

LE TOUT DE LA LANGUE OU LE MALHEUR DE L'INFINI

Une étude de la *Durrat al-Ġawwāṣ* de Ḥarīrī

Georgine AYOUB

INALCO

*Les œuvres du passé sont des architectures
brisées, des galions engloutis, et nous les
ramenons à la lumière, par morceaux, sans
jamais les reconstituer.*

Antoine Vitez

*Les désinences de la syntaxe sont la parure
de la langue et la broderie qui l'orne.*

*Si tu souhaites être considéré par celui qui
fait peu de cas de toi, et faire peu de cas de
celui que tu considérais, apprends donc la
'arabiyya. Elle t'initiera à la logique et te
rapprochera du pouvoir.*

Ibn Šubruma

Il y a bien longtemps de cela, en un temps antérieur, celui où je n'étais plus tout à fait une étudiante mais point encore un chercheur, J.-E. Bencheikh m'avait demandé une intervention dans son séminaire dont l'objet serait la relation entre la grammaire et la poésie dans la tradition arabe. Je n'ai pas souvenir d'avoir vraiment traité de la question dans l'exposé que j'avais fait alors et l'élégance de mon interlocuteur ne m'avait guère permis de me rendre compte de mon manquement. Éclaircir les relations étroites et retorses entre grammaire et poésie dans la tradition eût signifié être au clair sur le statut de cette langue - l'arabe littéraire. Néanmoins, j'amorçais, lors de cet exposé, et à partir de quelques textes de la tradition, une réflexion sur des thèmes qui me semblent fondamentaux tant sur la question de la langue que sur le sort qu'il faut faire à la tradition grammaticale.

Au vrai, la demande de mon interlocuteur m'autorisait à ne pas m'inscrire dans le champ de la recherche arabe seulement en tant que linguiste. Il était juste que cette

*. Cité par Ibn Qutaybā dans *'Uyūn al-aḥbār*, T. II, p. 172

dette fût ici soulignée. Et bien que je n'aie guère publié depuis sur ce sujet, ce souci n'a jamais cessé d'être le mien. Aussi je livre ici des bribes d'une réflexion - pour une large part encore souterraine et incertaine -, reprenant les termes de cet exposé afin d'éclairer un texte qui hésite entre langue et adab, la Durrat al-ğawwās fi awḥām al-ḥawāṣṣ de Ḥarīrī. Cette réflexion a été marquée par les travaux de H. Foda sur la rhétorique dont j'écoutais alors des versions orales. Comme ces travaux n'ont pas, pour l'essentiel, encore été publiés, il était juste aussi que cette dette fût ici soulignée. Enfin, ces pages se nourrissent d'un cours de préparation à l'agrégation que j'ai assuré pendant deux ans de 1993 à 1995, portant sur la question du laḥn. Un des textes d'explication était le texte de Ḥarīrī.

* * *

Les *Maqāmāt* (les Séances) et la *Durrat al-ğawwās fi awḥām al-ḥawāṣṣ*¹ (La Perle du plongeur dans les erreurs de l'élite) semblent ne rien avoir reçu en commun. Excepté le nom propre de leur auteur, Ḥarīrī. Ouvrages différents par leur fortune, différents dans le souci qui semble les animer. Les *Maqāmāt*, joyau de la culture classique, sont lieux de paradoxes et de mirages. Elles égrènent leurs perles dans un mouvement giratoire où la langue semble le lieu de toutes les ambiguïtés, le lieu de l'équivoque, le lieu de l'inscription du désir. La *Durra*, semble-t-il, n'a du joyau et de la perle que le titre. C'est un ouvrage dit mineur, considéré au plus comme une curiosité utile aux historiens de la langue. Sur plus de deux cents pages, cette perle-là égrène les impératifs de la norme linguistique. La langue s'y affirme dans une rigueur *univoque* qui ne souffre nulle ambiguïté.

Se peut-il qu'un même auteur puisse se diviser si définitivement et que ses ouvrages soient si différents dans leur vision de la langue ? En tout cas, il le sont par leur genre et par leur mode d'inscription dans ce genre. Dans les *Maqāmāt*, fictions explicitement revendiquées telles par leur auteur², Ḥarīrī place ses pas dans ceux de Ḥamaḍānī, reconnaissant le mérite de celui qui fonde le genre afin, nous dit-on³, que mieux resplendisse l'éclat de sa propre

1. La *Durra* sera citée dans l'édition d'Henri Thorbecke, Leipzig, 1871, édition réimprimée en offset à Bagdad. Les *Maqāmāt* seront cités dans l'édition de Ḥaffāğī, 2 vol., al-Maktaba al-Tağāfiyya, Beyrouth, s.d.

2. Voir l'introduction des *Maqāmāt* où Ḥarīrī revendique pour son œuvre ce statut fictif qu'a donné Ḥamaḍānī à ses *Maqāmāt* :

المقامات التي ابتدعها بديع الزمان . . . وعزا إلى أبي الفتح الإسكندري نشأتها وإلى عيسى بن هشام روايتها وكلاهما مجهول لا يعرف ونكرة لا تتعرف . وأنشأت . . . خمسين مقامة . . . مما أمليته جميعه . . .

3. Voir la note de Šarīšī, p. 20.

signature. Las, annonce le préambule, « *tout le mérite revient au devancier* »⁴. Dire de reconnaissance qui vite se dédit dans les plis du texte, laissant entendre que « *al-Iskandarī peut bien avoir précédé* », celui qui institue n'est peut-être point celui qu'on croit. « *La rosée peut bien avoir précédé l'averse ; le mérite [des bienfaits de la pluie] revient nonobstant à l'averse* ». ⁵

Le Ḥarīrī de la *Durra* ne peut avoir semblable ambition. Si là aussi, on le verra, il met ses pas dans ceux d'un devancier célèbre, mais cette fois silencieusement, l'essentiel est néanmoins ailleurs : son recueil s'inscrit dans un genre consacré dans la culture arabe, celui des « recueils de fautes de langage » (*kutub al-laḥn*). Genre bien établi, très productif : l'histoire de cette langue est l'histoire du retour incessant du genre. Nombre d'études, ainsi Thorbecke dans l'introduction de son édition à la *Durra* ou bien Rizzitano⁶, montrent ce retour incessant. Au XI^e siècle, plusieurs fleurons de ce genre étaient largement connus, probablement aussi par Ḥarīrī, si l'on en juge par la vaste culture grammaticale de la *Durra*. Pour le moins, les passages d'*Adab al-kātib* et de '*Uyūn al-Aḥbār* d'Ibn Qutaybā traitant du *laḥn*. Pour le moins aussi les chapitres concernant le *laḥn* d'un immense écrivain formé à Baṣra comme Ḥarīrī : al-Ġāḥiẓ. On le verra, on retrouve des réminiscences de ces ouvrages dans la *Durra*, mais ils n'y sont pas néanmoins cités. Genre bien établi donc, aussi ancien que les traités de grammaire. On le connaît dès les prémisses du passage à l'écrit dans la civilisation arabe. Le premier ouvrage de *laḥn* - si son attribution à Kisā'ī⁷ (m. 805) est correcte -, est contemporain

4. En fait, le dire est indirect. Il emprunte une métaphore. Il s'agit d'un vers : « Si seulement j'avais pleuré par amour pour Su'da avant qu'elle ne fondît elle-même en larmes, mon cœur en eût reçu quelque consolation et ne se fût point abîmé en regrets.

Las! ce sont ses pleurs qui m'ont fait fondre en larmes. Aussi je dis : tout le mérite revient au devancier » (p. 20, *Maqāmāt*).

5. *Séance* 47, T. II, p. 220.

6. Umberto Rizzitano dans *Studia Orientalia*, 5, 1956, Le Caire, p. 193-213, signale près de 55 ouvrages de *laḥn* allant du IX^e s. (le premier étant celui attribué à Kisā'ī mort en 805) au XVII^e s. (al-Qaylūbī, 1658). Il faut y ajouter tous les recueils du XIX^e, *Luġat al-ġarā'id*, par exemple, les recueils des *Aḥtā' šā'i'a* du XX^e s., etc.

7. Lecteur du Coran et grammairien célèbre. Élève d'al-Ḥalīl à Baṣra, c'est avec lui, raconte la légende, que Sibawayhi rencontra son destin dans une célèbre controverse où Kisā'ī eut le dessus grâce à l'autorité des bédouins. Il sut conserver pendant de très longues années d'étroites relations à la cour de Bagdad, ayant été successivement le précepteur du jeune Hārūn, puis de ses fils, les futurs Amin et Ma'mūn. Ḥarīrī cite deux fois Kisā'ī dans la *Durra*, une première fois dans un récit où il est pris fait et cause pour le personnage de Kisā'ī contre un autre grammairien (voir § 3.6.), une seconde fois pour citer un vers. Néanmoins il ne cite pas son recueil de fautes de langage.

du *Kitāb* de Sibawayhi (m. 793), premier grand traité de grammaire de la tradition arabe. L'attribution serait-elle incorrecte, la coïncidence ne serait pas, pour autant, fortuite. Le genre, en tant que tel, dans son insistance incessante, indique une *articulation étrange de la langue à la grammaire* dans la civilisation arabe. L'un et l'autre genre procèdent d'un même mouvement, affirmation, chacun à sa manière propre, une même vérité quant au statut de cette langue. C'est ce statut qu'on tentera d'entendre, en un premier temps, en nous penchant dans les pages qui suivent sur la *Durra*.

Étrange choix néanmoins. Et sans doute risqué. Car si la *Durra*, dans les erreurs qu'elle dénonce, semble peu se distinguer du cortège des œuvres puristes qui, depuis que cette langue est entrée dans l'histoire, accompagne la production intellectuelle, son écriture pourtant l'en éloigne définitivement. Les recueils de fautes de langage, pour la plupart, se présentent comme des répertoires fastidieux et arides d'entrées lexicales. Y résonne pur, sous la coupole d'un panthéon où ne scintillent que les astres des anciens, le *ne dites pas mais dites* de la norme. Ḥarīrī, dans la *Durra*, s'éloigne explicitement de cette servitude. Certes son ouvrage égrène bien les entrées lexicales⁸. Mais l'auteur n'entend point oublier qu'il est un *adīb*. À la rigueur du *'ilm*, apanage de la parole du grammairien, il oppose une parole qui, tout en sachant instruire, sait flâner et se divertir.

D'emblée, dans l'introduction, Ḥarīrī nous affirme avoir agrémenté les pages de sa *Perle* de récits plaisants et d'anecdotes qui en rendent la lecture aisée, divertissante. On y retrouve tous les procédés connus du *adab*. Un usage heureux de la digression revendiquée comme style⁹, une alternance de vers

8. L'ouvrage de Ḥarīrī contient environ 350 entrées lexicales. Le volume de la *Durra* est supérieur au volume moyen des recueils du même genre, qui peuvent contenir un nombre plus réduit d'entrées lexicales. *Mā talḥanu fī-hi l-'āmmatu* (*Les Fautes de langage du vulgaire*) de Kisā'ī est un fascicule de 107 entrées. *Le Laḥn al-'amma* (*Les Fautes de langage du vulgaire*) de Zubaydī (grammairien andalou du X^e siècle, m. 397 h) contient près de 400 entrées. On connaît toutefois des recueils plus importants. Si l'on compare la *Durra* avec *al-Madḥal ilā taqwīmi l-lisān wa-ta'limi l-bayān* (*Introduction à la correction du langage et à l'enseignement de l'éloquence*), autre recueil de fautes de langage dont l'auteur est Ibn Hišām al-Laḥmī, savant andalou du XII^e, on constate d'emblée que les deux ouvrages n'ont pas la même envergure. Celui d'Ibn Hišām contient près de 1900 entrées. Les données qu'on y trouve sont de loin plus précises que celles relatées par la *Durra*, du moins celles relatives à la phonologie, à la morphologie et au lexique.

9. Tout fait de langue est matière à digression : « À propos de Bilkis, je me rappelle avoir lu dans l'histoire de Sayf al-Dawla... » p. 102, trad. de S. de Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*, Paris, 1829, p. 95. Voir aussi p. 121 par exemple : « ... [cela] se retrouve à peu près dans ce qui a été rapporté ... ».

et de récits brodés autour du vers auquel ils fournissent un écrin précieux¹⁰, la morale du récit ou du vers donnée à la première personne, l'amour du mot d'esprit, etc. Cette parole à la fois plaisante et sérieuse, qui sait s'attarder sans s'appesantir, qui sait digresser sans se perdre, est, bien sûr, celle du *adab*. Et c'est bien de la langue de l'*adab* qu'il est question dans cet ouvrage.

Certes, dans la vision médiévale, les trois composantes de ce que nous appelons la grammaire (*al-naḥw*, *al-taṣrīf*, *al-luġa*) font partie du *adab*¹¹. Mais il n'y a point d'*adab* sans '*arabiyya*, sans cette langue, on le verra plus bas, marquée du sceau de la norme grammaticale. *Adab* et '*arabiyya* se présupposent l'un l'autre, dans une dialectique lourde de conséquences pour l'histoire de la culture. Il n'en reste pas moins que les ouvrages relevant des savoirs grammaticaux s'adressent à leur destinataire selon une modalité particulière : s'ils se proposent bien de l'instruire, ils ne se proposent pas de le divertir. Ce sont des connaissances utiles (*fawā'id*) et certaines (associées au *yaqīn*) qu'ils entendent apporter à leur lecteur, à l'exclusion des propos plaisants (*fukāha*, *hazl*) et d'une parole qui ne recule ni devant le faux ni devant la simple opinion (*al-zann*)¹². C'est bien là un des traits qui nous semblent régler la loi du discours qui se désigne comme '*ilm*. Et c'est bien comme un '*ilm* (une science) ou une *ṣinā'a 'ilmiyya*, (un *savoir-faire qui se fonde sur la science*) que la grammaire se définit, dans la tradition arabe. Les *kutub al-laḥn* se rangent aussi sous cette loi du discours : instruire sans divertir. C'est précisément en cela que la *Durra* s'en distingue.

Ouvrage donc fort singulier dans son genre¹³. Ouvrage qui, au demeurant, fait trembler la distinction de genre. Celle du genre *laḥn*, du moins. Pourtant, cet ouvrage si singulier dit, à notre sens, la vérité du genre. Par son écriture même, et point seulement par les erreurs qu'il relève et par leur portée¹⁴. Les ouvrages de *laḥn*, s'ils relèvent du '*ilm*, ne sont pas toutefois des ouvrages de grammaire. Ils ne sont pas non plus des ouvrages d'histoire

10. Voir par exemple p. 120 : « Ce vers a une histoire qu'il serait bon de raconter à sa suite. La saveur de l'histoire rendra le vers encore plus savoureux ».

11. Voir Qalqaṣandī, par exemple, dans *Ṣubḥ al-a'ṣā*.

12. Voir A. Cheikh Moussa, dans *La littérature d'adab à l'époque classique*.

13. On notera que *Laḥn al-'amma* (Les Fautes de langage du vulgaire) de Zubaydī contient aussi nombre de récits édifiants ou plaisants (*aḥbār* et *nawādir*) mais le propos n'est point résolument littéraire comme celui de Ḥarīrī.

14. Nous ferons peu œuvre de linguiste et d'historienne de la langue, dans les pages qui suivent. Mais nous espérons faire retour, dans un temps prochain, aux « fautes » dénoncées dans la *Durra*, afin de montrer la signification et la portée de ces faits dans l'histoire de la langue.

de la langue bien que nous nous y appuyions, en leur faisant violence, pour comprendre cette histoire. Au vrai, ces ouvrages posent question à notre entendement de modernes. Pourquoi leurs auteurs ne font-ils jamais œuvre de grammairien ? Pourquoi se contentent-ils d'un simple répertoire et d'une simple correction des « fautes » ? Le fait de langue, dénoncé comme faute, reste du domaine de l'impensé. Pourtant, nombre d'entre eux sont grammairiens. C'est le cas de Kisā'ī. C'est aussi le cas d'Ibn Hišām al-Laḥmī, savant andalou du XII^e, auteur d'un recueil de fautes de langage : *al-Madḥal ilā taqwīmi l-lisān wa-ta'limi l-bayān* (*Introduction à la correction du langage et à l'enseignement de l'éloquence*) et, fait plus remarquable, auteur d'un commentaire de Sibawayhi. Les erreurs qu'il dénonce sont d'une régularité si aveuglante que l'étonnant est de *ne pas voir*. Où se situe donc *le point aveugle* de ces ouvrages ? Il est sans doute lié au but qu'ils se proposent. Question essentielle, car s'y trace, en filigrane, leur représentation de la langue. Or Ḥarīrī, dans son usage virtuose de *l'istiṣrād*, dans les anecdotes qu'il présente, inscrit à la fois la représentation de la langue que ces ouvrages se font et, surtout, le rapport de la langue à cette représentation, le monde de valeurs rendu possible par cette langue et qui, à son tour, la rend possible. Ses récits édifiants, ses anecdotes plaisantes, si superflus dans un recueil de fautes de langage, fondent le texte, en permettent la lisibilité. La *Durra* est très instructive sur le statut de la langue dans la culture arabe.

Mais ce statut de la langue, Ḥarīrī l'inscrit en tant qu'individu. Dans son écriture, ses imprécations, ses anecdotes et ses appréciations se profile son propre regard. La chose vue nous renseigne sur l'œil qui voit. Cet ouvrage reste donc singulier, en un sens différent du premier : il est propre à Ḥarīrī. Et d'étranges similitudes, d'étranges affinités entre les *Maqāmāt* et la *Durra* se révèlent au lecteur attentif. Bien plus, la *Durra* se laisse aller, au détour de bien des pages, à la confidence autobiographique. On le verra, cet ouvrage en dit bien plus long sur l'homme que les *Maqāmāt*.

C'est ce mouvement où un individu réinscrit une tradition et s'y inscrit lui-même en tant qu'*énonciateur singulier* qui nous intéressera. Mais celui qui s'inscrit dans la tradition en la réinscrivant n'est ni un simple lettré ni un simple grammairien. Il s'inscrit en tant qu'énonciateur voulant imprimer sa marque sur la langue, voulant frayer une voie « où s'écrit un impossible à écrire »¹⁵. En un mot, il s'inscrit en tant qu'*écrivain*. On tentera donc d'entendre,

15. Nous empruntons l'expression à J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 39.

dans ce qui suit, comment, au XI^e siècle, *s'énonce* pour un tel sujet un statut singulier de la langue, celui propre à la culture arabe et quels effets cela a sur sa parole. On tentera plus précisément d'examiner ce qui s'ensuit quant au statut du livre, de la faute de langage, des modes de transmission du savoir ; ce qui s'ensuit quant à l'énonciateur, au prédécesseur et au lecteur, quant à l'idiome multiple et divers.

* * *

Deux propositions, nous semble-t-il, nouent la problématique singulière de la langue dans la culture arabe. Vient indéniable, définitif, en premier lieu, la perte du sentiment de la langue. Le rapport *immédiat* à la langue, qu'on l'appelle sentiment de la langue ou intuition du sujet parlant, manque cruellement au locuteur, dès l'instant même où cette langue entre dans l'histoire, c'est-à-dire dès les premiers documents écrits qui nous sont parvenus. Ce rapport d'*évidence* qu'on nomme intuition et dont se prévalent locuteurs et grammairiens dans toute langue, dont auraient dû se prévaloir locuteurs arabes et grammairiens arabes, ce rapport n'est point. L'intuition du locuteur est, par définition même - et vu ce qu'est une intuition -, totale et inanalysable en composantes, initiale à toute distinction grammaticale. Pourtant, elle institue une ligne de partage, une césure, présente à tout locuteur, entre « *ce qui se dit* » et « *ce qui ne se dit pas* ». Cette césure a la rigueur de la loi, s'énonce comme loi. C'est la loi qui permet de décrire la langue : elle permet de savoir *comment on dit ce qu'on veut dire*. Mais c'est surtout *la loi qui institue toute langue*, sans laquelle il n'y a point de langue. Loi qui a la rigueur du *négatif* : « *Tout ne peut se dire* »¹⁶. Et une langue où tout pourrait se dire serait une contradiction dans les termes. Cette loi du négatif, qui est la langue même, initiale à toute grammaire et dont toute grammaire cherche seulement à faire la théorie, cette loi, dans les langues du monde, est ordinairement présente au locuteur. Donnée d'emblée. Ce don est le don de la langue même. Son absence est l'absence de la langue même¹⁷. Sans doute, à l'aube de l'Islam, les bédouins

16. C'est ainsi que J.-C. Milner, dans *L'Amour de la langue*, énonce le réel de la langue.

17. J. Fück, dans sa belle étude si documentée *'Arabiyya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, trad. C. Denizeau, Paris, 1955, pense que les bédouins, avant l'Islam, « prêtaient attention aux troubles d'élocution comme le balbutiement et le bégaiement, mais il leur manquait la notion de faute grammaticale » (p. 193). Cette assertion nous semble contredire l'idée même de langue. Il est bien possible que le sens du vocable *lahn* désignant la faute de langage soit postérieur à l'Islam. Cela ne signifie pas que la notion de faute de langage soit postérieure à l'Islam!

avaient-ils un sens très fin de leur langue et de ce qui pouvait s'y dire. Mais ce sentiment manquait déjà à leurs enfants dans les villes. Il manquait surtout cruellement aux locuteurs citadins qui avaient accès à l'écrit et qui précisément se proposaient de faire de l'arabe *leur* langue de culture.¹⁸

Dire cela, c'est dire que c'est la langue arabe elle-même qui manque cruellement, dès l'instant où elle entre dans l'histoire. C'est là une vérité bien connue, mais dont on appréhende difficilement les conséquences incalculables dans *toute la culture*. On tentera d'en cerner certaines.

En deuxième lieu vient le lien, d'emblée manifeste, d'emblée définitif, du *Correct au Beau et au Vrai*. C'est à l'esthétique, à l'éthique et à l'ontologique que se trouve liée, *dès les premiers textes connus*, la question du dire correct. Il y a là quelque chose de l'ordre de l'universel. Les jugements de recevabilité dans une langue comme le français n'ont-ils pas rapport à l'éthique et à l'esthétique ? Ne dit-on pas d'une séquence linguistique : *c'est bon ; c'est mauvais ; c'est vilain ; ça sonne bien ?* Car ce qui se laisse entendre de la loi, dans la langue, n'est pas de l'ordre de l'impossible à dire (après tout, cela se dit), mais de l'ordre de la *prohibition*, de l'*interdit* (*Ne dites pas !*). Néanmoins, cette articulation est singulière dans le champ arabe. Dire correct et dire beau sont indissolublement liés. Déjà dans la désignation même de cette langue. Ne nous parviendra-t-elle pas, plus d'un millénaire plus tard, avec cette appellation, précisément *fushā* ? Qualification présente très tôt, dès les premiers textes¹⁹. Le savoir qu'on appellera *naḥw* sera pensé comme *un moyen* pour atteindre à la *faṣāḥa*. Ibn Ğinnī, au X^e siècle, définit le *naḥw* comme ce chemin qui consiste à suivre la manière de parler des Arabes afin que « *les non-Arabes puissent parler de manière aussi éloquente que les Arabes* »²⁰. Reste néanmoins à pouvoir entendre le terme *faṣāḥa*, entendre à la fois le terme et ce qu'y ont mis les générations successives.

En outre, le dire correct est le lieu de manifestation, d'incarnation du dire juste, de la Vérité. Le dire correct fonde la justesse du dire, sa beauté, sa vérité. La faute de langage est égarement, chute, perte. Ce qui est en jeu dans la question de la correction dépasse de loin l'enjeu linguistique et noue, de manière singulière, la destinée de cette langue à la grammaire. C'est une appréhension, bien préliminaire, de quelques aspects de cette articulation que nous tenterons dans ce qui suit.

