

« Pourquoi suis-je pauvre ? » « Pourquoi suis-je riche ? » Argumentaires des deux Sindbad

Hoda Moucannas
Centre de Langues et de Traduction
Université Libanaise



Synergies Monde arabe n° 6 - 2009 pp. 165-179

Résumé : *Le discours argumentatif qui traverse la trame narrative du conte de Sindbad le marin, conte-cadre et voyages, campe deux thèses opposées par le moyen de différents procédés argumentatifs et descriptifs que nous analysons dans ce travail. Le recours à l'archétexte coranique, en tant qu'argument d'autorité, pose la question de la Volonté Divine et de la liberté humaine. Ces deux isotopies, divine et humaine, sont explorées. Si elles montrent que le conte se place résolument du côté de la liberté humaine qui justifie la Rétribution divine, il n'en reste pas moins que l'intervention divine est décisive pour se porter garante du merveilleux dans le conte.*

Mots-clés : *Mille et une nuits, Sindbad le marin, discours argumentatif, analyse de discours, discours descriptif, proposition descriptive, explication, Isotopie divine, Isotopie humaine, schématisation.*

Abstract: *The argumentative discourse which is crossing the tale of Sinbad's narrative framework, surroundings and travels, portrays two opposite thesis via different argumentations in conjunction with relating processes we analyse in this contribution. Resorting to the Koran as an authoritarian argument, challenges the divine will and the human self-determination. We will explore those divine and human isotopes to observe if there would be confirmation that the tale gives resolutely way to human free will, justifying divine reprisal. Nevertheless, the divine involvement is too crucial to guarantee the supernatural theme of the tale.*

Keywords: *Mille et une Nuits, Sinbad the sailor, argumentative discourse, discourse analysis, describing discourse, describing suggestion, explanation, divine isotope, human isotope, scheme.*

Introduction

Nous parlerons de discours argumentatif dans le conte de Sindbad le marin au sens de l'orientation du récit et de l'effet à produire sur le lecteur/auditeur réel ou virtuel. Il est possible de distinguer dans le conte deux espaces ou champs argumentatifs où s'exerce la compétence discursive des deux Sindbad dans le sens d'une interaction réciproque.

Ainsi le premier champ argumentatif se situe-t-il dans l'encadrement des Voyages, ou ce qu'on appelle le conte-cadre, dans lequel s'exerce l'activité énonciatrice du portefaix et de Shahrazade essentiellement. Le second champ argumentatif, situé dans la parole de Sindbad ou les Voyages proprement dits, est celui qui entreprendra d'agir sur le premier champ après avoir été déterminé par lui. Ainsi, les Voyages, vus sous l'angle du conte-cadre, ne peuvent manquer de gagner une nouvelle dimension, celle de constituer une thèse adverse face à la thèse exposée dans le conte-cadre.

Une thèse suppose une argumentation d'ordre explicatif ou justificatif. La question "pourquoi est-ce ainsi ?" qui provoque une explication, n'existe point d'une manière explicite dans les deux thèses proposées. Elle se manifeste d'une manière indirecte ou implicite à travers un constat de faits qui, eux, demandent explication de leur existence en tant que telle. Si expliquer, c'est donner des raisons ou des causes, le sujet puise ses raisons dans un univers extérieur au discours ou encore dans un autre discours qui peut, par son statut d'autorité, fournir les raisons explicatives d'un phénomène. C'est ainsi que l'objet de l'explication qui nous est proposée dans le conte-cadre est ancré par le moyen du regard et de l'ouïe descripteurs, alors que l'explication elle-même fait appel à l'archétexte (Maingueneau et Cossuta 1995 : 118) coranique¹.

Mais pour que le sujet fasse accepter, ou accepte lui-même, dans le cas du portefaix, l'explication qu'il avance, il faut que celle-ci soit manifestée par un discours cohésif et cohérent. Aussi, lui faudra-t-il obéir à deux genres de contraintes internes et externes (J.B. Grize, 1980 : 11-15). Les premières assurent la cohésion de l'énoncé à travers une activité schématisante qui relève de la réorganisation de l'information dans la pensée que l'on veut transmettre et dans la façon dont on la transmet par le discours². Les contraintes externes ont pour fonction d'assurer la cohérence du discours et de prévenir les doutes et les contre-discours éventuels. Et malgré le fait que le discours du conte présente des marques d'oralité, il garde sa cohérence globale car «l'interlocuteur d'un discours (le lecteur d'un texte) jugera que le discours en question (le texte en question) est cohérent à mesure de la facilité qu'il a à construire une intention informative globale pour ce discours (ce texte) et à mesure de la richesse de cette intention informative globale» (Reboul A., Moeschler J., 1998 : 173).

Ces deux genres de contraintes que l'on a divisés en externes et internes ne jouissent pas, à notre avis, de frontières bien délimitées, car il existe une interpénétration étroite de leurs activités respectives. Les contraintes externes déterminent les contraintes internes puisque l'orateur construit son discours en fonction des représentations qu'il a de son auditeur et modifie le cadre de sa schématisation en vue justement d'abolir ces contraintes externes en persuadant son destinataire d'adopter sa propre vision du monde qu'il lui présente. Ainsi les contraintes externes deviennent-elles par là, sinon internes, du moins intériorisées.

Le discours explicatif du portefaix se manifeste dans un espace textuel compact et réduit (le conte-cadre seulement) ce qui donne l'avantage de faciliter le traitement des opérations discursives et cognitives qu'il construit. Par contre,

le discours explicatif de Sindbad s'étend sur toute la longueur des Voyages et construit une multitude d'objets discursifs qui se manifestent aux niveaux des discours narratifs et descriptifs et que l'on ne peut présenter en détail dans le cadre de cet article. Néanmoins, il s'agira d'étudier ici, la portée de ces objets discursifs à travers une double isotopie, humaine et divine, afin d'évaluer le rôle imparti à chacune d'elle dans l'explication que donne Sindbad de sa fortune, pour découvrir finalement que l'isotopie divine est tout autant présente pour justifier la félicité du Marin que pour se porter garante du merveilleux dans le conte.

