

DE CE QUI "NE SE DIT PAS" DANS LE LIVRE DE SĪBWAYHI:  
LA NOTION DE TAMṬĪL

Georgine Ayoub

*Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)*

"En somme, la réalité de l'objet n'était pas séparable de la méthode propre à le définir..."

Benvéniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, I, 119.

Il est une formule qui revient régulièrement dans le Livre,<sup>1</sup> qui scande toute explication grammaticale, qui désigne un moment, semble-t-il, nécessaire, celui, bien étrange, du *tamṭīl*. Cette formule s'énonce ainsi: *hādā tamṭīlun wa-lā yutakallamu bihi* "Ceci n'est donné qu'à titre de *tamṭīl* et ne se dit pas" (*Kitāb* I, 72/I, 37; I, 83/I, 43; I, 312/I, 157; II, 92/I, 262; III, 28/I, 418 ...). On trouvera des variantes dans la formulation de la seconde partie de la phrase, tantôt introduite par un "même si cela ne se dit pas" (*Kitāb* I, 103/I, 53; II, 118/I, 275) tantôt remplacée par un "néanmoins, cela n'est pas d'usage dans le discours" (*Kitāb* I, 374/I, 188; I, 392/I, 196).

Le *tamṭīl*, dans le Livre, fait réseau avec d'autres mots aux assonances voisines. Il est lié au *maṭal*, à l'exemple; au *mitāl*, ce qui a valeur exemplaire, paradigmatic; au *mitl*, ce qui est identique, similaire à quelque chose d'autre; au *ṣabah*, ce qui ressemble, ce qui est à l'image de quelque chose d'autre; à un *ka-'anna*, un "comme si ..." qu'on retrouve quasiment à toutes les lignes et qui précède la formule du *tamṭīl*, invariablement introduite par un "comme s'il avait dit: ...", "comme si tu avais dit: ...".

Mais le *tamṭīl* est, aussi, invariablement inséré dans un contexte où il est lié à cette négation: "Cela ne se dit pas". La question est, dès lors: Qu'est-ce que le *tamṭīl* et pourquoi le *tamṭīl*? Quel est le statut du "cela ne se dit pas"? Quelle est la valeur du "comme si" dans ce contexte? Le *tamṭīl* renvoie, de fait, à la question du propos du Livre, à ce que Sībawayhi s'y propose de faire. La question est centrale: Avant que de mesurer le Livre à ce qui le précède ou le suit, de décider des continuités ou des ruptures entre ce texte et la tradition ultérieure, il faut, du moins, rapporter, au préalable, le Livre à lui-même, c'est-à-dire prêter attention à ce qu'il DIT être son propos. Celui-ci n'est pas laissé implicite et enjoint un mode déterminé de lecture. Le texte se présente comme une monstration, une dé-monstration, une manifestation

This is an offprint from:

KEES VERSTEEGH and MICHAEL G. CARTER (eds)

*Studies in the History of Arabic Grammar II*

*Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar,*

*Nijmegen, 27 April-1 May 1987*

John Benjamins Publishing Co.

Amsterdam/Philadelphia

1990

(Published as Vol. 56 of the series

STUDIES IN THE HISTORY OF THE LANGUAGE SCIENCES)

ISSN 0304-0720

ISBN 90 272 4543 6 (Eur.)/1-55619-351-3 (US)

© Copyright 1990 – John Benjamins B.V.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means, without written permission from the publisher.

qui se disent, dès l'épître, par un mot-clé: le *tabyīn*. On prendra mesure de l'importance cardinale du *tabyīn* en relevant, au fil de l'épître, ces formules — autant de promesses ordonnant la lecture: “Ces paradigmes ... ont des formes nombreuses ... que nous montrerons (*sa-tubayyanu*), s'il plaît à Dieu” (*Kitāb* I, 12/I, 2); “Ce qui montre (*wa-yubayyinu la-ka*) que ce ne sont pas des noms ...” (*Kitāb* I, 14/I, 2); “Nous montrerons ce qui se fléchit et ce qui ne se fléchit pas, s'il plaît à Dieu” (*Kitāb* I, 22/I, 7). La formule met le point final à l'épître: “Nous montrerons cela par la suite, s'il plaît à Dieu” (*Kitāb* I, 32/I, 13). D'autres formules dans le Livre combinent le “voir” et le *tabyīn*: “Tu verras cela montré en détail, s'il plaît à Dieu” (*Kitāb* I, 125/I, 63). On pourra lire des citations similaires en *Kitāb* III, 46/I, 426; III, 28/I, 418; III, 38/I, 423, etc.

*Bayyana* joint les deux sens de la forme verbale trilitère simple: être séparé<sup>2</sup> et être clair. Aussi signifie-t-il distinguer, rendre la différence de deux choses claires. *Bayyana* est, de fait, ce mouvement qui, dépliant, différenciant, distinguant, rend les choses claires, manifestes; *at-tabyīn*, lit-on dans le *Lisān*, est *al-'iḍāh*, le fait de rendre clair, manifeste. Un propos rapporté de Kisā'ī lie le sens du *tabyīn* au *tābit*, au *tubūt*, à ce qui est prouvé, ce qui est solidement établi.

Ceci dans la langue. Mais que dit au juste le Livre quand il dit *sa-nubayyinu ḍālika*? S'agit-il d'établir les données? De fonder les démonstrations par des procédures argumentatives? Et quelles sont les procédures du *tabyīn*? Il est certain que le *tamṭīl* est l'une de ces procédures. Le Livre l'indique explicitement, dans le tome IV, où, à chaque fois qu'est dénombré ce qu'on appellera plus tard les schèmes verbaux et nominaux, le texte utilise une formule de clôture tout à fait figée où le *tabyīn* a partie liée au *tamṭīl*: *wa-qad bayyannā ... [ḍālika] fimā madā bi-tamṭīli binā' ihi* (*Kitāb* IV, 263/II, 324; IV, 226/II, 325; IV, 26/II, 326 et sq) “Nous avons montré ... [cela] en ce qui précède en donnant le paradigme de sa forme”. C'est ce lien entre *tabyīn* et *tamṭīl* que nous entendons aborder ici.

