

Étude sémiotique de la place du « Moi/Toi » dans l'énonciation poétique et mystique de Hallâdj

Recherche originale

Marzieh ATHARI NIKAZM¹

Professeure-assistante, Université Shahid Beheshti, Téhéran, Iran.

(Date de réception : 24/07/2021 ; Date d'approbation : 17/12/2021)

Résumé

Dans cet article, nous avons analysé les particularités énonciatives du discours d'un mystique persan nommé Hallâdj. Nous avons montré la dualité de l'instance énonçante chez ce dernier. Ces versets sont en effet des proses poétiques et nous voyons des propositions très bizarres (*Shath*) *Je suis Vérité* par lesquelles le sens déborde. C'est toujours la question de la transcendance. Dans son énonciation, il y a un *Toi* qu'il essaie de mettre en scène. Nous avons répondu à des questions suivantes : comment l'énonciation nous aide à comprendre le mysticisme chez le poète ? Comment peut-on expliquer la relation communicationnelle et l'intersubjectivité entre deux sujets Je et Tu ? Notre hypothèse est que le sujet est une *intersubjectivité* et il est le résultat d'une relation entre un *Je* et un *Tu*. L'objectif est de montrer que l'énonciation, la vision du monde et la philosophie sont étroitement liées et dans ses poèmes apparaît un système "Moi" qui s'affine dans une structure dynamique et qui engage une dualité de l'instance Je/Tu.

Mots-clés : énonciation, mysticisme, Je, Tu, Halladj.

Introduction

Hosayn Hallâj est un mystique d'origine persane, issu d'une famille convertie depuis deux générations à l'Islam. Il est né dans le Fars vers 244 de l'hégire (858-59), à Tûr, une bourgade de la

¹ E-mail : m_atharinikazm@sbu.ac.ir

Recherches en langue française, vol 2, n° 4, automne-hiver 2021, pp. 5-27.

région de Bayda. Hallâj a conçu le prénom de Hossayn, qui est celui du troisième Imâm shiite, mort martyr à Kerbala (61 H/680). Son surnom de "Hallâj" lui vient du métier qu'exerçait son père, "cardeur de coton". Par métaphore, ses disciples l'appellent le "Cadreur des pensées secrètes" (Hallâj al-asrâr), parce qu'il avait le don de voyance. C'est la firâsa, ou physiognomonie, que le soufisme attribue aux hommes de Dieu. Le surnom de Hallâj al-asrâr résume bien la vocation de shaykh qui entreprit de dévoiler les "secrets de l'union divine" (asrâr al-tawhîd) à ses contemporains. (Ruspoli, 2005 : 20)

Hallâj est bouleversé quand il part à la Mecque (901-902), on le qualifie *muhayyar* (ébloui), il est ivre de Dieu. Il balbutie les paradoxes inspirés par l'union mystique, il parle dans et par l'Esprit, qui révèle l'origine de la théophanie primordiale. Il a connu l'essence de la gnose divine (*ma'rifâ*). Il prononce son énoncé célèbre "*anâ al-Hagg*" (Je suis Dieu). (Ruspoli, 2005 : 32).

Il a écrit beaucoup de poèmes qu'on a rassemblé dans un recueil "*dîwân*". Le *dîwân* de Hallâj demeure unique en son genre par la richesse introspective des abîmes du cœur dont il sonde les "secrets", placés sous le regard d'un Être transcendantal, dans un élan toujours renouvelé par les vagues de la passion. C'est une sorte de théophanie. Il emploie beaucoup de métaphores par lesquelles il fait la réalité de son expérience intérieure, jusqu'au bout de son itinéraire. Comme affirme S. Ruspoli, « la "passion" du Bien-Aimé l'accapare, elle le submerge et il s'y abandonne ». (Ruspoli, 2005 : 33)

En ce qui concerne notre étude sur l'univers poétique de Hallâdj, des questions se posent : comment l'énonciation nous aide à comprendre le mysticisme chez le poète ? Comment peut-on expliquer la relation communicationnelle et l'intersubjectivité entre deux sujets Je et Tu ?

Notre hypothèse est que le sujet est comme une *intersubjectivité*, il est le résultat d'une relation entre un *Je* et un *Tu*. Il est d'une collaboration entre l'énonciateur et l'énonciataire. Et le discours de Halladj est la mise en scène de la structure intersubjective de l'énonciation. Notre objectif est de montrer que l'énonciation, la vision du monde et la philosophie sont étroitement liées et dans ses poèmes apparaît un système "Moi" qui s'affine dans une structure dynamique et qui engage une dualité de l'instance Moi/Toi. Et à travers la lecture de Hallâdj se forme une "sémiotique de la vision" qui repose sur un modèle perceptif particulier et sur la théorie de la connaissance intuitive et mystique.

Au début, nous allons parler du mysticisme en Iran pour montrer la position philosophique des poètes mystiques et l'état de l'art de ce sujet, à savoir les recherches antécédentes, ensuite on se concentre sur la question de l'énonciation du point de vue linguistique et sémiotique et à la fin en analysant l'un des poèmes célèbres de Hallâdj, nous allons montrer les propriétés de l'énonciation lyrique chez ce poète qui est liée à sa philosophie et qui donne un effet de sens de Vérité.