Il serait bon de préciser que le travail s'est déroulé dans un va-et-vient permanent entre le texte arabe (Editions de Boulaq), -traduit en français dans certains passages par nos soins- et la traduction française de Charles-Joseph Mardrus.

L'explication dans le conte-cadre

L'enjeu de l'explication dans le conte-cadre concerne le constat énoncé par le portefaix au sujet de sa propre pauvreté et de la richesse des autres. Mais avant de passer au stade de l'explication, il nous faudra examiner le cadre de la schématisation dont découle le constat lui-même et qui se manifeste dans la parole de Shahrazade.

Parole de Shahrazade, ancrage de la situation

Shahrazade met en place les deux objets de son discours, Sindbad le portefaix et Sindbad le marin, par un procédé d'identification ou d'ancrage³ inclus dans un cadre de schématisation enrichi :

Le premier Sindbad

Il est identifié en tant que portefaix et constitue une classe-objet à travers son ancrage dans le temps (époque de Haroun al-Rachid) et dans l'espace (ville de Bagdad). Des spécifications lui sont apportées (un homme pauvre qui porte des charges sur sa tête).

Suit une deuxième opération d'ancrage qui apporte de nouvelles spécifications de lieu et de temps et une stabilisation⁴ du portefaix dans une situation précise :

Par une journée très chaude (spécification temporelle)

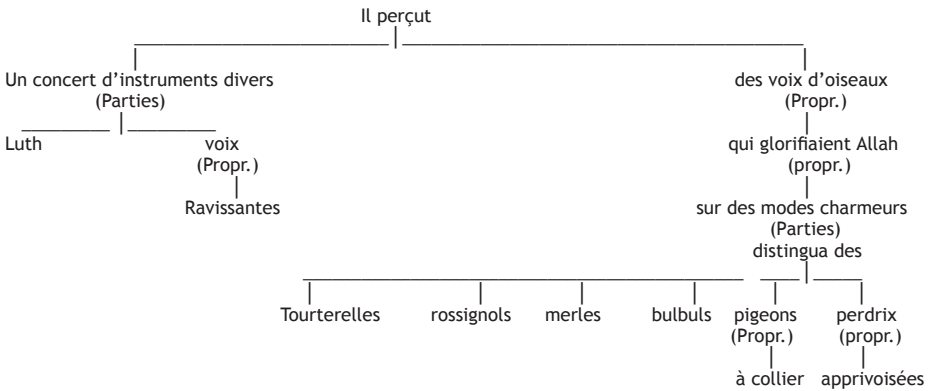
il passe devant la porte d'un marchand (spécification spatiale)

le sol autour était balayé et arrosé, la brise était douce (proposition descriptive (Pd.) précisant la situation (sit.), la localisation (loc.) et les propriétés (prop.)).

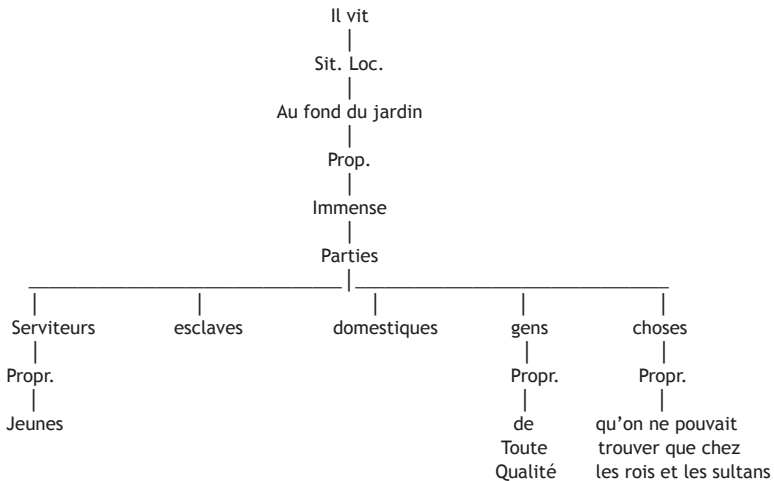
Le portefaix avait une lourde charge, il était fatigué, il transpirait, il s'assit sur un banc devant la porte pour se reposer (stabilisation par Pd. précisant sit., propr. et loc.).

Partir de cette deuxième opération d'ancrage, le cadre général de la schématisation se trouve posé et sera enrichi dans l'étape suivante. L'enrichissement aura lieu par le moyen d'une description qui sera attribuée aux facultés sensorielles du portefaix : son ouïe et son regard. Ces deux sens présenteront des descriptions taxinomiques avec effet de liste.

L'ouïe descripteur



Le regard descripteur



Le deuxième Sindbad

Le cadre enrichi de la schématisation par l'ouïe et le regard descripteurs ont servi une double opération cognitive : la désappropriation du portefaix de ces objets décrits et leur appropriation à un autre personnage qui s'est trouvé ancré par leur description. L'opération d'ancrage du deuxième personnage se poursuit et s'enrichit par l'entrée du portefaix à l'intérieur de la maison. Le même procédé du regard descripteur avec effet de liste est utilisé :

Il vit une maison splendide, pleine de gens graves et respectueux, au centre de laquelle s'ouvrait une grande salle où il fut introduit. Il y remarqua une assemblée nombreuse composée de personnages à l'air honorable et de convives fort notables. Il y remarqua aussi des fleurs de toutes sortes, des parfums de toutes les espèces, des confitures sèches de toutes les qualités, des sucreries, des pâtes d'amandes, des

« Pourquoi suis-je pauvre ? » « Pourquoi suis-je riche ? » Argumentaires des deux Sindbad

fruits merveilleux, et une quantité prodigieuse de plateaux chargés d'agneaux rôtis et de mets somptueux, et d'autres plateaux chargés de boissons extraites du jus des raisins. Il y remarqua aussi des instruments d'harmonie que tenaient sur leurs genoux de belles esclaves assises en bon ordre, chacune selon le rang qui lui était assigné.