A se reporter au *Lisān* (s.v.), le *tamṭīl* est représentation, figuration: *mattala š-šay'*, y lit-on, est représenter une chose comme si votre interlocuteur la voyait de ses propres yeux. Plus précisément, ajoute le *Lisān*, le *tamṭīl* est cette opération par laquelle je fournis le *miṭāl*, le paradigme; je le représente. Cette représentation se ferait par l'écriture ou par quelque autre moyen. Qu'en est-il au juste dans le Livre de ce lien entre représentation, paradigme et écriture?

Le *tamṭīl* ne saurait être compris comme donner un exemple, un *maṭāl* sans plus. Un exemple n'est appelé *tamṭīl* que si, par ailleurs, il a cette étrange propriété: qu'il ne se dit pas. Mais que représente-t-on exactement par le *tamṭīl*? Et comment représente-t-on? Quelles sont les procédures de la représentation? Pourquoi faut-il recourir à ce qui ne se dit pas pour représenter, rendre intelli-

gible les données? Si l'on songe à certains exemples, l'aporie devient entière. Ainsi rendre intelligible telle donnée, la représenter à cette fin peut requérir un recours à de l'inintelligible, à du *muḥāl*.<sup>3</sup> Ainsi, le *Kitāb* (I, 300/I, 151) représente la relation entre le verbe et le “complément d'accompagnement” dans l'exemple (1):

(1) *mā ṣana'ta wa-'aḥā-ka*

Qu'as-tu fait et frère [accusatif]-toi?

“Qu'as-tu fait avec ton frère?”

Par une séquence ininterprétable: le verbe *ṣana'ta* — qui n'est pas doublement transitif — y étant employé avec 2 objets: “Comme si tu avais dit, quant au premier exemple: *mā ṣana'ta 'aḥā-ka* ”Qu'as-tu fait ton frère?” (accusatif), ce qui est *muḥāl* mais j'ai voulu [par là] te représenter [le premier exemple]”.

Le *tamṭīl* est bien présenté dans le Livre comme une procédure propre à Sībawayhi et non, par exemple, au locuteur. On remarquera, dans le passage cité ci-dessus, l'usage de la première personne (“j'ai voulu ...”). Il en est souvent de même quant au *tabyīn*. De fait, on peut discerner dans le Livre deux lignes de force qui, sans être systématiquement distinguées, sont néanmoins bien distinctes: certaines procédures, posées certes par le grammairien, sont toutefois, attribuées au locuteur; à ces procédures appartient le '*idmār*; d'autres sont dites exclusivement le fait du grammairien; à ces dernières appartient le *tamṭīl*.

Le '*idmār* (le fait de cacher, céler, dérober quelque chose aux regards) forme dans la langue une paire oppositive avec '*iḥār* (le fait de faire voir, de manifester, de montrer). Il en va ainsi dans le Livre comme le montre ce passage où Sībawayhi présente une typologie des verbes en termes de '*idmār/iḥār* “Sache, par ce que je t'ai mentionné, que le verbe agit sur les noms sous trois formes: celle d'un verbe manifeste qu'il ne serait pas légitime de sous-entendre (*fi'lun muzharun lā yaḥsunu 'idmāruhu*), celle d'un verbe sous-entendu dont l'usage sous forme manifeste a également cours et enfin celle d'un verbe sous-entendu dont l'usage sous forme manifeste est délaissé” (*Kitāb* I, 296/I, 149).

On peut montrer — mais tel n'est pas le propos ici — que la logique du '*idmār* dans le Livre, dans son principe et dans ses modalités, obéit à des critères qui relèvent rigoureusement de la séquence linguistique et de l'analyse qui en est faite. Néanmoins, il semblerait que la matérialité conférée à un élément qui n'est pas manifeste, qui ne fait pas partie de l'observable, est celle du locuteur.<sup>4</sup> C'est le locuteur qui le garde latent, qui le sous-entend, qui ne l'exprime pas. La dénomination peut déjà éclairer: le verbe '*aḍmara* — comme le verbe '*aḥzara* — prend un sujet agentif: en outre, l'élément implicite, par la forme même

de sa dénomination qui a des résonances passives, implique une interprétation agentive: c'est ce qui a été caché, rendu latent par quelqu'un. Mais c'est surtout l'expression *'iḍmār fī n-niyya*, maintes fois utilisée dans le Livre, qui dit sans ambiguïté que le *'iḍmār* est une opération censée être effectuée par le locuteur; c'est le locuteur qui a l'élément implicite à l'esprit (*fī n-niyya*) qui le sous-entend, ne l'exprime pas. On se reportera à cet égard à *Kitāb I*, 250/I, 127; même à I, 251/I, 127 et I, 319/I, 161 où le texte parle d'un *muḍmar fī n-niyya*.