1. Etat de l'art du mysticisme : une expérience philosophique et poétique

1.1. La vision mystique

La vision mystique est l'ensemble des consciences qui se crée pour l'être humain dans le monde avec tous les phénomènes, toutes les choses et prennent du sens sans recourir à l'observation directe, au raisonnement, c'est la compréhension sans intermédiaire. Elle est une connaissance illuminative et intuitive. Et celui qui comprend intuitivement est un mystique. Cette vision est une sorte de sagesse et elle n'est pas basée sur les cinq sens.

Les mystiques aspirent à enlever les voiles et de trouver le secret de ce monde.

Dans cette voie, ce qui compte est d'abord l'illumination, ensuite la croyance à l'Unicité, et finalement la notion du temps n'a pas assez de sens. Le résultat de cette intuition est de voir jusqu'au plus profond des choses. Pour les scientifiques, c'est la partie droite du cerveau qui contribue à l'intuition et à la connaissance de la totalité. (Farshad, 1989 : 82). Pour les mystiques, la Réalité est à l'intérieur de nous. La connaissance mystique ne suit pas la logique d'Aristote, mais suit une sorte de l'expérience qui va d'un niveau à un autre.

La tradition mystique existait depuis toujours dans le monde entier, mais il y a certaines cultures qui le développent davantage avec leur propre point de vue. Chine, Inde et Iran ont créé un grand système culturel qui s'appelle le mysticisme de l'Orient.

Le mysticisme en Iran est inspiré des idées de Mithraïsme du culte zoroastrien. En effet, c'est l'Iran Antique qui a inspiré l'Inde. Avant l'arrivée de l'Islam en Iran, le culte zoroastrien, le culte "mani" ont créé un mysticisme. Alors que la pensée occidentale essaie de trouver les images du monde extérieur et la situation des phénomènes et des choses, la pensée orientale pense au domaine des images. Donc nous voyons une vision du monde différente entre les deux.

Dans le système oriental, la vision et la connaissance intuitive sont plus importantes que le raisonnement. Ils essaient d'atteindre un hyper-savoir. Une sorte d'inspiration. Pour cela ils n'ont pas besoin de 5 sens. D'après un philosophe iranien, Shafii Kadkani, le mysticisme est un regard esthétique sur la religion. (Shafii Kadkani, 2013 : 25)

Les mystiques pensent plutôt à un éthique, une sorte de morale qui n'a pas de racine dans la religion et les prescriptions mais s'inspire de différentes religions. C'est une nouvelle éthique qui commence par Rabee Adviye, nommée Martyre de l'amour

divin, Hallâdj, Bayazid, Kharaghani, et plus tard Hafiz. Ils pensent à une Unité dans le monde, et non pas à la Pluralité. La base essentielle de la pensée de ces poètes est l'Unité de l'Existence (*wahdat-e-wudjud*) : l'esprit humain est séparé de son origine par l'individualité de son être provisoire, aussi éprouve-t-il la nostalgie du retour à sa source et de l'union avec elle. C'est ainsi que les thèmes de l'exil, de l'oubli, de la descente occupent une grande place dans cette vision du monde. Les mystiques donnent de l'importance à la notion de l'Amour : Feu intérieur et caché, complainte de la flûte de roseau (*nay*) lors des oratorios spirituels. Comme dit Rûmî: «La religion de l'Amour est différente [...] Pour les amoureux, la religion et la foi, c'est Dieu». (*Mathnavi*, Livre II, 1770) (Chauvin, 2001 : 74) Encore « L'Amour est le Soleil de la perfection ; la Parole divine est sa lumière ; les créatures pareilles à des ombres» (*Mathnawî*, L.VI, 983).

C'est ainsi qu'avec une tonalité platonicienne, leur discours les éloigne d'Aristote et les démarque des philosophes scolastiques, dont ils eurent à subir parfois l'hostilité. Ils dénoncent constamment les limites de la raison charnelle, et celles d'une critique raisonnable de la raison. Ils lui opposent la "Raison spirituelle", pure de tout mélange, pré-éternelle et incorruptible, baignant de la Lumière divine d'où elle tire son inspiration, semblable à l'"Intellect" des métaphysiciens.

On peut parler d'une "philosophie mystique" chez les mystiques comme Hallâdje. C'est une expression que Eva De Vitray-Meyerovitch emploie pour Rûmî chez qui la philosophie s'efface derrière l'Unique, Amour-Aimé.

Pour les mystiques et les soufis, l'homme doit trouver la joie mais une joie spirituelle et celui qui désire obtenir la joie de l'union avec le divin doit tout d'abord percevoir intuitivement l'unicité de l'Existence, non avec les yeux du corps, mais avec l'œil du cœur. Pour plonger comme une goutte d'eau dans cet

océan unique, il faut parcourir certaines étapes et posséder certains états spirituels. Tant que l'individualité et le moi existent, l'union est impossible. Tant que la goutte d'eau ne s'est pas anéantie dans l'océan, elle demeure une goutte ; mais l'homme conscient, lui, peut renoncer à son moi, sentir qu'il constitue une petite partie de son existence ; il est comme une vague de cet océan, et n'est pas séparé de la Réalité. Dans la voie d'une telle recherche, ce qui importe, ce ne sont pas que les règles et les rituels religieux, mais aussi la connaissance mystique (*'irfân*) et les moyens de l'acquérir, tels que la vision, le dévoilement, l'illumination et l'intuition. L'illumination est le prélude des grands états mystiques comme l'extase, le ravissement, l'union divine.