Ce même regard donne le seul portrait physique de Sindbad le marin dont nous disposons :

Au centre de la salle, le portefaix aperçut, au milieu des autres convives, un homme au visage imposant et digne, dont la barbe était blanchie par les ans, dont les traits étaient fort beaux et très agréables à regarder, et dont toute la physionomie était empreinte de gravité, de bonté, de noblesse et de grandeur.

Cette opération d'enrichissement des deux personnages (classes-objets) s'est donc essentiellement bâtie sur des spécifications qui ont sélectionné un aspect particulier de chacun des deux personnages : la richesse extrême de l'un, avec un portrait physique avantageux, et la pauvreté extrême de l'autre, sans portrait physique, comme si le portefaix devait passer inaperçu, même pour Shahrazade, narratrice du conte-cadre. Cette spécification a entraîné une hiérarchisation des deux personnages, conférant au marin une situation supérieure à celle du portefaix qui s'est dit en lui-même : *Par Allah! Cette demeure est un endroit du paradis ou le palais d'un roi ou d'un sultan* faisant usage d'une Pd. contenant une assimilation métaphorique qui achève l'enrichissement du personnage de Sindbad le marin.

Parole du portefaix, objet et processus d'explication

Elle se situe dans le conte-cadre, après la schématisation du premier Sindbad et au début de celle du deuxième Sindbad, à savoir, avant que le portefaix ne pénètre à l'intérieur de la maison du Marin.

L'objet d'explication

L'identification des objets discursifs ayant été faite dans et par les descriptions signalées, l'objet de l'explication est ancré dans une opération de comparaison identitaire et oppositive à deux niveaux : le premier est une généralisation entre tous les riches et tous les pauvres, alors que le deuxième niveau est une spécification où le portefaix compare l'état du riche propriétaire de la maison à son propre état déplorable.

Le propriétaire de cette maison est aux extrêmes limites de la félicité, il jouit de ces odeurs douces, de ces mets savoureux, de ces boissons luxueuses (spécification).

Il y en a qui sont fatigués, il y en a qui sont reposés (généralisation)

Il y en a qui sont comme moi aux extrêmes limites de la fatigue et de la misère (spécification).

Ma fatigue est extrême, mon état étonnant et ma charge plus lourde (spécification)

D'autres que moi sont heureux sans effort (spécification)

Le destin chargea-t-il jamais le dos d'un homme d'une charge pareille à celle de mon dos ? (Spécification)

Il jouit toute sa vie d'honneur, de boisson et de nourriture (spécification)

Toutes les créatures viennent du sperme (généralisation)

Je suis comme lui, il est comme moi (spécification)
Mais grande est la distance entre nous (spécification)
Comme la distance entre le vinaigre et le vin (généralisation)

Dans ce processus de comparaison et d'opposition à deux niveaux, se profile un troisième niveau : il est caractérisé par une abstraction qui conduit à une homogénéisation (*toutes les créatures viennent du sperme*) et à une équivalence ou comparaison identitaire (*je suis comme lui, il est comme moi*) entre deux pôles opposés et hiérarchisés. Néanmoins, homogénéisation et équivalence ne tardent pas à se résorber par l'emploi d'une assimilation, procédé de comparaison à caractère générique : si les riches et les pauvres proviennent du sperme, cela n'empêche qu'ils soient inégaux, tout comme le vin et le vinaigre qui proviennent tous deux du raisin sont aussi différemment appréciés.

L'explication

L'objet d'explication, ou le constat que nous venons d'analyser à été posé dans l'ordre du texte, ou du récit, après l'explication proprement dite, survenue à la suite directe de la description. Cela ne peut se justifier que par l'existence de deux sortes de constats : un constat intériorisé survenu pendant que le regard descripteur exerçait son activité, et un autre constat extériorisé ou exprimé après l'explication. L'hypothèse d'un constat intériorisé est confirmée dans la première étape de production de l'explication qui consiste en une demande de pardon à Dieu. En effet, le portefaix produit son explication sur quatre étapes consécutives qui se réfèrent toutes à Dieu. Ainsi, l'explication s'adresse-t-elle à Dieu (par l'intermédiaire de 32 *Tu* ou *Toi*) dans un langage coranique (reproduction de versets du Coran) ou d'inspiration coranique (le même sens sous une autre forme). Les quatre étapes de production de l'explication sont : l'exclusion, l'appropriation, la spécification et la stabilisation.

L'exclusion

Le portefaix commence son discours en excluant toute sorte de contestation ou de remise en question, l'exclusion étant «ce que ne sont pas les significations d'un discours» (Vignaux 1980 : 103).

Paroles du portefaix	Correspondant coranique
O Dieu, je te demande pardon de mes fautes et je reviens à toi de mes vices.	<i>Demandez pardon à votre Seigneur puis revenez à lui</i> (Sourate 11, <i>Houd</i> , verset 52, et dans le même sens S. 11, v. 61 et v. 30).
Je ne conteste pas ton jugement.	<i>Supporte le jugement de ton Seigneur</i> (S. 52, <i>La Montagne</i> , v. 48).
Il ne t'est pas demandé compte de ce que tu fais.	<i>Il ne lui est pas demandé compte de ce qu'il fait</i> (S. 21, <i>Les Prophètes</i> , v. 23).
Je ne prononce pas de forgerie.	<i>Ceci n'est que forgerie inventée par cet homme</i> (S. 25, <i>Infidèles</i> , v. 4, et dans le même sens S. 43, v. 23).