De fait, les différents usages de *'iḍmār* et de *muḍmar* dans le Livre ne peuvent être rapportés à un principe unique que s'ils sont rapportés au locuteur. Ces termes, en effet, servent, pour l'essentiel, à désigner des éléments qu'il est courant de distinguer dans les analyses linguistiques actuelles: d'une part les pronoms anaphoriques et de dialogue ainsi dénommés: *al-'asmā'u llatī hiya 'alāmātun li-l-muḍmar* "les noms qui sont le signe de ce qui est sous-entendu" (*Kitāb II*, 80/I, 275; II, 78/I, 274) ou, tout simplement, *al-muḍmar* (*Kitāb I*, 83/I, 42, 43)<sup>5</sup> et, d'autre part, des éléments sans valeur phonique, identifiables en termes catégoriels et ayant un effet sur la séquence phonique, cet effet étant un *'amal*; on se rappelle le *fī'l muḍmar* dans le passage cité ci-dessus (*Kitāb I*, 296/I, 149). Certes, ces deux types d'êtres linguistiques ne sont pas sans rapports. Sans avoir à élucider ces rapports ici, on peut déjà, quant au Livre, situer le locuteur en leur centre: la logique de la désignation, on l'a vu, l'impliquait déjà; l'opération elle-même est, en outre, justifiée par une situation d'énonciation où le locuteur suppose que son destinataire sait de qui ou de quoi il s'agit (*Kitāb II*, 81/I, 257; I, 393/I, 196).

Le *'iḍmār* aurait donc partie liée au locuteur; le *tamṭīl*, en revanche, est une procédure de grammairien que Sibawayhi n'a pas été le premier à poser; a en croire le Livre, Ḥalīl y recourait déjà et il est cité, dans maints endroits, des *tamṭīl* attribués à Ḥalīl (*Kitāb I*, 72/I, 37; I, 323/I, 163; I, 374/I, 188). De fait, la mise en regard, si rapide soit-elle dans les limites de cet exposé, du *tabyīn/tamṭīl* et *'iḍmār* permet déjà de discerner l'une des différences que le Livre établit entre la démarche du locuteur et celle du grammairien. Considérées sous cet angle, elles se situent à l'opposé l'une de l'autre: la démarche du locuteur peut être de *'iḍmār*, celle du grammairien est de *tabyīn*. L'un peut recourir à l'implicite; l'autre se propose de rendre explicite.

L'une des procédures auxquelles le grammairien a recours à cet effet est d'explicitier ce qui est supposé être un *'iḍmār* du locuteur. Mais il en existe d'autres. Autrement dit, le propos du Livre ne semble pas être uniquement de reconstituer la démarche du locuteur. Le point est important en ceci qu'il permet de situer le projet grammatical du Livre par rapport à d'autres projets grammaticaux. Il existe, dans la démarche du Livre, un moment propre au grammairien où celui-ci, voulant rendre intelligible les données, recourt à une

procédure qu'il appelle de représentation et qui permet à l'analyse de ne pas se limiter à l'énoncé objet d'explication *hic et nunc*, ni même à l'observable ou aux données correctes. Il recourt aux paradigmes. Mais ceci suppose de l'objet des propriétés qu'il est important d'élucider. Ceci suppose également un ensemble de procédures suivies et d'hypothèses posées par le grammairien.

Dénombrons rapidement les procédures apparentes du *tamṭīl*. Le Livre peut, pour établir un *tamṭīl*, restituer un *'iḍmār*. Ainsi, en I, 83/I, 42, 43: "... Et tu peux dire, si tu veux: *zaydan marartu bihi* "Zayd [accusatif], j'ai passé près de lui", en entendant expliquer par là un élément sous-entendu, comme si tu disais, si tu représentais cela: *ḡa'altu zaydan 'alā tariqī marartu bihi* "j'ai mis Zayd sur mon chemin je suis passé près de lui". Pour rendre intelligible le Cas du nom en tête, le *tamṭīl* restitue donc un *'iḍmār* du locuteur: celui d'un verbe absent de la séquence phonique. On se reportera également à la suite du passage pour d'autres exemples ou bien à *Kitāb I*, 102, 103/I, 53.<sup>6</sup>

Mais ceci n'est pas toujours le cas. Ainsi, en *Kitāb II*, 19/I, 226 pour: *marartu bi-raḡulin muḡālitihi dā'un* (litt. "je suis passé près d'un homme mêlé-(à)-lui [pronom clitique] un mal") "je suis passé près d'un homme souffrant", le *tamṭīl* est le suivant: *marartu bi-raḡulin muḡālitiḥ 'iyyā-hu dā'un* (litt. "je suis passé près d'un homme mêlé-(à)-lui [forme forte du pronom] un mal"). Il y a là *substitution* de la forme forte du pronom à sa forme clitique. On se reportera également à *Kitāb I*, 392/I, 196 pour un *tamṭīl* similaire où le pronom anaphorique est remplacé par le *tanwīn* (nunation).

D'autres exemples montrent d'autres types de relations. Ainsi, pour l'exemple (1) cité ci-dessus, il y a *omission* (du *wāw* "et") dans le *tamṭīl* et, enfin, dans des cas comme:

(2) *lā ta' tī-nī fa-tuḡaddiṭa-nī* (*Kitāb III*, 28/I, 418)

"tu ne viens pas chez moi pour parler [subjonctif] avec moi"

où le *tamṭīl* est: *lam yakun 'ityānun fa-'an tuḡaddiṭa* (*Kitāb III*, 30/I, 419) (litt. "il n'y a pas eu de venue puisque tu parles [subjonctif]", tous les éléments de (2) ont été transformés.

Ainsi que le montrent ces exemples, le *tamṭīl* met deux termes en relation; ces deux termes, en syntaxe,<sup>7</sup> sont des énoncés, et non par exemple des mots ou des syntagmes. Plus exactement, l'énoncé effectivement objet d'explication est mis en regard, corrélé avec une séquence qui n'a pas été énoncée. La relation n'est pas une relation d'identité: l'énoncé P n'est pas dit identique à la séquence Q (*miṭlu-hu*) ni même semblable à Q (*ṣabīhun bihi*), relation d'identité et de similitude dont le Livre fait, par ailleurs, usage. Cette relation est très exactement celle d'un *ka'anna*, d'un "comme si". Elle peut brièvement se résumer ainsi: "Si tu dis P, c'est comme si tu avais dit Q". Dans bon nombre

d'exemple, cette relation est dite en termes de *manzila*, de statut; ainsi, dans ce passage en *Kitāb I*, 72/I, 37 qui commente l'exemple (3):

(3) *mā' aḥsana 'abdallāhi*

“Qu'Abdallah est beau”

“... Halīl a prétendu qu'il [=cet exemple] a le même statut que *šay'un 'aḥsana 'abdallāhi* “quelque chose a rendu Abdallah beau” et qu'il s'y est ajouté le sens de l'exclamation. Néanmoins ceci n'est donné qu'à titre de *tamṭīl* et ne se dit pas”. On se reportera également à *Kitāb I*, 317/I, 160; I, 323/I, 163; II, 92/I, 262 ...