18. Voir les études très nombreuses d'histoire de la langue consacrées à ce sujet.

19. Ḥarīrī la désigne ainsi, pour le moins une fois dans son texte (p. 97: *في اللغة الفصحى*).

20. Voir *al-Ḥaṣā'is*, éd. Najjar, Beyrouth, T. I, s.d.

Ces deux propositions délimitent la manière dont la question de la langue s'est trouvée posée, dans le champ arabe. Elles sont le socle sur lequel se pose la *Durra*, cela même qui rend sa parole audible, intelligible, dans l'espace des discours médiévaux. Elles en déterminent aussi le mouvement.

* * *

La *Durra*, à l'instar des *Maqāmāt*, est un texte où s'inscrit un *Je*. L'auteur ouvre l'espace du livre et le clôt. Et entre la parole liminaire et la parole de la fin s'observe un mouvement similaire, on le verra, à celui des *Maqāmāt*. L'introduction et la conclusion d'un livre sont des lieux hybrides. À la fois instituant le texte et déjà en dehors. L'auteur n'y est pas encore tout à fait un auteur ; plutôt, il n'y est plus tout à fait un auteur. Il a déjà décidé de ne plus l'être, d'arrêter la main qui trace la lettre sur le papier. Mettant déjà son texte derrière lui, il se fait énonciateur dans le monde et s'adresse directement à son lecteur. Ces lieux hybrides sont marqués dans la tradition du livre arabe dans la matérialité même du texte : l'auteur y est désigné par le copiste à la troisième personne. C'est celui-ci qui lui donne la parole. Aussi l'énoncé liminaire de la *Durra* est-il celui du copiste annonçant et rapportant la parole de l'auteur. Auteur nommé par sa *kunya*, son prénom, sa filiation et son *laqab* : « *Le Cheikh Abū Muḥammad al-Qāsim b. 'Alī al-Ḥarīrī, Dieu daigne lui faire miséricorde* » ; nom précédé des titres de gloire qui annoncent que sa parole est dûment autorisée, que c'est celle d'un immense et illustre savant, le plus savant, le plus illustre - les superlatifs du texte arabe le disent bien -, celui sur lequel devrait se régler tout savoir « *le cheikh illustre, l'Imam unique* »²¹ (« *aš-šayḥ-u l-ağall-u l-imām-u l-awḥad-u* »). Le passage final est aussi séparé des autres par l'intervention du copiste. Celui-ci donne la parole à l'auteur, le nommant, à nouveau, par sa *kunya* et son *laqab* : « *Le Cheikh Abū Muḥammad al-Ḥarīrī, Dieu daigne lui faire miséricorde* » (p. 208). Entre le début et la fin se sont perdus les titres de gloire et les noms qui identifient l'auteur au-delà de sa *kunya* et de son *laqab* par son prénom et sa filiation. À la fin du voyage, le lecteur est censé ne plus avoir besoin de présentation. La relation lecteur / auteur est plus familière.

Dans ce dernier passage de la *Durra*, donc, au bout de plus de deux cents pages de navigation commune avec son lecteur, Ḥarīrī évoque ce vers pour indiquer, indirectement, par dénégation, et par une image, son rapport à

21. Avec une variante « *al-šayḥu r-ra'isu* » dans le manuscrit de S. de Sacy, *Anthologie...*, p. 122).

ce qu'il a écrit et ce qui risque de l'attendre, de la part de ses futurs lecteurs :

« Croire qu'on peut faire la guerre en restant indemne, c'est croire à l'impossible »²². L'espace qu'ouvre le livre est donc *l'espace de la guerre*. Il serait naïf de penser qu'on puisse s'en sortir indemne. On donne des coups et on en reçoit aussi. Mais de quelle guerre s'agit-il ? Une guerre qu'il faut entendre en sens multiples. Avant de nous pencher sur ce qu'en dit l'auteur, tentons d'abord de la lire dans la trame même de son livre, à pleine page.

* * *

L'introduction et la conclusion ne sont pas les seuls lieux où Ḥarīrī prend la parole. Si le dire emprunte, dans le corps du texte, le mode d'énonciation de la vérité générale, l'auteur intervient à de nombreuses reprises, pour commenter ce qu'il présente, sa parole annoncée à chaque fois par le copiste²³. Au vrai, il ne s'efface jamais. Il est présent dans chaque énoncé, par ses appréciations, ses imprécations, le choix des noms de qualité, des anecdotes. Très souvent intervenant à la première personne pour commenter ses récits, apprécier un vers, ou, au contraire, se fâcher et tempêter. Ḥarīrī, se faisant éducateur et maître ès langue, parle tout le long du texte de lui-même. On le verra, il s'y inscrit comme un homme de passion, emporté dans ses anathèmes, grand seigneur dans ses appréciations, sachant montrer son ravissement par un beau vers, un subtil mot d'esprit.

Au vrai, la formule « *Le Cheikh Abū Muḥammad al-Ḥarīrī, Dieu daigne lui faire miséricorde* » est celle qu'on retrouve, de nombreuses fois, dans le corps du texte, à chaque fois que l'auteur reprend la parole. Dans cette formule du copiste sonne l'optatif : *rahīma-hu llāh*. Cela ne peut pas être l'auteur lui-même, qui, anticipant sa propre mort et anticipant la compassion des autres vivants, invoque, par l'intermédiaire de son copiste, la miséricorde de Dieu sur ses - futurs - ossements²⁴. Cette formulation, au demeurant, inspire à de Sacy, dans son *Anthologie grammaticale* (p. 122), une hypothèse : l'édition qui nous est parvenue serait posthume. C'est, en tout cas, un homme mûr qui écrit la *Durra*. Il a déjà derrière lui bien des morts : son père²⁵, beaucoup de

22. *ومن ظن ممن يلاقي الحروب بأن لن يصاب فقد ظن عجزاً*, p. 209.

23. Par exemple p. 61, 107, 110, 114, 150, etc. Dans de très nombreux passages, c'est à la première personne que Ḥarīrī parle. Par exemple p. 152, 157, 158, etc.

24. On comparera la manière dont l'auteur est cité par le copiste dans l'ouvrage de Zubaydī, *op. cit.* : « *qāla Muḥammad : ...* ».

25. Voir p. 79.

ses maîtres²⁶. Il est à l'âge où l'on évoque ses souvenirs²⁷, où l'on s'évoque, jeune et talentueux, où l'on évoque, un brin nostalgique, les prouesses de sa jeunesse²⁸ :

« Alors que j'étais encore un jeune homme à la fleur de l'âge, un *adīb* de Bust exprima, devant moi, sa grande admiration pour cette sentence d'Abū l-Faṭḥ l-Bustī : “Quand le droit du patron sur son client affranchi s'accompagne de sincérité, il vaut de l'or pur”. J'improvisais sur le champ cette suite : “Qui cherche le salut trouve l'or pur”²⁹. Il le disséqua longuement et l'apprécia infiniment » (p. 85).

Il est à l'âge où l'on se cite, où l'on cite ses propres vers, précisément ceux où l'on dit que la jeunesse vous a abandonné et qu'il vous faut, dès lors, abandonner les égarements de sa jeunesse. La passion ne sied plus à celui dont les tempes ont blanchi :

« J'ai [composé des vers] où ces deux vocables sont employés avec leurs significations distinctes :

Par Dieu, ne commets plus le péché et ne t'égaré plus dans l'erreur,
Après que jeunesse est passée,
Pour celui dont la tête a blanchi, quelle excuse invoquer
Quand il se vautre dans ses passions ». ³⁰

Ailleurs, le vers d'un poète anonyme est évoqué, ayant le même thème :

« Je ne puis plus me porter moi-même

26. Voir p. 19 où c'est au pluriel qu'il invoque la miséricorde de Dieu sur eux : *wa-anšada-ni ba'du šuyūḥi-nā, raḥimahumu llāhu*. Voir aussi p. 31 où c'est sur son maître grammairien Abū l-Qāsim al-Faḍl Ibn Muḥammad qu'il invoque la miséricorde de Dieu, cité aussi p. 45, p. 94, p. 186-187, etc.

27. P. 169, Ḥarīrī évoque une anecdote : « Ceci me rappelle une anecdote qui convient à notre propos et que m'a racontée le généalogiste al-Šarīf Abū l-Ḥasan connu sous le nom de Soufi ». Là aussi, il évoque la miséricorde de Dieu sur le personnage.

28. Un autre passage évoque un second souvenir de jeunesse, celui du passage par Baṣra d'Abū l-Faṭḥ 'Abdūs b. Muḥammad al-Hamaḍānī allant en pèlerinage, vers l'an 460 h. environ, à l'âge où Ḥarīrī avait 13 ans (voir plus bas).

29. *مَنْ طَلَبَ جَانِبَ الْخِلَاصِ جَانِبَ طَلَبِ الْخِلَاصِ*. On le voit, l'énoncé improvisé fait fond sur une des ressources de la rhétorique classique (تكافؤ المعنى في المقابلة والتوازي).

30. P. 114 : *ولي فيما انتظم هاتين اللفظتين واحتضن معنيهما المتنافيين* : On remarquera en outre la veine identique de ces vers et de ceux d'Abū Zayd se repentant dans la cinquantième séance des *Maqāmāt* (IV, p. 265-267). Ce sont les mêmes termes que l'on retrouve :

- درة : من بعد ما الشيب في فؤديك قد وخطا
- مقامات : أما ترى الشيب وخط وخط في الرأس خطط

Comme si ma jeunesse n'eût été qu'emprunt ». ³¹

Au demeurant, on sait la date de composition de la *Durra* : c'est l'année 504 h/ 1110. Ḥarīrī a 55 ans, l'âge où l'on fait le bilan. Il semble qu'il ait déjà composé les *Maqāmāt*. Il a encore une douzaine d'années à vivre. Texte de maturité et texte bicéphale, texte de « science », de norme où s'inscrit aussi le cheminement intellectuel de l'auteur et ses goûts littéraires, la *Durra* se dit aussi espace de guerre. Quelle est donc cette étrange guerre ? Avec qui ? Pour quels enjeux ?

* * *

1. LA LANGUE DE L'ABSENT

La *Durra* s'organise, du début à la fin, selon un ordre linéaire, qui égrène l'une à la suite de l'autre les entrées lexicales. Nul critère n'ordonne les entrées entre elles. Mais elles se présentent toutes selon un mode immuable : l'emploi incorrect est consigné, suivi de la forme correcte. Cette forme est justifiée par un énoncé de la langue qui fait fonction de *preuve* : un verset coranique, un vers, voire un jugement de grammairien. L'énoncé qui sert de preuve peut être illustré par quelque anecdote. Voilà, en substance, la structure de chaque entrée.

Dans ce mouvement invariable qui va de la forme fautive à la forme correcte - et qui est celui-là même de *Laḥn al-'amma* de Zubaydī ou de l'ouvrage d'Ibn Hišām ³²-, deux modes distincts, très remarquables, s'observent, dans la *Durra*, quant à l'usage de la pluralité. D'un côté, un pronom de 3^e personne pluriel, une multitude d'individus, celle des contemporains. Multitude vouée à l'indétermination totale, hormis son statut social annoncé d'emblée dans le titre - il s'agit de l'élite des contemporains. Ces contemporains, auxquels pourtant s'adresse l'ouvrage, sont invariablement cités par un *Ils* sans aménité qui sonne à l'ouverture de chaque entrée lexicale : *wa-yaqūlūna...* « *Ils disent...* ». Quand la mention d'un nom commun, toujours pluriel, permet quelque qualification, elle est aussi, on le verra, sans bienveillance. De l'autre côté, une multitude au nom propre resplendissant : *les Arabes*, c'est-à-dire bien sûr les bédouins dont la langue a été considérée probante, évoqués

31. P. 174 : أَصْبَحْتُ لَا يَحْمِلُ بَعْضِي بَعْضًا كَأَنَّمَا كَانَ صَبَابِي قَرَضًا

32. On observe toutefois dans ces ouvrages une détermination bien moins systématique à fournir pour chaque entrée la preuve adéquate. Quant à Kisā'ī dans *Mā talḥanu fī-hi l-'amma*, il ne donne souvent que la forme correcte introduite par : « *taqūlu* » (on dit). La forme incorrecte est rarement attestée : « *wa-lā taqūlu* » (et on ne dit pas), voir p. 99 par exemple.

quasiment à chaque entrée lexicale, opposant la force de leur verbe à l'usage dénoncé des contemporains. D'un côté : « *Ils disent* »... de l'autre : « *Les Arabes disent* » (*al-'arab taqūlu*)³³. La seconde multitude est sentie non point comme une pluralité, mais comme un *collectif*. C'est, du moins, ce que ne laisse pas de suggérer l'usage grammatical : invariablement, dans le texte, *al-'arab* détermine cet accord dit du féminin qui, dans ce contexte, a valeur de collectif³⁴. La pluralité garde l'individuation ; elle désigne une multiplicité d'entités discrètes, nécessairement contingente. Le collectif lisse la multitude ; il ferait presque oublier que cette multitude est faite d'individus, donc indivisibles et différents. À l'encontre des contemporains dont les voix, toujours indivisibles, peuvent être discordantes - preuve en est que leurs erreurs sont diverses -, *les Arabes* sont une multitude sans aspérités, sans ruptures, lisse, telle une *étoffe moirée*, ainsi qu'on tente de le décrire en linguistique.³⁵

La parole de cette multitude si peu multiple est La parole. La seule qui fasse sens. Si le terme *qawl* est utilisé indifféremment pour désigner la parole des contemporains et des Arabes, le terme *kalām* est invariablement réservé aux Arabes³⁶. Tout traité de grammaire médiéval s'ouvre par une parole liminaire qui trace une ligne de partage entre *qawl* et *kalām*. Distinction fondamentale, initiale, qui excède notre propos présent³⁷. Le *qawl*, dira un grammairien alépin du XIII^e s., Ibn Ya'īš, deux siècles plus tard, est « *tout ce que laisse échapper la langue* » (*kullu mā maḍila bi-hi l-lisān*)³⁸. Autant dire qu'il va du balbutiement, au cri, à la clameur, au bégaiement, à l'énoncé commencé puis réservé, à la forme incorrectement réalisée, aux énoncés

33. Pour quelques exemples, voir p. 6, 8, 9, 21, 28, 44, 151, 167, etc. et pour كلام العرب, voir p. 9-11, 18, 32, 38, 69, 87, 102, 154, etc.

34. Quelques exemples de cet accord : العرب تقول، العرب تستعمل (p. 13, p. 99), العرب فرقّت (p. 49), عادة العرب . . . أن تبدأ (p. 44), ما لم تنكره العرب ولا نظقت به (p. 152), العرب تسمى (p. 163), etc.

35. Voir A. Culioli pour la notion de *moiré*, et sur les valeurs distinctes du *-ūna*, du *-at* et du *-na*, notre *Prédicats, figures, catégories : la question de la phrase nominale en Arabe littéraire*, éd. du Septentrion, 1997.

36. À l'exclusion d'un passage de l'introduction où il est fait mention du *kalām* des contemporains. Mais ce *kalām*, déjà fautif, signifie discours, renvoie à l'oral par opposition à l'écrit (voir plus bas).

37. Nous espérons publier très prochainement une étude de ces questions dans le *Livre* de Sibawayhi, étude intitulée *L'Espace de la grammaire* qui a fait l'objet d'une intervention dans la journée des Études Arabes de l'Université Lyon II, le 31 mars 1999.

38. Ibn Ya'īš, *Šarḥ al-Mufaṣṣal*, T. I, p. 21.

parfaits, etc. La langue, organe de parole, ne s'y laisse point brider. Le *qawl* peut porter le sceau de la hâte, du secret indiscrètement divulgué, du dire qu'il eût mieux valu taire. C'est là le sens de *maḍila*. Ne nous hâtons pas de traduire *kalām*. Il est de fait difficile d'entendre un terme dont la fortune dans la langue est d'être le signifiant qui permet que des mots tels que *langage, langue, parole, idiome, énoncé et discours* puissent faire sens en arabe³⁹. Le *kalām*, dans l'expression *kalām al-'arab*, est à la fois langue et discours. Il n'est, au vrai, langue, au sens de Saussure, que dans la mesure où la langue est toujours saisie dans le discours, qu'elle ne peut être saisie que par le discours. C'est là un des fondements, nous semble-t-il, de la pensée sur le langage dans la tradition arabe. Un des fondements de la grammaire arabe elle-même. Le *kalām* est, en particulier, tout discours qui fait sens, qu'il s'agisse d'un énoncé ou d'un ensemble d'énoncés. Aux contemporains la contingence du *qawl*, d'autant plus contingent qu'il est *indigent*. Aux Arabes, le *qawl nécessaire*, c'est-à-dire le mérite du *kalām*. Dans la *Durra*, le dire des contemporains est toujours objet de dénonciation.

La *Durra* toute entière bruit donc de la parole des Arabes : « *al-'arab taqūlu...* »⁴⁰, « *al-'arab tasta'mil...* »⁴¹, « *al-'arab farraqat...* »⁴², « *al-'arab taḥtār* »⁴³, « *ādat-u l-'arab...* ». Parole obsédante, qu'on retrouve à chaque page, à chaque entrée lexicale, avec *kalām-u l-'arab*⁴⁴ et, plus rarement, *luḡat-u l-a'rāb*⁴⁵, *luḡat-u l-'arab*⁴⁶. Cela est très remarquable car « *les Arabes* » sont bien moins présents dans les ouvrages qui relèvent du même genre. Le terme est fort peu cité dans *Mā talḥanu fī-hi l-'amma* de Kisā'ī qui ne donne souvent que la forme correcte introduite par « *taqūlu* » (« *On dit* »), toujours illustrée par un verset coranique. Zubaydī, l'Andalou, dans *Laḥn al-'amma*, oppose sa propre parole à celle de ses contemporains, sans mentionner systématiquement les Arabes : il introduit l'entrée lexicale par *yaqūlūna* contrebalancée par « *qāla Muḥammad* (i.e. l'auteur) : *wa-ṣ-ṣawābu* » (*et la forme correcte est* :). Il en est

39. Du moins celle de Sibawayhi. Dans les usages ultérieurs, en particulier celui de Ḥarīrī, d'autres mots, tels *luḡa*, désignent langue (voir plus haut). Toutefois, le mot *kalām* garde, dans la *Durra*, toutes les résonances qui sont celles du *Kitāb*.

40. P. 21, 28, 82, 99, etc.

41. P. 13, 85, etc.

42. P. 49, etc.

43. P. 76, etc.

44. P. 87 par exemple.

45. P. 87.

46. P. 24, 78, etc.

de même dans l'ouvrage d'Ibn Hišām dans laquelle est omise toutefois la désignation explicite de la parole de l'auteur.⁴⁷

Kalām al-'arab, dans la *Durra*, est, en fait, un générique. S'y inscrit une foule de noms propres qui s'homogénéisent à sa face lisse. Et, tout d'abord, la « parole de Dieu ». Entre la Parole des Arabes et celle de Dieu, *kalāmu l-'arab* et *qawlu-hu ta'ālā*, il n'y a aucune rupture. *Qawlu-hu ta'ālā* est souvent cité sous le chef de *kalām al-'arab*, l'illustrant. Ainsi dans le passage suivant, entre bien d'autres :

« ... Les Arabes emploient le verbe “*ba'aṭtu-hu*” et “*arsaltu-hu*” (je l'ai envoyé) pour ce qui se meut par lui-même. Ainsi Dieu tout-puissant a-t-il dit : “Puis nous envoyâmes (*arsalnā*) nos messagers”. Et ils emploient les expressions “*ba'aṭtu bi-hi*” et “*arsaltu bi-hi*” pour ce qui se transporte. Ainsi Dieu Tout-puissant a-t-il dit, donnant la parole à Bilqis : “Et je leur enverrai (*mursilatun*) un présent” » (p. 21).

Kalām al-'arab se laisse aussi déplier d'une autre manière : il se laisse distinguer en *kalām* et *ši'r*, le *ši'r* représentant l'instance du pur littéraire dans cette langue. Aussi lira-t-on : « *Nul n'a entendu [ce tour] employé dans le parler des Arabes de pure souche (kalām al-'arab al-'arbā) et il ne se trouve pas, non plus, dans les poèmes des grands poètes* »⁴⁸. Les grands poètes sont nécessairement « les anciens », pour la plupart pré-islamiques. Citant les « *poèmes des anciens* » (*aš'āru l-mutaqaddimīn*, p.111), Ḥarīrī convoque volontiers « *les grands poètes* » par leurs noms propres. Et un verset coranique illustrera *kalām al-'arab*, au même titre qu'un vers de *Nābiḡā*, par exemple⁴⁹. À la désignation qui invoque la langue des Arabes de pure race *al-'arab al-'arbā*, se substitue bien souvent une autre qualification, relative à la beauté du discours, à son éloquence : *kalām balīḡ*, *ši'r faṣīḥ*, « *On n'a point entendu cela employé dans un discours ou un poème éloquent* » (p. 126)⁵⁰. Le dire correct est inextricablement noué au dire éloquent, la correction à la clarté, à l'éloquence : *al-bayān*, *al-faṣāḥa*, *al-kalām al-faṣīḥ*. La forme la plus correcte est celle qui est la plus éloquente : « *Les maîtres de l'éloquence et du langage clair* », *al-fuṣaḥā' ūlī l-bayān* (p. 91), sont la suprême

47. Au demeurant, les données d'Ibn Hišām, comme l'observe 'Abd al-'Azīz Maṭar, sont, pour une grande part, reprises à Zubaydī et à Ibn Makkī.

48. P. 102 : لم يسمع في كلام العرب العرباء ولا تضمنته اشعار فحول الشعراء :

49. Ainsi, parmi bien d'autres passages, le passage p. 8 à propos du sens de *azifa š-šay'*. On consultera également le passage p. 99 à propos de *ru'yā* et de *baṣīra*.

50. ولم يسمع في كلام بلِغ ولا شعر فصيح

référence de la correction. L'énoncé le plus éloquent est à entendre comme l'énoncé le plus correct, et, en fait, le seul énoncé digne d'intérêt⁵¹. H. Foda souligne que la rhétorique est au cœur des enjeux culturels dans la culture arabe⁵². Elle est au cœur de la question de la langue même. Étrange logique, en effet, qui pose la langue par ce qui la présuppose. Car l'éloquence suppose que la langue est déjà là. C'est bien le mouvement inverse qui, pourtant, se donne à lire dans ces textes : la langue suppose déjà l'éloquence. C'est *al-kalām al-faṣīḥ*, et non tout *kalām*, qui est pris pour référence, qui est donné comme *kalām al-'arab*. Le texte de Suyūṭī⁵³, qu'on verra plus bas, nous le confirmera. À la page 116 de la *Durra*, les éléments qui donnent la loi de tout discours sont rassemblés : « *le Coran, le langage éloquent et les poèmes* », « *al-qur'ān wa-faṣīḥ-u l-kalām wa-l-aṣ'ār* » auxquels Ḥarīrī ajoute le *Ḥadīṭ*.⁵⁴

On reconnaît dans cette référence triple le corpus qui a fait office de référence, pour la constitution de ce qui fut appelé *'arabiyya*. Il est consacré dans tous les ouvrages de « fondements de la grammaire » (*uṣūl al-naḥw*). C'est son emprise, son seul ordre qu'affirment les ouvrages de *laḥn*. C'est bien là ce qui unit *kutub al-naḥw* et *kutub al-laḥn*. Tous deux veulent faire résonner, pur, l'ordre de ce *kalām*.

