996.
- FRANÇOIS Frédéric, « Communication, interaction, dialogue... Remarques et questions », *Le Français aujourd'hui*, 1996.
- FRANÇOIS Frédéric, *Le Discours et ses entours. Essai sur l'interprétation*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- FRANÇOIS Frédéric, *Enfants et récits. Mise en mots et « reste »*, Régine Delamotte-Legrand (éd.), Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
- FRANÇOIS Frédéric, *Interprétation et dialogue chez des enfants et quelques autres*, Lyon, ENS éditions, 2005.
- FRANÇOIS Frédéric, *Rêves, récits de rêves et autres textes. Un essai sur la lecture comme expérience indirecte*, Limoges, Lambert-Lucas, 2006.
- FUCHS Catherine, « Les problèmes énonciatives : esquisse d'une présentation historique », *DRLAV*, n° 25, 1981.
- FUCHS Catherine, *La Paraphrase*, Paris, Puf, 1982.
- GARDIN Bernard, « Volochinov ou Bakhtine », *La Pensée*, n° 197, 1978.
- GARDIN Bernard, « Les enjeux sociaux de la reformulation », *Etudes de Linguistique Appliquée*, n° 68, 1987.
- GARDIN Bernard, *Paroles d'ouvrières et d'ouvriers*, éd. par Nanon Gardin et Josiane Boutet, Limoges, Lambert-Lucas, 2005.
- GARDIN Bernard, *Langage et luttes sociales*, éd. par Nanon Gardin et Frédéric François, Limoges, Lambert-Lucas, 2005.
- DE GAULMYN Marie-Madeleine, « Reformulation et planification métadiscursive », *Décrire la conversation*, Lyon, Pul, 1987.
- GELAS Nadine, « Dialogues authentiques et dialogues romanesques », dans Jacques Cosnier, Nadine Gelas et Catherine Kerbrat-Orecchioni (éds), *Échanges sur la conversation*, Paris, CNRS, 1988.
- GENETTE Gérard, *Figures II*, Paris, Seuil, 1966.
- GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

- GENETTE Gérard, *Nouveau Discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- GILLIOT Claude, « Les sept "lectures" : corps social et écritures révélées », *Studia Islamica*, LXIII, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- GILLIOT Claude, « Le Coran : trois traductions récentes », *Studia Islamica*, LXXV, Paris, Maisonneuve et Larose, 1992.
- GRANGE A., « La dialectique récit / discours dans la stratégie de persuasion », *Stratégies discursives*, Lyon, Pul, 1978.
- GREIMAS Algirdas Julien et COURTÉS Joseph, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- HAMBURGER Käte, *Logique des genres littéraires*, Paris, Seuil, 1986.
- HAMON Philippe, *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993.
- HÉBERT Louis, *Dispositif pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée*, Limoges, Pulim, 2007.
- HINTIKKA Jaakko, *L'Intentionnalité et les mondes possibles*, trad. frçse, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1989.
- JACQUES Francis, « La mise en communauté de l'énonciation », *Langages*, n° 70, 1983.
- JACQUES Francis, *L'Espace logique de l'interlocution*, Paris, Puf, 1985.
- JACQUES Francis, « Trois stratégies interactionnelles : conversation, négociation et dialogue », dans Jacques Cosnier, Nadine Gelas et Catherine Kerbrat-Orecchioni (éds), *Échanges sur la conversation*, Paris, CNRS, 1988.
- JACQUES Francis, « Sur le dispositif énonciatif », *Sémiotiques*, n° 10, 1996.
- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963.
- JAMET Denis, *L'Énonciation métaphorique*, Limoges, Lambert-Lucas, 2009.
- JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1975.
- JAUSS Hans Robert, « Adam interrogateur (Pour une histoire des fonctions du modèle question / réponse) », *Texte, revue de critique et de théorie*, n° 3, 1984.
- JEANDILLOU Jean-François, *Effets de textes*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, « Déambulation en territoire aléthique », *Stratégies discursives*, Lyon, Pul, 1978.

- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, « La mise en place », *Décrire la conversation*, Lyon, Pul, 1987.
- KHATIBI Abdelkbir, *Par-dessus l'épaule*, Paris, Aubier, 1988.
- KLEIBER Georges, « Une métaphore qui ronronne n'est pas toujours un chat heureux », dans Charbonnel Nanine et Kleiber Georges (éds), *La Métaphore, entre philosophie et rhétorique*, Paris, Puf, 1999.
- LADRIÈRE Jean, « La performativité du langage religieux », *Concilium*, n° 82, 1973.
- LARCHER Pierre, *Le Système verbal de l'arabe classique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 2006.
- LAROUÏ Abdallah, *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Flammarion, 1999.
- LAROUCSI Gasmî, *Narrativité et production du sens dans le texte coranique : le récit de Joseph*, thèse de l'Université Paris III, 1978.
- LAROUCSI Gasmî, « Énonciation et stratégies discursives dans le Coran », *Analyse et théorie*, 2/3 [Département d'études arabes, Centre publications et recherches, Université Paris VIII], 1982.
- LATRAVERSE François, *La Pragmatique*, Bruxelles, Margada, 1987.
- MABILE Pierre, *Le Miroir du merveilleux*, Paris, Minuit, 1962.
- MAINGUENEAU Dominique, *Genèse du discours*, Bruxelles, Margada, 1984.
- MAINGUENEAU Dominique, *Nouvelles Tendances en analyse de discours*, Paris, Hachette, 1987.
- MAINGUENEAU Dominique, « "Langue" et "discours" : la linguistique et son double », *DRLAV*, n° 39, 1988.
- MAINGUENEAU Dominique, *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1990.
- MAINGUENEAU Dominique et COSSUTTA Frédéric, « L'analyse des discours constituants », *Langages*, n° 117, 1995, p. 112-125.
- MARIN Louis, *Utopiques : jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973.
- MASSON Denise, *Le Coran*, trad. frçse, Paris, Gallimard, 1967.
- MOESCHLER Jacques, *Argumentation et conversation. Éléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier, 1985.
- NEMO François et CADIOT Pierre, « L'articulation sémantique / pragmatique. Un problème insoluble ? (2<sup>e</sup> partie) », *Revue de Sé-*

- mantique et Pragmatique*, n° 2 : Etats des lieux, Sup' Or (Service universitaire de publication d'Orléans), 1997, p. 15-22.
- ONO Aya, *La Notion d'énonciation chez Emile Benveniste*, Limoges, Lambert-Lucas, 2007.
- OUKIL Soraya, « La construction du sens lexical en discours », *Sémiotiques*, n° 13, 1997.
- PERELMAN Chaïm, *L'Empire rhétorique : Rhétorique de l'argumentation*, Paris, Vrin, 1977.
- PERRIN Laurent, « L'interprétation du discours rapporté », *Modèles du discours*, textes réunis par Christian Rubattel, Berne, Peter Lang, 1989.
- PETIT Odette, *Présence de l'Islam dans la langue arabe*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982.
- PICARD Michel, *La Lecture comme jeu*, Paris, Minuit, 1986.
- PLÉNAT Marc, « Sur la grammaire du style indirect libre », *Cahiers de grammaire*, n° 1, Université de Toulouse le Mirail, 1979.
- RASTIER François, *Sens et textualité*, Paris, Hachette, 1989.
- RASTIER François, « Réalisme sémantique et réalisme esthétique », *TLE*, n° 10, 1992.
- RASTIER François, « Pour une sémantique des textes, questions d'épistémologie », *Texte et sens*, Paris, Didier Érudition, 1996.
- RASTIER François, « Représentation ou interprétation ? Une perspective herméneutique sur la médiation sémiotique », *Penser l'esprit : des sciences de la cognition à une philosophie cognitive*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.
- RECANATI François, *Les Énoncés performatifs*, Paris, Minuit, 1981.
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté. La symbolique du mal II*, Paris, Aubier, 1960.
- RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- RICŒUR Paul, « La philosophie et la spécificité du langage religieux », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 1, 1975a.
- RICŒUR Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975b.
- RICŒUR Paul, *La Grammaire narrative de Greimas*, Limoges, Pulim, 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1980).
- RICŒUR Paul, *Temps et récit 2*, Paris, Seuil, 1984.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- RICŒUR Paul, « La plainte comme prière », dans RICŒUR Paul et LACOCQUE André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 287.



- RICŒUR Paul, *L'Herméneutique biblique*, présentation et traduction par François-Xavier Amherdt, Paris, Le Cerf, 2001.
- RICŒUR Paul et LACOCQUE André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- SAID Bennani, *La Construction des figures symboliques dans le Coran*, thèse de l'Université Paris III, 1982.
- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot, 1916, éd. de 1922 reproduite *fac simile* dans l'éd. de Paris, Payot, 1987.
- SEARLE John Richard, *Les Actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.
- SEARLE John Richard, *Sens et expression. Etude de théorie des actes de langage*, trad. frçse, Paris, Minuit, 1982.
- SIGIWALT Gérard, « La prière, le monde invisible et Dieu », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, n° 1, 1975.
- STAROBINSKI Jean, *La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.
- TABARI Muhammad, ou Muhammad ben Jarîr ben Yazîd al-Imâm abû Ja'far at-Tabarî, *Tafsîr al-Tabarî, Gâmi' al-bayân 'an ta'wil al-Qur'ân*, Chaker Mohamad Mahmoud (éd.), Le Caire, Dâr al-Ma'rîf, 1969.
- TODOROV Tzvetan, « Problèmes de l'énonciation », *Langages*, n° 17, 1970.
- TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
- TODOROV Tzvetan, *Les Genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
- TODOROV Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine : Le principe dialogique, suivi d'Écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.
- VISETTI Yves-Marie et CADIOT Pierre, *Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale*, Paris, Puf, 2006.
- VOLOCHINOV Valentin Nicolaïevich, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, éd. russe et trad. frçse par P. Sériot et I. Agéeva, Limoges, Lambert-Lucas (la 1<sup>re</sup> éd. française, Paris, Minuit, 1977, par M. Yaguello, a été attribuée à tort à M. Bakhtine).
- WEINRICH Harald, *Le Temps*, trad. frçse, Paris, Seuil, 1973.
- WIERUSZ-KOWALSKI Georges, « Le découpage du texte évangélique selon les intérêts des groupes de lecteurs », dans Roger Laufer, *La Notion de paragraphe*, Paris, Éd. du CNRS, 1985, p. 11-21.