Le portefaix se cantonne dans une soumission parfaite au verdict divin, et demande l'absolution de ses fautes, quelles fautes ? N'est-ce pas ce constat intériorisé qui a soulevé en lui une protestation contre ce qu'il considère la Volonté divine, protestation qu'il se garde bien de montrer? Mais comme Dieu est Omniscient, le portefaix demande pardon et se refuse dans ce qu'il dit à donner à la contestation un ascendant sur lui.

L'appropriation

Ce sont les attributs conférés à Dieu, qui rappellent ce que les théologiens arabes nomment «les plus beaux noms de Dieu» (*al asma' al-husnâ*) et forment l'essence de l'être divin.

Paroles du portefaix	Correspondant coranique
Sur toute chose Tu es Omnipotent	<i>Sur toute chose Il est Omnipotent</i> (S. 64, <i>La Mutuelle Duperie</i> , v. 1, dans les mêmes termes : S. 65, v. 12 ; S. 66, v. 8 ; S. 67, v. 1).
Il n'est de divinité que Toi	<i>Il n'est de divinité que Lui</i> (S. 3, <i>La Famille de Imrân</i> , v. 16 ; c'est en outre la première Chahâda, ou acte de foi du musulman, celui de l'unicité de Dieu, le deuxième étant que Mohammad est le Prophète de Dieu.
Tu es le plus inaccessible	Attribut coranique : <i>l'Inaccessible</i>
Ton pouvoir est le plus fort	Attribut coranique : <i>le Fort</i>
Ton élaboration est la meilleure	<i>Allah élabore l'ordre envoyé du ciel sur la terre</i> (S. 32, <i>La Prostration</i> , v. 5)

La spécification

Les Attributs divins se manifestent dans la Volonté et les Actes et se spécifient par les Bienfaits et la Bienveillance que Dieu accorde d'une manière sélective à ses sujets, sans qu'il y ait besoin d'aucune justification.

Paroles du portefaix	Correspondant coranique
O Donateur.	Attribut Coranique : <i>Allah est le Donateur</i> , (S. 51, <i>Celles qui vont</i> , v. 58).
Tu donnes attribution à qui Tu veux sans compter.	<i>Il donne attribution à qui Il veut sans compter</i> , (S3, <i>La Famille de Imrân</i> , v. 37 ; dans les mêmes termes, S. 2, v. 38 et S. 42, v. 18/19).
Tu suffis qui Tu veux, Tu appauvris qui Tu veux.	<i>S'ils sont besogneux, Allah les fera se suffire par sa faveur</i> (S. 24, <i>La Lumière</i> , v. 32).
Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux.	<i>Tu élèves qui tu veux et Tu abaisses qui Tu veux</i> (S. 3, <i>La Famille de Imrân</i> , v. 26).
Tu as donné tes bienfaits à qui Tu veux de Tes serviteurs.	<i>Ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits</i> (S. 1, <i>La Liminaire</i> , v. 7 ; et dans le même sens : S. 27, v. 19, S. 28, v. 16/17, S. 33, v. 37, S. 46, v. 15).

La Stabilisation

Les actes spécifiques de bienfaits sont rapportés à des actes d'un niveau plus général et plus abstrait qui concernent la Loi Divine absolue. L'explication ultime de la situation se trouve dans une stabilisation qui remet l'état des choses au jugement divin, excluant par là toute autre possibilité ou mode d'explication. En outre, ce processus ne stabilise pas seulement la situation, il la fige éternellement dans un déterminisme absolu qui occulte les dimensions du temps et de l'espace.

Paroles du portefaix	Correspondant coranique
<i>Tu décides pour Tes créatures ce que tu veux</i>	<i>Allah décide ce qu'il veut</i> (S. 5, <i>La Table Servie</i> , v. 1)
<i>Ce que Tu leur as fixé</i>	<i>Il a créé toute chose et en a fixé le destin</i> (S. 25, <i>La Salvation</i> , v. 2)
<i>Tu es Sage</i>	Attribut divin qui se trouve dans 97 versets du Coran
<i>Tu as jugé avec équité</i>	<i>Allah ordonne l'équité</i> (S. 16, <i>Les Abeilles</i> , v. 90)

Lorsque le portefaix fait appel à la Loi Divine, cela veut dire en langage de l'Islam qu'il fait appel à la *Shari'a* que l'Encyclopédie de l'Islam définit comme «le chemin clair qu'il faut suivre, c'est le chemin que doivent suivre les Croyants» (E.I. Tome IV : 331), l'ensemble des commandements d'Allah, puisés directement aux débuts de l'Islam dans le Coran, Livre Sacré et Révélé et dans les Traditions du Prophète (*Sunna*). A partir de ces deux sources, s'est bâti tout un édifice, le *Fiqh*, dont la fonction est l'intelligence, l'explication et l'interprétation de la *Shari'a* (*Coran et Sunna*).

Après la mort du Prophète, on s'est trouvé devant un texte sacré qui posait le problème de l'interprétation de certains versets ambigus (*mutachabbihât*). Le grand souci des premiers commentateurs fut de replacer les versets dans leur contexte historique et de préciser leur domaine d'application. Ainsi, verra-t-on apparaître deux tendances qui se retrouveront tout au long de la pensée musulmane : une tendance rationnelle, qui faisait crédit à la raison et qui donna lieu au Commentaire selon la Raison (*attafsîr bi-l-ma'qul*), et une tendance littéraliste qui donna lieu au Commentaire par Tradition (*attafsîr bi-l-manqûl*). Ces deux tendances ont contribué plus tard à la formation des deux grandes écoles de la théologie musulmane : l'Ecole Mu'tazilite dite des rationalistes de l'Islam et l'Ecole Ash'arite dite traditionnaliste et littéraliste.