Mais ce *kalām al-'arab* si présent à chaque ligne du texte, est pourtant *l'absence* même. Dans les textes des grammairiens, et déjà dans le premier, celui de Sībawayhi, c'est par la désignation si significative de *kalāmu-hum* :

51. Ainsi p. 129, Ḥarīrī discute l'usage de la première forme passive (*suqīta*) et de la 4^e forme toujours passive (*usqīta*) dans une expression idiomatique *suqīta fī yadi-hi* qui signifie « il se repentit ». Il dit bien qu'on LES a entendus employer la 4^e forme (*sumi'a 'an-hum*), mais la première est néanmoins « la plus élocuente » (129 : الأول أفصح), car elle est utilisée dans le Coran.

52. Voir « La rhétorique au cœur des enjeux culturels », *Encyclopedia Universalis* sous « Littérature Arabe » ; « La formule du sens : essai sur *an-Nukat fī i'ğāz al-Qur'ān* de Rummānī », *Analyses Théorie*, n° 1, 1982 ; « Les Amants du Pont », *Qantara*, n° 18.

53. Al-Suyūṭī, Ġalāl d-dīn 'Abd r-Raḥmān, mort en 1505, dernier nom illustre de grammairien avant la léthargie des siècles muets (XVI^e-XIX^e), polygraphe, dont plusieurs ouvrages (traités de grammairiens, ouvrages d'*adab*, ouvrages bio-bibliographiques, ouvrages d'exégèse, etc) sont édités.

54. Ḥarīrī rejette le tour où le verbe s'accorde en nombre avec son sujet *qāmā r-raḡulāni* en alléguant qu'il s'agit là d'une « variante dialectale faible » *luḡa ḍa'īfa* (p. 108) qui n'est point employée dans le Coran, le *Ḥadīṭ* ou les *fuṣaḥā'*. Au vrai, ce tour est employé dans le *Ḥadīṭ* à telle enseigne que le grammairien Ibn Mālik désignait cette « variante » par un *ḥadīṭ* où elle est employée : *luḡat yata'āqabūna fī-kum malā'ikatun ...* C'est au demeurant ce type d'usage non normé qui a exclu le *Ḥadīṭ* comme « preuve probante » (*huḡḡa*). La question ne fut toutefois jamais réellement tranchée. Des grammairiens tardifs, tels Astarabādī, utilisent le *Ḥadīṭ* dans leurs exemples.

« *LEUR langue* » que la langue littéraire est désignée. Ni la mienne ni la tienne, mais la leur. Les locuteurs de cette langue sont désignés par un pronom de 3^e personne que reprend en écho la forme verbale (*taqūlu*) dans *al-'arabu taqūlu*⁵⁵. La tradition grammaticale nomme la 3^e personne *al-ġā'ib*, l'absent ; plus précisément, c'est celui qui est absent à la situation d'énonciation. On le sait, deux seules personnes sont présentes à la situation d'énonciation : *al-mutakallim* (l'énonciateur), et *al-muḥāṭab* (le destinataire), le « je » et le « tu ». Le terme *al-ġā'ib* nomme celui qui, individu ou chose, ne se définit pas par la locution, celui qui ne peut être qu'objet du discours, non locuteur. Benveniste⁵⁶ faisait remarquer la justesse de ces désignations arabes antiques qui laissent supposer une entente si profonde du langage, et soulignait que « la 3^e personne n'est pas une personne », qu'il ne fallait pas « se représenter la 3^e personne comme une personne apte à se dépersonnaliser », mais comme « exactement la non-personne, possédant comme marque l'absence de ce qui qualifie spécifiquement le “je” et le “tu” » (PLGI, p. 228). Les Arabes, locuteurs privilégiés, dont la parole détermine la loi impérieuse de toute énonciation, sont pourtant des “non-personnes”, absents, par définition, à toute énonciation. C'est là une aporie dont la culture arabe a eu, d'emblée, à s'accommoder.

* * *

2. LA LOI COMME LANGUE

Situation qu'on pourrait dire d'aliénation, mais qui lève le voile sur une structure universelle que Jacques Derrida, dans *Le monolinguisme de l'autre*⁵⁷, résume par cette proposition :

« Je n'ai qu'une seule langue. Or ce n'est pas la mienne » (p. 15).

C'est sans doute une « destinée universelle » qui assigne les humains de manière privilégiée à une seule langue, mais en leur interdisant de se l'approprier, interdiction liée à l'essence même de la langue. La langue ne peut être propre, donner lieu à propriété, car elle est toujours cette loi venue d'ailleurs, de l'autre, de l'absent. Son essence de loi fait qu'elle est toujours étrangère à moi, irréductible au particulier que je suis, sinon elle perdrait

55. On trouve également من كلامهم dans la *Durra* à plusieurs reprises, voir p. 75, par exemple.

56. Benveniste, E., 1946, « Structures des relations de personne dans le verbe », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XLIII, fasc. 1, repris dans Benveniste 1966, *Problèmes de Linguistique générale*, I, Chapitre XVIII.

57. Derrida, J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996.

immédiatement son caractère de loi. Mais, en même temps, et puisque je dois la parler, je dois me l'approprier comme si elle était mienne.

Le champ arabe exacerbe cette structure universelle, car l'autre est irréductiblement autre : dans le temps et dans l'espace. Ce sont les quelques tribus d'Arabie centrale auprès desquelles des savants du VIII^e siècle, venus de Bašra et de Kūfa, sont allés, littéralement, « prendre » la langue (*aḥd al-luġa*) comme si la langue était objet de préhension, d'appropriation. Car l'absence des Arabes est une absence qu'on ne peut tolérer : le rapport à cette loi qui institue la langue règle le rapport à d'autres lois : la loi du souverain, la Loi comme transcendance, comme absolu. *Kalām al-'arab* est, on y insiste à raison, la langue de la Loi. Les sources et les fondements de la loi ne sont-ils pas, en premier lieu, des sources scripturaires : le Coran, le *Ḥadīṭ* ? Mais l'expérience de *kalām al-'arab* est, surtout, l'expérience de la Loi donnée comme langue, K. Zakharia le souligne justement dans sa thèse sur Ḥarīrī⁵⁸. Loi radicalement autre, elle fait de *kalām al-'arab* la langue suprême. Incommensurable. Parfaite. Ne faisant pas nombre.

Parmi les propositions qui permettent à une langue d'être l'objet d'une écriture scientifique, il en est une, première : qu'elle participe de la classe des langues. Certes, cette proposition, pour toute langue, est toujours posée par une décision de principe - car qui ne voit que la langue qu'on se donne n'est pas une *langue entre autres* ? Cette proposition sera, en tout cas, toujours écartée, faisant l'objet d'une dénégation constante pour ce qui est de *kalām al-'arab*. On le sait, bien des doxologies d'œuvres classiques commencent par remercier Dieu pour le don qu'il a fait de la langue arabe :

« Louange à Dieu qui a œuvré à la perfection en tout ce qu'il a créé, a commencé par créer l'homme de glaise, fait sa progéniture d'une mixtion de vil liquide, l'a rendu supérieur aux autres animaux, le douant de Raison et d'élocution (*bayān al-lisān*), puis a formé chaque nation à l'usage d'une langue qu'il a rendu les gens capable de parler en leur en facilitant l'accès et a fait de la langue arabe (*al-lisānu l-'arabiyyu*) la langue la plus mélodieuse dans ses sons, la plus équilibrée dans ses agencements, la plus claire dans son expression, la plus variée dans ses modes de discours, et a fait des

58. Ainsi dans le passage suivant : « Si la relation de l'homme à la loi passe, dans la culture judéo-chrétienne, par l'incarnation du sacré (...), la relation à la Loi dans la culture arabo-musulmane, essentiellement sunnite, passe par la langue ». Zakharia, K., *Les Maqāmāt d'al-Ḥarīrī : itinéraire d'un héros imposteur et mystique, Abū Zayd al-Sarūġī*, thèse de doctorat N.R., Université de Lyon II, 1990, p. 81.

désinences syntaxiques (*al-i' rāb*) la parure de la langue et l'indice décisif qui lève l'ambiguïté des significations ». ⁵⁹

On observera que les tours du texte arabe (*ğabala kulla ummatin 'alā luğatin anṭaqa-hum bi-hā wa-yassara-hum la-hā*) laissent entendre que toute langue préexiste à la nation qui la parle ou que, du moins, la nation se trouve « conformée » à la langue à laquelle elle est destinée. C'est la nature des hommes qui a à s'adapter à la langue comme le montrent les pronoms soulignés en gras, et non l'usage des hommes qui configure une langue. Ce postulat d'une existence autonome et définie une fois pour toutes de la langue se trouve porté à son extrême logique pour la langue arabe. La perfection de la langue révèle, met à jour la « sagesse des Arabes » même, notion qu'on retrouve dans bien des ouvrages de fondements de la grammaire. Ḥariri fait valoir, émerveillé, « *ḥikmatu l-'arabi fi taṣrīfi kalāmi-hā* » dans le rapport forme / sens qui s'établit entre *fa'latun/ fi'latun/ fu'latun*. ⁶⁰

Langue parfaite, et, en conséquence, immuable. La Loi institue son temps propre. Hors du temps. Valide de toute éternité. Mais on sait que les langues entretiennent un rapport retors au Temps, à la fois « immuables » et « muables », à la fois fidèles et infidèles à leur passé, à la fois mêmes et autres à travers l'histoire. Saussure, dans le *Cours*, fondait cette dialectique sur l'arbitraire du signe. C'est là ce qui fait que la langue nous vient toujours comme « un idiome déjà constitué », comme des « lois existantes et héritées » : « *C'est parce que le signe est arbitraire qu'il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition* », mais c'est aussi l'arbitraire du signe qui fait que la langue se modifie, change : « *Une langue est radicalement impuissante à se défendre contre les facteurs qui déplacent d'instant en instant le rapport du signifié et du signifiant* » ⁶¹. Dès lors, nier l'absence, c'est nier le devenir, nier le rapport de *kalām al-'arab* au Temps.

Deux événements linguistiques d'envergure ont été provoqués par l'avènement de l'Islam. Ils sont bien connus. Prêtons un instant attention à leur caractère paradoxal. Blachère soulignait, à juste titre, que le Coran constituait un événement linguistique de première importance ⁶². Les historiens

59. Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luğawīyyīn*, édité par M. Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1973, p. 11.

60. *Durra*, p. 171.

61. De Saussure, F., 1916, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de T. de Mauro, Paris, Payot, p. 105, 108 et 110.

62. Voir aussi Fück dont l'ouvrage est justement d'en montrer l'importance.

de la langue arabe soulignent, quant à eux, avec des divergences qu'on négligera, combien l'avènement de l'Islam a précipité une évolution irréversible vers une langue sans désinences. L'événement qui fait la fortune de cette langue est celui-là même qui en provoque la fêlure inexorable, qui entraîne le changement radical de son système⁶³. Mais cette langue de bédouins, *kalām al-'arab*, qui fuit de toutes parts règle aussi le rapport à la transcendance, à la Loi. Il s'ensuivra tout un rapport singulier de la langue au Temps, au devenir et à l'histoire, au changement linguistique, à la faute de langage, à la manière de vivre l'innovation. La question de la langue s'énoncera désormais en paires de notions opposées qui constituent toujours les limites de la pensée sur la langue dans le monde arabe actuel : le pur et le corrompu, la loi et la transgression, la norme et le déviant, l'Un et le Multiple et la question fondamentale sera dès lors : Comment composer avec l'absence? Quels sont les modes de présence qui permettent d'y parer?

* * *

3. COMPOSER AVEC L'ABSENCE : LES MODES DE LA PRÉSENCE

3.1. La loi et la norme

Mais cela même qui rend incommensurable la langue incite à en faire l'objet d'une écriture scientifique, avec ce qu'elle implique de répétable, dès lors que le devenir la menace. Zubaydī, donnant dans ses *Ṭabaqāt* les raisons pour lesquelles la langue fut « collectée » et la grammaire instituée, parle d'une langue qu'on voudrait « consigner par écrit pour celui qui l'a perdue, (*taqyīd al-luġa*), et vérifier (*taḥqīq*⁶⁴) pour celui duquel elle s'est écartée (*zāġat 'an-hu*) ». Le terme *taqyīd* fait résonner l'entrave, la chaîne ou les fers (*qayd*). C'est une langue qui fuit de toutes parts et qu'on voudrait enchaîner. L'écrit est l'entrave qui rendra présent l'absence.

Ce mouvement n'est pas propre à l'arabe. À l'origine de toute grammaire, de tout discours qui veut dégager la *loi répétable* de la langue, est, semble-t-il, l'éblouissement par une langue donnée, par la *singularité* de textes donnés, que ces textes soient profanes ou sacrés, que cette langue soit ancienne ou moderne. On se rappellera Vaugelas soutenant la supériorité de la langue française ou bien cet éloge de la langue française de l'abbé Goujet, au XVIII^e siècle :

63. Voir les travaux spécialisés sur l'histoire de la langue.

64. Nous choisissons la variante du manuscrit B (*taḥqīq* à la place de *tatqīf*) qui nous semble mieux convenir ici.

« Ce n'est pas que les langues de nos voisins n'aient aussi leurs beautés ; mais elles ont aussi des défauts qui ne se trouvent point dans la nôtre. La langue allemande est énergique mais elle est dure ; l'anglaise est abondante mais elle n'est pas assez châtiée (...). La langue française a tous les avantages de ces langues sans avoir presque aucun de leurs défauts ». ⁶⁵

En fait, c'est la présence *d'énoncés privilégiés* ⁶⁶ qui *institue* une langue, qui la constitue comme un Tout, objet d'étude pour le grammairien. À cet égard, il est utile de comparer l'objet du linguiste et celui du grammairien. Pour le linguiste, dont l'objet est le *langage*, la diversité des langues est intéressante, car elle donne lieu, pour une même structure, à un infini jeu de substitutions, de permutations, de transformations des termes et des valeurs qui dit quelque chose sur la faculté de langage. Non seulement donc, pour un linguiste, les langues font nombre mais, de plus, elles sont considérées là où elles ne font pas langues, en d'autres termes là où elles ne sont que des structures qui sont autant d'instanciations de paramètres universels, là où sous la diversité se retrouve le même et se profilent des « invariants ». Scruter sous l'infinie diversité des principes du langage, tel est l'objet du linguiste. Ce n'est pas une langue qui est l'objet du linguiste, même s'il passe sa vie à ne travailler que sur une seule langue. En outre, tout linguiste le sait, il est extrêmement difficile de savoir où commence et où finit une langue. Et, au vrai, ce qui constitue la langue comme *Une* n'est pas de l'ordre de la science. Ce qui constitue une langue comme *Une* est de l'ordre de la représentation. Pour qu'il y ait *Un*, il faut qu'il y ait *clôture*, et non plus « diversité des parlures » selon l'expression de Bréal ou infinie variabilité des structures. Il faut qu'il y ait un *centre organisateur* qui nomme une *présence* (un hors structure, un *telos*). Le rôle de *kalâm al-'arab* et de *l'adab* est très exactement celui-là. C'est celui des énoncés privilégiés qui instituent une langue. C'est très exactement aussi le rôle de ce que les historiens orientalistes de la langue arabe appellent « la *koinè* poético-coranique » qui est, plutôt qu'un état de langue, un ensemble d'énoncés privilégiés. Il se trouve en arabe qu'il s'agit, non seulement de textes littéraires, mais aussi d'un *texte sacré*. De là non seulement la dimension esthétique, mais éthique et ontologique de la correction du langage.

L'objet du grammairien, dans cette vue, n'est pas le même que celui du linguiste, sa démarche se soutenant de la clôture de la langue et des énoncés de qualité. Tout grammairien se propose une « défense et illustration de la

65. Cité dans D. Maingueneau, *Qualité de langue et littérature*, ms. Paris VII.

66. L'expression est de D. Maingueneau, *op. cit.*

langue » qu'il décrit, ce que ne se propose pas le linguiste. Si le linguiste, pour reprendre la parole de J.-C. Milner, est mû par l'amour de la langue, le grammairien est mû par l'amour de cette langue-ci, la française ou l'arabe qu'il illustre. C'est là aussi ce qui permet qu'à *la fois*, les textes de certains grammairiens arabes médiévaux aient pu affirmer la supériorité et l'incommensurabilité de la langue arabe et, d'autre part, avoir fondé une réflexion sur la langue et dégagé des lois de fonctionnement si pertinentes qu'elles ont pu influencer, dans l'histoire, l'institution de la grammaire d'autres langues sémitiques. C'est sans doute là aussi l'origine du mouvement qu'on pointait dans le texte de la *Durra* : la dialectique qui pose la langue par ce qui la présuppose : la *faṣāḥa*, et l'ambiguïté même de la notion de *faṣāḥa*, impliquant dans un même mouvement la qualité et la correction du langage⁶⁷. C'est là aussi ce qui noue indissociablement grammaire et rhétorique, correction et beauté du dire dans la culture arabe et ce qui explique le rapport privilégié de la parole, de l'éloquence, au *trésor*. Le dire correct se nouant indéniablement au dire beau, éloquent, signe d'emblée le statut littéraire de cette langue passant d'un *registre littéraire* avant l'Islam à une *langue littéraire* par la suite. Du point de vue de l'institution de la norme, le grammairien et l'*adīb* se rangent du même côté : du côté des énoncés de qualité. D'où ces complicités entre grands poètes et grammairiens : Ibn Ğinnī et Mutanabbī, par exemple, l'un se portant garant de la parole de l'autre ou bien une figure telle qu'Abū l-'Alā' al-Ma'arrī réunissant en lui-même le poète et le savant. Dans le texte de Ḥarīrī, l'attachement à *kalām al-'arab*, si remarquable, si présent, est indissociablement et indéfectiblement à entendre comme un attachement à l'*adab*. Les deux mots semblent parfois synonymes. Aussi Ḥarīrī désigne-t-il les grands savants transmetteurs ou lexicographes des premiers siècles qui règlent la norme par *les chefs de file de l'adab*⁶⁸. Sayf al-Dawla est loué pour « son attachement à l'*adab* et sa connaissance des subtilités de la langue des Arabes (*kalām al-'arab*) » car, pour inviter le grammairien Ibn Ḥālawayhi à s'asseoir, il emploie le verbe « *uq'ud* » plutôt que le verbe « *iġlis* »⁶⁹. Ailleurs,

67. On le verra plus bas précisément avec la version que donne Ḥarīrī de *aḥṣāhu l-'arab*.

68. Le contexte ne laisse aucun doute à cet égard. Ḥarīrī parle de deux expressions qui sont fautives parce qu'elles n'ont pas été entendues ni légitimées par la *muqāyasa* d'un savant autorisé : « Ces deux expressions n'ont jamais été entendues dans le parler des Arabes ni considérées légitimes par un chef de file de l'*adab*. » p. 11 لم تسمع هاتان اللفظتان . في كلام العرب ولا صوبهما أحد من أعلام الأدب .

69. P. 144 اعتلاقه بأهداب الأدب واطلاعه على اسرار كلام العرب .

Ḥarīrī affirme explicitement que les deux références du dire sont *kalām al-'arab* et *al-adab* : l'erreur, dit-il, vient du fait qu'on n'induit point les formes correctes à partir de *kalām al-'arab* et que, dans l'obscurité de la nuit, on ne se laisse point guider par la flamme ardente de *l'adab* : « *Ils font l'erreur de ceux qui n'induisent pas à partir de la langue des Arabes (kalām al-'arab) et ne se laissent point guider par la flamme de l'adab* » (*fa-yawhamūna wahma man lam yastaqri kalāma l-'arab wa-lā 'ašā 'ilā ġiḍwati l-adabi*, p. 69).

Car voilà ! On est dans la nuit. Cette loi n'est plus présente au locuteur. Il faut la chercher au dehors. Aller dans le désert, muni d'une plume et d'un papier et « collecter » *kalām al-'arab*. Voilà ce qui transforme *la loi en norme*. Une norme, selon l'usage que nous faisons ici de ce terme, se définit par son extériorité. Ce qui se présentait au locuteur dans l'évidence de son sentiment de la langue est dorénavant à chercher dans le désert étoilé. La norme a besoin d'être attestée, elle a besoin de *preuves*. Il faut bien que cette parole des Arabes soit solidement établie : il y faut un *dalīl*, un indice qui permette de guider, de s'orienter dans l'obscurité ; le terme de *dalīl* est un terme qui revient souvent dans la *Durra*. Ḥarīrī commence par établir la forme correcte : *kalām al-'arab*. La véracité de son dire s'étaie immédiatement par une preuve : « *À preuve la parole du poète...* » (*bi-dalīli qawli š-šā'iri*)⁷⁰ ; « *À preuve la parole de Dieu* » (*bi-dalīli qawli-hi ta'ālā*)⁷¹ ; la logique de la citation est celle du *dalīl*, de la preuve, du guide.

Le *dalīl* est aussi un *šāhid*. Un *témoin*. Vers ou verset *témoin*. La *Durra* se réclame constamment du *šāhid*, tel vers de Nābiġa, ou tel autre d'un poète anonyme ayant composé sur le mètre *raġaz*, etc. : « *wa-š-šāhidu 'alay-hi qawlu n-Nābiġata* », « *istašhada 'alay-hi Ta'labun bi-qawli r-rāġizi* »⁷². Le *šāhid* est un guide, car il est un témoin, celui qui a vu et entendu ce qui est maintenant absent ; il est ce qui le rend présent. Un exemple qui fait loi. Qui désigne la loi de la langue. Qui prend la mesure de la déviance. Auquel il faudra se conformer. Mais ce *šāhid*, ce témoin ancien, est aussi du *manqūl* : « *al-manqūlu 'an-i l-'arabi* » (« *Ce qui nous a été transmis [du parler] des Arabes* »), « *al-manqūlu 'an-i l-fuṣāḥā'i ūlī l-bayāni* » (« *ce qui nous a été transmis des gens éloquents, ceux qui possèdent un langage clair* »)⁷³. Le *manqūl* est du *transmis*, du

70. P. 32. Voir aussi entre autres multiples exemples : p. 8 يدل على ذلك قول الله تعالى يدل ; يدل على ذلك قول النابغة .

71. P. 137, 163.

72. P. 90, 92, 190, etc.

73. Respectivement p. 66 et p. 91.

déplacé, dans le temps, dans les lieux, dans les modes de la parole, de l'oral à l'écrit et de l'écrit à l'oral. Le *manqūl* est du médiat par excellence.

3.2. La langue comme trésor et le Tout de la langue

La présence à soi de la langue est constituée par l'absence, le *trésor* de la parole des absents, transmis par le *manqūl*. Mais ce trésor dé-placé, transmis, est un trésor qui se dérobe. Il convient de le rendre présent. De le collecter, soigneusement. C'est à la question du vêtement, de *l'ornement et de la parure* qu'est lié, d'emblée, dans la pensée médiévale sur le langage, le dire correct. L'ornement en question n'est pas encore le style. L'ornement est déjà la langue elle-même, ou, plus exactement, les désinences de la langue. Nous l'avons vu plus haut, al-Zubaydī, dans la doxologie de son ouvrage relatant l'histoire de la grammaire (un des premiers ouvrages du genre qui nous soient parvenus⁷⁴), remercie Dieu d'avoir fait de l'i'rāb « *l'ornement, la parure de la langue* » (*et de toute langue qui le prononce*), avant de le remercier de l'avoir donné pour cerner les significations grammaticales et en lever l'équivoque⁷⁵. Cette position se retrouve dans les traités les plus tardifs. Suyūṭī, à la fin du XV^e siècle, cite, parmi les causes de la supériorité de la langue arabe, l'existence des désinences. Le choix n'est certes pas anodin : cette *parure* est, en fait, le trait discriminant qui distingue la langue littéraire des dialectes arabes ultérieurs. C'est le trait dont la chute a entraîné, *d'un coup*⁷⁶, des changements en série dans tout le système.