## TABLE DES MATIÈRES

Préface de Frédéric François .....	11
Introduction .....	17

### PREMIÈRE PARTIE

#### LE CORAN COMME OBJET DE LECTURE ET COMME OBJET D'ÉTUDE

1. Interprétations et utilisations des textes .....	25
2. Sur la notion de texte coranique .....	37
3. Les modes de fonctionnement discursif du texte coranique .....	43
4. Les types de séquences .....	47
5. Les stratégies discursives .....	51

### DEUXIÈME PARTIE

#### L'ÉNONCIATION, DIMENSION CONSTITUTIVE DU DISCOURS CORANIQUE

6. Premières définitions .....	57
7. Qui parle ? .....	61
7.1 Un locuteur .....	61
7.2 Un auteur .....	63
7.3 Un narrateur .....	64
7.4 Le Créateur .....	64

7.5 Le métadiscours du locuteur .....	65
7.6 D'autres énonciateurs .....	70
7.7 Un destinataire .....	72
8. À qui ? .....	73
8.1 Destinataires et interlocution .....	73
8.2 L'allocutaire .....	77
8.3 Les destinataires et les lecteurs potentiels .....	80
8.3 Un destinataire modèle .....	81
8.4 Les destinataires « opposants », « non coopérants » .....	83
8.5 Les auditeurs .....	84
8.7 Typologie .....	85

### TROISIÈME PARTIE

#### EFFETS DE TEXTES, EFFETS DE SENS

9. Comment ? De quoi ? ou D'autres façons de faire sens dans le Coran À propos de la sourate Al A'râf .....	91
9.1 Les genres de discours .....	92
9.2 Le problème de la situation du discours coranique .....	96
10. Discours et récit .....	101
11. Description et langage figuré .....	113
11.1 <i>Al-wasf</i> , la description dans la tradition littéraire arabe .....	110
11.2 Description et narration .....	117
11.3 Propositions pour l'étude des énoncés métaphoriques .....	122
11.4 À propos du « sens littéral » .....	124
11.5 Que veut dire <i>hijâb</i> ? .....	125
11.6 Le problème de la référence et le <i>monde du texte</i> .....	131
11.7 « Imaginaire », « merveilleux » et champ de la métaphore .....	134

12. Actes de louange et de prière .....	141
12.1 L'acte de louange .....	142
12.2 L'acte de prière .....	145
13. Le discours rapporté .....	151
14. Premières analyses du DD .....	157
14.1 Dialogues de la sourate Al A'raf renvoyant au passé .....	157
14.2 Dialogues évoquant le futur .....	165
14.3 Remarques préalables .....	167
14.4 Les monologues-annonces .....	168
14.5 Les monologues d'introduction et d'anticipation .....	169
10.4 Le discours autre non approprié à l'objectif .....	170
10.5 Le discours autres approprié à l'objectif .....	172
10.6 Les places .....	173
15. Analyse des dialogues .....	179
15.1 Dialogues dans le passé : le monde de l'au-delà Premier dialogue : Iblis .....	180
15.2 Deuxième dialogue : Adam et Ève .....	183
15.3 Le passé terrestre : Premier dialogue : Noé .....	186
15.4 Deuxième dialogue : Houd .....	188
15.5 Troisième dialogue : Calih .....	189
15.6 Quatrième dialogue : Loth .....	190
15.7 Cinquième dialogue : Chu'aïb .....	190
15.8 Sixième dialogue : Moïse .....	191
15.9 Les dialogues dans le futur : futur de l'au-delà et présent / futur du monde terrestre .....	198
15.10 Les dialogues dans le présent terrestre .....	199
Conclusion .....	203
Annexe : Sourate VII - Al A'raf .....	211
Références bibliographiques .....	241