Nous devons dire que le mysticisme a pour but l'abolition du sentiment du "moi". Cette abolition détermine la conscience de la présence d'un "Soi transcendantal". On a appelé cette conscience, l'intuition du divin. Les soufis et les mystiques persans appellent cette conscience illumination. C'est la négation complète de la volonté, la modalité de Vouloir.

D'ailleurs, la disparition de la pensée logique est automatique, puisque sans une passivité intégrale et sans une négation complète de la volonté (on doit nier la modalité de vouloir) il n'y a pas d'illumination. Le moi cède la place au non-moi. Par contre, la pensée discursive met en relief la dualité du sujet pensant et de l'objet pensé. L'objet pensé est comme un jouet sous la pression de la variation des opérations intellectuelles ; tandis que dans l'illumination, la personne pensante est obnubilée ou plutôt victime devant l'infusion ineffable de l'immanence de Dieu.

1.2. Les recherches précédentes

On a énormément parlé du mysticisme avec des approches philosophiques, psychanalytiques, etc. Mais en ce qui concerne

l'étude sémiotique et linguistiques, les travaux ne sont pas nombreux surtout en Iran. Nous pouvons en énumérer quelques-unes. « Analyse sémiotique de l'extase dans les discours littéraires » de Hamid Reza Shaiiri qui est publié en 2012 dans la *Revue Recherches littéraires* de l'Université Tarbiat Moddares, en persan, n° 36, pp. 129-146. Dans cet article, l'auteur explique l'extase qui est en relation avec l'être du sujet. En effet l'extase transforme l'état normal du sujet et le met dans un état transcendantal. Le sujet est en débrayage total avec le temps et l'espace. Il n'est pas présent dans la situation actuelle mais plutôt absent et en devenir. Il ne fait aucune action, il est un sujet passionné. Dans cette situation que nous pouvons saisir le sens.

Nous pouvons citer également « De la polyphonie rûmienne à la transcendance mystique du Samâ' : Cas d'étude : Le perroquet et le commerçant », écrit par Marzieh Athari Nikazm, présenté dans Colloque de la Bulgarie 2014 : « Nouvelle sémiotique entre tradition et innovation », publié dans *les Actes de Colloque*, en 2017 : 799-807. Dans cet article, en analysant l'un des poèmes (*Le perroquet et le commerçant*), elle a montré que l'énonciation est en rapport avec l'idée philosophique du poète *l'Unité de l'Existence*, déjà présente dans une sorte de danse mystique *Samâ'*. Elle a souligné que l'un des points très importants de ses discours poétiques est la polyphonie. Dans certains vers, les points de vue de l'énonciateur et des actants s'unissent pour exprimer un même point de vue. Ils conduisent également l'énonciataire vers un monde où il n'y a ni temps ni espace précis. Ainsi se met en place une fusion énonciative pour arriver à un même point de vue, à une seule instance énonciative, l'existence de l'Un. En effet, entre différents embrayages et débrayages énoncifs et énonciatifs, l'auteur conclut une sorte de débrayage qui rapproche le discours rûmien au système sémiotique du *Samâ'* des Derviches. Le discours de Rûmî devient ainsi le lieu de la pratique de cette fusion, une singularité dont le but majeur

serait d'atteindre le niveau suprême de l'être, une transcendance mystique. En effet il y a un lien essentiel entre la danse mystique de *Samâ'* et la polyphonie énonciative chez Rûmî et pour comprendre le sens des poésies persanes du XI^{ème} au XVI^{ème} siècle, il faut parler d'une autre dimension, la dimension mystique du discours qui pourrait se définir comme un sous-ensemble de la dimension cognitive propre aux poètes persans et la sémiotique dite iranienne. Un autre article de cet auteur, est « La crise du sens et de la compréhension des discours mystiques, Un nouveau phénomène dans le monde contemporain » présenté dans le colloque de Lituanie *Cross-Inter-Multi-Trans sémiotique*, Kaunas à l'occasion du centenaire de Greimas en 2017. Cet article est publié dans les Actes de Colloque, en 2018 : 405-414. Dans cet article, l'auteur explique le système de valeur proposé par les mystiques qui est plutôt centré sur dépassement par l'Idéal ou l'autre. Manque de sens résulte non de l'absence du sens mais du débordement du sens vers l'idéalité et l'altérité. C'est un élargissement de la sphère du Moi, les discours reconstruisent les systèmes de valeurs autour d'une altérité, la transcendance de l'Autre. En effet c'est une question existentielle. La question éthique se pose également à propos de l'homme engagé dans l'action pratique dès que cette action a des effets qui dépassent son opérateur, son acte et son objectif et qui concernent l'Idéal, l'Autre et une utilité généralisable.

Enfin, un autre article c'est « Sémiotique du discours de la littérature de Résistance dans les Ghazals de Hafiz » écrit par Ahmad Tavanayi, Masoude Rouhani, Seyyed Ali Asghar Soltani, et publié dans *la Revue Religion et Communication*, 2019, n° 2, série 56, vol. 36, pp. 121-156. Cet article explique le discours chez Hafiz selon la théorie de Laclau et Mouffe. Les auteurs analysent le texte, l'intertextualité et le contexte des poèmes de

Hafiz pour expliquer le système du sens de la littérature de résistance à l'époque.

1.3. Présentation du corpus

Après cette introduction sur la philosophie orientale et le soufisme et l'état de l'art, nous allons travailler sur un des poèmes célèbres de Hallâdj, qui est un grand mystique iranien. Il faut d'abord expliquer le terme "énonciation". Après nous allons affirmer que sa poésie et son énonciation sont liées étroitement à sa pensée philosophique.