Ḥarīrī a, lui aussi, un rapport privilégié aux perles, au précieux. Dans l'introduction des *Maqāmāt* déjà, il nous l'annonce : j'ai fait un travail de broderie (*wašṣaḥa / raṣṣa'a*) en incrustant perles (*durar*) et brillants (*ḡurar*) dans la trame du texte. Il en est de même de son recueil de fautes de langage. La *Durra* ne se présente-t-elle pas aussi, par son titre même, comme un trésor, une « *Perle* » plus précisément, qui s'offre à celui qui veut bien la lire ? Désignation métonymique qui ne nomme pas par antiphrase les fautes de langage⁷⁷. La perle est-elle *kalāmu l-'arab*, le vers, la *nādira* apportée, le

74. D'autres ouvrages d'histoire de la grammaire ont précédé, dont un ouvrage de al-Mubarrad. Malheureusement ils ne nous sont pas parvenus.

75. Voir p. 11 : جعل الإعراب حلياً للسان : . . . الحمد لله الذي
et *ibid.* : والإعراب الذي هو حليها والموضح لمعانيها : (. . .)

76. Nous disposons de documents historiques et d'études qui l'attestent. On se reportera aux travaux de Blau.

77. Le croire serait tomber dans un gallicisme.

joyau qui, dès l'instant où il sort du grimoire, est condamné aux vicissitudes de l'histoire, ou bien la parole de l'énonciateur apportant ce *kalām*, son livre même ? Sans doute les deux à la fois.

Ce livre qui amène des perles est lui-même la perle que nous offre cet étrange plongeur-là, plongeant dans le marécage des écrits de ses contemporains, perle qui est la résultante de son énonciation, son appropriation de ce patrimoine, sa manière de l'interpréter, de le faire sien.

Ḥarīrī conçoit la *Durra* de la même manière que la *maqāma* : il ne s'agit pas d'une réflexion sur la langue, mais d'une broderie, d'un ouvrage d'*adab*. Là aussi comme dans l'introduction des *Maqāmāt*, l'écriture est une trame magnifiquement brodée, où récits et anecdotes s'insèrent, comme autant de perles et de bijoux rares incrustés dans la trame du tissu :

« (...) Et je l'ai appelé "La Perle du plongeur dans les fautes de langage de l'Élite". J'y ai mis (*awda 'tu-hā*) la quintessence des observations les plus précieuses (*nuḥab kulla lubāb*) et une foule de remarques (*nukat*) qu'on ne trouve réunies dans aucun autre livre, sans compter la manière dont je l'ai fait briller de mille feux (*lamma 'a*) en y mêlant, quand l'occasion convenable s'en présentait, des récits édifiants (*nawādir*) et des anecdotes (*ḥikāyāt*) judicieusement placées ». ⁷⁸

Le terme *awda 'a* s'emploie bien quand il s'agit de déposer un trésor. Bien d'autres termes évoquent le trésor rare : ainsi les entrées lexicales se rangent les unes après les autres comme un collier de perles (*muntaẓim*). La trame de l'ouvrage en devient toute scintillante (c'est là ce que suggère le terme *lamma 'a*), celui-ci en est tout embelli aux yeux du lecteur (*ḥaliya*).

Le trésor appelle la jalousie possessive. De là cette prétention explicite, qu'on trouve dans les deux textes, de pouvoir tout dire de cette langue. Zakharia le souligne dans son étude des *Maqāmāt*. Elle parle d'« *une langue-chose qu'on aimerait d'amour comme une esclave sur laquelle on pourrait tout dire* ».

Mais c'est surtout aux recueils de fautes de langage qu'il incombe de dire l'impossible totalité : la règle du grammairien qui fonde ces ouvrages, ainsi qu'on le verra, laisse un reste, ouvre une brèche où s'inscrit une parole qui a la nostalgie de l'impossible totalité. Le sentiment de la langue garantit, d'ordinaire, au grammairien que la complétude de la langue est présente en chacun des sujets qui la parlent. Point besoin dès lors de répertorier tous les cas. Dans la langue arabe où ce sentiment manque, la nécessité de la complétude pousse à *la nécessité de tout dénombrer* afin de garder le trésor

78. P. 3.

inaltérable. La méticulosité du puriste aspire à rendre présente cette langue, dans ses moindres confins, à en répertorier la totalité. Même la *kināya* devrait être conforme à *Kalām al-‘arab* : les contemporains de Ḥarīrī disent-ils « le Noir et le Blanc » pour désigner l'Arabe et le non-Arabe ? Il faudrait dire « le Noir et le Rouge » pour se conformer au parler des Arabes (p.168).

Le lien organique entre la *Durra* et les *Maqāmāt* se noue donc dans la manière dont Ḥarīrī se place par rapport à la langue : il est celui qui possède la langue, au sens fort du terme. Abū Zayd n'est-il point qualifié comme celui qui sait faire plier la langue à ce qu'il entend lui faire dire : *inqiyāda l-kalām-u li-mašīyyati-hi* (*Maqāmāt*, III, 222).

Le trésor appelle aussi la chicane. Il fait du grammairien et de l'*adīb*, de tout usager de cette langue littéraire, *un puriste*. Nous le disions ailleurs⁷⁹, cela met tout locuteur dans une situation difficile à tenir. Car initié à des grimoires, le puriste doit en être le premier représentant sur terre et le premier disciple. Chaque fois qu'il parle, la déchéance le guette. On reconnaît là la passion que déchaîne, qu'a toujours déchaînée la langue arabe - et le texte de la *Durra* est éloquent à cet égard. L'extériorité radicale de la Loi, sa transcendance, fera de la langue, depuis le VIII^e siècle, l'espace de la chicane. Toute parole peut être récusée, car, déjà, elle n'est point, elle ne peut point être du *kalām al-‘arab*. D'où l'accusation si souvent réitérée : « *Il parle mal l'arabe* » et la longue liste qui n'a pas de fin : *al-‘āmma*, *al-ḥawāṣṣ*, *al-‘ulamā’*, *an-nuḥāt*, *al-bulaḡā’*, les puristes eux-mêmes et enfin les bédouins.⁸⁰

C'est à partir de la figure du puriste qu'on peut appréhender ces chicanes. Car, dans le purisme, - et je renvoie à J.-C. Milner dans *L'amour de la langue* -, il y va de tout autre chose que d'une méticulosité tâtilonne et obstinée. Il y va d'une *des figures de l'amour de la langue*. La méticulosité obstinée en est le signe. La langue, celle des grammairiens, mais aussi celle des *udabā’*, est, là, l'objet d'un amour. Kilito (*Récits et codes culturels dans les séances de Hamaḡānī et de Ḥarīrī*, Sindbad, 1983) fait à juste titre remarquer le parallélisme entre le projet de la *Durra* et celui des *Maqāmāt* : se porter au secours de la langue équivaut à se porter au secours de l'*adab*. Les *Séances*,

79. Voir « *Figures, prédicats, catégories...* » auquel nous reprenons ce passage.

80. La chaîne n'a pas de fin : cf. l'introduction de Thorbecke à la *Durrat l-ḡawwās* avec notamment un ouvrage de Abū Zayd ‘Umar ibn Ṣabbāḡ l-Baṣrī (m. 263), *Kitābu n-naḡwi wa-man kāna yalḡanu mina n-naḡwiyyin*. On consultera également l'article de Rizzitano. L'ouvrage de Fück n'est au fond que la longue histoire de ces chicanes. Enfin, nous avons nous-même indiqué dans l'introduction de notre « *Prédicats, figures, catégories...* » comment ces chicanes déterminent le travail du linguiste contemporain.

par la collection impressionnante du lexique et de la syntaxe des anciens, ont été reconnues unanimement comme le plus bel hommage jamais rendu à la langue arabe. Mais cet amour est toujours mis en échec, car le pur est condamné à être toujours flétri immédiatement par la lumière du jour, par le temps, par l'histoire.

Jalousie possessive et chicane s'expriment dans le recueil de fautes de langage. Celui-ci met l'*adīb*, comme tout grammairien, dans *une position de maîtrise universelle sur tous les discours*. Il entend exercer un contrôle sur la langue, régler l'usage. Cette entreprise relève éminemment de l'imaginaire, d'une folle démesure : prétendre soi-même détenir la vérité de la langue, contre ceux qui la parlent. On verra quels termes singuliers elle emprunte chez Ḥarīrī. Soulignons-le toutefois, c'est la présence même du *manqūl*, donc d'un trésor à conserver, qui pousse à cette folie. Celle-ci n'est pas propre à Ḥarīrī. Proche de Ḥarīrī, on se rappellera les séances de Hamadānī où les métaphores suggèrent une idée du dressage de la langue. Abū l-Faṭḥ, « *quand il appelle l'éloquence, elle vient à lui, et quand il commande à la rhétorique, elle se met à son service* ». Bien avant, Abū 'Amr b. al-'Alā' ⁸¹, raconte la légende, aurait fait cette répartie à un gamin qui avait employé devant lui un mot qu'il ne connaissait pas, le gamin se vantant que ce mot n'était pas encore parvenu au savant :

« Ce qui ne m'est pas parvenu, fiston, tais-le discrètement, comme la chatte cache discrètement ses crottes » (p. 24).

Contrôler, c'est déjà avoir le souci de tout expliquer. Du *manqūl* précisément. C'est là où se noue la préoccupation du grammairien et celle du puriste.

3.3. La Rationalité grammaticale : *kalām al-'arab* et *'arabiyya*

Un rapport *médiat* à la langue, celui du *manqūl*, nécessite des relais. C'est la parole des grands transmetteurs (*a'lāmu l-adab*), des grammairiens (*an-naḥwiyyūn*) ⁸², des lexicographes ⁸³, qui servira de relais. Si l'on comprend

81. Abū 'Amr b. al-'Alā', un des sept lecteurs du Coran, grande figure de savant de la première moitié du second siècle de l'hégire (VIII^e s. de l'ère chrétienne). Selon al-Zubaydī, *op. cit.*, p. 35, il a été l'élève d'un des premiers grammairiens - qui ne nous a pas légué d'ouvrages : 'Abdallah b. Abī Ishāq.

82. P. 27 par exemple.

83. Ṭa'lab, philologue et surtout lexicographe du IX^e siècle, grand rival d'al-Mubarrad, est souvent cité à ce titre, p. 11 par exemple على ما حكاه ثعلب , p. 93, etc.

volontiers la délégation de la parole autorisée au grand transmetteur et au lexicographe, pourquoi *aussi* au grammairien ? Ne suffirait-il pas de la parole des premiers ? On sait que, dans l'histoire de la langue arabe, elle ne fut pas suffisante. Mais c'est là aussi une nécessité de principe. Car le *šāhid* n'est qu'une *donnée*. Il ne devient *fait de langue* que par la théorie du grammairien. Car il en est de la parole comme de l'image. Elle ne livre pas une loi univoque. Il faut la décrypter, la disséquer, l'analyser. On dégagera, à partir de là, et par des procédures qui excèdent notre propos présent, une loi *abstraite, univoque, isotope*, auquel tout locuteur devra se conformer. C'est bien là ce que fera le grammairien en instituant sa science. C'est à ce prix que le *šāhid* devient *dalīl*. Le *šāhid*, dès lors, n'est pas tant le témoin de *kalām al-'arab* que de la loi dégagée à partir de l'étude par les grammairiens. La *Durra* et les ouvrages de *lahn* présupposent, comme leur condition d'existence, cette science, cette loi, ce *qiyās* univoque du discours dégagé par le grammairien (*qiyāsu kalāmi l-'arab*). Elle suppose la rationalité grammaticale, la causalité grammaticale, la *'illa*. Elle ne se fonde pas uniquement sur la transmission.

Le purisme n'exclut donc nullement la raison grammaticale. Tous deux procèdent du même amour pour la langue. Les passages sont nombreux qui montrent qu'entre purisme et rationalité grammaticale, *naql* et *'aql*, norme et loi, il n'y a point de contradiction : ainsi p. 28, Ḥarīrī commence par invoquer *kalām al-'arab* pour identifier la source de l'erreur ; celle-ci vient du fait qu'on n'induit pas correctement les règles à partir de ce *kalām* : *yawhamūna fī l-kalāmi wa-l-muqāyasati*. Nombre de fois, c'est la simple rationalité grammaticale qui vaut comme preuve, la *'illa* des *naḥwiyyūn*⁸⁴. Ḥarīrī ne recule jamais devant la leçon de grammaire⁸⁵. Citant volontiers *an-naḥwiyyūn min ahli l-Bašra*⁸⁶ - Abū Zayd al-Sarūḡī ne fait-il pas un éloge passionné des gens de Bašra, ville natale de Ḥarīrī ? - il s'enthousiasme pour « *les subtilités de la science grammaticale et les distinctions délicates de la syntaxe* ». ⁸⁷

Qu'il y ait *une délégation de la parole autorisée*, que la Raison grammaticale puisse se porter garante du *manqūl* implique que quelque chose du devenir est permis ou, plus exactement, que l'histoire et la raison sont le

84. P. 22, 27, 67 : recourt à l'analyse grammaticale et à la *'illa* ; p. 68 : le *qiyās* pour expliquer la faute ; p. 93 : la causalité grammaticale العلة فيما ذكرناه ; p. 94 : العلة في relative à une *nisba*, etc.

85. P. 89 par exemple.

86. P. 62.

87. P. 63 : لطائف علم العربية ومحاسن الفروق النحوية : .

champ où se valide, se réforme et se conforme, par un cercle d'énonciateurs *autorisé*, la parole des Arabes. Une dialectique de l'innovation, du moins de la réflexion, est possible. Les grammairiens ne sont pas les Arabes, mais ils sont *ahl al-'arabiyya*, ainsi que les désigne parfois la *Durra*⁸⁸. C'est « la famille » de la *'arabiyya*, ses garants. On passe ainsi des Arabes à leur langue. Ou plus exactement *on se passe* des Arabes grâce à leur langue, la *'Arabiyya* et ses *uṣūl*, comme dit Ḥarīrī⁸⁹. Les grammairiens n'étaient-ils pas allés « prendre » la langue chez les Arabes ? Le verbe « prendre » dans l'expression *'ahd l-luġa* acquiert d'étranges résonnances. La leur prendre et les en dessaisir. Car est-ce bien encore leur langue ? N'était-ce point, on l'a vu plus haut, *kalām al-'arab* qui la désignait ?

Dans un texte lapidaire rapporté par plusieurs ouvrages de la tradition, un mouvement retors est décrit. Ainsi, as-Suyūṭī dans *Muzhir*, I, 134, rapporte le propos suivant⁹⁰ :

« Ibn Nawfal rapporta ceci : "J'ai entendu mon père s'adresser en ces termes à Abū 'Amr b. al-'Alā' : - Dis-moi exactement ce qu'il en est de cela [cette langue] que tu as appelé⁹¹ *'arabiyya*. Inclut-elle le parler des Arabes, dans sa *totalité*⁹² ? - Non, lui répondit-il. - Que fais-tu alors, rétorqua mon père, des "énoncés" des Arabes qui ne sont pas conformes à ce que tu dis, alors que leur parler est une preuve probante (*huġġa*) ? Abū 'Amr b. al-'Alā' lui répondit : Je tiens compte du plus courant, et j'appelle "variantes dialectales" (*luġāt*) ce qui n'est pas conforme à ce que j'établis" ». ⁹³

Texte fondamental. C'est dans la distance entre « *totalité* » et « *non totalité* », entre « *kalām al-'arab* » et « *'arabiyya* », entre « *'arabiyya* » et

88. P. 143 par exemple, p. 145, etc.

89. P. 100.

90. Suyūṭī l'emprunte à al-Zubaydī. Voir l'ouvrage de ce dernier *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn*, p. 39. Nous tenons compte, dans notre traduction, des variantes significatives entre les deux textes (voir plus bas). Faut-il tenir au rang des hasards fortuits qu'al-Zubaydī qui nous rapporte ce propos soit aussi l'auteur d'un recueil de fautes de langage, le *Lahñ al-'amma* déjà cité ?

91. C'est le texte de Zubaydī que je traduis : « *mimmā sammayta-hu* ». Dans le texte de *Muzhir*, c'est le passif qui est utilisé : « *mimmā summiyat* ». La distance entre les deux variantes laisse à réfléchir.

92. C'est nous qui soulignons.

93. « *Qāla bnu Nawfal : sami 'tu abī yaqūlu li-Abī 'Amr bni l-'Alā' i : aḥbir-nī 'ammā waḍa'ta mimmā sammayta-hu 'arabiyya. 'ayadhulu fī-hā kalāmu l-'arabi kullu-hu ? fa-qāla : lā. fa-qultu : fa-kayfa taṣna 'u fīmā ḥālāfat-ka fī-hi l-'arabu wa-hum huġġatun ? fa-qāla : aḥmilu 'alā l-aḫṭari wa-usammī mā ḥālāfa-nī luġātīn* ».

« *luġāt* » que s'institue la grammaire et se construit la langue comme objet de science. Dans l'ensemble légué d'énoncés hétérogènes, dans cet héritage appelé « *kalām al-‘arab* », le grammairien procède par une opération négative, instituant un « pas-Tout », à telle enseigne qu'il « nomme » une nouvelle langue : la *‘arabiyya*. On aurait tort de voir là quelque preuve de l'« inexistence » de l'arabe littéraire⁹⁴. Il faut plutôt y voir la marque de cette opération nécessaire à toute science : définir un objet homogène. Dans ce lieu originel, celui du *manqūl*, qui ne peut qu'échapper à la grammaire, ce lieu où « tout peut se dire », la grammaire aménage un espace propre. En classifiant, en distinguant le plus régulier et le « plus courant », elle construit le concept d'une langue distincte des autres, identique à soi. Par le même mouvement, elle discerne des « *luġāt* ». Car il importe, pour qu'il y ait langue, que « Tout » ne puisse pas se dire, et que le lieu de l'impossible qu'établit la partition du correct et de l'incorrect revienne toujours à la même place. Distinguant une partition homogène du correct et de l'incorrect, la plus courante, la grammaire établit, de manière dérivée, les réorganisations spécifiques de cette partition comme « variantes dialectales », comme « *luġāt* ». Par là, la grammaire récuse le « tout peut se dire en arabe » qu'on entend couramment dès qu'on parle du statut de cette langue. « Tout ne peut pas se dire », pas plus en arabe que dans les autres langues. C'est en déstratifiant, en égalisant tous les niveaux, les archaïsmes, les variantes dialectales que le « tout peut se dire » se soutient.

Mais il ne faut point se hâter d'y voir une norme à dénoncer. Car parallèlement, une dialectique de l'innovation se joue dans ces textes. Le jugement de grammaticalité devient coup de force ; le grammairien construit la langue ; il joue un tour au *naql*. Le grammairien par le *qiyās*, mais aussi, l'*adīb* par la figure, ouvrent un espace, même dans la langue littéraire la plus normée, où les hommes peuvent respirer, s'inscrire en tant qu'individus. Mais cette dialectique détermine une *épistémé* : l'espace de la langue sera toujours l'espace de la chicane investi d'une fonction sociale. L'espace de l'innovation sera l'espace de la *bid‘a*. Car, quel que soit le grammairien, le *manqūl*, le *samā‘* ont la prééminence absolue. En particulier sur le raisonnement grammatical, *al-qiyās*. Ibn Ğinnī, dans *al-Ḥaṣā‘iṣ*, donne à cette prééminence du *samā‘* sur le *qiyās* la raison suivante : « *Car tu parles LEUR langue et tu te conformes à leur façon [de dire]* ». Il suit que la parole de tout grammairien pourra être récusée. Définitivement. On sait le sort que la légende réserve à l'une des plus grandes figures de grammairiens : Sibawayhi. Sa parole récusée

94. C'est ce à quoi se réduisent bien des débats sur l'histoire de la langue.

par les bédouins, il se bannit lui-même et meurt de chagrin.

Mais la rationalité grammaticale connaît une clôture. Elle joue pour aveugler sur l'évolution présente. L'exercice de la raison grammaticale ne peut avoir pour objet autre chose que le transmis - avec les exclusions qui y ont été prononcées une fois pour toutes. La grammaire a pour seule fonction de rétablir le bonheur du rapport immédiat avec cette langue-là, avec le dire vrai, le dire juste, le dire beau. On comprend la logique apologétique, éthique, de ces ouvrages. Alors que la tradition grammaticale a déployé du génie dans le développement du système grammatical, on ne note, dans les recueils de fautes de langage, aucun effort pour comprendre l'erreur. Une seule fois, Ḥarīrī tente d'expliquer une erreur que font ses contemporains, en utilisant son savoir grammatical⁹⁵. Et, fait étrange, dans ces recueils, la raison est prise elle-même dans la méticulosité du puriste. Il importe de restituer au mieux la parole du grammairien. La raison sert à s'aveugler sur l'histoire, et dès que l'histoire frappe trop fort à la porte, elle se récite, se fâche, se défend. On le verra plus bas, ce sont les erreurs les plus courantes, les usages que nous retrouvons au XX^e siècle et qui disent donc des lois d'évolution puissantes à l'œuvre dans la langue qui déchaînent au plus haut point la fureur de Ḥarīrī.

Les grammairiens ont pouvoir de décision sur la langue. Ils peuvent prohiber, interdire :

« Les tenants de la *'arabiyya* ont interdit que le sujet de ces deux verbes soit un particulier ». ⁹⁶

De là cette fonction ambivalente de la science grammaticale : à la fois espace de réflexion qui joue un tour au *naql*, mais aussi pilier et garant du *naql*. La règle est l'énoncé tangible de l'immuabilité de la *'arabiyya* et la garante de cette immuabilité. Mais la règle aussi est la garante de l'univocité du sens et, en dernier lieu, la garante de la foi. Elle est la garantie contre la transgression et l'interprétation fautive des préceptes religieux. Cela est clair dans la *maqāma* 32, qui débat de questions culturelles et où, à chaque fois, l'énoncé présenté par Ḥarīrī joue sur l'ambiguïté du sens, ambiguïté qui peut conduire à une interprétation fautive des préceptes religieux. Il importe que la relation signifiant / signifié reste toujours intangible.

La Raison linguistique joue donc contre le devenir. Mais, de plus, la Loi, dans son extériorité radicale, devient, par le travail théorique des

95. P. 60. Il se réfère de plus au *qiyās* pour le relativiser.

96. P. 145 : ومنع اهل العربية ان يكون فاعل هذين الفعلين مخصوصا .

grammairiens, le règne de *L'Un*, où seule une parole vaut. Toutes les autres, y compris même les légitimes et tolérées, sont, en fait, rejetées. La *'arabiyya* est sans doute le nom donné au règne de l'Un dans la langue, marqué, pour les siècles à venir, du sceau de la norme. Il suffit, pour se convaincre de cela, de comparer la désignation de la langue littéraire dans ces textes médiévaux (*luġa fuṣḥā*: langue éloquente ou *'arabiyya*) avec celle courante que cette langue a dans les dialectes citadins proche-orientaux, à l'heure actuelle : elle y est désignée par le terme *'arabī naḥawī* (litt : l'arabe grammatical). C'est par la norme grammaticale que près d'un millénaire et demi plus tard, elle est désignée.

Aussi toute la *Durra* bruit-elle de noms propres venus du monde des morts : ceux des grands poètes, mais surtout les noms propres des grammairiens, des lexicographes, des *ruwāt*, des figures emblématiques du savoir, face aux noms indistincts du monde des vivants, fussent-ils la fleur de la société. On feuillettera les pages de la *Durra* : la foule des grammairiens est convoquée, page après page, pour des questions de langue ou bien pour leurs *aḥbār* : Aṣma 'ī, Abū 'Amr b. l-'Alā', al-Ḥalīl b. Aḥmad, Sibawayhi, al-Aḥfaš, al-Farrā', al-Kisā'ī, Abū 'Alī al-Fārisī, al-Mubarrad, etc.