On sait, depuis les travaux de Carter (1968), que *manzila* et *mawḍi'* sont les pierres d'angle de l'édifice grammatical,<sup>8</sup> pour reprendre la métaphore du *binā'*. Mais quel est le statut linguistique de la *manzila*? Quand deux termes sont-ils dits avoir même statut?

Pour être bref,<sup>9</sup> la *manzila* est une notion relationnelle qui sert à associer plusieurs termes. Il ne fait pas sens, dans le Livre, de parler, de manière absolue, de la *manzila* d'un élément. On ne parle de la *manzila* d'un élément que dans la mesure où elle est dite identique à ou différente de celle d'un autre élément. La notion de *manzila* n'établit pas une relation d'identité entre deux termes, surtout pas d'identité matérielle; au contraire, le concept de *manzila* permet que les unités pertinentes pour l'analyse ne soient pas définies par le nombre ou la nature des éléments mais par quelque relation abstraite. De fait, la *manzila* n'a pas rapport à l'identité, mais est une procédure d'identification. La relation entre les deux termes P et Q est dissymétrique: P est identifié en tant qu'ayant le statut d'un élément Q déjà identifié.

Tout se passe “comme si” la relation entre P et Q dans le *tamṭīl* était une relation d'équivalence. On dira, de manière plus précise: P est équivalent à Q — ou, malgré le paradoxe, ce qui se dit est équivalent à ce qui ne se dit pas — tant que P et Q exhibent la même relation *r*. Quelle est la nature de cette relation *r*? Sur quoi est fondée cette relation d'équivalence?

La relation *r* n'est pas une relation de paraphrase et P et Q ne sont pas une famille paraphrastique si l'on entend par paraphrase équivalence sémantique ou prédication identique avec modulations différentes sur cette prédication.<sup>10</sup> On ne peut poser quelque identité de sens entre une séquence *muḥāl* et un énoncé de la langue (*Kitāb I*, 300/I, 151). Ainsi, le même passage, commentant l'exemple (1), distingue-t-il clairement le *tamṭīl* et le *ma'nā*: “Tu as voulu entendre par là [par *mā šana'ta wa-'abā-ka*] (litt. “Qu'as-tu fait et ton père [accusatif]”): *mā šana'ta ma'a 'abī-ka* “Qu'as tu fait avec ton père [cas indirect]”... Le *wāw* “et” ne modifie pas le sens mais fait régir<sup>11</sup> le nom par ce qui le précède” (*Kitāb I*, 297/I, 150). Quant au *tamṭīl* du même exemple, il est, on l'a déjà vu:

*mā šana'ta 'abā-ka* (litt. “Qu'as-tu fait ton père [accusatif]?”). On se reportera également au passage en III, 28 sq/I, 418 pour une distinction similaire.<sup>12</sup>

Ceci est en soi remarquable car il distingue cette grammaire de celles où les relations d'équivalence sémantique; notamment, la notion de dérivation, à laquelle est liée parfois la notion de famille paraphrastique, est absente de la notion de *tamṭīl*.<sup>13</sup>

En fait, l'équivalence entre les deux séquences, celle qui se dit et celle qui ne se dit pas, est fondée sur l'existence dans l'une et l'autre, d'une même relation formelle. Je dirais provisoirement ici ‘formel’ ce qui, n'ayant pas rapport au contenu lexical, a rapport à l'agencement des éléments, à leurs relations et à leur valeur abstraite. La forme a rapport à la matérialité de la langue; mais cette matérialité n'est pas à comprendre uniquement comme séquence phonique.

On peut, dès lors, mieux entendre la notion de représentation mise en jeu dans le *tamṭīl*. Il ne s'agit pas de la représentation d'un objet du monde,<sup>14</sup> mais de la représentation de relations formelles. Le *tamṭīl* a, à chaque fois, pour objet de concrétiser, pourrait-on dire, ces relations formelles, de les matérialiser dans une séquence de langue. Quels sont, dès lors, les termes et les relations objet de cette représentation?

Termes et relations sont souvent ordonnés. Les termes sont des catégories grammaticales et les relations à représenter sont multiples. Dans bon nombre d'exemples, le *tamṭīl* a pour objet de représenter la relation de ‘amal entre deux termes.<sup>15</sup> Le concept de ‘amal fait précisément abstraction du sens lexical des éléments. Il les considère sous le rapport de leur agencement, de leur valeur catégorielle. Considérons, pour ce propos, les exemples (1) et (2) cités ci-dessus.

L'exemple (1) est d'une grande lisibilité. Ce que le Livre se propose très exactement de représenter, c'est la relation de ‘amal qui existe entre le verbe et le nom à l'accusatif, et cela malgré la présence du *wāw*, du “et” qui intervient entre les deux. Pour le Livre, ce “et” “fait régir le nom par ce qui le précède”. En somme, la relation entre le verbe et le nom est une relation directe, similaire à celle du verbe à son objet. On comprend, dès lors, pourquoi le *tamṭīl* omet le *wāw*.