Parmi les poèmes de Hallâdj, nous avons choisi "*Labbayka*" du Recueil *Invocation* :

*J'accours à toi, j'accours à toi, ô mon secret et mon salut,
J'accours à toi, j'accours à toi, ô mon but et mon idéal,
Je t'appelle, ou plutôt tu m'appelles à toi.
Est-ce moi qui t'invoque, ou bien est-ce toi?
Ô quintessence de mon être, ô fluide de mes pensées,
Toi mon énonciation, mes expressions et ma concertation.
Ô tout de mon tout, toi mon ouïe et ma vue,
Toi ma complétude, mes jointures et mes membres.
Ô tout de mon tout, tout qui enveloppe le tout;
Le tout de ton tout investit entièrement ma pensée.
Ô toi à qui est suspendu mon esprit qui s'est anéanti d'extase,
Me voici défaillant vers l'empire de mes désirs.
Je pleure sur ma détresse, résigné à être séparé de ma patrie;
D'ailleurs mes ennemis m'encouragent à me lamenter.
Je m'approche de toi, et aussitôt ma crainte s'éloigne,
Tandis que m'étreint un désir levé au fond de mes entrailles.
Mon Dieu, comment faire avec un amour qui m'accapare tant?
De ma longue maladie mes médecins se sont lassés.
Ils disent: Fais-toi donc guérir de Lui par ses soins.*

Je leur réponds: Compagnons, est-ce qu'on remédie au mal par le mal?

*Mon amour pour mon Dieu me consume et m'épuise,
Alors comment me plaindrais-je à mon Dieu de mon Dieu?
Je m'efforce de le sonder et certes le cœur le connaît;
Mais il n'en peut déchiffrer que le pantomime.
Hélas, esprit de mon esprit, malheur à moi
Qui suis moi-même à l'origine de mon tourment.
Je suis comme un homme qui se noie,
dont n'apparaissent plus que les doigts,
et qui appelle à l'aide alors qu'il est le seul en mer,
Nul ne connaît le sort qui me frappe,
Sauf celui qui a logé en moi cette noire mélancolie.
Celui-là sait très bien de quel mal je suis atteint;
De son plaisir dépendent et ma mort et ma vie.
Ô toi le terme de la demande et l'objet de l'espérance,
Ô mon hôte, toi la liesse de mon esprit, toi ma religion et ma vie,
Dis-moi seulement: Je t'ai racheté! Ô mon ouïe, ô ma vue,
Pourquoi dois-je endurer un tel éloignement et un tel abandon?
Même si tu te dérobes à mon regard par l'absence,
Toujours le cœur te guette à travers l'exil et la distance. (S.
Ruspoli, 2005, p. 114)*

Nous devons expliquer que la formule *Labbayka* signifie littéralement "Me voici!" C'est l'exclamation rituelle des pèlerins qui se rendent à La Mecque pour la fête du Pèlerinage, lorsqu'ils se rapprochent du territoire sacré (le *Haram*) de la Ka'ba. Dans l'usage des mystiques, *labbayka*, que le traducteur emploie ici "je recours à toi", est un cri du cœur, une réponse empressée à l'appel du Bien-Aimé. (Ruspoli, 2005 : 243). Pour l'analyse de ce poème, nous allons expliquer la théorie de l'énonciation.

2. La position théorique

Parmi les linguistes, le travail de Michel de Certeau sur la mystique et le mysticisme est certainement le plus décisif. Sa position, vis à vis du mysticisme est irrévocablement sociale et culturelle : « La perception spirituelle se déploie en effet dans une organisation mentale, linguistique et sociale qui la précède et la détermine. L'expérience est définie culturellement, fût-elle mystique. Elle est soumise à la loi du langage » (*Encyclopédie Universalis*, 1035/1). Il parle de « l'émergence d'une réalité universelle ou absolue », Il affirme : «il n'existe aucun lieu d'observation d'où il serait possible d'envisager la mystique indépendamment des traditions socioculturelles ou religieuses » (*Encyclopédie Universalis* : 1036/1). De Certeau admet que « l'ouverture du sens » n'est pas identifiable à la structure normale de la langue. En effet, l'analyse interne du discours mystique, pratiquée par Michel de Certeau, fait ressortir les éléments du processus d'énonciation mystique et ce faisant, c'est notre hypothèse, les éléments mystiques du processus de l'énonciation. En effet, le discours mystique est une véritable mise en scène de la construction du sujet spirituel par la langue et ses insuffisances qui aboutissent à des versets labiaux (énoncés incompréhensibles pour les autres). Le sujet parlant se construit en s'énonçant. On peut dire que l'énonciateur expérimente le passage de la langue au discours. Selon Benveniste : «la conversion de la langue en discours », c'est «la langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle et dans la condition d'*intersubjectivité* qui seule rend possible la communication linguistique ». (Benveniste, 1964 : 54). Si nous considérons que l'énonciation n'est que repérable à travers les traces que laisse le discours, ce dernier, en revanche, n'a d'existence qu'à travers ces traces et qui fait ressortir le langage de sa condition de possibilité à son actualisation et à son instauration comme acte. De ce point de vue l'énonciation propose déjà une réflexion fort intéressante quant à l'acte de

parole, autrement dit à l'acte de dire, et rend compte de la façon dont le sujet de l'énonciation s'approprie la langue pour l'organiser en discours. L'étude de Michel de Certeau (2007 : 22) sur le discours mystique a démontré que ce type de discours révèle une mise en scène (l'acte de discours), le discours énoncé figurant l'énonciation elle-même et son surgissement, puisque la manifestation première du sujet de l'énonciation s'effectue par et dans la parole. Le discours mystique est donc récit de l'énonciation du sujet et de son parcours.