3.4. Le voir, l'ouïr et la chaîne des discours

Car il importe, en premier lieu, de retransformer, bien vite, l'extérieur en intérieur, l'absence en présence, la norme en loi. Cela détermine les modes de transmission de la langue et du savoir : le *manqūl* doit être, en premier lieu, du *samā'*. Une parole *ouïe*. Perçue par les sens. Authentifiée par leurs témoignages. Des tours sont dits fautifs dans la *Durra*, car ils n'ont point été *entendus*. Ils ne font pas partie du corpus entendu « *al-masmū'u 'ani l-'arabi* »⁹⁷ :

« Ces deux mots n'ont point été **entendus** dans le parler des Arabes et n'ont point été considérés corrects par les chefs de file de l'*adab* ». ⁹⁸

« Cela n'a point été **entendu** dans le parler des Arabes et ne se trouve nullement dans les poèmes des grands poètes ». ⁹⁹

La logique du *šāhid*, pointée plus haut, est celle du *voir*. Le dire et le voir, tous deux, impliquent la présence et sont à lier avec les procédures de transmission qui prolongent cette présence.

97. المسموع عن العرب : p. 63, 70, etc.

98. P. 10 : لم تسمع هاتان اللفظتان في كلام العرب ولا صوبهما أحد من أعلام الأدب : .

99. P. 102 : لم يسمع في كلام العرب العرباء ولا تضمنته اشعار فحول الشعراء : .

Dans un texte bien plus tardif que la *Durra*, puisqu'il date du XV^e siècle, *Kitābu l-iqtirāḥi fī 'ilmi uṣūli n-naḥwi*¹⁰⁰, le polygraphe Suyūṭī dit ce qui suit :

« Livre 1^{er} : Du [corpus] entendu

J'entends par là ce qui a été établi (*tabata*) [comme appartenant] au *kalām* de ceux dont l'éloquence est indéniable. Aussi inclut-il le *Kalām* de Dieu Très Haut, c'est-à-dire le Coran, le *kalām* de son prophète, le salut et la prière de Dieu soient sur lui, et le *kalām* des Arabes, avant, pendant et après la Révélation jusqu'à ce que le langage se soit corrompu (*fasadat l-alsina*) du fait du trop grand nombre de sujets non arabes, qui, musulmans ou mécréants, composaient des vers ou écrivaient de la prose ».

Si l'on excepte les traditions, que Suyūṭī s'empresse, au demeurant, quelques paragraphes plus loin¹⁰¹, d'exclure, on retrouve là, bien entendu, dit de manière sèche, ce qu'on relevait plus haut dans le texte de Ḥarīrī.¹⁰²

Une *chaîne continue des discours* doit donc s'établir de *kalām al-'arab* à l'énonciateur, en passant par *al-ṣaḥāba*, *ahl al-'arabiyya* et *al-naḥwiyyūn*. Elle passe par les maîtres immédiats. C'est là ce qui détermine cette évocation constante des propres maîtres de Ḥarīrī dans la *Durra*, ceux qui l'ont formé en grammaire ou en langue. Ils authentifient son discours, lui permettent d'évoquer son propre itinéraire intellectuel. « *ṣayḥunā Abū l-Qāsim al-Faḍl b. Muḥammad an-naḥwī, raḥima-hu llāhu* », cité à plusieurs reprises¹⁰³ ; *dū r-rutbatayn*¹⁰⁴, qui est un autre maître ; le traditionniste *Abū al-Ḥasan Muḥammad b. 'Alī al-Sirāfi*¹⁰⁵ ; d'autres maîtres enfin, évoqués sans être nommés¹⁰⁶, etc. Quand

100. Suyūṭī, *Kitāb al-iqtirāḥ fī 'ilm uṣūl al-naḥw*, Dār al-Ma'ārif, Alep, non daté.

101. Si le texte de Suyūṭī inclut les traditions, c'est sans doute parce qu'il est bien plus tardif. Et on sait que vers le XII^e siècle, des grammairiens commençaient à considérer les traditions comme *preuve probante* (Ibn Ḥarūf, Ibn Mālik, al-Astarabādi). Voir, à cet égard, les précisions de Fück dans *Arabiya*...

102. C'est là aussi, bien entendu, ce qui sera désigné, bien plus tard, par les orientalistes modernes, et en référence à l'histoire de la langue grecque, par « *koinè* poético-coranique ».

103. P. 94 : c'est son maître de grammaire *شيوخنا أبو القاسم رحمه الله* qui montre la raison pour laquelle on affixe l'article sur le dénombré, non sur le nombre, p. 31, 45, 98, 186-187, etc.

104. P. 90.

105. P. 93 : *أخبرنا في ما قرأته عليه* suivi d'un *isnād*. La même formulation est employée pour un autre personnage p. 80.

106. Ains à la p. 19, il fait référence à l'un de ces maîtres qui lui aurait récité des vers : *انشدني بعض شيوخنا*

Ḥarīrī raconte une anecdote, il en cite souvent la source et le mode selon lequel elle lui est parvenue. L'auteur s'y inscrit à la première personne : « *voici ce que l'on m'a transmis par plusieurs voies* »¹⁰⁷, « *j'ai lu dans les "aḥbār" du vizir 'Alī b. 'Īsā* »¹⁰⁸, « *j'ai lu dans un ouvrage d'anecdotes* »¹⁰⁹, « *j'ai lu dans les "aḥbār" de Sayf al-Dawla b. Ḥamdān* »¹¹⁰, « *Mon pauvre père, à qui Dieu daigne faire miséricorde, m'a récité ce qui suit* »¹¹¹. Un nombre très impressionnant d'ouvrages est cité dans la *Durra*. L'auteur a beaucoup lu, par lui-même. Mais il dit aussi avoir beaucoup lu en présence de ses maîtres (*qirā'a 'alā*¹¹²).

Cette insistance sur le *voir* et l'*ouïr* est, en fait, une insistance sur l'importance de la *présence vive*, conjuguée à l'écrit, dans la transmission du savoir. L'écrit ne suffit pas sans le contrôle d'un maître, sans la présence vive d'une parole autorisée. Déjà dans l'autorisation elle-même, *iğāzat al-samā'*. On sait que Ḥarīrī a transmis le *ḥadīṭ*. Et, on vient de le voir, quand il évoque ses maîtres, il emploie les formules consacrées pour dire de qui il tient son savoir, formules qu'on retrouve dans tout livre médiéval¹¹³. Dans les *Maqāmāt*, l'auteur dit déléguer sa parole à Abū l-Faṭḥ et à al-Ḥārīt b. Ḥammām selon la procédure du *isnād / imlā'*. Il les a « dictées » (*amlaytu-hā*) à Abū Zayd al-Sarūḡī et « en a confié la transmission » (*asnadtū-hā*) à al-Ḥārīt b. Hammām.

L'*isnād* est un terme générique. Il désigne cette opération où la parole vive, transmettant un texte - écrit ou oral -, de *ḥadīṭ*, de *aš'ār*, de *luḡa*, s'autorise d'une autre devant laquelle elle a été mise en présence, ce qui seul permet d'authentifier le texte. Au demeurant, dans les modes de transmission, c'est toujours la *parole vive* qui est privilégiée (lorsque le texte est lu ou récité). La parole du maître est le mode de parole le plus accompli. C'est là ce qui rend le *samā'* supérieur, par exemple, à la *qirā'a 'alā*, souvent citée dans la *Durra*, où la parole est celle du disciple. L'*imlā'* est, dans les modes de transmission de la langue - du lexique notamment - celui qui a le plus de valeur. Il est le degré le plus apprécié du *samā'*¹¹⁴. C'est ce que précise Suyūṭī,

107. P. 135-136 : وهو ما روئته من عدة طرق .

108. P. 14 : قرأت في أخبار الوزير علي بن عيسى .

109. P. 95 : قرأت في بعض النوادر .

110. P. 102 : وعلى ذكر بلقيس فإني قرأت في أخبار سيف الدولة ابن حمدان .

111. P. 79.

112. P. 98 et cf. note 105.

113. Voir par exemple *anšada-nī / qara'tu 'alā* chez Zubaydī.

114. Qui, lui-même, est le mode de transmission qui, avec la *qirā'a*, a le plus de valeur.

Muzhir, I, 145. Le *samā'* (l'audition), dit-il, est « le fait d'entendre [la luğa transmise] proférée par le maître ou "l'Arabe" (i.e. le bédouin)... la forme la plus accomplie en est, lors de la transmission, de dire "Un tel m'a dicté" (*amlā' alayya fulān*) ». L'*imlā'* implique à la fois l'entendre et l'écrire. C'est là sans doute ce qui en fait la forme la plus accomplie du *samā'*, supérieure à un autre mode que désigne la formule *ħabbaranī*. C'est le rapport qui s'établit entre un maître qui parle et un disciple qui écrit sa parole. Il conjugue tous les avantages de la présence à la parole autorisée avec les avantages de l'écrit, évite la défaillance de la mémoire et permet une grande précision de la transmission. Ce rapport est si fondamental dans les modes de transmission de la connaissance qu'il a institué un genre : les *amālī* précisément. On lit ce qui suit dans le *Dictionnaire bibliographique* de Hajji-Khalifa :

« *Amālī* est le pluriel d'*imlā'*. Ce qu'on entend par là, c'est qu'un savant est assis, ayant autour de lui ses disciples avec des encriers et du papier. Le savant dit ce que Dieu permet qu'il lui vienne à l'esprit au sujet d'une science, et ses disciples l'écrivent. Il se forme de cela un livre qu'on nomme *imlā'* ou *amālī*. Voilà comment avaient coutume de faire les Anciens ». ¹¹⁵

On sait, au demeurant, que c'est bien ainsi que Ḥarīrī a procédé pour les *Maqāmāt* : par *imlā'* dûment authentifiés par lui ¹¹⁶. Quant à la *qirā'a 'alā*, Suyūṭī, p. 161, cite un passage de Qālī où la *qirā'a* semble consister en ce que le disciple lit dans un livre (le livre de l'auteur ou le livre d'un autre) et le maître contrôle. En somme, c'est encore là un procédé de la présence. Au demeurant, Suyūṭī le spécifie bien, la transmission, même dans ce cas, met l'accent sur la présence : « Et il emploie la formule suivante lorsqu'il transmet : "J'ai lu en présence d'un tel (*qara'tu 'alā fulānin*)" ». ¹¹⁷

Il n'est pas jusqu'à l'erreur elle-même qui ne soit prise dans cette dialectique des modes de la parole où l'écrit doit devenir oral et l'inverse. Dans son introduction, Ḥarīrī fait mention explicite de sa relation fondamentale à l'écrit, dûment « authentifié » par des modes de présence. Car la première question qui se pose, devant un tel recueil de fautes de langage, est le statut exact des erreurs relevées. Les a-t-il entendues ? lues ? a-t-il sacrifié aux règles du genre et les a-t-il puisées dans les recueils de fautes de langage précédents ?

115. Cité dans S. de Sacy, *Anthologie grammaticale*, p. 137. La traduction est de S. de Sacy.

116. Yāqūt, *Mu'ğam al-Udabā'*, éd. A. F. Rifā'i, Le Caire, 1936-38, T. XVI, p. 267.

117. Cf. p. 158 : ويقول عند الرواية قرأت علي فلان .

Au vu des erreurs identiques dénoncées de génération en génération, la question de la valeur réellement documentaire de l'ouvrage se pose.¹¹⁸

D'emblée, Ḥarīrī, dès qu'il prend la parole, nous affirme que c'est *de visu* qu'il a procédé : il a vu de ses propres yeux ; il est témoin des erreurs qu'il entend corriger dans son ouvrage :

« J'ai vu (*fa-innī ra'aytu*) nombre de personnes qui se sont élevées aux plus hautes dignités et ont voulu se distinguer par leur *adab*, ne pas valoir plus que le vulgaire dans les incorrections qui échappent à leur discours (*kalām*) et que laissent couler leurs plumes (*aqlām*) ». ¹¹⁹

Ce *voir*, comme diraient les grammairiens arabes, est une « vision du cœur » (*ru'yatu l-qalb*). C'est un jugement. Il n'implique pas l'œil. Toutefois, l'homophonie des deux verbes *ra'ā* n'est pas rien. Comme si le jugement devait emprunter le détour du sens - la vue - pour être pleinement témoignage. Ces erreurs ont, en partie, rapport au discours oral - en langue littéraire. C'est en ce sens, nous semble-t-il, qu'il faut entendre *kalām* dans l'opposition qu'il a avec *aqlām* dans ce contexte. Cela est au demeurant confirmé par certains types d'erreur qui impliquent la prononciation, ainsi l'*imāla* de *ḥattā* que les contemporains de Ḥarīrī prononçaient fautivement *ḥattē* (p. 170). Mais les erreurs ont surtout rapport à l'écrit, au discours tracé justement par la plume. Ailleurs, Ḥarīrī juge nécessaire de nous préciser, à nouveau, qu'il a pris connaissance des fautes d'orthographe qu'il relève de ses propres yeux, dans les ouvrages :

« Le Cheikh Abū Muḥammad al-Ḥarīrī, à qui Dieu daigne faire miséricorde, a dit : J'ai trouvé (*'atartu*) des fautes d'orthographe [dans les écrits de] beaucoup d'hommes considérables (*ḡamā'a mina l-kubarā'*) qui, pour certaines lettres, s'éloignent des règles consacrées... » (p. 198-199).

Il tient même à spécifier, faisant allusion à l'un de ses contemporains, sans grand esprit de charité :

« J'ai même vu un haut dignitaire se targuant d'éloquence (*da'wā l-bayān*) ». ¹²⁰

118. Nous ne pouvons pas ici répondre à ces questions. Elles impliquent une réflexion sur les données qui est hors du présent propos. Nous nous contenterons de dire que, selon nous, ces données disent bien quelque chose d'authentique quant au changement linguistique.

119. P. 2-3 : في رأي كثير من تسنموا اسنمة الرتب وتوسموا بسمة الأدب قد ضاهوا العامة في : بعض مايفرط من كلامهم وترعف به مراعف أقلامهم .

120. P. 199 : وقد رأيت أحد الأعيان المتشبعين بدعوى البيان : .

Et, dans sa conclusion, le *Cheikh Abū Muḥammad* tient à réaffirmer qu'il a vu de ses propres yeux ces fautes d'orthographe :

« Ces fautes d'orthographe, je les ai vues et relevées dans les ouvrages de hauts personnages (*ḡamā'a min-a l-a'yān*) ». ¹²¹

Certes, le discours oral est bien mentionné - bien entendu, le discours en langue littéraire. Mais c'est le voir - et non *l'entendre*, *l'ouïr* - qui ouvre et clôt l'ouvrage. Voir implique l'écriture, le signe tracé sur la page. On le verra, Ḥarīrī est celui qui, par excellence, est conscient du statut de l'écrit « consigné dans les ouvrages ».

On nuancera toutefois tout ce propos, car *le voir* ressemble aussi à de la dénégation. Il signe une autre filiation que Ḥarīrī ne reconnaît pas. Dans la formulation même résonne « l'œil » d'*Adab al-kātib* qui, lui aussi, voit :

« Car j'ai vu la plupart des hommes de notre temps se détourner de l'*adab*... » (*fa-innī ra'aytu aqtara ahli zamānīnā 'an sabīli l-adabi nākībīna*) (p. 17). ¹²²

Pourtant, Ḥarīrī ne cite jamais Ibn Qutayba.

3.5. L'horreur de la faute

Un mal a donc corrompu la langue : *fasād al-alsina*. Il ne cesse de *l'infecter*. C'est lui que dénoncent avec virulence tous les traités de *lahn*. Il appartient au grammairien d'énoncer la loi qui produit les formes correctes et permet de l'éviter. Aux recueils de *lahn*, il appartient de rappeler la forme correcte et de transformer la loi du grammairien en norme du bien-dire.

Mais il faut surtout pourchasser l'erreur. Car la langue ne peut être que hors du Temps. Comme la Loi, elle institue son temps propre. Il faut la garder inaltérable. Le rapport à la langue détermine un rapport de l'homme au Temps et au devenir : le Temps ne peut être que déchéance, le devenir corruption, le changement dégénérescence. L'on comprend, dès lors, la récrimination qu'on lit au début des ouvrages d'*adab* : l'*adab* - ou la '*arabiyya* - s'éteignent. Il faut voler à leur secours. Au vrai, ils ne peuvent que s'éteindre, étant soumis à la loi du temps. Nous retrouvons là encore une résonnance entre Ḥarīrī et Ibn Qutayba :

« Car j'ai vu la plupart des hommes de notre temps se détourner de l'*adab*. » (*Adab al-Kātib*).

121. P. 209 : فهذه الأوهام في الهجاء أنبتتها عن العيان والتقطتها من كتب جماعة من الأعيان :

122. Ibn Qutayba, *Adab al-kātib*, éd. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Maktabat al-Sa'āda, Miṣr, 1963.

« Le vent [de l'*adab*], à notre époque, a cessé de souffler et ses flambeaux se sont éteints. » (*Maqāmāt*).

La langue de l'*adab* est encore plus menacée. Il est impossible de voir quelque règle à l'œuvre dans les nouvelles formes en usage ; seules les puissances démoniaques de la corruption sont à l'œuvre dans le changement linguistique.

Aussi, dans la *Durra*, les paires qualifiant les énonciateurs : *énonciateurs privilégiés / énonciateurs indigents, Arabes / Élite des contemporains*, se doublent de paires d'éléments opposés qui qualifient les énoncés mêmes. Ces paires rythment invariablement les deux mouvements de toute entrée lexicale : d'un côté *aš-šawāb*¹²³, *wağhu l-qawl*¹²⁴, *wağhu l-kalām*¹²⁵, de l'autre *yawhamūn*¹²⁶, *yuḥarrifūn*¹²⁷, *yuḥṭi'ūn*¹²⁸, *yağlaṭūn*¹²⁹, *yalḥanūn*¹³⁰. Le ton est très assertif. Le « Cheikh Abū Muḥammad » se porte garant du caractère fautif de la forme : « *C'est là une faute de langage unanimement reconnue et une erreur indéniable* »¹³¹. Bien souvent, il s'indigne et s'offusque de l'erreur commise. Celle-ci est alors dénoncée avec force qualificatifs : « *C'est une faute abominable et une erreur honteuse* » (*laḥnun fāḥišun wa-ḥaṭa'un šā'inun*)¹³², « *une faute abominable* » (*laḥnun fāḥišun*)¹³³, « [*cette faute compte*] *parmi les plus abominables* » (« *min afḥaši l-ḥaṭa'i* »)¹³⁴, « [*cela compte*] *parmi les erreurs et les fautes les plus vilaines* » (« *min ašna'i l-ağlāṭi wa-l-awhāmi* »)¹³⁵, « [*c'est là*] *une faute affreuse et une erreur indéniable* » (*al-laḥnu l-qabīḥu wa-l-ḥaṭa'u š-šarīḥu*)¹³⁶, « [*c'est*] *une faute honteuse et une erreur évidente* » (*wahmun yašīnun wa-ḥaṭa'un mustabīnun*)¹³⁷, « *parmi les vilaines fautes et les fautes ignominieuses* » (*mafāḍiḥu l-laḥni š-šanī'i*)¹³⁸,

123. P. 10, 14, 26, 32, 39, 40, 42, 44, 49, 56, 58-60, 63, 68, 76, etc.

124. P. 20, 29, 74, etc.

125. P. 15, 22, 29, 68, 77, 87, etc.

126. P. 6, 26, 28, 43, 49, 52, 55, 60, 62, etc.

127. P. 9, 33, 51, etc.

128. P. 9, 21, 25, 50, 51, 71, etc.

129. P. 16, 58, etc.

130. P. 70, 140, etc.

131. P. 30.

132. P. 10.

133. P. 124 ; voir aussi avec quelques variantes : 81 خطأ فاحش ولحن شنيع ; 87. مفاحش اللحن.

134. P. 13.

135. P. 138.

136. P. 20.

137. P. 125.

138. P. 38.

« c'est là une erreur manifeste et une faute détestable » (*ḥaṭa' un bayyinun wa-wahmun mustahḡanun*)¹³⁹, « [cela compte parmi] les fautes honteuses et ignominieuses » (*min mašā'ini l-wahmi wa-maqābiḥi l-laḥni*)¹⁴⁰, « Ce sont là expressions de Nabatéens¹⁴¹ et fautes ignominieuses » (*min alfāzi l-anbāḥi wa-mafādiḥi l-aḡlāḥi*)¹⁴², etc...

La *Durra* résonne longuement des cris de colère du Cheikh Abū Muḡammad, de ses diatribes contre des fautes qu'il ne saurait voir. Car les fautes pour Harīri sont toujours claires (*bayyin, mustabīn, šariḥ...*). Il est toujours prêt à les voir. Il ne les voit que trop. Tels le *punctum* dans la photo de Roland Barthes, elles attirent inexorablement le regard. C'est bien ce qu'il nous dit dans son introduction et dans les passages où il introduit son discours : '*atartu, iltaqattu* (p. 209), *unbi'tu* (p. 209), etc. Les pages bruissent de la fureur du lettré dont l'oreille a été écorchée, dont le sentiment linguistique a été heurté. Mais qu'est-ce qui dans la faute de langage offusque si profondément ?

Les formes fautives sont désignées par : *wahm, laḥn, ḥaṭa', ḡalaṭ, taḥriḥ*, employés comme substantifs ou formes verbales. Arrêtons-nous un instant sur ces désignations. Nulle part, elles ne sont définies dans la *Durra*. Il en est de même dans tous les recueils de fautes de langage que nous avons cités plus haut. Ibn Ġinnī dans *al-Ḥaṣā'iy* consacre un chapitre aux erreurs et méprises des savants (*saqāṭat al-'ulamā'*). Nulle part, la *saqāṭa* n'y est définie. Il faut voir dans cette absence de définition le signe d'une *épistémé*. Ces désignations n'ont nul besoin d'être définies, car c'est sur ces notions mêmes que se fondent les définitions. Elles forment les arcanes de la pensée.

Taṣḥīf et *taḥriḥ* sont des termes descriptifs ; ils désignent des types d'erreur bien cernables : ce sont respectivement l'erreur qu'on commet en lisant ou en écrivant, souvent liée à des signes diacritiques mal placés, et l'erreur qu'on commet en intervertissant l'ordre dans les lettres d'un mot¹⁴³. *Laḥn* et *wahm* sont les désignations les plus génériques. C'est le vocable *wahm / awhām* qui est employé dans le titre. Le verbe connaît une forme en *wahama, yahimu*

139. P. 40.

140. P. 70.

141. Les Nabatéens sont les paysans de langue araméenne, habitants de la Syrie ou de l'Iraq.

142. P. 149.

143. P. 129 : *صحف هذا المثل* (*ḥāmīl* à la place de *ḥābil*) ; p. 167-168 : *تحريف* (les « contemporains » emploient *iḡtalaṭa* à la place de *iḡtalaṭa*) ; p. 113 : *يحرّفون اللفظ والمعنى* (*muḡḥi*' à la place de *ḥāḥi*').

qui signifie se former une idée, une opinion, vraie ou fausse, de quelque chose. *Wahima*, *yawhamu fi š-šay'*, en revanche, c'est se tromper, commettre une erreur. Dans l'emploi qu'en fait la *Durra*, le *wahm* est méprise, erreur, faute. Si, comme nous le supposons, Ḥarīrī avait connaissance d'ouvrages antérieurs traitant du *lahn*, le choix de *wahm* à la place de *lahn* dans le titre de l'ouvrage dénoterait la recherche de l'écrivain qui entend signer même son titre, y compris dans le vocable qui désigne l'erreur. Il le signe, en outre, en faisant résonner un terme qui aurait dû, pour un auteur qui revendique le statut fictif de son œuvre majeure, avoir valeur positive. On entend dans *wahm* son sens, par ailleurs attesté à l'époque classique, de *conjecture*, mais aussi les sens des mots voisins *wāhima* « *imagination* » et *wahmiyya* « *chimère, chose imaginaire* ». Ces erreurs qu'il dénonce, ne nous dit-il pas à chaque ligne qu'elles sont chimères, simulacres de langue ? C'est parce qu'elles posent le non-être à l'intérieur de la langue, le simulacre, qu'elles sont objet de dénonciation. La langue ne peut qu'avoir rapport au Vrai, à son éternité. L'usage de la masse sociale, l'érosion du Temps, le devenir ne sont que chimères, illusions. Mais alors comment concilier l'éloge du simulacre que la conduite d'Abū Zayd implique, dans les *maqāmāt*, et cette manière de pourchasser le simulacre de langue ? C'est là une question difficile qui, sans doute, pourrait éclairer le statut de la fiction.