La représentation de l'exemple (2) est difficilement intelligible. Pourquoi cette représentation-ci? Quelles relations veut-on représenter? Le texte, comme pour l'exemple (1), pose un sens et une représentation distincts. Cette dernière a pour objet de justifier l'occurrence de la flexion modale du second verbe: “... quant à la représentation (*tamṭīl*) du *naṣb* [la flexion du subjonctif], c'est comme si tu disais ..., mais le sens (*ma'nā*) est tout autre” (*Kitāb III*, 30/I, 419).

De fait, dit le Livre, (2) s'interprète de deux manières différentes — il en est de même de la traduction française. "... L'une [des deux significations (*ma'ānī*)] est *mā ta' tī-nī fa-kayfa tuḥaddītu-nī* "tu ne viens pas chez moi, comment donc me parlerais-tu?", c'est-à-dire *law 'atayta-nī la-ḥaddaṭṭa-nī* "si tu étais venu chez moi, tu aurais parlé avec moi". Quant à l'autre, c'est: *fa-mā ta' tī-nī 'abadan 'illā lam tuḥaddit-nī*, "ainsi, tu ne viens jamais chez moi sans que tu ne parles pas avec moi", c'est-à-dire *min-ka 'ityānun kaṭīrun wa-lā ḥadīṭun min-ka* "de ta part, il y a beaucoup de venue mais point de conversation". Enfin, une troisième signification est associée à la flexion de l'indicatif: "... Tu dis: *mā ta' tī-nī fa-tuḥaddītu-nī* (litt. "tu ne viens pas chez moi puis tu parles avec moi"), comme si tu disais: *mā ta' tī-nī wa-mā tuḥaddītu-nī* "tu ne viens pas chez moi et tu ne parles pas avec moi" (*Kitāb* III, 30/I, 419).

Les significations, on l'aura compris, mettent en jeu de manière centrale, la portée de la négation, la valeur modale du verbe qui suit *fa-* et la valeur du *fa-* lui-même. Dans le cas du subjonctif, la négation porte sur l'un ou l'autre des prédicats et l'interprétation implique une variable. Dans le premier cas, l'interprétation parcourt toutes les valeurs du second prédicat<sup>16</sup> et la négation porte sur le premier "quelle que soit la raison, tu ne viens pas; à fortiori donc, tu ne viens pas pour cette raison-ci: parler". Dans le second cas, l'interprétation parcourt toutes les valeurs du premier prédicat et la négation porte sur le second, "quelle que soit la fois où tu viens, tu ne parles pas avec moi". La glose du texte a recours, pour le premier cas, au *law* hypothétique: l'irréalisation du second prédicat suit de l'irréalisation du premier. Elle a recours pour la seconde interprétation, à l'expectif pour excepter, de toutes les occurrences possibles de venir, une valeur constante: ne pas parler. Enfin, dans le cas de l'indicatif, comme le montre clairement la glose, il y a négation de chacun des prédicats, donc deux négations distinctes: ne pas venir et ne pas parler. Dans le premier cas, le *fa-* a une valeur causale; dans le second, une valeur finale et, dans le cas de l'indicatif, il indique la succession temporelle de deux procès.

Ceci pour les significations de l'énoncé. Qu'en est-il de sa représentation? Elle se fait en plusieurs étapes. Pour ce qui est de la première partie de la représentation, elle fait intervenir le sens et le locuteur. Elle porte, néanmoins, sur la valeur catégorielle de la séquence: "... Tu dis: *lā ta' tī-nī fa-tuḥaddīta-nī* "tu ne viens pas chez moi pour parler avec moi" et tu ne veux pas insérer devant le second verbe ce qui a été inséré devant le premier afin de dire: *lā ta' tī-nī wa-lā tuḥaddītu-nī* "tu ne viens pas chez moi et tu ne parles pas avec moi". Cependant, comme tu as fait prendre au sens un autre tour, il devient [équivalent à celui] du nom, comme si tu disais: *laysa yakūnu min-ka 'ityānun fa-ḥadīṭun* "il n'y a pas, de ta part, de venue puis de conversation". (*Kitāb* III, 28/I, 418). Quant à la deuxième partie de la représentation, elle est ainsi justifiée: "Il est

*muhāl*<sup>17</sup> de coordonner le verbe au nom; aussi ont-ils sous-entendu (*'aḍmarū*) 'an, parce que 'an avec le verbe a statut de nom (*bi-manzilati l-ism*)".

Tel qu'il ressort du texte, deux relations formelles fondent l'équivalence entre (2) et la représentation qui en est proposée. Elle sont, toutes deux, dites en termes de *manzila*. La première a rapport à la valeur du premier prédicat: il a statut de nom.<sup>18</sup> Le texte ne justifie pas cette valeur. On pourrait avancer une hypothèse liée à la lettre de *tamṭīl*: il y aurait négation de l'existence, non d'un procès déterminé; d'où l'usage du verbe d'existence dans le *tamṭīl* et la transformation du prédicat en sujet nominal de *kāna*. La seconde relation a rapport au second prédicat en (2): 'an (sous-entendu) avec le verbe a statut de nom. Il n'est pas avancé, dans le passage même, d'argument étayant ce statut. Mais la nécessité de cette représentation est, par contre, justifiée par un principe général: on ne peut coordonner un verbe avec un nom.

On l'aura remarqué, c'est la portée de la négation, qualifiée de *ma'nā* dans ce passage, qui décide, par une série d'équivalences intermédiaires, de la flexion modale. Ceci ne manque pas de pointer les rapports bien complexes du *tamṭīl* et du *ma'nā*. Le passage, en outre, trace entre *'iḍmār* et *tamṭīl* des relations bien intriquées. Bref moment, au vrai, que le moment propre au grammairien, bien vite brouillé, bien vite attribué au locuteur. Il n'en est pas, néanmoins, moins fondamental pour l'analyse.