Ajoutons que l'énonciation est un aspect fondamental de l'usage du langage, c'est-à-dire comment le langage prévoit une structure qui fait le lien entre la situation où la langue est utilisée et le contenu qu'elle peut offrir à la communication. On peut même dire que tout énoncé est animé par une énonciation. En effet, l'énonciation, comme acte, est présupposé par l'énoncé qui est logiquement antérieure dans la mesure où toute énonciation ne peut être considérée comme acte et cela à travers les traces qu'elle laisse. Nous pouvons dire : « tout énoncé présuppose logiquement, comme condition de sa production, une instance énonciative à laquelle on imputera sa manifestation spécifique et cela soit est conforme aux règles langagières et aux valeurs sociales ; soit y est opposée. Ainsi un discours suppose toujours un sujet de l'énonciation "implicite" qui subsume les fonctions de l'"énonciateur" ou de l'"énonciataire" ». (Athari Nikazm, 2015 : 10-11)

Après Benveniste, les sémioticiens comme A. J. Greimas et J. Courtés ont défini l'énonciation par les notions d'"embrayage" et de "débrayage". Et cela pour expliquer la position du sujet par rapport à l'énoncé : on parle à la première personne ou troisième personne. Dans le dictionnaire de Greimas et de Courtés, nous lisons : « le "débrayage" est une opération par laquelle l'instance de l'énonciation disjoint et projette hors d'elle, lors de l'acte de langage et en vue de la manifestation, certains termes liés à sa

structure de base pour constituer ainsi les éléments fondateurs de l'énoncé-discours ». (Greimas, Courtes, 1979 : 79.)

En revanche, l'"embrayage" désigne « l'effet de retour à l'énonciation, produit par la suspension de l'opposition entre certains termes des catégories de la personne et/ou de l'espace et/ou du temps, ainsi que la dénégation de l'instance d'énoncé » (Greimas, Courtes, 1979 : 119). Ce qui est important encore, c'est que Greimas souligne que le discours est le producteur de l'effet de sens comme vérité et non pas producteur de la vérité. Cela adhère l'énonciataire au sujet de l'énonciateur. C'est « le paraître du sens ». (Greimas, 1987 : 5)

Après Greimas et Courtés, J. Fontanille explique le "brayage" qui est une « "prise de position" étant considérée comme le premier acte de discours, instituant un "champ de présence" ». (Fontanille, 1999 : 94). J. Fontanille donne des définitions claires des deux techniques « embrayage » et « débrayage » dans l'énonciation. Selon lui (1999 : 94) :

Le débrayage est « d'orientation disjonctive. Grâce à lui, le monde du discours se détache du simple "vécu" indicible de la présence ; le discours y perd en intensité, certes, mais y gagne en étendue : de nouveaux espaces, de nouveaux moments peuvent être explorés, et d'autres actants être mis en scène. Le débrayage est donc par définition pluralisant, et se présente comme un déploiement en extension ; il pluralise l'instance de discours : le nouvel univers de discours qui est ainsi ouvert comporte, au moins virtuellement, une infinité d'espaces, de moments et d'acteurs ». Et l'embrayage « est d'orientation conjonctive. Sous son action, l'instance de discours s'efforce de retrouver la position originelle. Elle ne peut y parvenir, car le retour à la position originelle est un retour à l'indicible du corps propre, au simple pressentiment de la présence. Mais elle peut au moins en construire le simulacre. C'est ainsi que le discours est à même de proposer une représentation simulée du moment (*maintenant*), du

lieu (*ici*) et des personnes de l'énonciation (*Je/Tu*). L'embrayage renonce à l'étendue, car il revient au plus près du centre de référence, et donne la priorité à l'intensité ; il concentre à nouveau l'instance de discours ». (Fontanille, 1999 : 94).

De son côté, D. Bertrand explique l'énonciation, « d'un côté, selon la tradition greimassienne [...qui] est présupposée mais son sujet reste en lui-même inaccessible, indéfiniment repoussé derrière les simulacres qu'il projette pour se manifester. De l'autre au contraire, selon une position illustrée notamment par les travaux de J.-Cl. Coquet, l'énonciation est posée comme une réalité phénoménologique centrale, à hauteur de la perception et responsable avec elle de l'ancrage effectif du sujet dans le monde par le discours. » (Bertrand, 2005 : 2) Ainsi, la fonction de discours est de « paraître-vrai » et l'objectif du discours n'est pas allusion au référent mais pour montrer la vraisemblance. C'est comme la représentation des enchaînements de la parole, des événements ou des actions.

Nous essayons dans les paragraphes qui suivent, de mettre en évidence l'énonciation mystique chez Hallâdj et d'expliquer les rôles de *Je* et de *Tu* dans un échange communicationnel abstraite.