Le terme *lahn*, abondamment employé dans le texte, est le terme central qui désigne la faute de langage dans les textes médiévaux. Il désigne le genre tout entier. C'est là indéniablement une notion importante dans l'*épistémé* arabe. Fück¹⁴⁴ consacre l'appendice de son ouvrage à une étude détaillée des significations de ce terme, dans les œuvres classiques et dans les dictionnaires. Il tente de dater son emploi au sens de faute de langage. Cet emploi serait ultérieur à l'avènement de l'Islam. La plus ancienne attestation daterait du premier siècle de l'hégire¹⁴⁵. Fück avance aussi que « *le sens primitif* » du vocable est celui de « *se pencher* » (le *māla ilā* que donnent les dictionnaires). En tout cas, c'est là, incontestablement, le sens *abstrait commun* à toutes les significations attestées. Il faut y ajouter aussi, à notre sens, un autre sème commun : dans toutes ses acceptions, *lahn* est lié à la parole, au son, à la voix¹⁴⁶. Aussi entend-on dans chaque sens de *lahn* résonner différemment à

144. *Op. cit.*, p. 195.

145. Voir Fück p. 24-25, 205. On se reportera aussi au *Lisān* pour un vers de Ru'ba (mort en 145 h) qui, quand il fait l'éloge du cadī de Baṣra, juge nécessaire de préciser qu'il ne fait pas de faute de langage : فُزْتُ بِقَدْحِي مُعْرَبٌ لَمْ يَلْحَنَ

146. Il implique la nature sonore du langage, la prononciation tant dans « *mélodie* »

la fois l'inclinaison, le détour, et la parole en tant que signe sonore. *Laḥn* est employé pour n'importe quelle manière de parler *qui dévie* de la manière usuelle. Alors que la parole « droite » ne se présente que d'une seule manière, il y a de multiples manières de parler « déviantes ». À telle enseigne que plusieurs lexicographes médiévaux ont pu considérer que le mot *laḥn* faisait partie des *addād*. Il semble présenter des sens antonymes. C'est la faute de langage, mais c'est aussi l'intelligence qui permet d'atteindre à la correction¹⁴⁷. Dans une tradition prophétique, c'est l'habileté dans le discours, l'éloquence : les lexicographes ont, du moins, expliqué ainsi un emploi de *alḥan* dans un *ḥadīṭ*¹⁴⁸. En fait, le mot se laisse entendre de multiples manières, dans cette langue du VII^e siècle consignée par les grands dictionnaires médiévaux. À la fois *psalmodie*, *mélodie*¹⁴⁹ (sens toujours en usage), *manière intelligente de parler* qui fait usage de la *tawriya*¹⁵⁰ et qui se fonde donc sur la double entente du discours¹⁵¹ (le verbe dans ce cas régissant une préposition : *laḥana*

que dans « psalmodie ». On remarquera l'expression *rağul laḥin* (de *laḥina r-rağul*), voir note 147. C'est l'homme intelligent qui comprend ce que ne comprend pas autrui. C'est en somme "celui qui comprend la chanson".

147. Il s'agit d'Ibn al-A'rābī, grammairien de Kūfa du II^e siècle. Voir *Kitāb al-Addād* d'Ibn al-Anbārī, et Suyūṭī, Muzhir, I, 148 : *laḥina idā 'aḥṭa' a ... wa-laḥina idā aṣāba wa-fatīna*.

148. *Ḥadīṭ* attribué au prophète où celui-ci aurait utilisé *laḥn* au sens de « présenter son argument avec plus d'habileté que les autres » (*fa-la'alla ba'da-kum an yakūna alḥana bi-ḥuğğati-hi min ba'din*). Il serait dès lors possible que le prophète se détermine en faveur de celui qui est dans son tort, mais s'entend à bien présenter son affaire. Les lexicographes ont rendu *alḥan* par *ablağ*.

149. On lit dans le *Lisān* : « On dit : *laḥana* dans sa manière de réciter le Coran s'il récite en psalmodiant mélodieusement ; dans la tradition : "Récitez le Coran selon les psalmodies des Arabes". [On dit aussi] il est *alḥanu n-nāsi* s'il est le meilleur dans sa récitation et son chant ».

لَحْنٌ فِي قِرَاءَتِهِ إِذَا غَرَّدَ وَطَرَّبَ فِيهَا بِالْحَانَ، وَفِي الْحَدِيثِ، أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلِحُونِ الْعَرَبِ. وَهُوَ لِحْنُ النَّاسِ إِذَا كَانَ أَحْسَنَهُمْ قِرَاءَةً وَغَنَاءً.

150. La *tawriya* (la feinte, la dissimulation) : figure de rhétorique qui consiste dans l'emploi d'un mot qui a deux acceptions, l'une plus usuelle et qui se présente de prime abord à l'esprit, l'autre plus rare mais qui est précisément celle que le lecteur doit entendre.

151. On lit dans le *Lisān* :

لَحْنُ الرَّجُلِ لَهُ يَلْحَنُ لِحْنًا قَالَ لَهُ قَوْلًا لَا يَفْهَمُهُ عَنْهُ وَيَخْفَى عَلَى غَيْرِهِ لِأَنَّهُ يَمِيلُهُ بِالتَّوْرِيَةِ عَنِ الْوَأَضَحِ الْمَفْهُومِ. وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ لَحْنُ الرَّجُلِ فَهُوَ لِحْنٌ إِذَا فَهَمَ وَقَطِنَ لِمَا لَا يَفْهَمُ غَيْرَهُ. وَلِحْنُهُ هُوَ عَنِّي بِالْكَسْرِ يَلْحَنُهُ لِحْنًا أَي فَهَمَهُ.

C'est au demeurant un sens approchant de celui-ci - le sens d'allusions cachées selon Fück - qu'on trouve dans la seule occurrence de *laḥn al-qawl* dans le Coran. Il s'agit de la sourate 47 v. 30 : *وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ*

la-hu), mais aussi *faute de langage*. Le *lahn* dans la ‘*arabiyya*, lit-on dans une des entrées de *lahn* dans le *Lisān*, est « *le fait de s'écarter (al-'udūl) [dans sa manière de parler] de la forme correcte* »¹⁵². C'est là, bien entendu, l'acception du mot dans la *Durra*.

Une dernière acception du mot est remarquable, car elle nie la distance entre *lahn* et *luġa*, distance qui fonde la pensée même de la langue à l'ère classique. On lit, dans le *Lisān*, ce qui suit : *laḥana r-raġulu idā takallama bi-luġati-hi*. On emploierait donc le verbe *laḥana* pour « parler sa propre *luġa* ». C'est là une acception rapportée à Aṣma‘ī et qui expliquerait notamment plusieurs sentences apocryphes attribuées au calife ‘Umar : *ta'allamū l-farā'ida wa-sunana wa-l-laḥna*¹⁵³. Or, alors que la notion de *luġa* désigne, dans les ouvrages classiques, dans la *Durra* en particulier, la variante dialectale acceptée, propre à une région, une tribu, donc la *variation linguistique légitime*, toujours antérieure à la « corruption du langage », *lahn*, en revanche, y désigne, exclusivement, *le changement linguistique illégitime*, considéré comme faute. Ce qui sépare *lahn* de *luġa* dans la période classique, est, d'évidence, *l'institution d'une norme*. C'est aussi ce qui sépare l'emploi classique de *lahn* de son emploi plus archaïque.

Une autre différence entre l'emploi classique et l'emploi antérieur nous semble envoyer à l'historicité de la langue, à son passage de langue au départ parlée à celle de langue littéraire, fondamentalement écrite. Le *lahn* semble désigner, au départ, la faute de langage qu'on commet *en parlant*. Fück l'avance à raison. Le sème commun le suggère aussi. Les nombreux récits, sans doute fictifs, du premier siècle où la faute de langage prête au jeu de mot et au rire et implique la prononciation puisqu'elle implique l'homophonie du langage¹⁵⁴ le suggèrent aussi. Que, plus tard, elle ait désigné la faute écrite, ainsi dans la *Durra*, cela dénote le statut de langue *exclusivement* littéraire, liée à l'écrit,

Lahn al-qawl expliqué par *ma'nā al-qawl* fait signe, selon Fück, aux allusions cachées du langage.

152. اللحن في العربية من العدول عن الصواب . - اللحنُ واللحنُ واللحنُ واللحنُ واللحنُ : ترك القراءة في الصواب والنشيد ونحو ذلك . لحن يَلحنُ لِحْنًا ولِحْنًا ولِحُونًا ورجل لاحنٌ ولِحَانٌ ولِحَانَةٌ ولِحْنَةٌ : يخطئ .

153. Voir Fück p. 199 et les références qu'il cite, notamment Qāli, Abū Hilāl al-'Askarī et plusieurs dictionnaires. Mais on comparera ceux-ci à l'explication de cette même sentence dans Zubaydī, *Tabaqāt*, p. 13 (note) où, selon Ibn al-Aṭīr, 'Umar aurait voulu dire : « Étudiez la langue des bédouins avec ses désinences » (*yurīdu ta'allamū luġata l-'arabi bi-i'rābi-hā*).

154. Il suffit de se rapporter aux anecdotes rapportées par Ġāhīz, Ibn Qutaybā, les ouvrages de *Tabaqāt* pour s'en convaincre.

acquis en quelques siècles par la 'arabiyya. On peut noter également que, dans les premiers vers qui nous soient parvenus, *lahn* est associé à *ḥuṭba* et à *qaṣīd*¹⁵⁵, donc déjà à des usages littéraires, même s'ils sont oraux, de la langue.

Le *lahn* s'oppose au *faṣīḥ*. Il fait signe à ce qui est déviant, multiple, équivoque dans la langue. Par opposition, le *faṣīḥ*, lui, évoque le clair, l'univoque, le manifeste. Le *lahn* est le non-identique à soi dans la langue, tout ce qui est double entente et dire à mi-mot, tout ce qui est pluralité des idiomes¹⁵⁶ et des manières de dire (chant ou parole); le *faṣīḥ* ou le *lisān 'arabī mubīn*, par opposition, semble le règne de l'Un, de l'univoque, une entité qui nie toutes les autres. La langue y a rapport au Vrai (science ou culte), au Beau.

Dans l'acception étymologique de *lahn* comme déviance s'opposant à ce qui est droit, sonne une dimension éthique qui participe, pour une part, de l'universel : nous l'avons dit plus haut, la loi de la langue est de l'ordre de la prohibition plutôt que de l'impossible. Mais les qualificatifs du *lahn* très remarquables, très singuliers, pointent le statut particulier de cette langue : la faute de langage est de l'ordre du hideux, de l'abominable, de l'obscène, de la turpitude, de l'affreux, de l'indécent, de l'immoral. Les fautes attirent la honte (*šā'in*, *yašīn*). Les *mašā'in* sont les vilénies, les turpitudes et le verbe *šāna* signifie rendre vilain, hideux, laid. Elles attirent le scandale (*mafāḍih*). Dans le lexique de Ḥarīrī se répète un terme : *al-fuḥṣ*. Terme qui désigne bien l'erreur, dans son usage classique. Mais *fahuṣa* renvoie aussi à la laideur, à l'immoralité de la parole. C'est tenir des propos indécents, obscènes, atroces, abominables ; c'est être affreux, abominable, détestable. L'emploi de *fuḥṣ* fait résonner dans la faute de langage l'indécent, l'immoral, l'obscène.

La *Durra* ne fait là que s'inscrire dans une tradition. C'est de haillons, d'odeur de viande pourrie, d'égarement qu'il s'agit quand la faute de langage est convoquée dans les textes de la tradition. Le prophète est invoqué dans un *ḥadīṭ*. Entendant un homme qui faisait une faute de langage, il aurait dit :

155. Les vers sont les suivants :

ليت الأمير أتاني فشَفَيْتَهُ من كلِّ مَنْ يُكْفِي القَصِيدَ وَيَلْحَنُ

Dans le vers suivant, le gouverneur d'Iraq de 105 à 120 h., Ḥālid b. 'Abdallah al-Qasrī, est raillé par un poète par ces mots :

وَأَلْحَنَ النَّاسُ كُلَّ النَّاسِ قَاطِبَةً وكان يُولَعُ بالتشديدِ في الخُطْبِ

156. Dans un vers anonyme cité dans *Tāğ al-'Arūs*, on trouve :

. وَقَوْمٌ لَهُمْ لَحْنٌ سِوَى لَحْنِ قَوْمِنَا

« Guidez votre frère [sur le droit chemin], car il s'est égaré »¹⁵⁷. « Je trouve à la faute de langage une odeur de viande pourrie »¹⁵⁸ aurait dit, de son côté, Abū l-Aswad al-Du'ali à qui la tradition attribue la fondation de la science grammaticale. Et tel autre, Ibn Šubruma : « Un homme fait-il une faute de langage alors qu'il est vêtu de belle soie sombre, on dirait qu'il porte des haillons. Parle-t-il correctement alors qu'il est couvert de haillons, c'est de belle soie sombre qu'on le dirait vêtu »¹⁵⁹. Voilà ce qui est affirmé dans l'ouvrage du grammairien andalou al-Zubaydī qui fait l'histoire de la grammaire¹⁶⁰. C'est au demeurant une idée qui revient chez plusieurs auteurs. Certaine anecdote évoque un personnage de haut rang qui s'adresse à un interlocuteur richement vêtu mais qui parle en commettant des fautes de langage : « Parle comme tu es vêtu, lui dit-il, ou bien vêts-toi comme tu parles ». Dans une anecdote rapportée par Ġāhiz, la faute de langage est comparée aux cicatrices de la petite vérole qui défigurent un visage. En somme, la faute d'*i'rāb* dépare, dépouille, tel un habit râpé ou déchiré. Elle défigure son homme. Et, à l'inverse, le langage correct, celui où, en particulier, l'*i'rāb* est correct, est un ornement qui transfigure. Par une alchimie merveilleuse, un homme vêtu de haillons paraîtra paré du plus riche vêtement.

Cet aveuglement permet de mesurer l'histoire : plus la faute risque de dire quelque chose de véridique sur le changement linguistique, plus la fureur de Ḥarīrī est grande. Là où l'erreur insiste, où son insistance renvoie à une rationalité, à une vérité de l'erreur à nos yeux du XX^e siècle, où l'erreur dessine en creux une figure de la langue, même littéraire, mouvante où le Temps s'inscrit, où la langue quotidienne, celle si proche mais déjà si éloignée de la langue littéraire, se dit en silence, c'est précisément là où Ḥarīrī tempête et se fâche. Ainsi, cette « erreur », combien intéressante, dans l'usage de *qaṭṭu* qui signe le changement dans le système verbal : *qaṭṭu* en distribution complémentaire et se partageant la ligne du temps avec *abadan* dans l'usage classique (*qaṭṭu* pour le passé, *abadan* pour le présent et le futur) change de valeur, déjà au XI^e siècle : c'est bien là ce que signifie l'usage de *lā ukallimuhu qaṭṭu*. Ḥarīrī n'y voit que « faute abominable » et « valeurs contradictoires »¹⁶¹. On sait que l'usage moderne confirme celui du XI^e siècle : *abadan*

157. أرشدوا أخاكم فقد ضل , Suyūṭī, *Iqtirāh*, p. 24.

158. إني لأجد للحن غمراً كغمير اللحم.

159. ان الرجل ليلحن وعليه الخنز الأذكن فكان عليه أخلاقا ويعرب وعليه أخلاق فكان عليه الخنز الأذكن.

160. Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 13.

161. *Durra*, p. 13.

assume toutes les fonctions temporelles et *qaṭṭu* passe d'une valeur aspecto-temporelle à une valeur aspectuelle et modale qu'elle devait sans doute avoir déjà dans l'usage fautif du XI^e siècle : *je ne lui parle plus du tout*. Ce changement est probablement à lier à la temporalisation plus grande de la forme verbale dans le dialecte : on a ainsi pu se passer de spécificatifs extérieurs pour préciser le temps.

On citerait ainsi des dizaines d'exemples : le pluriel de *mir'āt* ne serait pas *marāyā*¹⁶², l'usage de *huwwadā* serait une erreur épouvantable¹⁶³, l'accord du qualificatif actif au féminin : *laḡūḡa, ṣabūra*¹⁶⁴, qui, on le sait par l'usage moderne, est une tendance à l'œuvre dans la langue, serait ignominieux ; des faits empiriques massifs des dialectes : l'accord du verbe en nombre avec son sujet (*qāmā r-raḡulāni*), qui s'est généralisé très tôt dans la langue, est considéré *luḡa ḡa'īfa*¹⁶⁵ comme si Ḥarīrī eût encore été au VII^e siècle ; l'usage du qualificatif (*aḡ'alu*) de couleur avec valeur d'élatif (*hādā abyadu min hādā*), des tours où *ma'a* vient remplacer le *wāw* (*iḡtama'a fulānun ma'a fulānin*) sont des erreurs honteuses, etc. Bien des fois, Ḥarīrī invoque l'étymologie pour montrer que ses contemporains se contredisent dans leurs paroles¹⁶⁶ - et non que le sens des mots a changé. *Or l'étymologie est ce qui, par essence, nie le temps*.

En bref, c'est à propos des fautes *qui s'imposent*, donc là où se profilent d'autres lois à l'œuvre dans la langue, que la réaction est la plus vive. Il y a là le mépris le plus fou de l'usage et du temps.

Au vrai, la loi du grammairien, fixée en norme se fondant sur les énoncés privilégiés, est source d'un infini mouvement diglossique : l'usage s'éloigne de la norme, crée inexorablement d'autres formes, une autre variété de langue. C'est cette dialectique dont se nourrissent les ouvrages de *laḡn* ; ceux-ci, s'ils nient le devenir, sont déterminés par ce devenir même. Sous la forme fautive s'inscrit en filigrane la variété tue. Le parler quotidien trouble la forme littéraire et se consigne en silence. La *Durra* qui se nourrit de la diglossie n'y fait à aucun instant référence. Pourtant, dans les commentaires des *Maqāmāt*, un mot est dit relever du parler de Baṣra (*luḡa baṣriyya*). Ḥarīrī, à son corps défendant, est pris en flagrant délit de dialectalisme.

162. P. 166.

163. P. 81 : خطأ فاحش ولحن شنيع .

164. P. 113.

165. P. 108.

166. Par exemple, p. 119.

3.6. L'Un et le multiple : le nom propre et l'idiome

La *luġa*, nous l'avons vu plus haut, est la variante dialectale légitime, la variation acceptée. Les *luġāt* sont répertoriées dans bien des ouvrages de grammaire ou de lexicographie : le *mā* du parler de Tamīm et le *mā* du parler du Ḥiġāz, la *kaškaša*, la *taltala*, la *'an'ana*, etc. Il y aurait donc des variantes, du multiple dans la langue, dans le *faṣīh*. Mais la logique du mouvement de l'Un tend à effacer toute variation, toute multiplicité. Car les Arabes, collectif sans unités discrètes, parlent, devraient parler d'une seule voix. La parole de cette multitude si peu multiple ne peut que relever de l'Un ; elle tend à l'univoque et à définir une norme unique.

C'est bien là ce qui se constate dans la *Durra*. Corrigeant l'emploi de la VIII^e forme à la place de la I^{ère} (*insāġa* à la place de *sāġa*¹⁶⁷), emploi qui se comprend aisément vu le sens moyen du verbe de la première forme, Ḥarīrī récusé que cet usage, attesté, au demeurant, dans certaines *luġāt*, soit légitime. C'est un usage « *duquel on ne peut point se réclamer* » (*lā yu'taddu bi-hi*). Encore mieux : « *n'est point excusable celui qui l'emploie dans son discours ou dans ses ouvrages* ». Les *luġāt* sont toujours problématiques, car multiples. Ce qui est de l'ordre du multiple, même légitime, tend à être discrédité. Il faut sans doute chercher là une des significations de cette question si souvent posée dans les textes : *Qui, des Arabes, parle le mieux ? (man afṣaḥu l-'arabi ?)*. Dans un passage qui expose les différentes *luġāt*, les variantes dialectales notées par les grammairiens dans l'Arabie du VIII^e siècle, et qui précisément commence par la question : *Qui, des Arabes, parle le mieux ? (man afṣaḥu n-nāsi)*, question qu'aurait posée Mu'āwiya à ses courtisans et qu'aurait rapportée Aṣma'ī, Ḥarīrī raconte l'anecdote suivante qu'il tient d'un de ses maîtres :

« La *taltala* de Bahrā' consiste à donner aux lettres initiales formatives de l'inaccompli, une *kasra* au lieu d'une *fatha*, à dire par exemple, “*anta ti'lamu*”. Un des cheikhs dont j'ai reçu les leçons m'a raconté que Laylā l-Aḥyaliyya était du nombre des Arabes qui parlent ainsi. Un jour, elle sollicita la permission de se présenter devant 'Abd-al-Malik, fils de Marwān, auprès duquel se trouvait alors Ša'bi¹⁶⁸. Celui-ci dit à 'Abd al-Malik : “Prince, me permettez-vous de vous faire rire à ses dépens?”. 'Abd al-Malik le lui permit. Quand Laylā fut entrée dans le cénacle, Ša'bi lui dit : “Pourquoi donc Laylā les Arabes de votre tribu ne portent-ils pas de *kunya* ?! “Quoi donc, malheureux, lui dit-elle, est-ce que nous n'avons point de *kunya* !”