Si nous avons ouvert cette parenthèse sur la pensée religieuse en Islam, c'est que le texte lui-même nous y a invitée, en faisant une référence constante, dans les paroles du portefaix à la Volonté (*irâda*) divine et au Décret (*amr*) divin. Le verbe «vouloir» est en effet présent sept fois aux côtés de termes comme : jugement, juger, omnipotent, pouvoir, décider, fixer. Mais il faut bien dire que les versets coraniques dont le portefaix s'est largement inspiré dans son discours, ont pour correspondant, dans le Coran lui-même, des versets opposés qui affirment le libre-arbitre humain et la capacité humaine de choisir et d'agir⁵.

Toutefois, il paraît évident que le portefaix a choisi son parti et s'est désapproprié de toute responsabilité, en se cloîtrant dans une double soumission à Dieu : soumission à la Volonté divine (il est portefaix et pauvre parce que Dieu a « fixé » cela pour lui) et soumission au Décret divin (il refuse même de contester le « jugement » divin). Et s'il faut ramener le discours du portefaix à une référence du monde extérieure au texte, nous serions tentée de dire qu'il est l'illustration parfaite de la thèse ash'arite qui ne cessera « d'affirmer la création directe par Dieu de toute substance et de tout accident, à quelque moment que ce soit de la succession temporelle, et donc la création directe par Dieu de l'acte humain libre, en son essence comme en sa qualification morale » (Gardet L. 1967 : 51).

Par les paroles du portefaix, le conte a posé une problématique à laquelle il devra répondre ou au moins essayer de le faire ; ce sera la tâche qui incombera à Sindbad le marin. Mais il serait pertinent de poser ici même une question, à laquelle il serait difficile de répondre : est-ce que les Voyages serviront à résoudre cette problématique, ou bien est-ce que cette problématique n'a été posée que pour assigner un but, une raison d'être, au récit de sept voyages merveilleux ?

L'explication dans les Voyages

Si la parole du portefaix ne fait appel qu'à l'isotopie divine, la parole de Sindbad déploie par contre, deux isotopies parallèles : celle des volontés et des actes humains et celle de la Volonté et des Actes Divins. Cela nous est déjà présenté dans la situation initiale qui a présidé au premier voyage ainsi que dans les Voyages eux-mêmes.

Situation initiale du Premier Voyage

Isotopie humaine

Sindbad introduit ses voyages par une proposition narrative que l'on peut considérer comme un Résumé qui répond à la question « de quoi s'agit-il ? » et qui porte dans ses replis une orientation appréciative censée susciter l'intérêt de l'auditeur :

Sache ô portefaix, que j'ai une histoire merveilleuse, et je te raconterai tout ce qui s'est passé avec moi et tout ce qui m'est arrivé avant que j'atteigne cette félicité et que je m'assois à cette place où tu me vois ; car je ne suis arrivé à cette félicité et à cette place qu'après une fatigue extrême, un labeur immense et beaucoup de dangers, et combien j'ai enduré dans ma jeunesse de calamités... j'ai dû faire sept voyages dont chacun a une histoire merveilleuse...

Sindbad commence son discours par une exclusion non exprimée ayant trait aux réflexions du portefaix que Sindbad ne mentionne pas. Il précise qu'il n'a gagné sa fortune qu'au prix d'une histoire merveilleuse et de malheurs immenses, autrement dit, et si l'on peut s'exprimer ainsi, « l'argent ne lui est pas tombé du ciel » ! Comme le laissent entendre les réflexions du portefaix. Par cette exclusion même, les objets du discours se trouvent identifiés : la fortune, ses raisons d'être, les voyages merveilleux et les malheurs. De même qu'est tracée

la ligne générale de la stratégie discursive qui va suivre dans les récits des Voyages, à savoir lier ces objets de discours entre eux par des relations de cause à effet. Mais la situation en est toujours au stade de la spécification qui ne concerne que le seul Sindbad. La généralisation viendra quand

Les peines font la gloire acquise encore plus belle ! La gloire des humains est la fille de bien des longues nuits qui passent sans sommeil !

Celui qui veut trouver le trésor sans pareil des perles de la mer, blanches, grises ou roses, se fait plongeur avant d'atteindre aux belles choses.

Il suivrait l'impossible espoir jusqu'à sa mort, celui-là qui voudrait la gloire sans effort !

Les mêmes objets de discours que dans la proposition/résumé y sont repris : peines, gloire, labeur, fortune et aussi danger («mer» et «plongeur»). Mais cette fois, la répétition se fait sur le mode de l'autorité, vus l'ascendant et le prestige de la poésie auprès des Arabes, à toutes les époques. Entre autorité et loi, il n'y a qu'un pas à franchir, et la loi humaine a failli triompher, mais Sindbad ne franchit point ce pas, car il s'était déjà engagé dans une direction contraire, mais non incompatible ou contradictoire, et qui est celle de l'autorité divine.

Quelques lignes plus loin, avec les vers poétiques que Sindbad récitera. Avant cela, attirons l'attention sur le fait que Sindbad s'attribuera l'entière responsabilité de son appauvrissement, il a dispersé lui-même la fortune de son père et il dit :

«je crus que cela (l'argent et le luxe) durerait éternellement».