Au terme de cette analyse, la flexion modale se trouve expliquée. Et l'on entend mieux le sens du *tabyīn* par lequel tout ce chapitre était annoncé: *sa-'ubayyinu dālika* "je montrerai cela". Le *tabyīn* passait, ici, par une série de relations et d'équivalences abstraites. Poser ces relations et ces équivalences était l'objet de la représentation.

D'autres représentations auront pour l'objet des relations d'ordre casuel. Ainsi, en *Kitāb* I, 373sq/I, 187sq, la présence d'un Cas morphologique ne se laisse pas aisément déduire par le contexte. L'exemple discuté est le suivant:

(4) *marartu bihim ḥamsata-hum*

(litt. "je suis passé près d'eux cinq [accusatif]-eux")

"Je suis passé près d'eux cinq"

De fait, on se serait attendu à ce que *ḥamsa* soit, à l'instar du premier pronom *him*, au Cas indirect. Il n'en est rien. Aussi la représentation, attribuée à Ḥalīl, aura pour objet d'expliquer le Cas accusatif de *ḥamsa* en posant une équivalence abstraite. Le *tamṭīl* de (4) est: *'afradtu-hum 'ifrādan* "je les ai bien séparés"; autrement dit, l'accusatif se justifie du fait que le nom de nombre est équivalent au *maṣḍar*, ainsi que l'annonce le titre même du chapitre: *Mā ḡu'ila min al-'asmā'i maṣḍaran* "Des noms qui ont été considérés comme *maṣḍar*".

Dans la suite du passage, les deux Cas, accusatif et indirect, sont associés respectivement à une interprétation distributive et collective, i.e. à deux *ma'nā* différents: "... *ḥamsata-hum* est à l'accusatif si tu entends que tu les as vus séparément (*ma'nā l-Infirād*), mais si tu entends que tu n'en as omis aucun, tu mets au Cas indirect" (*Kitāb I*, 375/I, 188).

Un même Cas morphologique peut dénoter plusieurs relations grammaticales. La représentation aura, à chaque fois, pour objet de rendre ce Cas lisible de manière univoque. Ainsi, le même Cas accusatif sera associé, dans l'exemple (1), à un accusatif d'objet externe; dans l'exemple (4), à un accusatif d'objet interne; dans l'exemple *Zaydan marartu bihi* discuté plus haut, à un verbe non réalisé dans la séquence phonique.

Mais la représentation peut avoir pour objet une relation formelle différente. Ainsi, elle peut représenter ce qu'il en est exactement du statut catégoriel et de la valeur de détermination d'un quelconque élément, comme c'est le cas pour l'exemple (3). Grâce à la représentation, l'on sait que *mā* a le statut d'un nom; la suite du passage le spécifie explicitement. D'autres séquences auront pour objet de représenter les relations internes dans le groupe nominal. On se reportera, pour un exemple, au passage en *Kitāb II*, 281/I, 347. De fait, il existera autant de types de relations représentées qu'il existe de propriétés et de relations grammaticales dans le Livre.

La nécessité du *tamṭīl*, du moment de la représentation, suppose l'équivoque de l'objet. On l'a vu plus haut, c'est dans la mesure où un même énoncé se prête à différentes analyses qu'il est nécessaire de recourir à une autre séquence dans laquelle la relation formelle fondant l'une des analyses possibles est évidente. D'où la nécessité de recourir au *mitāl*, au paradigme. C'est bien, en effet, au *mitāl* qu'il faut associer le *tamṭīl*, et non au *maṭal*; le texte en fait mention explicite: "... *li-'anna ḥādā mitālun yumattalu bihi* "... car ceci est un paradigme par lequel on représente [les données]" (*Kitāb III*, 203/II, 5). On peut, dès lors, mieux entendre cette étrange réserve du "cela ne se dit pas" (*lā yutakallamu bihi*). Car il ne faut pas comprendre ce *lā yutakallamu bihi* comme ce qui est irrecevable. Cela peut l'être. Il en est ainsi pour les représentations de l'exemple (1) ou d'un autre exemple discuté en *Kitāb II*, 119/I, 226. Mais, fondamentalement, le *lā yutakallamu bihi* est à entendre dans ce contexte où la langue est utilisée à des fins de représentation; où dans les termes d'un principe de stratification que Milner (1976) pose en tant qu'implication de la théorie saussurienne du signe — l'ensemble des signes Q désigne l'ensemble des signes P. Du coup, l'ensemble des signes Q ne fonctionne pas comme signe en même temps et au même sens que l'ensemble des signes P. Alors que, par exemple, tous les éléments de la représentation *lam yakun 'ityānun fa-'an tuḥaddiṭa* font partie de la langue, cette séquence ne se dit pas, tout

simplement. La langue y est, de fait, utilisée comme métalangue. C'est là le sens premier et fondamental du *lā yutakallamu bihi* auquel se substitue si justement le *lā yusta'malu fī l-kalām*, car la langue n'y est précisément pas en usage. Le "comme si" redouble le *lā yutakallamu bihi*. Il introduit très exactement à la notion de paradigme; il en suggère le statut équivoque. Car, au fond, cette séquence dite de représentation est "comme si" elle était une séquence de langue, tout en ne l'étant pas; ou bien "comme si" elle ne l'était pas, tout en l'étant.

Somme toute, le Livre exploite systématiquement la possibilité qu'offre toute langue de déboîter la mention de l'usage et l'utilise à des fins de représentation formelle. L'opération de *tamṭīl* est une opération d'intelligibilité. Les relations abstraites que contient un énoncé sont supposées être déployées dans la séquence de représentation. C'est par là que le *tamṭīl* est un procédé fondamental de la 'monstration', du *tabyīn* et, par là également, que 'monstration' et représentation nécessitent et incluent l'argumentation. Car l'explicite ne se réduit pas à ce qui se dit, dans son immédiateté. Par ce biais également se laisse voir la similitude du projet que se propose le Livre et de certains projets d'étude de la langue, tels qu'ils s'inscrivent en linguistique: ce qui se dit, au fond, ne devient intelligible qu'à la lumière d'un construit abstrait qui ne se dit pas. Et, à chaque fois, rendre explicite, c'est recourir à un procédé de traduction: traduire l'énoncé en la séquence où les relations abstraites sont déployées. Mais là où la linguistique utilise des symboles mathématiques ou des représentations figurales, le Livre mentionnera une séquence de langue qui n'est pas en usage, où l'explicite passera outre les critères de recevabilité.