167. P. 95.

168. Un des plus célèbres *tābi'ūn*. Il habitait Kūfa et avait vécu, dit-on, avec cinq cents compagnons du prophète.

(le disant, elle dit : “ *a-mā niktānī* ” au lieu de “ *a-mā naktānī* ” : “ Quoi donc, malheureux, tu n'as pas forniqué avec moi ! ”). “ Non certes, reprit Ša‘bī et si je l'eusse fait, j'aurais pris un bain ”. Laylā rougit et Abd al-Malik se mit à rire aux éclats ». ¹⁶⁹

Il s'agit de la poétesse Laylā si célèbre pour l'amour fou et malheureux qu'elle inspira à Tawba - cavalier et pillard qu'elle pleura en plusieurs élégies dont des fragments nous sont parvenus dans les anthologies ¹⁷⁰. Elle est surnommée *Aḥyaliyya*, car elle appartient aux Banū l-Aḥyal. *Laylā l-Aḥyaliyya* est donc interrogée sur le plus idiomatique, le plus propre, le plus symbolique : son nom propre, celui de sa tribu. Ils ne porteraient pas de *kunya*. Autant dire qu'ils ne comptent pas. Dans son étude consacrée au nom propre arabe, « *Le voile du Nom* », Jacqueline Sublet souligne l'importance de la *kunya*, sa relation à l'honneur ¹⁷¹. La poétesse s'effare qu'on puisse seulement le penser. Elle est alors raillée pour son idiome, sa manière de parler - qui est celle de tous les dialectes arabes actuels. La *luḡa*, le régionalisme, vous déconsidère, vous ridiculise. Elle vous expose, dans ce que vous avez de plus propre : c'est sa dignité de femme que le calife et al-Ša‘bī égratignent. Il faut parler comme ceux qui « *parlent le mieux* », même lorsqu'on est poétesse, sinon on s'expose au pire. Cette manière de parler la meilleure est définie négativement : c'est celle qui précisément s'est dé faite des régionalismes, des parlars qui signent l'appartenance à un clan. « *Quels sont ceux qui parlent le mieux ?* », demande Mu‘āwiya. Et un homme se lève pour répondre :

« Ce sont ceux qui évitent la ‘*an‘ana* de Tamīm, la *taltala* de Bahrā’, la *kaškaša* de Rabī‘a, la *kaskasa* de Bakr, chez qui on ne trouve ni la *gamgama* de Quḏā‘a, ni la *ṭumṭumāniyya* de Ḥimyar ». - « Et quels sont ces gens-là, reprit le calife ? » - « C'est, dit cet homme, la famille à laquelle vous appartenez, prince des croyants ». ¹⁷²

La meilleure manière de parler est celle du souverain, de sa famille ¹⁷³. L'élite sociale institue le bien-dire. C'est là bien entendu un mouvement qui

169. La traduction est fondamentalement celle de S. de Sacy, p. 111 avec quelques infimes changements.

170. Voir *EF*², article de Gabrieli, V, p. 714-715.

171. Sublet, J., *Le Voile du Nom, Essai sur le nom propre arabe*, PUF, 1991.

172. P. 183. La traduction est celle de S. de Sacy, p. 110. On se reportera au texte de Ḥarīrī pour comprendre ce que recouvrent ces désignations de particularités morphologiques ou morpo-phonologiques.

173. Nous ne rentrons pas ici dans le débat historique autour des tribus auprès desquelles la langue a été « prise » et le rôle du parler de Qurayš dans l'institution de la ‘*arabiyya*. Nous envisageons uniquement les représentations que se font les hommes.

n'est nullement propre à l'arabe. On se rappellera la fameuse définition du *bon usage* de Vaugelas dans ses *Remarques sur la langue française*, préface, II :

« C'est la façon de parler de la plus saine partie de la cour, conformément à la façon d'écrire de la plus saine partie des auteurs du temps ».

Parler la langue du souverain, c'est le signe le plus sûr de la distinction sociale. La norme vous protège du ridicule, assoit votre dignité, protège votre nom propre. Une autre histoire de *kunya* nous le dit.

Devant le calife Hārūn al-Rašīd, Abū l-Ḥasan al-Kisā'ī et Abū Muḥammad al-Yazīdī sont réunis pour une dispute grammaticale. Al-Yazīdī sachant qu'il n'a pas la compétence de son rival en grammaire, prend les devants et lui pose une question sur le lexique :

« Dit-on d'une datte mûre et sèche (*tamra*) qu'elle est *mudanniba* ou *mudannaba*¹⁷⁴ (elle commence à se couvrir de points noirs au pétiole et à mûrir) ? Al-Kisā'ī qui n'avait pas bien prêté attention à la question et avait cru qu'il s'agissait de dattes non mûres (*busra*) lui répondit : *mudanniba*. - « Quand le dit-on, reprit al-Yazīdī ? ». - « Quand elles commencent à devenir molles et tendres par leur bout ». Al-Yazīdī lança alors son bonnet pointu par terre et dit : « C'est moi Abū Muḥammad [qui le dis] : tu t'es trompé, Cheikh ! On ne dit pas d'une datte mûre et sèche (*tamra*) qu'elle se couvre de points noirs (*tudannibu*). Seule la datte non mûre (*busra*) se couvre des points noirs ». Le calife al-Rašīd se mit alors en colère et lui dit : « Te désignes-tu par ta *kunya* en ma présence en accablant le Cheikh d'un torrent d'injures ? Par Dieu, je préfère la faute de Kisā'ī et son respect de la bienséance (*ḥusn adabi-hi*) à ton [parler] correct et ton manquement à la bienséance ».¹⁷⁵

La *kunya* est affirmation de soi, marque de pouvoir. L'individu compte par sa filiation et par sa descendance, en tant que fils et surtout en tant que père, participant du travail du créateur. Il se fait désigner par le nom de celui auquel il a donné un nom : *abū fulān*. Ainsi que le dit Ibn al-Rūmī, dans le magnifique thrène de son fils cadet : « *Je lui ai donné pour nom "Yaḥyā" afin qu'il vive* » (« *sammaytu-hu Yaḥyā li-yaḥyā* »). Nommer, c'est participer du travail du créateur. On ne saurait donc se désigner par sa *kunya* en présence du calife, par respect pour lui. Car c'est faire prévaloir sa puissance là où il

174. *Lisān* : ذَنْبَتِ البُسْرَةَ فَهِيَ مُدَنَّبَةٌ إِذَا بَدَتْ نُكَّتَ مِنَ الإِرْطَابِ فِي البُسْرِ مِنْ قَبْلِ ذَنْبِهَا - الأَصْمَعِيُّ .

175. P. 42 sq.

faut se soumettre. C'est parce que le livre est l'espace du pouvoir de l'écrivain - et aussi de son non-pouvoir - que celui-ci y est désigné par sa *kunya*. Immédiatement, au demeurant, à la suite de cette anecdote, le Cheikh Abū Muḥammad, que le copiste désigne précisément par sa *kunya*, prendra la parole pour faire un éloge de Kisā'i : son manque d'attention ne saurait faire douter de son savoir. Et, au demeurant, le calife n'affirme-t-il pas que respecter les règles de la bienséance vaut mieux dans ce cas que respecter les règles de la langue ?

La *luḡa* peut aussi déformer le nom propre, en montrer la face cachée, voire le vice caché. Le grammairien Abū 'Uṭmān al-Māzinī est introduit dans le cénacle du calife al-Wāṭiq. Celui-ci lui demande quel est son nom :

« Quand je fus devant lui, il me demanda : “À quelle tribu appartiens-tu ?” - “Aux Banu Māzin, répondis-je”. - “Les Māzin de Tamīm, de Qays ou de Rabi'a ? s'enquit-il”. - “Les Māzin de Rabi'a, précisai-je”. Il s'adressa alors à moi selon la manière de parler de ma tribu : “Comment t'appelles-tu ?” dit-il en employant un *b* à la place du *m* (le calife dit : “*bā-smu-ka*” au lieu de “*mā-smu-ka*”), car les Māzin prononcent le *b* *m* et le *m* *b*. Je répugnais à lui répondre dans mon parler pour ne pas avoir à prononcer devant lui le mot “ruse” (*makr*). Aussi répondis-je : “Bakr, Prince”. Il saisit mon intention et apprécia ma conduite ». ¹⁷⁶

La *luḡa*, la manière de parler propre, est inconvenante. Elle manque à la bienséance et affuble celui qui la parle d'un vice honteux. *Kunya* et *luḡa* sont indissociables : là où s'inscrit le nom propre s'inscrit l'idiome, avec ce qu'il peut avoir de comique, d'empêtré, de honteux. Ce que donne à voir la *luḡa*, c'est l'intime, le vice caché, l'obscène. Elle donne surtout à voir le préjugé social et le préjugé sexiste à l'égard des lieux où s'inscrit le sujet parlant. Le singulier, l'idiomatique renvoie à l'équivoque dans la langue, senti comme vice.

3.7. L'ordre social

Utiliser les mots correctement et à bon escient, éviter les vulgarismes, c'est donc respecter l'ordre du monde. Les règles de la langue renvoient aux règles de la bienséance. Et tout manquement à l'ordre de la langue est un manquement à l'ordre social.

Sayf al-Dawla, louant des vers qui font son éloge, se réserve néanmoins quant à l'emploi qui y est fait du terme « *mankūḥ* » (*ayant cohabité avec une*

176. P. 73. L'anecdote, très célèbre dans la littérature d'*adab*, est rapportée aussi dans les *Aḡānī* d'al-Iṣfahānī et dans l'*Iršād* de Yāqūt (II, 382-383).

femme): « Ils sont bons, sauf dans l'usage du terme « *mankūh* » dont on ne doit pas se servir lorsque l'on s'adresse à un prince »¹⁷⁷. Et Ḥarīrī y voit une preuve évidente de son esprit critique et de sa grande intelligence: « Cette anecdote est un exemple de ses saillies spirituelles et une preuve de l'excellence de son goût »¹⁷⁸ (*hādā min badā'i' i naqdi-hi l-malīhi wa-šawāhidi dakā'i-hi š-šarīhi*).

Le langage que l'on tient signe l'appartenance sociale, et c'est bien à leur langage qu'on reconnaît maîtres et esclaves. Plusieurs anecdotes très édifiantes nous le disent. Al-Ḥağğāğ¹⁷⁹ dans un combat avec Šabīb al-Ḥārīğī se fait remplacer par un esclave nègre, lui faisant porter ses atours et lui faisant monter son cheval, mais celui-ci, blessé, au lieu de crier *'ah*, crie *'ah* (d'origine étrangère, il réalise le *h* en *h*) et se trahit.¹⁸⁰

Ḥarīrī rapporte enfin par un *isnād* personnel cette autre anecdote sur le *lahn* (« ceci nous a été rapporté par Abū 'Alī b. Aḥmada t-Tusturī qui le tenait de... »)¹⁸¹. Devant al-Ma'mūn, an-Naḍr b. Šumayl al-Māzinī corrige, dans l'énoncé d'un *ḥadīth*, la voyelle interne d'un mot (*sidād* « moyens d'existence » à la place de *sadād*). Le calife, qui avait prononcé la forme fautive, se redresse sur son siège, prêt à s'emporter: *'a-wa-tulahinnunī ?* « Oses-tu prétendre que je fais une faute de langage ? ». Le calife peut-il être pris en faute ? Certes non. Les règles de la bienséance devraient pouvoir prendre le pas sur les règles de la langue. Mais al-Māzinī répond par un tour de passe-passe: c'est seulement le traditionniste qui a fait l'erreur en question. Le Calife ne peut en être tenu pour responsable: « C'est *Hušaym* qui a fait une faute de langage et il était connu pour ses fautes » (*'innamā laḥana Hušaymun wa-kāna laḥḥānatun*); et le calife, après s'être assuré qu'il y a bien un vers qui confirme l'usage de « *sidād* », maudit les gens qui manquent d'*adab*: « Dieu ôte toute qualité à celui à qui l'*adab* manque! ».

La faute de langage est même susceptible de faire perdre son droit à celui qui parle mal. La brique du grammairien l'illustre avec humour, là aussi à partir d'un jeu de mot et d'une relative mal formée à cause de l'absence d'un pronom de rappel. Un homme frappe à la porte d'un grammairien. Celui-ci

177. P. 103.

178. De Sacy, *Anthologie*, p. 95.

179. Le plus célèbre des gouverneurs omeyyades. Le combat avec Šabīb b. Yazīd, chef ḥārīğite, eut lieu en 77 h. et fait partie de la lutte de Ḥağğāğ, alors gouverneur de l'Irak, contre les chefs ḥārīğites.

180. P. 150.

181. P. 105-107.

demande : « *Qui est à la porte ?* ». On répond : « *Celui vous avez acheté les briques* » (*allādī štaraytum l-ağurra*). Le grammairien s'enquiert : « *Celui à qui j'ai acheté les briques ?* » ('*a-min-hu ?*) - « *Non* » - « *Celui pour qui j'ai acheté les briques ?* » ('*a-la-hu ?*) - « *Non plus* » - « *Allez-vous-en donc ! Il n'y a rien pour vous dans le don (dans ce qui est lié à) d'allādī !* » (*iḏhab fa-mā laka fī šilati llādī šay'un*)¹⁸².

La loi du souverain et la loi de la langue semblent parfois se confondre dans une collusion source de dangers. Il n'est au demeurant que de songer au métier des auteurs que nous citons : Zubaydī était juge et chef de la garde du souverain (*ṣāhib al-šurṭa*). Ḥarīrī est, comme on sait, « *l'homme aux nouvelles* » (*ṣāhib al-ḥabar*) qui instruisait sans doute l'autorité centrale des incidents survenus dans le pays. Le garant de la loi du souverain est le garant de la loi de la langue. C'est pourtant dans un décalage entre la loi du souverain et celle de la lettre que s'inscrit l'espace littéraire.

* * *

4. LA SOUVERAINETÉ DE LA LETTRE

4.1. L'ascendant de la faute : les lieux du désir

Car c'est aussi à l'équivoque dans le langage que renvoie l'erreur, le *lahn*. Et c'est précisément là ce qui explique son ascendant. La faute inspire l'horreur. Mais elle fascine aussi. Quand la norme impose son seul ordre, l'anecdote devient révolte contre les multiples figures de la Loi données comme langue et la faute de langue devient fraîcheur, respiration nécessaire sans laquelle on suffoquerait dans ce vase clos. *Luḡa* et *lahn* deviennent l'espace où l'on respire, lieux de l'équivoque, lieux où s'inscrit le désir.

La racine *l,h,n* donne elle-même lieu à *lahn*. Elle s'inscrit contre l'univocité du sens. Fück relate les tribulations textuelles de ce vers que Mālik b. 'Asmā', beau-frère de Ḥaḡḡāḡ, composa sur une esclave dont il louait la conversation :

« *manṭiqun ṣā'ibun*¹⁸³ *wa-talḥanu aḥyānan wa-ḥayru l-ḥadīṭi mā kāna lahnā* ».

Deux interprétations sont possibles de ce vers selon que *l,h,n* est interprété comme langage à demi-mot, ou bien faute de langage :

« Elle parle quelquefois à demi-mot et c'est là ce qui fait tout le charme d'une conversation ».

182. P. 162-163.

183. Ce vers est ainsi cité chez Ğāḥiẓ (I, 147) ; Fück donne une variante en « *manṭiqun 'āqilun...* ».

« Elle fait parfois des fautes en parlant et les conversations fautives sont les plus charmantes ».

Ĝāḥiẓ se serait trompé dans le *bayān* en donnant la seconde interprétation. L'erreur est reprise par Ibn Qutayba dans *'Uyūn al-aḥbār*. Ibn Durayd dans *Kitāb al-malāḥin* en donne une rectification, suivi par Šūli dans *Adab al-kuttāb*. Ibn al-Anbārī dans *Kitāb al-aḍḍād* proteste vigoureusement : les Arabes n'admiraient en aucun cas les fautes dans la bouche de leurs femmes et de leurs filles, mais au contraire, savaient apprécier chez elles l'élégance du langage¹⁸⁴.

Mais en dénonçant ainsi le contresens de Ĝāḥiẓ et d'Ibn Qutaybā, on risque de manquer l'essentiel : la fécondité de ce contresens. La manière dont Ĝāḥiẓ interprète le vers du poète dit une vérité profonde : les figures du désir s'inscrivent dans ce qui dans la langue a un rapport trouble à la loi. On se demandera, dès lors, si le contresens de Ĝāḥiẓ ne dénote pas, au-delà de la simple erreur, une attitude subtile vis-à-vis des lieux multiples d'une langue.

Et c'est bien ce qui « sauve » la langue de la *Durra*, langue qui semble si figée dans sa cérémonie. Le Ḥarīrī de la *Durra*, comme celui des *Maqāmāt*, est friand des mots d'esprit. Certes, il ne faut point badiner avec le premier venu, mais avec les hommes de talent, les *udabā'* et les hommes d'esprit (« *mudā'abatu l-fuḍalā'i wa-mufākahatu l-udabā'i wa-l-adkiyā'i* »)¹⁸⁵. C'est là que le mot d'esprit est justement apprécié dans sa finesse et qu'il est rétribué. Ḥarīrī se rappelle une anecdote qu'un *adīb* de passage à Bašra lui avait raconté alors qu'il avait 13 ans - on l'a dit, il en a 55 quand il écrit la *Durra*. Elle met en scène le cénacle d'al-Šāḥib b. 'Abbād, secrétaire devenu vizir, tenant cénacle à Rayy au X^e siècle, pris à parti par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī dans « *Aḥlāq al-wazīrayn* » :

« Abū l-Faṭḥ 'Abdūs b. Muḥammad al-Hamaḍānī m'a raconté, en l'an 460 et quelque chose, alors qu'il passait par Bašra pour aller en pèlerinage, que al-Šāḥib Abū l-Qāsim Ibn 'Abbād, voyant que l'un de ses familiers avait mauvaise mine, lui demanda : "Qu'as-tu donc ?" « Ḥamā » répondit-il (la fièvre). « Qah », compléta al-Šāḥib (*ḥamāqah* : bêtise), et le familier de répliquer : « Wah » (*qahwah* : vin). Al-Šāḥib apprécia la répartie et le récompensa ». ¹⁸⁶

184. Voir pour les références Fück.

185. P. 109-110.

186. P. 110. *Ḥamā* qui signifie « vase noire, fine et infecte » ne donne aucun sens valable du jeu de mot. C'est *ḥummā* dont il s'agit. Cela induit que le jeu de mot est

Cet échange de jeux de mots enchante Ḥarīrī qui commente :

« Le Cheikh Abū Muḥammad, à qui Dieu daigne faire miséricorde, a dit : “J'en jure par Dieu, al-Ṣāhib a été excellent en ajoutant à « *ḥamā* » une syllabe afin que le mot devienne « *ḥamāqah* » et le familier fort subtil dans son ajout transformant ainsi le mot en « *qahwa* ». Par Dieu, c'est ainsi que devraient être le badinage des hommes de talent et les plaisanteries des *udabā'* et des hommes d'esprit” ».

Cet amour ludique de la langue dans la *Durra* que Ḥarīrī nous a dit être déjà une passion de jeunesse (cf. p. 9) s'illustre dans maintes autres anecdotes. On voit en quoi la *Durra* et les *Maqāmāt* se rejoignent dans leur vision de la langue. Il faut connaître l'exacte adéquation du sens et de la forme, du *ma'nā* et du *lafz*, tel qu'il est *institué* dans le *manqūl* pour jouer de leur inadéquation et rendre, l'espace d'un énoncé, aux mots leur liberté en jouant de l'homophonie, de l'homonymie, de la polysémie, de toutes les ressources sonores du langage. Méconnaître cette adéquation instituée, *imposée*, telle qu'elle est rappelée dans chaque entrée lexicale de la *Durra*, c'est se priver du subtil, de la venue à l'être, de l'apparaître d'un nouveau sens grâce au voile que permet la métaphore, le jeu de mot et la double entente. C'est se priver, en bref, des ressources de la rhétorique et de l'*adab*. La passion du jeu verbal renvoie à la question de la *valeur* du discours, la question du *faḍl* qui faisait reculer Ḥarīrī quand il s'agissait d'écrire les *Maqāmāt* :

« En vain je m'efforçais de me soustraire à ce lieu où l'entendement est dans l'embarras, où la raison s'égare, où s'éprouve la profondeur de l'esprit et se manifeste la valeur de celui qui écrit » (*tabayyanu qīmatu l-mar'i fī l-fadli*) (I, p.17).

C'est seulement dans cette inadéquation provoquée à partir d'une relation *institué*e entre le son et le sens que se crée du neuf et s'éprouve le mérite. Dans la *Durra*, on a affaire fondamentalement à de l'institué et à de l'imposé. Ḥarīrī rappelle l'exacte correspondance, toujours univoque, du son et du sens. Le jeu de mot introduit un trouble dans cette univocité. La langue devient fête, fin en soi, matière première pour les fantasmes, prêtant lieu à tous les jeux imaginables, source de ravissement.

Le mot d'esprit légitime même le *lahn*. Bien plus, la faute de langage donne toute sa saveur à l'anecdote. Ḥarīrī nous le dit bien, suivant en cela les traces de Ğāḥiẓ dans le *Bayān* à qui son texte fait allusion :

uniquement *graphique* (il se fonde sur l'homographie et non sur l'homophonie) et que l'anecdote n'est qu'une mise en scène.

« J'ai dit "muṭallata" (au lieu de maṭlūta qui est la forme correcte), car une anecdote se raconte telle quelle ; la faute de langage et la parole triviale (*saḥāfati l-lafzi*) n'y sont point changées. Certains n'ont-ils pas dit : "Tout le charme de l'anecdote est dans son énonciation fautive et elle est savoureuse quand elle est bien enlevée (*mulḥatu n-nādirati fī laḥni-hā wa-ḥalāwatu-hā fī ḥarāraṭi maqṭa'i-hā*)" ». ¹⁸⁷

L'esprit permet la faute de langage. Mais il permet aussi la trivialité. Il la transfigure, car c'est à l'occasion d'une anecdote scatologique que le Cheikh Abū Muḥammad prend la parole pour affirmer la valeur du *laḥn*. Le *laḥn*, comme l'anecdote et le mot d'esprit, dans ce qu'il permet de rapport ludique à la langue, fait émerger les figures du désir. L'énigme est aussi appréciée que le mot d'esprit. On entend, là aussi, le discours initial des *Maqāmāt*: « *J'ai composé cinquante séances... J'y ai enchâssé... des subtilités littéraires, des énigmes grammaticales, des ambiguïtés lexicales...* ». Et ce qui se donne à deviner, ce qui surgit dans ce IL, c'est l'identité sexuelle et la relation entre les sexes, posant question, donnant lieu à préjugé. Une *djinne* est imbattable dans les énigmes. Elle en propose à tous ceux qui veulent : « *Je te donne à deviner* », « *ḥāḡaytu-ka* », leur dit-elle. Seul un jeune Arabe arrive à la vaincre car, dans l'énigme qu'elle lui propose, il lui renvoie, comme en miroir, une double énigme : l'énigme de son identité sexuelle féminine - c'est, pour le jeune homme, celle d'un trou béant, d'un fond sans fond - et l'énigme du désir masculin :

« "Je m'étonne d'un trou entre tes cuisses dont le fond ne se peut toucher et qu'on ne se lasse point de creuser". Confuse, elle s'enfuit et ne recommença plus ». ¹⁸⁸

Le savoir, la créativité quant au langage renvoient à la différence sexuelle, un puits sans fond. Ne dit-on pas : un puits de savoir, un abîme de savoir ? Métaphores qui se retrouvent sous la plume de Ḥarīrī quand il qualifie le savoir d'Abū Zayd. C'est une étendue d'eau sans limite, un *baḥr* (*maqāma* 24 et 32 : « *baḥrin lā yuḡadḡidu-hu l-mātiḥu* », « *une mer dont les eaux ne baissent point quand on en puise.* »). En outre, la langue qualifie le savoir d'un « très savant » de « *ma'inun lā yanḡubu* » (« *source à laquelle on arrive en creusant la terre et qui ne tarit point* »). Ce parallélisme entre le fond sans fond du savoir sur la langue et le fond sans fond de l'identité féminine est pris dans une rivalité des sexes : la *djinne* « étend ses adversaires » mâles et

187. P. 96.

188. P. 91-92.

« arabes » (*lā yaṭbutu li-muḥāḡāti-hā aḡadun*); tel un oracle, en se mettant sur la voie, elle dit en somme : « Résolvez l'énigme ». Mais au creux de toute énigme linguistique s'inscrivent d'autres énigmes. Et c'est bien ce que lui répond « le jeune arabe » : l'énigme ne se peut résoudre. Car l'énigme est celle de la différence sexuelle et du désir. Elle s'enfuit alors, comme si elle eût été démasquée, comme si la vérité de sa conduite eût été cernée : sa demande ne peut être satisfaite. Dans cette guerre des sexes, est vaincu qui prétend résoudre l'énigme et qui demande à la résoudre¹⁸⁹. Dans un autre passage, un vers se présente comme énigme :

*« J'ai évoqué (ḡakartu) Abū 'Amr et il est tombé raide mort
C'est étrange! Un homme peut-il périr d'avoir été évoqué! ? ».*¹⁹⁰

Il s'agit là aussi d'un bon mot et d'une double entente. Ḥarīrī nous explique le jeu de mots sur *ḡakara* qui signifie, dans ce cas, châtrer et non évoquer. Il est difficile de ne pas entendre résonner dans ce jeu de mots la *maqāma* 20 dans laquelle Abū Zayd al-Sarūḡī voudrait payer les frais d'un drôle d'enterrement.