La traduction de Mardrus donne, à peu de chose près, le sens des vers arabes :

Isotopie divine

Entre la proposition/résumé et les vers poétiques, on voit se glisser dans la parole de Sindbad, l'expression idiomatique suivante : «Tout cela est par Décision et Décret (*qadâ' - qadar*) et on ne peut éviter ni fuir ce qui est écrit (*maktub*)». Expression idiomatique ou lieu commun de la parole arabe, cette phrase peut se trouver parfois dans les paroles d'un locuteur dont les convictions profondes n'en sont pas moins contraires. Néanmoins, sa présence dans le récit ne peut être dénuée de toute connotation déterministe.

Mais cette connotation est atténuée vu qu'elle se dégage d'une formule qui est mise, en outre, côte à côte, avec des affirmations concernant la liberté et le choix humains. Il n'en reste pas moins que cette affirmation pose le problème suivant : celui de délimiter la part de responsabilité humaine et celle de la responsabilité divine dans les actes de l'homme et sa vie. Nous voyons bien que, ce problème posé, la situation est loin d'être stabilisée, et elle s'ouvre, à travers la stratégie discursive de Sindbad, dans les Voyages, sur toute une controverse impliquant des notions théologiques diverses touchant un très grand éventail de problèmes allant de la liberté divine à la liberté humaine. Nous essaierons, dans ce qui suit, de déchiffrer la part qui revient à chacun de ces deux pôles à travers les diverses représentations qui nous sont données dans les Voyages.

Les Voyages

Isotopie humaine

En reprenant les différentes étapes des Voyages, nous constatons que Sindbad s'approprie à lui seul la décision de voyager, de quitter son pays et de faire du commerce. Ainsi, au début de chaque voyage, l'allusion à sa libre décision ou son libre arbitre est claire : «j'ai pensé au voyage» (Voyages 4 et 5), «j'ai décidé de voyager» (Voyage 6)⁶.

Sindbad prend cette décision en toute connaissance de cause il sait ce que les Voyages peuvent révéler comme danger et cela dès son premier périple : déjà au deuxième voyage, il se repent d'être sorti de sa ville après tous les dangers qu'il a encouru au premier voyage. Et nous le retrouvons au septième voyage, tout aussi prêt à assumer la responsabilité de ce qu'il lui arrive : «Tu mérites tout ce qui t'arrive, se dit-il en lui-même».

Mais n'est-ce que pour mériter une punition, il faut avoir commis, volontairement, qu'un acte est illicite ou répréhensible ? C'est là où toute la thèse des rationalistes *mu'tazilites* prend sa place : si Dieu crée tous les actes humains, il ne peut punir l'homme des erreurs qu'il n'a pas commises, étant donné que Dieu est juste⁷ ; par suite, toute la problématique de la rétribution ne devrait pas exister. Mais puisque cette problématique existe dans le Livre Révélé, c'est qu'elle se bâtit sur une liberté humaine dans les choix et dans les actes.

Quelle est, dans ce cas, selon, le texte des Voyages, l'erreur de Sindbad⁸ ? Il ne s'est pas contenté des richesses qu'il a accumulées lors de son premier voyage et a voulu les augmenter. «Le mal vient à l'homme de lui-même», dit-il au Voyage 3⁹, et aussi : «Mon âme perfide me parla de voyage», au Voyage 4. Mais est-ce que le commerce, l'ambition ou le luxe sont condamnables dans l'éthique islamique ? À part les idées ascétiques qui prédominaient aux débuts de l'Islam et ensuite chez certaines écoles soufis (mystiques), la tendance générale de la société islamique fut de jouir des biens de ce monde, tout en se conformant plus ou moins, aux lois religieuses de charité (*Zakât* et *Sadaqa*) et de don dans «la Voie de Dieu» (ce que Sindbad ne manquait pas de faire au retour de chaque voyage)¹⁰.

Cette tendance trouve sa légitimité dans plusieurs versets du Coran, dont, à titre indicatif : *Mangez des nourritures exquisés dont nous vous avons gratifiés* (S. 20, *Ta'ha'*, v. 81/83). Le Coran a, en outre, encouragé l'homme à travailler et à jouir du fruit de son travail : *Mangez et buvez en paix, en récompense de ce que vous avez fait*, (S. 32, *La Montagne*, v. 19).

Ainsi, la conception de la vie humaine en général, et de la vie économique en particulier, repose sur le fait que, comme le fait remarquer Cahen, *l'Islam considère que Dieu, ayant donné à l'homme ce monde, il est absolument normal pour lui d'en profiter(...)*. Cahen (1968 : 118-119) ajoute quelques lignes plus loin :

(...) si évidemment la poursuite du profit matériel peut conduire à des abus et présente des dangers moraux, elle n'a rien cependant de mauvais en soi, et c'est au contraire un devoir pour l'homme de rechercher, par son travail, son entretien et celui des siens et de l'améliorer autant qu'il peut ; le Prophète a été marchand (...) il apparaît clairement que Dieu est avec le marchand croyant, peut-être même bien avec l'autre (...).

Le désir de Sindbad, celui qui est générateur des Voyages, n'est, donc, ni blâmable, ni illicite. Il a été conduit selon un libre choix et en conformité avec les préceptes religieux¹¹. Qu'en est-il des autres actes générés par ce désir ?

Un survol et même une analyse des actions rapportées dans les *Voyages* permettrait de dégager la compétence du sujet Sindbad : sa capacité de raisonner, d'apprécier le danger, de trouver le moyen de se sauver. L'analyse des personnes de l'énonciation dans le discours narratif, montrerait comment le «je» campe le personnage de Sindbad, aux dépens de tous les autres, dans une multitude de traits colorés, faits de paires d'opposés.

Quant au discours descriptif, il rend le personnage encore plus impressionnant en le faisant toucher au merveilleux dans les êtres et les choses tout comme dans les différents espaces, aérien, terrien et maritime et en le dotant par là d'un savoir et d'un savoir-faire exceptionnels. Toutes les isotopies du récit collaborent à représenter en Sindbad un personnage méritant, d'autant plus qu'il a fait à Dieu une place d'honneur dans ses actes et dans ses pensées.