Enfin, il est bien sûr intéressant d'évaluer les continuités et les ruptures en ce qui concerne le statut et les modalités des représentations grammaticales dans la tradition: Qu'en est-il du *tamṭīl* et du '*idmār* dans le Livre au regard du *taqdīr* et du '*idmār* utilisés par la suite, souvent à propos des mêmes exemples? Y aurait-il là manière à décider d'une nouvelle coupure dans l'histoire de la grammaire arabe? Coupure qui en marquerait aussi la continuité en tant que la tradition ultérieure au Livre, quelles que soient les modifications qui interviendront au statut du *tamṭīl* et du '*idmār*, ne mettra pas en cause ce statut fondamental de l'abstrait. Au fond, le pur arabe, complètement intelligible, est celui qui ne se dit pas. Le *tamṭīl*, en tant que voulant le règne de l'univoque sans partage, s'inscrit lui-même nécessairement en tant que monstrueux, en tant que "ce qui ne se dit pas", la langue étant essentiellement équivoque.

On le voit, cette brève présentation du *tamṭīl*, présentation de la re-présentation, ne manque pas d'aboutir à de nouvelles questions. Si cette lecture du *tamṭīl* est correcte, faut-il entendre la grammaire du Livre comme une grammaire formelle? En quel sens l'entendre exactement ainsi? En particulier, quels

seraient les rapports de la notion de forme impliquée dans le Livre avec celle de *ma'nā*, de sens ou de signification? A en juger par certains passages, il y aurait, dans le Livre, un sens de la forme et une forme du sens. Mais comment entendre cela? Quels problèmes se posent quant à l'usage d'une telle métalangue dans le Livre? Autant de questions pour lesquelles il faudra, de nouveau, interroger le Livre.

## NOTES

1. Je désignerai par Livre, tout au long de ces pages, le *Kitāb* de Sībawayhi. Il sera cité dans deux éditions, celle de Hārūn, suivie après un trait vertical, de celle de Būlāq.

2. De fait, le *Lisān* avance, prenant appui sur quelques vers, que le *bayna* fait partie des contraires; il signifierait, à la fois, la séparation et l'union, le lien. Ces résonnances du terme ne sont pas étrangères au propos du Livre qui, par un même mouvement, distingue les phénomènes et les lie ensemble.

3. Dans l'ensemble, je ne m'attacherai pas à présenter, dans ces pages, la traduction des notions théoriques qui ne sont pas centrales pour la discussion. Je ne justifierai, non plus, celles d'entre elles que je serai amenée à utiliser. Cela s'insérera dans un travail plus ample en préparation. Il suffira, pour notre propos ici, de dire que *muḥāl*, utilisé comme critère de recevabilité dans le Livre, a trait à de l'inintelligible. Il faut néanmoins, nuancer le propos au regard d'usages tel celui de *Kitāb* III, 28/I, 418 cité plus haut.

4. Quant à savoir ce qu'il en est de la matérialité conférée au locuteur dans le Livre, cela ne nous concernera pas ici.

5. En fait, dans ce passage, *al-muḍmar* est utilisé deux fois avec deux sens différents: la première pour désigner le pronom, la deuxième pour désigner l'élément à valeur phonétique nulle.

6. C'est pourquoi il est malaisé de différencier le *tamṭīl* du *'iḍmār*. Cette hésitation du texte aura, certes, des conséquences sur des lectures ultérieures du Livre.

7. Le terme ici n'est employé que pour la commodité de l'exposition. Son usage ne préjuge pas, en particulier, que les distinctions usuelles de différentes composantes de la grammaire (syntaxe, sémantique, morphologie, phonologie ...) ont cours dans le Livre. Bien au contraire, un concept comme celui de *tamṭīl* qui traverse le Livre

de part en part, permet de mettre ces distinctions à l'épreuve. Disons que nous nous contenterons ici de considérer, pour l'essentiel, le tome I de l'édition de Būlāq.

8. On se reportera également pour une discussions de ces notions à Versteegh (1978).

9. Les limites de cet exposé ne permettent pas de discuter avec tout le détail nécessaire de notions et d'analyses qui mériteraient plus ample examen. Aussi je ne les aborderai ici que brièvement, en considérant essentiellement leur relation au *tamṭīl*.

10. On se reportera, pour la première conception de la paraphrase, aux travaux de Harris (par exemple, 1968). Pour la seconde conception, on se reportera aux travaux de Culioli (par exemple, 1977).

11. Nous traduisons *tu'mil* par "faire régir" pour des raisons de commodité et de lisibilité. Le sens littéral du verbe de la première forme: *'amila* (et de *'amal*) est "agir, opérer". Son acception grammaticale, quoique voisine de celle de la rection, ne se confond pas avec elle.

12. Si les notions de *tamṭīl* et de *ma'nā* "sens, signification" sont à distinguer dans le Livre, elles ne sont pas, néanmoins, sans entretenir des rapports complexes. En discuter nécessiterait un examen préalable de la notion de *ma'nā* dans le Livre. Cela n'est guère possible ici. On se reportera, néanmoins, pour quelques observations, à la discussion de l'exemple (2) plus bas.