3. Structure de l'énonciation dans le poème de Hallâdj

Nous avons vu de brèves définitions propres à la problématique de l'énonciation. Il nous semble que l'analyse des instances chez Hallâdj permet, par son dynamisme, de montrer les théories des sémioticiens, surtout de Michel de Certeau, dans la mesure où s'y pose, d'une part, le caractère indicible d'une source de parole, dont le lieu est occupé par un "Je", et d'autre part, le caractère sensible et émotionnel, d'une énonciation qui cherche à s'imposer. De plus, par une vision intérieure qui est une sorte d'énonciation embrayée, Hallâdj essaie de nous

montrer son état d'âme : une vision intérieure "se voir" et donc un embrayage personnel.

Le point culminant de cette vision intérieure est qu'il voit un "Tu", une autre instance à l'intérieur de lui-même, un être absent et il essaie de le présentifier. Dans son article « l'extraction du sens », D. Bertrand définit la prosopopée comme « la présentification d'une absence dans et par son énonciation. Elle consiste à "faire parler" (ou plus généralement, "à mettre en quelque sorte en scène", écrit Fontanier) les absents, les morts, les êtres surnaturels, ou même les choses inanimées ou les abstractions ». En affirmant qu'il y a deux éléments qui attirent particulièrement l'attention dans la prosopopée, il continue « énonciation dans une énonciation, la prosopopée s'installe dans une nébuleuse notionnelle dont elle intègre et assimile les différents constituants : personnification, apostrophe, dialogisme, évocation, hypotypose, hallucination ..., autant de formes intensives de l'énonciation elle-même. En second lieu [...], elle est étroitement reliée au discours passionnel » (Bertrand, 2005 : 6)

Chez Hallâdj, c'est notamment l'état passionnel du sujet qui détermine l'apparition d'un "Tu/Toi" et en particulier l'emploi du vocatif Ô ou plutôt l'apostrophe qui implique la manifestation de cet état passionnel.

*Ô quintessence de mon être, ô fluide de mes pensées,
Toi mon énonciation, mes expressions et ma concertation.
Ô tout de mon tout, toi mon ouïe et ma vue,
Toi ma complétude, mes jointures et mes membres.
Ô tout de mon tout, tout qui enveloppe le tout;
Le tout de ton tout investit entièrement ma pensée.
Ô toi à qui est suspendu mon esprit qui s'est anéanti d'extase
Me voici défaillant vers l'empire de mes désirs.
Je pleure sur ma détresse, résigné à être séparé de ma patrie;*

D'ailleurs mes ennemis m'encouragent à me lamenter. (v. 5-14)

Il découvre un monde, lié à lui-même, à son "je". L'apostrophe est construite d'un nom global "Tout". Cela évoque la présence d'un "Tout" à l'intérieur du "Je", pour être plus précis, c'est l'apparition d'un Etre plus complet à l'intérieur de l'identité énonciative. On peut dire que l'énoncé « *O tout* » dans ce poème, est apparemment débrayé du sujet de l'énonciation "je", par exemple un débrayage "énoncif" par l'emploi du "tout" qui évoque l'univers du "Il", dans l'énoncé. Mais l'apostrophe n'est pas de l'ordre de l'énoncé, il relève de l'énonciation. Dans la *Grammaire méthodique du français*, nous lisons que l'apostrophe « est nécessairement liée à l'énonciation : elle désigne la personne à qui s'adresse le locuteur. Celui-ci sélectionne ainsi explicitement dans son discours le destinataire de son message » (Riegel et al, 1994 : 464).

Ainsi, il est embrayé au sujet, car l'apostrophe ou l'emploi du vocatif Ô montre en effet l'apparition d'un "Je/Tu" et que selon J. Fontanille, comme nous l'avons dit dans la définition, une représentation simulée des personnes (Je/Tu) montre un embrayage qui donne la priorité à l'intensité et renonce à l'étendue. C'est un embrayage actantiel. Enfin on peut dire qu'il y a simultanément une opération de débrayage énoncif par l'apparition de "Ô" vocatif et un embrayage actantiel. Et tout d'un coup, en un second temps, pour donner plus d'intensité, le "je" fera son apparition et il sera énoncé par l'énonciateur. "Je" marque très nettement l'embrayage. On peut dire que c'est un embrayage énoncif (le sujet de l'énoncé est "je") et un embrayage énonciatif (l'instance de l'énonciation) qui deviennent double (Moi et Toi). "*Ô toi le terme de la demande et l'objet de l'espérance/Ô mon hôte, toi la liesse de mon esprit, toi ma religion et ma vie*", (v. 34-35)

En effet, nous avons affaire à un dédoublement de l'instance embrayée et à une organisation subjective de l'énonciation. Selon Stéphane Rispoli, la dialectique du "Moi et "Toi" « caractérise la quête de l'ipséité. Le Sujet divin qui interpelle l'homme. On remarquera le lexique du Tout (*Kull*) et la partie qui est propre à l'anthropologie de Hallâdj». (Rispoli, 2005 : 248)

Selon D. Bertrand, « l'énoncé commençant par "je" n'annule pas l'opération antérieure » mais très précisément l'intègre. « Il marque le retour à l'énonciateur des formes déjà débrayées qui servent de support à sa manifestation et sans lesquelles l'activité de langage n'est pas concevable » (Bertrand, 2000 : 58). Et en allant plus loin dans ce sens, on reconnaît deux choses importantes : premièrement « la prééminence de l'éjection "hors de soi" des catégories sémantiques sur l'opération inverse d'engagement et d'implication du sujet, [et deuxièmement] la condition de présence de ce dernier dans le discours. Cette antécédence logique du "il" sur le "je" est essentielle » (Bertrand, 2000 : 59).