Isotopie divine

Dieu est là, Dieu est partout dans le conte. Il n'est pas fait mention directe de lui comme source des complications et des malheurs auxquels Sindbad est confronté, mais comme source de bien et acteur de salut. C'est Dieu qui a toujours ramené Sindbad sain et sauf à son pays. Est-ce dire que Dieu ne participe en aucune manière aux tourments de Sindbad ? Si Dieu n'est pas nommément présent dans les complications, les allusions à Ses actes, à Sa volonté et à Son omniscience sont nombreuses, lisons à titre indicatif :

Je livrai mon destin à la Décision (Voyage 2)

Le rocher tomba, par Décret, sur l'arrière du bateau (Voyage 5)

Partant de l'affirmation que Sindbad n'a point commis d'acte illicite méritant châtement, quel serait donc le sens des souffrances qu'il subit ? Selon le point de vue mu'tazilite (C. Bouamrane 1978 : 145) :

Les souffrances, comme tous les actes humains, sont tantôt bonnes et tantôt mauvaises (...) Dieu ne provoque la souffrance que dans trois cas : 1) parce qu'elle est méritée par celui qui la subit ; 2) en vue d'une fin d'édification ; 3) en vue d'une compensation.

Le premier cas ne s'appliquant pas à la situation de Sindbad, il reste à considérer les deux derniers. Sindbad affirme avoir lui-même décidé de voyager, il a donc choisi de se mettre en état d'épreuve. Etant donné qu'il fut «compétent» et qu'il passa les épreuves avec succès, Dieu lui accorda compensation et réparation au-delà de toutes bornes ; il ne le rendit pas seulement à la vie, mais il lui permit de jouir d'une grande fortune et d'un grand savoir.

Après cette démarche interprétative qui va du plus général au plus spécifique, le conte de Sindbad acquiert une valeur d'édification que l'on peut formuler d'une manière toute simple : Dieu, accordant ses bienfaits à ceux qui les méritent, a justement octroyé une rétribution à Sindbad et au portefaix à la mesure des actes de chacun d'eux ; si Sindbad a gagné dans ce partage, c'est parce qu'il est le plus méritant.

Serions-nous tentés de croire que le conte a résolu le problème de la Rétribution divine et de la liberté humaine alors que maintes écoles de théologie et de philosophie s'y sont attelées sans pour autant clore la question ? En réalité, il n'est point demandé à un conte ce qui est exigé d'une école de pensée, car toute oeuvre n'est jugée que selon ce qu'elle se propose d'accomplir, de même que les critères de cohérence ne sont point les mêmes pour un théologien que pour un conteur.

Si la présence de Dieu dans le conte est écrasante, elle ne l'est pas plus que celle de Sindbad. Ce dernier est constamment présent au conte, par ses décisions, par ses actions et par son savoir ; alors que Dieu Actant Suprême (mais actant quand même) se signale par une présence/absence au conte (rappelons-nous le verset : *Il attend comment vous agirez*). Il n'est pas le Destinateur des Voyages, mais le Destinateur des épreuves et des récompenses. Son absence lors des départs en voyage et lors des décisions concernant la survie ne fait qu'augmenter le crédit de Sindbad, et Sa présence invoquée à d'autres moments, comme seul témoin, ne peut qu'accréditer la dimension du merveilleux dans les Voyages.

En réalité, nous pouvons dire avec M. Arkoun (1982 : 90) que pour les fidèles croyants que sont Sindbad et ses auditeurs,

(...) le merveilleux est manifestation d'une Raison supérieure, transcendante, insondable (c'est ce que les Musulmans nommeront al-ghayb) ; il a donc une fonction cognitive éminente.

Cette fonction du merveilleux s'exercerait sur deux plans : celui d'être «un support de l'idée de création» et «un support de l'ontologie» étant donné que les merveilles de la création nécessitent l'intervention d'un être transcendant tout-puissant (M. Arkoun, 1982 : 106-107).

Dieu acquiert par là un statut supplémentaire, et tout en étant Destinataire des louanges, Destinateur d'épreuves et de récompenses, seul témoin des actes de Sindbad, il est aussi Garant Suprême du merveilleux dans le conte. C'est ainsi que par l'introduction de l'isotopie divine aux côtés de l'isotopie humaine, tout devient vraisemblable et même le merveilleux, car, n'oublions pas ce que le conte n'a eu de cesse de nous rappeler : «Dieu sur toute chose est omnipotent».

Bibliographie

Adam, J.-M. 2001. *Les Textes, types et prototypes, récit, description, argumentation, explication et dialogue*, Paris : Nathan Université.

Adam, J.-M. 1999. *Linguistique textuelle, des genres de discours aux textes*, Paris : Nathan Université.

Adam, J.-M. 1993. *La Description*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 2783.

Adam, J.-M. 1986, Prolégomènes à une définition linguistique de la description, *Travaux du Centre de recherches sémiologiques*, Universités de Neuchâtel et Lausanne, 52, Tome II, p. 147-188.

Adam, J.-M., 1984, *Le Récit*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 2149.