13. Comme, par exemple, dans la théorie classique de Chomsky ou dans la théorie de Culioli.

14. Comme ce sera le cas pour toute une tradition aristotélicienne. On se reportera pour une discussion de cette notion de représentation, impliquée dans la définition du nom, à Elamrani-Jamal (1983).

15. C'est l'une des raisons pour lesquelles nous nous écartons d'analyses qui font de la notion de *'amal* une notion secondaire dans le Livre.

16. Pour la notion de parcours de valeurs, on se reportera à Culioli (1974).

17. Voir *supra* n.3.

18. Cela est mentionné explicitement dans la suite du texte: ... *lam 'āti-ka wa-lā 'āti-ka wa-mā 'ašbaha-hu bi-manzilati l-ismi fī n-niyya*. "*lam 'āti-ka* "je ne suis pas venu chez toi" et *lā 'āti-ka* "je ne viens pas chez toi" et ce qui est similaire à cela ont, quant à l'intention du locuteur, statut de nom" (*Kitāb* III, 28/I, 418).

## REFERENCES

A. Sources primaires:

Ibn Manzūr, *Lisān* = 'Abū l-Faḍl Ġamāl ad-Dīn Muḥammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*. 20 vols. Le Caire: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Sībawayhi, *Kitāb* = 'Abū Bišr 'Amr b. 'Uṭmān Sībawayhi, *al-Kitāb*. 2 vols. Būlāq, 1316 A.H. (Réimpr., Bagdad, s.d.). Ed. par Muḥammad 'Abdassalām Hārūn. 5 vols. Le Caire.

## B. Sources secondaires:

- Carter, Michael, 1968. *A Study of Sibawayhi's Principles of Grammatical Analysis*. Thèse de doctorat, Oxford.
- Chomsky, Noam. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge. M.I.T. [Trad. française: *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris: Le Seuil, 1971.]
- Culioli, Antoine, 1974. "A propos des énoncés exclamatifs". *Langue Française* 22.1–14.
- Elamrani-Jamal, Abdelali. 1983. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*. Paris: Vrin.
- Harris, Zellig S. 1968. *Mathematical Structures of Language*. New York: John Wiley.
- Milner, Jean-Claude. 1976. "Réflexions sur l'arbitraire du signe", *Ornicar* 5.73–85.
- Troupeau, Gérard. 1976. *Lexique-index du Kitāb de Sibawayhi*. Paris: Klincksieck.
- Versteegh, Cornelis H.M. 1978. "The Arabic terminology of syntactic position". *Ar.* 25.261–81.

## SUMMARY

There is a formula that designates, as it seems, a necessary moment of the grammatical explanation in Sibawayhi's *Kitāb*. This formula is: "This is given as a representation (*tamṭīl*) and is not said". Actually the notion of *tamṭīl* is intricately associated with other fundamental ones in the *Kitāb* such as: *tabyīn*, *'iḍmār*, *ma'nā*, *manzila*, *matal*, *miṭāl* ... In order to clarify it, as much as possible, we will try to know more about the purpose of the *Kitāb* and the procedures of intelligibility Sibawayhi uses. It turns out that the *tamṭīl* is a systematic recourse to paradigm and to a relation of equivalence between an utterance and a sequence that 'is not said'. This relation is expressed in terms of *manzila* in the *Kitāb*. The two sequences are said to be equivalent on the basis of the existence of the same formal relation in them. Some examples will be analysed in order to examine these formal relations, the notion of form they involve, its relation to *ma'nā* "meaning, signification" and to *'iḍmār* (which is said in the *Kitāb* to be a procedure used by the speaker). The *tamṭīl* is, in fact, necessary because the paradigm is univocal. This supposes that the object of grammar is equivocal, that it allows multiple readings. This is exactly the reason why the paradigm 'is not said'. In short, the paradigm is 'as if' it was a sequence of language without being it, or 'as if' it was not, though it is. It is actually language in mention, not in usage, where the signifier designates another signifier. It is language used as metalanguage. But these assertions lead to new problems that require a further examination of the *Kitāb*.

## RESUME

Une formule désigne, dans le Livre de Sibawayhi, un moment, semble-t-il, nécessaire de l'explication grammaticale. Elle s'énonce ainsi: "Ceci n'est donné qu'à titre de représentation (*tamṭīl*) et ne se dit pas". Bien vite, la notion de *tamṭīl* fera écheveau avec d'autres, centrales dans le Livre: *tabyīn*, *'iḍmār*, *ma'nā*, *manzila*, *matal*, *miṭāl* ... Pour démêler l'écheveau, autant que faire se peut, on tentera de savoir ce qu'il en est du propos du Livre et des procédures d'intelligibilité auxquelles il a recours. Le *tamṭīl* est, de fait, un recours systématique au paradigme et à une relation d'équivalence entre un énoncé de la langue et une séquence 'qui ne se dit pas'. La relation d'équivalence est dite en termes de *manzila* "statut". Elle est fondée, dans l'une et l'autre séquence, sur l'existence d'une même relation formelle. Divers exemples seront analysés pour tenter de cerner la nature de ces relations formelles, la notion de forme qui y est impliquée, son rapport au *ma'nā* "sens, signification" et au *'iḍmār*. La nécessité du *tamṭīl* est, de fait, la nécessité du recours à l'univocité du paradigme. Ceci suppose de l'objet qu'il est équivoque, qu'il se prête à des lectures multiples. C'est bien pour cela que le paradigme qui représente les données de langue 'ne se dit pas'. En somme, le paradigme est 'comme il était une séquence de langue', sans l'être exactement ou 'comme s'il ne l'était pas', tout en l'étant. Il est, en somme, la langue en mention, non en usage, où le signifiant désigne un autre signifiant. Il est la langue employée comme métalangue. Mais ceci ne manque pas de soulever de nouveaux problèmes pour lesquels il faudra de nouveau, interroger le Livre.