En ce qui concerne Hallâdj, il s'agissait d'un débrayage dit énoncif dans un embrayage énonciatif. Ainsi, quand l'énonciateur emploie "Ô" (synonyme de Tu), il ne quitte pas complètement l'inhérence à soi-même et il représente le sujet en rapport avec la situation de parole. Les vers cités ci-dessus sont comme des énoncés qui s'expriment dans une projection objectivante d'une intersubjectivité. Et il accompagne le surgissement des affects et des émotions. C'est-à-dire que nous voyons une fracture émotionnelle du discours par l'énoncé « *Je pleure sur ma détresse, résigné à être séparé de ma patrie, D'ailleurs mes ennemis m'encouragent à me lamenter.* » qui marque une somatisation "pleurer" et qui révèle aussi une activité sensible d'un sujet "Je".

Ce *Je* est un je sémiotique. « le "je" sémiotique est un "je" sensible, affecté, souvent sidéré, c'est-à-dire ému par les extases

qui l'assaillent, un "je" plutôt oscillatoire qu'identitaire » (Fontanille et Zilberberg, 1998 : 94, cité par Athari Nikazm, 2015 : 15-16). Le "je" sémiotique hante un espace tensif, c'est-à-dire « un espace au cœur duquel l'intensité et la profondeur sont associées, tandis que le sujet s'efforce, à l'instar de tout vivant, de rendre cette niche habitable, c'est-à-dire d'ajuster et de réguler les tensions en aménageant les morphologies qui le contraignent » (Fontanille et Zilberberg, 1998 : 95). C'est ce que nous voyons aussi dans ces vers. La présence du "je" montre une descente en soi qui sera ensuite provoquée par une image "insaisissable" et "toute-puissante" qui aboutira à une présence inévitable de "Tu".

Nous voyons que l'énonciation renvoie à une expérience particulière et personnelle. Il essaie d'objectiver cette expérience dans son discours.

4. Différentes instances de l'énonciation : Je /Tu

Comme nous l'avons déjà expliqué, il y a deux instances qui sont projetées Tu/Je. C'est à partir de "Tu" (*mon secret, mon salut, etc.*) lié étroitement à Je, que non seulement l'énonciateur mais l'énonciataire peuvent se constituer. En effet, Hallâdj pose les repères du cadre énonciatif du discours à partir du "Tu", pivot central et de la visée réglant le rapport des personnes verbales (Je et Tu). "*Toi mon énonciation, mes expressions et ma concertation*". (v. 6)

Ce "Toi" signifie en effet la coexistence de l'expression et de l'impression. Une sorte de synthèse des fonctions. Par ce pronom, nous avons aussi la mise en présence d'un "Je". "Toi" est "Tout". Dans un autre poème intitulé *Mithâlu-kafî 'aynî* qui est un seul vers, nous lisons:

*Ton image est dans mon œil, ton invocation est dans ma bouche,
ton abri est dans mon cœur, alors où serais-tu absent?* (p. 113)
Cela montre la présence éternelle de cette instance.

Le *Toi* apostrophé, érigé en instance suprême du sens, commande le filtre essentiel de l'univers du discours de Hallâdj. Ce "Tu" commande "Je" qui est un sujet toujours passionnel qui ne connaît pas son destin.

*Dis-moi seulement: Je t'ai racheté! Ô mon ouïe, ô ma vue,
Pourquoi dois-je endurer un tel éloignement et un tel
abandon?* (v. 36-37)

Sujet passionnel et sensible, parfois sujet passif qui éprouve l'amour et la passion. Il y a autant d'effets de sens qui sont de l'ordre de pâtir. *Je pleure de ma détresse* (v. 13), *Me voici défaillant vers l'empire de mes désirs* (v. 12). *Je suis comme un homme qui se noie* (v. 27).

Nous voyons que le sujet passionnel est repérable dans un "Je" qui est régi en sujet pragmatique qui cherche à voir "Tu":

Je m'approche de toi (v. 15)

Je m'efforce de le sonder et certes le cœur le connaît. (v. 23)

Hallâdj met en scène également la coïncidence entre "Tu" et le corps du "Je" manifesté dans ses énoncés. Les "Je" et "Tu" sont liés par le corps.

*Ô quintessence de mon être, ô fluide de mes pensées,
Toi mon énonciation, mes expressions et ma concertation.
Ô tout de mon tout, toi mon ouïe et ma vue,
Toi ma complétude, mes jointures et mes membres.* (v. 5-8)

Après cela, du point de vue de la sémiotique, on peut dire que le sujet oscille entre l'esprit et le corps et semble ne plus pouvoir

en finir avec l'un des deux et laisse pour ainsi dire le vers à une expression somatique qui est la "pleurs".

Ô toi à qui est suspendu mon esprit qui s'est anéanti d'extase,

Me voici défaillant vers l'empire de mes désirs.

Je pleure sur ma détresse, résigné à être séparé de ma patrie (v. 8-10)

Ainsi, l'intersubjectivité communicationnelle entre Je/Tu s'exprime non seulement par la fusion du corps mais aussi par la passion. *Mon amour pour mon Dieu me consume et m'épuise/ Alors comment me plaindrais-je à mon Dieu de mon Dieu?* (v. 21-22)

Conclusion

Dans le discours de Hallâdj, la sémiose est assurée par une vision mystique. Cette vision est en acte et est modalisée par l'attention du "Je" à "Tu" (Être transcendantal). En effet, Hallâdj, en tant qu'un sujet d'énonciation, prend en charge et actualise des effets de sens compatibles avec l'objet de la perception (vision mystique) en cours. Dans un de ses poèmes, il dit:

Nulle pensée ne se glisse au fond de moi, excepté toi.