- Arkoun, M. 1982. *Lectures du coran*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Bencheikh, J.-E., Bremond, C., Miquel, A., 1991, *Mille et un contes de la nuit*, Paris : Gallimard.
- Benveniste, E.1966. *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris : Gallimard, 1974, tome II, Gallimard.
- Bouamrane, C. 1978. Paris, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite)*, Librairie philosophique J. Vrin.
- Cahen, C. 1968. *L'Islam des origines au début de l'Empire Ottoman*, Paris : Bordas, coll. Histoire Universelle.
- Charaudeau, P., Maingueneau, D. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris : Seuil.
- Chaulet-Achour, C.(Dir.). 2004. *Les 1001 nuits et l'imaginaire du XXe siècle*, Paris, Budapest, Torino : L'Harmattan.
- Encyclopédie De L'Islam, Leyde, Paris, E.J. Brill : Maisonneuve et Larose, Nouvelle édition.
- Gardet, L. 1967,. *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Goldziher, I. 1920. *Le Dogme et la loi de l'Islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, : Librairie Paul Geuthner.
- Grize, J.-B.1980. Pour aborder les structures du langage quotidien, *Langue Française*, 50, p. 7-19.
- Grize, J.-B. 1996. *Logique naturelle et communications*, Paris : Presses Universitaires de France.
- La Veille, J.-L. 1998. *Le Thème du voyage dans les Mille et une nuits, du Maghreb à la Chine*, Paris, Montréal : L'Harmattan.
- Le Coran. 1966. Traduction Blachère, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Maingueneau, D., et Cossutta, F.1995. L'analyse des discours constituants, *Langages*, 117, 112-125.
- Miquel, A.1981. *Sept contes des Mille et une nuits*, Paris : Sindbad.
- Rastier, F.1972. Systématique des isotopies, in *Essais de sémiotique poétique*, ouvrage collectif, Paris : Larousse.
- Reboul, A., Moeschler J.1998. *Pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours*, Paris : Armand Colin.
- Vignaux, G. 1980. Enoncer, argumenter : opérations du discours, logique du discours, *Langue Française*, 50, p. 91-115.

Notes

¹ Pour une définition des notions de *cohésion* et de *cohérence*, voir Charaudeau P., Maingueneau D. 2002 : 99-100.

² J. B. Grize (1996 : 50) définit la schématisation comme suit : “Une schématisation a pour rôle de faire voir quelque chose à quelqu’un, plus précisément, c’est une représentation discursive orientée vers un destinataire de ce que son auteur conçoit ou imagine d’une certaine réalité”. J-M Adam (1999 : 104-105), reprenant le concept de schématisation et le définissant comme une “coconstruction” entre les deux partenaires de la communication, fait appel à ce concept pour présenter un schéma de la communication-interaction qu’il considère “plus intéressant que les schémas classiques”.

³ Adam (2001, 1993, 1986, 1984) dans son analyse de la proposition descriptive (Pd), appelle *opération d’ancrage* ce dont se sert la séquence descriptive pour signaler, au moyen d’un nom ou pivot nominal, appelé thème-titre, l’objet de la description. Pour Vignaux (1980 : 102) c’est une *opération d’identification* qui consiste à désigner, marquer «l’existence» d’objets thématiques ; spécifier, préciser les propriétés qui leur sont prédiées, les caractéristiques, les actions, les situations qui leur sont affectées. Alors que Vignaux englobe spécification, propriétés, caractéristiques, actions et situations dans l’identification, Adam leur affecte une opération spécifique qu’il appelle *aspectualisation* et qu’il définit (2001 :89) comme étant le découpage en parties et la prise en considération des qualités ou propriétés ainsi que de la situation et de la localisation. S’ajoute à l’aspectualisation, une *opération d’assimilation* ou de *mise en relation* de l’objet décrit ou de ses parties avec d’autres objets, soit par le moyen de comparaisons ou de métaphores ou de métonymies.

⁴ La stabilisation selon Vignaux (1980 : 103) a pour effet de “délimiter les sens construits et clôturer les champs de signification attribués aux objets de discours”.

⁵ Nous citons à titre indicatif : S. 41, *Fussilat*, v. 40, *Faites ce que vous voudrez* ; ou bien encore : S. 7, *A’râf*, v. 126, *Il attend comment vous agirez*. Ajoutons aussi : S. 73, v. 19 ; S. 74, v. 18 ; S. 18, v. 28 ; S. 17, v. 86 ; S. 10, v. 44/45 ; S. 35, v. 29 ; S. 6, v. 24 ; S. 13, v. 12 ; S. 8, v. 55.

⁶ A. Miquel (1981 : 91, repris dans C. Chaulet-Achour (dir) 2004 : 127) considère, malgré ces affirmations de Sindbad, que ce dernier accomplit des *voyages forcés*.

⁷ Plusieurs versets du Coran attestent cette idée, nous présentons, à titre indicatif, le verset suivant : *Il n’était point d’Allah de (les) léser, ce furent eux qui se lésèrent*, S. 9, *Revenir (de l’erreur) ou l’Immunité*, v. 70.

⁸ C’est le terme “péché” qui aurait pu être utilisé ici, si le contexte des actes commis par Sindbad relevait de l’éthique morale et religieuse chrétienne. Or, la notion de péché n’existe pas en Islam. Aussi, Blachère a-t-il traduit le mot *khatî’a* par «erreur», alors que ce même mot a une connotation de «péché» chez les Arabes chrétiens.

⁹ À rapprocher du verset : *Tout mal qui t’arrive vient de toi, tout bien qui t’arrive vient de Dieu*, S. 4, *Les Femmes*, v. 79/81.

¹⁰ Voir à ce sujet, Goldziher (1920 : Ch. IV).

¹¹ En se basant sur la traduction de Galland qui fait proclamer à Sindbad qu’il veut “ôter aux hommes les plus avides de richesses l’envie de traverser les mers pour en acquérir”, J.-L. Laveille (1998 : 102) déduit que “l’objectif moral de la narration semble en totale contradiction avec les fins du récit” lesquelles sont la justification de la richesse du Marin face à l’indigence du Portefaix. Notons ici que le texte arabe de Boulaq ne met pas dans la bouche de Sindbad de telles paroles qui ouvrent la voie à ce constat de contradiction.