Et ma langue ne peut parler que de ta seule passion. (*Raqîbân minnî*, v. 3-4)

Le discours de Hallâdj a comme la plupart des discours mystiques les mêmes caractéristiques de l'énonciation. Car dans la littérature mystique, l'énonciataire joue un rôle fondamental dans le processus scriptural du discours dans son ensemble. Une tentative de décrire et d'expliquer des actants tels que Je/Tu chez les mystiques n'est pas une tâche facile. Il est difficile de la comprendre véritablement. Mais nous avons pu constater que pour Hallâdj, le "Moi" n'est pas un sujet actif, mais un sujet plutôt passif, qui éprouve des sensations de douleur ou de plaisir

à l'égard de "Tu". Mais il y a une relation dynamique entre "Toi" et "Moi". Le "Moi" se manifeste et s'édifie à la faveur de fonctions différentes par rapport à "Toi". Il en est inclus.

Sujet de faire, le sujet parlant *Je* incarne la figure d'une instance qui se construit dans l'action de l'auto-vision et d'une vision mystique. C'est un "Soi en devenir", selon l'expression de J. Fontanille, qui se dégage progressivement d'un "Toi de référence". En effet, le sujet est un effet de l'énonciation qui est en relation avec le paraître du sens. Nous voulons dire que le sujet est indissolublement lié au discours et dans le sens que sans discours, sans une « réalisation » dont le discours est la forme première, il n'y a pas de sujet qui se forme. C'est son récit personnel qui se forme et qui est en relation avec sa vision du monde et sa philosophie.

Bibliographie

- Athari Nikazm, Marzieh. (2015). La tension polyphonique énonciative, Cas d'étude : les textes de Paul Valéry. *Revue Plume* (n° 21). pp. 7-38.
- Athari Nikazm, Marzieh. (2017). De la polyphonie rûmienne à la transcendance mystique du Samâ' : Cas d'étude : Le perroquet et le commerçant. *Les Actes de Colloque de la Bulgarie « Nouvelle sémiotique entre tradition et innovation, 2014 »*. pp. 799-807.
- Athari Nikazm, Marzieh. (2018). La crise du sens et de la compréhension des discours mystiques, Un nouveau phénomène dans le monde contemporain. *Les Actes de Colloque de Lituanie « Cross-Inter-Multi-Trans sémiotique 2017 »*. pp. 405-414.
- Benveniste, Emile. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- Bertrand, Denis. (2000). *Précis de sémiotique littéraire*. Paris : Nathan.

- Bertrand, Denis. (2005). L'extraction du sens. Instances énonciatives et figuration de l'indicible ». *Revue Versants*, « *L'interprétation littéraire aujourd'hui* ». P. Fröhlicher. pp. 4-37.
- Chauvin, Gérard. (2001). *Soufisme BA BA*. Paris : Pardès.
- De Certeau, Michel (2007). *La Fable Mystique* (tome 1, XVI-XVII siècle). Paris : Gallimard.
- De Vitray-Meyerovitch, Eva. (2005, 1^{ère} édition 1977). *Rûmî et le soufisme*. Paris : Seuil.
- Encyclopédia* *Universalis* :
<https://www.universalis.fr/encyclopedie/michel-de-certeau/>.
- Farshad, Mehdi. (1989). *Le mysticisme en Iran et la vision du monde d'un système*. Téhéran : Bonyade Nishabour.
- Fontanille, Jacques. (1998). *Sémiotique du discours*. Limoges : PULIM.
- Fontanille, Jacques, Zilberberg, Claude. (1998). *Tension et signification*. Belgique : Mardaga.
- Fontanille, Jacques. (1999). *Sémiotique et littérature* : Paris : PUF.
- Greimas, Algirdas Julien, Courtés, Joseph. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Tome 1. Paris : Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien (1987). *De l'imperfection*. Périgueux : Fanlac.
- Greimas, Algirdas Julien, Fontanille, Jacques (1991). *Sémiotique des passions, Des états de choses aux états d'âme*. Paris : Editions du Seuil.
- Riegel, Martin, Pellat, Jean-Christophe, Rioul, René. (1994). *Grammaire méthodique du français*. Collection Quadrige. Manuels. Paris : PUF.
- Ruspoli, Stéphane. (2005). *Le message de Hallâj l'Expatrié, Recueil du Dîwân Hymnes et prières Sentences prophétiques et philosophiques*. Paris : Cerf, Patrimoines.
- Rûmî, Jalâl ol-ddin. (1990). *Mathnawî, La quête de l'absolu*, Traduit par Eva De Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi. Paris : Rocher.
- Shafii Kadkani, Mohhammad Reza. (2013). *Le langage de la poésie dans la prose des Soufis*. Téhéran : Sokhan.

Shairi, Hamid Reza. (2012). Analyse sémiotique de l'extase dans les discours littéraires. *Revue Recherches littéraires*. Université Tarbiat Moddares (n° 36). pp. 129-146.

Tavanayi, Ahmad, Rouhani. Masoud, Soltani Ali Asghar. (2019). Sémiotique du discours de la littérature de Résistance dans les Ghazals de Hafiz. *Revue Religion et Communication. Téhéran* (n° 2, série 56, vol. 36). pp. 121-156.