Au demeurant, la relation entre les sexes semble difficile dans les anecdotes que nous présente Ḥarīrī. Il s'agit bien de guerre. L'anecdote de Yasār croise le motif de cette difficile relation à celui de la castration et celui de l'ordre social (p. 115). Yasār, esclave noir, vaniteux, qui se laisse aller à croire que les moqueries des femmes libres sont autant de signes amoureux, courtise sa maîtresse. Il se fait couper le nez par elle pour avoir osé le faire : les femmes peuvent vous rappeler très durement qu'il faut savoir tenir sa place. Dans d'autres anecdotes, c'est la discorde des couples que Ḥarīrī raconte. Les chicanes de la langue renvoient aux chicanes du foyer. Un bédouin - les bédouins ne sont-ils pas le modèle dans la langue ? - se plaint de ses ennuis domestiques par ces vers :

*« Parmi mes enfants, il n'en est pas un qui se conduise avec équité,
Leur mère leur ressemble, ou même encore pire,
Quand ils la voient aboyer contre moi, ils se mettent à grogner ».*¹⁹¹

L'anecdote, là aussi, entre en résonnance avec la quarantième séance où Abū Zayd et son épouse s'échangent des chapelets d'injures devant le juge, Abū Zayd trouvant sa femme « *plus laide qu'une guenon, plus sèche qu'une*

189. Et la *Durra* fait écho, là aussi, aux *Maqāmāt*. Zakharia parle d'un « parallèle ... entre la jouissance par la femme et la jouissance par la langue » (p. 364).

190. P. 165.

191. *Durra*, p. 40. La traduction est de S. de Sacy, p. 80.

*peau tannée... plus puante qu'une charogne... plus sale que le sang des menstrues... ». Et elle, à son tour, de le trouver « plus vil qu'une rognure d'ongle, ..., plus déshonorant qu'un pet dans une assemblée... »¹⁹². Une dernière anecdote de la *Durra* relatant aussi une histoire de ménage, éclaire un autre aspect de la question : une jeune femme se marie avec un homme fortuné mais âgé. Elle en arrive à le détester, lui demande le divorce et se remarie avec un jeune homme « cajoleur ». Ils sont dans la nécessité. Un jour que le troupeau de chameaux de son ancien mari passe, elle envoie sa domestique quérir un peu de lait. Il lui fait répondre : « *C'est en été que tu as perdu le lait* » (*aṣ-ṣayfa ḍayya 'ti l-labana*), car c'est en été qu'elle lui a demandé le divorce¹⁹³. L'erreur que Ḥarīrī rectifie est relative justement au genre : ses contemporains disent cette formule qui est passée comme proverbe en employant le masculin « *ḍayya 'ta* ». Il faut employer le féminin : dans le calcul des pertes, la différence de genre doit être respectée. La jeune femme au demeurant réplique qu'elle est toujours gagnante. Mettant ses mains sur les épaules de son jeune mari, elle dit : « *Je préfère (un mari comme) celui-là et du lait mêlé d'eau !* ».*

4.2. Le livre : un espace de transgression et de démesure

Mais la guerre ne se réduit pas au foyer. Sa scène fondamentale, dans la *Durra*, est la vie publique et son enjeu est la langue. L'espace de l'ouvrage, dans cette vue, est l'espace de la contestation, de la transgression où le sujet parlant s'inscrit dans son rapport à la Loi. La *Durra* et les *Maqāmāt* peuvent sans doute tous deux se lire ainsi, chaque œuvre représentant un rapport différent à la loi.

C'est dans cette vue peut-être qu'il faut entendre le blasphème, si courant dans les *Maqāmāt*. L'espace de la fiction est l'espace où la syntaxe restant figée dans sa cérémonie, l'être sauvage et impérieux des mots devient blasphème. À l'encontre de l'univocité du sens et de la forme affirmée par le puriste, le jeu continu sur la duplicité, l'équivoque de la langue dont Abū Zayd tente de tirer parti pour gagner sa vie, cette danse des masques, l'éloge des Banū Sasān, de l'imposture suscitée par le langage, frise toujours le blasphème, est toujours proche du parjure. La *maqāma* 32, la *fiqhiyya*, où la double entente touche l'interprétation correcte de la loi religieuse en montre un sommet. Et si Ḥarīrī s'empresse, dans le corps même de la *maqāma*, de

192. *Maqāmāt*, IV, p. 38, 50, 56. La traduction est de A. Kilito, *Récits et codes culturels dans les séances de Hamaḍānī et de Ḥarīrī*, Sindbad, 1983.

193. P. 175.

faire suivre chaque énigme immédiatement par l'explication adéquate, contrairement à la *maqāma* 38 où les énigmes sont grammaticales, cela ne vient sans doute pas du fait que la *maqāma* est trop difficile pour que l'explication attende quelque appendice, mais serait plutôt à interpréter comme le signe d'une transgression blasphématoire sentie comme trop intolérable pour que l'auteur puisse se résoudre à mettre le point final à la *maqāma* sans avoir restitué l'ordre du rapport signifiant / signifié.

On comprendrait peut-être aussi pourquoi, à l'instar de la faute linguistique et du jeu de mot plaisant, l'illusion, le simulacre littéraire inspirent à la fois fascination et répulsion. Exactement comme il en est pour le trope et la figure, l'apparaître d'Abū Zayd dans la *Séance* ne se fait qu'en se voilant. À l'exception de la dernière séance où il se repent, Abū Zayd rétablit la valeur positive du simulacre, de la simulation de l'être à partir du non-être obtenue par ruse et subversion. De là ces suppliques initiale et finale dans les *Maqāmāt* où l'auteur prie Dieu « *de nous préserver afin que nous ne nous égarions point quand nous transmettons, de nous détourner de la plaisanterie vile* »¹⁹⁴, prière qui fait écho à celle d'Abū Zayd se repentant : « *Que de fois tu as proféré délibérément des mensonges...* »¹⁹⁵ et à laquelle Ḥarīrī revient dans la conclusion : « *Je demande pardon au Dieu Très-Haut pour ce que ce livre contient de futilités vaines et de divertissements dévoyés* »¹⁹⁶. On peut, dans cette vue, se poser la question de savoir si la conversion finale d'Abū Zayd pouvait être autre chose que finale. Car la conversion mystique n'est pas tant la soumission à la langue que la soumission à Dieu. La soumission à la langue est le rapport même de création, à l'origine de l'œuvre, à l'œuvre dans toutes les pages. Elle est éloquence, charme, fait apparaître de nouveaux sens par cette inadéquation entre son et sens, motivation du signe par ce qui, de la langue déjà, se prête à motivation : harmonies imitatives, effets d'expressivité phonique, et surtout motivation du signe par l'emploi de la figure. C'est bien par son style qu'Abū Zayd al-Sarūḡī est dit maître : « ... [il] fait de la broderie quand il compose, de beaux discours quand il s'exprime, a une parole en or s'il parle longuement, est inimitable s'il est concis, frappe de stupeur quand il improvise » (« ... *man idā anša 'a waššā wa-idā abbara ḥabbara wa-idā ashaba aḥhaba wa-idā awḡaza a 'ḡaza wa-in badaha sadaha* »).¹⁹⁷

194. الغواية في الرواية السفالة في الفكاهة .

195. IV, p. 365.

196. أستغفر الله تعالى مما أودعتها من أباطيل اللغو وأضاليل اللهو . IV, p. 272.

197. *Maqāma* 6.

La puissance des vers, disait Mallarmé à une époque bien plus proche de nous que celle de Ḥarīrī, tient « à cette harmonie indéfinissable entre ce qu'ils disent et ce qu'ils sont ». Rime, rythme et figure rapprochent le signifiant du signifié, séparés par la dure loi de l'arbitraire. À l'instar d'Abū Zayd masqué, déguisé, voilé, le sens est masqué et déguisé par la profusion des métaphores, métonymies et synecdoques. Nous demandons au texte d'ôter le masque, et derrière le masque, nous ne voyons que d'autres masques. La soumission à la langue de l'énonciateur est un appel à la valeur positive du simulacre, à la valeur d'un univers où « l'image cesse d'être seconde par rapport au modèle, où l'imposture prétend à la vérité »¹⁹⁸, où l'évocation par le dire tient lieu de la chose évoquée. En revanche, la soumission à Dieu signifie la fin de la fiction, la fin de cet espace où la parole s'est déployée comme transgression, blasphème, car jeu dangereux sur la langue mais où elle s'est surtout déployée comme *sihr*. La soumission à Dieu signe la mutité de l'homme. La conversion d'Abū Zayd clôt l'espace littéraire.

Dans la *Durra*, par contre, l'espace n'est point de fiction et l'auteur se pose comme garant de la loi. Il est garant du rapport univoque entre signifiant et signifié. L'ouvrage reste pourtant l'espace de la contestation. Elle est d'emblée *sociale* et on sent dès la première phrase quelque ironie mordante dans la manière dont Ḥarīrī désigne son lecteur. Relisons les premières lignes de l'introduction :

« J'ai vu nombre de personnes qui se sont élevées aux plus hautes dignités et ont voulu se distinguer par leur *adab* ne pas valoir plus que le vulgaire dans les incorrections qui leur échappent quand ils parlent et qu'ils laissent même couler de leurs plumes... ».

En somme, le destinataire de Ḥarīrī, son lecteur, ce sont des « personnes de distinction », « l'élite » (*al-ḥāṣṣa*) comme l'annonce le titre, désignés plus tard par *al-kuttāb* (p. 199) (*Adab al-kātib*, on le voit, n'est pas loin !), *al-kubarā'* (*ibid.*), *al-a'yān* (*ibid.*). Personnes qui se distinguent par leur rang, les dignités qu'ils exercent, mais qui ne se distinguent pas par leur mérite, qui ne valent pas plus que le commun par la manière dont ils se placent vis-à-vis de la langue.

Car la langue est le lieu de *l'épreuve du mérite*. La norme prête à la parade sociale. Qu'une élite se reconnaisse à ses insignes, nous l'avons déjà vu dans les anecdotes de l'ouvrage, la variante dialectale et la faute de langage attirant sur celui qui les profère la honte et le ridicule. Mais c'est aussi ce que

198. Blanchot, *Le Rire des Dieux*.

nous explique Ḥarīrī dès l'introduction :

« Ces incorrections, si elles venaient à être connues et étaient coutumières de ceux à qui elles avaient échappé, pourraient diminuer l'estime due à des personnes distinguées par leur noblesse (*al-'ilya*), et entacher l'éclat de leur mérite (*waṣama dā l-ḥilya*) ».

La langue est donc *un enjeu de dignité sociale, qui a rapport au rang, à la distinction sociale, au qadr, à la manzila*. On remarquera dans tout le passage les termes qui mettent le rang social en relation avec la langue : s'élever ou, au contraire, choir dans l'échelle sociale. Les « personnes de distinction » sont, littéralement, comme les décrit l'expression arabe, ceux qui se sont hissés sur les bosses des hauts rangs (*tasannamū asnimata r-rutab*). Mais la faute de langue les fait choir (*ḥafaḍa qadra l-'ilya* ; *'alā* signifie précisément *être élevé en rang, en dignité, être illustre*). Et ils sont alors pareils (*dāhā*) au vulgaire. On remarquera également dans le passage la symétrie entre *tawassama* et *waṣama* qui laisse, dès l'introduction, planer un doute sur l'authenticité du rapport de ces hauts dignitaires à l'*adab*. *Wasama*, c'est marquer quelque chose d'une marque imprimée avec un fer chaud ; et *tawassama* c'est se distinguer par un signe quelconque (au physique ou au moral). Ces personnes qui entendent se distinguer par leur *adab* ne font, en parlant ou en écrivant, que se faire marquer d'une tache, d'un défaut, d'un vice, qui atteint leur honneur, leur réputation, car *waṣama*, c'est *abîmer, gâter quelque chose et y occasionner des défauts*, le *waṣm* étant la tache dans la réputation de quelqu'un.

La démarche de Ḥarīrī se présente comme une démarche « pleine de charité » :

« L'indignation que j'en ai ressentie, à cause du haut rang qu'ils tiennent, et le vif désir que j'ai de concourir à les maintenir dans une bonne renommée, m'ont engagé à les préserver de ces sortes de méprises, et à leur expliquer clairement ce qui pouvait être obscur pour eux et les entraîner dans l'erreur... ».¹⁹⁹

Ḥarīrī est un homme zélé. C'est ainsi qu'il se décrit : ce qui l'a amené à écrire, c'est *al-kalaḥ li-iṭābati aḥbāri-him*. Comme l'évoque l'emploi de *kalaḥ*, il entend s'appliquer avec assiduité et avec effort, se livrer tout entier à cette tâche. Car la mission qu'il se donne est *éthique* :

« ... afin que je puisse être compté parmi ceux (*altaḥiq*) qui légitiment par l'aumône (*zakkā*) la jouissance des fruits qu'ils tirent des arbres qu'ils

199. Traduction de S. de Sacy, *Anthologie grammaticale arabe*, p. 63.

ont plantés, et qui s'efforcent de procurer à leurs frères les mêmes biens qu'ils désirent pour eux-mêmes ». ²⁰⁰

Cette tâche qu'il s'assigne n'est, en somme, qu'un devoir religieux, un aspect de l'aumône légale. Il entend purifier les biens qu'il possède - son savoir - en prélevant sur eux une partie dont il souhaite faire profiter généreusement ses contemporains. Là aussi, il place ses pas dans les pas d'Ibn Qutaybā quand celui-ci dit dans l'introduction de *'Uyūn al-ahbār* :

« C'est l'œuvre de celui qui agit avec douceur envers celui qu'il aime ; bien plus, c'est l'œuvre d'un père plein de sollicitude pour son pieux fils... Et je m'en remets à Dieu pour récompenser mon entreprise ». ²⁰¹

Ḥarīrī ne se sent pas autant qu'Ibn Qutaybā la fibre paternelle, on le verra un peu plus bas. Mais, comme lui, c'est de Dieu qu'il attend, en dernier lieu, récompense :

« Si cet ouvrage plaît à ceux qui y jetteront les yeux et qui le liront... j'aurai atteint mon but. S'il en est autrement, c'est à Dieu à récompenser quiconque s'efforce de faire le bien ; il me suffit, et c'est en lui que je cherche mon appui ».

On retrouve cette manière de présenter l'ouvrage dans bien des textes médiévaux. L'introduction du grammairien du XII^e siècle, Zamaḥṣārī, dans son *Mufaṣṣal*, par exemple, se rapproche beaucoup de celle de Ḥarīrī avec la même logique : il a de la compassion pour ses contemporains (*aš-šafaqa 'alay-him*) ; il fait une œuvre pie, en écrivant sa grammaire, etc. Il y a donc un caractère quelque peu convenu dans ces introductions, caractère qui prend son assise dans le statut même de la langue : la défense de la langue littéraire est une œuvre pie.

Kilito ²⁰² fait remarquer que l'entreprise de Ḥarīrī dans la *Durra*, son indignation, sont autant de gestes de solidarité à l'égard des « gens bien nés ». Ḥarīrī vole au secours de l'élite quand l'une des assises de sa légitimité, la langue, vient à lui manquer ou, du moins, risque de l'être. C'est bien entendu comme un geste de solidarité que Ḥarīrī présente son ouvrage. Mais dans les plis du texte, et dès l'introduction même, ne manque pas de s'entendre le ton de la guerre.

200. *Ibid.*

201. عمل من طب لمن حبّ بل عمل الوالد الشفيق للولد البر . . . وعولت على الله في الجزاء والأجر. 201. *'Uyūn al-ahbār*, éd. Y. Ṭawīl, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, T. I, p. 42.

202. *Récits et codes culturels dans les séances de Hamadānī et de Ḥarīrī*, Sindbad, 1983.

Certes, ce lecteur est désigné, en fin d'introduction, comme le prochain et la tâche que l'auteur s'assigne est celle de traiter son prochain comme il se traite lui-même : « *man aḥabba li-aḥī-hi mā yuḥibbu li-naḥsi-hi* ». Néanmoins, ce « frère » a un statut social : c'est l'élite. On notera la distance entre le *aḥ* de l'introduction et les *a'yān* que reprend avec insistance le texte. Et il s'avère très vite que Ḥarīrī a des comptes à régler avec cette élite-là. Et déjà en lui montrant sa propre supériorité et les erreurs dont elle se rend coupable. D'emblée, la phrase liminaire de l'ouvrage donne le ton. Dieu qui « *a comblé tous ses serviteurs des effets de sa libéralité bienfaisante, a gratifié qui lui a plu de ce qu'il y a de plus excellent en fait de connaissance* »²⁰³. Ce n'est plus le copiste qui affirme que le Cheikh Abū Muḥammad est un immense savant, le plus savant, le plus illustre. C'est Ḥarīrī lui-même qui le dit, se réclamant de la faveur divine. L'entreprise de Ḥarīrī, dans sa prétention démesurée, emprunte le ton coranique :

« J'ai composé ce livre afin qu'il éclaire ceux qui voudront être éclairés et qu'il serve de recours pour quiconque voudra se rendre la langue présente à l'esprit » (*tabṣīratan li-man tabaṣarra wa-taḍkiratan li-man arāda an yazakkara*).

Baṣara est voir clair, comprendre, entendre. On est dans la nuit et la *tabṣīra* est justement ce qui permet d'éclairer, ce qui conduit à faire bien comprendre. La *taḍkira*, quant à elle, renvoie au fait de consigner par écrit. C'est un objet écrit : billet, lettre, écriture, certificat, mais aussi un laissez-passer, un passeport vers la langue. La langue n'est pas présente à tout locuteur, précisément à l'élite, aux *ḥawāṣṣ* qui sont les lecteurs - et éventuellement auditeurs - de cet ouvrage ; ce livre se propose de la leur rendre présente, de lever les difficultés.

Dans ces mots résonne, bien sûr, la parole coranique. *Tabṣīra* et *taḍkira* se retrouvent dans plusieurs sourates, dans des termes que reprend Ḥarīrī. Ainsi s. 50, v. 8 : « *tabṣīratan wa-ḍikrā li-kulli 'abdin munībin* » (« *Clairvoyance et édification pour tout serviteur venant à résipiscence* »), et pour *taḍkira*, s. 69, v. 12 par exemple²⁰⁴ : « *li-nağ'ala-hā la-kum taḍkiratan wa-ta'iyahā uḍunun wā'iyatun* » (« *afin d'en faire pour vous un rappel et que l'oreille le conserve attentive* »²⁰⁵). Comme dans les *Séances* où Ḥarīrī emprunte, pour éclaircir une question de grammaire, les propos du Coran,

203. *Durra*, p. 2.

204. *Taḍkiratan* se trouve dans 9 sourates.

205. Traduction de Blachère.

son projet même relatif à la langue reprend les termes coraniques. Termes repris aussi à Ibn Qutayba qui semble être le maître occulte, ainsi que nous l'annoncions au début de cette étude. Ḥarīrī reprend le projet de ce maître, tel qu'on le voit dans un chapitre d'*Adab al-kātib*²⁰⁶ ; il reprend les fautes que son aîné a relevées ; il reprend même les propres termes d'Ibn Qutayba dans son introduction à '*Uyūn al-'aḥbār*. Il n'est pas jusqu'à la *tadkira* et la *tabṣira* qui ne soient reprises par Ḥarīrī :

« J'ai composé cet ouvrage qui renferme la fleur des anecdotes afin qu'elles éclairent quiconque manque d'éducation (*li-muḡaffali t-ta'addubi tabṣiratan*), qu'elles servent de recours aux hommes de science (*wa-li-'ahli l-'ilm tadkiratan*) et de règles de conduites au prince et à ses sujets ». ²⁰⁷

Cette folle démesure n'est donc pas propre à Ḥarīrī. Elle se noue autour du *manqūl*, du fait qu'il y a *manqūl*, et que la langue a été « prise » auprès des bédouins par certains, qui en deviennent les garants. Nous en avons déjà montré la logique en 3.2. Mais il va de soi que cette prétention à la maîtrise ne peut qu'exposer celui qui la revendique : le maître est susceptible à tout moment de déchoir, d'où la guerre.

De même, l'*adīb*, dans les anecdotes qui sont relatées dans la *Durra*, détient la vérité de la langue et entend être le garant de la norme. La parole du savant n'est jamais, dans la *Durra*, une fausse monnaie alors qu'elle peut l'être explicitement dans les ouvrages d'histoire de la grammaire. Son savoir est toujours vrai. Ḥarīrī a une confiance aveugle dans la parole du grammairien, dans son savoir et dans le sien propre en conséquence. Il croit à la maîtrise du langage. C'est là, on vient de le voir, une position qu'on retrouve dans les *Maqāmāt*. Ce faisant, l'auteur se met dans une position très difficile à accepter par le lecteur. Il le désigne humblement comme celui auprès duquel il souhaite que sa parole soit audible, dans les mains de qui il met la destinée de sa parole. Mais en fait le lecteur est sommé d'être séduit, de vénérer l'ouvrage qui le tire des ténébres :

« Si cet ouvrage plaît à ceux qui y jetteront les yeux et qui le liront, et s'ils le reçoivent avec la même satisfaction qu'éprouve un homme qui était dans les ténébres, quand en battant le briquet, on lui procure de la lumière, j'aurai atteint mon but ».

206. *Kitāb taqwīm al-lisān*.

207. ... وهذه عيون الأخبار نظمها المغفل التأديب تبصرة ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبا. *op. cit.*, p. 43.

D'un point de vue social, l'entreprise de Ḥarīrī est en fait éminemment élitiste ; elle entend se montrer élitiste par rapport à ce destinataire qu'est l'élite. Ne s'adressant à l'élite que pour lui montrer ses vulgarismes, Ḥarīrī lui conteste la légitimité de ses distinctions sociales. Ceux qui se sont hissés sur les bosses des hauts rangs, se distinguent-ils réellement par leur *adab*, par leur mérite ? En fait, ils ne font que se targuer d'*adab*. C'est ce que Ḥarīrī nous confie, confidence bien enfouie dans la liasse des feuillets du manuscrit : « *J'ai vu un haut dignitaire se targuant d'éloquence (wa-qad ra'aytu aḥada l-a'yāni l-mutaṣabbi'ina bi-da'wā l-bayāni* »²⁰⁸). Ce haut dignitaire est d'autant plus ignare que la faute dénoncée a rapport au plus sacré : il s'agit de l'orthographe du nom de Dieu. Le fait est, au demeurant, digne d'être remarqué dans tout l'ouvrage : à chaque fois que les contemporains sont cités par un qualificatif, celui-ci désigne leur statut social élevé, lequel statut est mis systématiquement en regard des erreurs qui l'entachent. En fait, le haut dignitaire n'est évoqué que pour être révoqué. L'élite est ignare. C'est bien le message que donnent à lire les citations en 3.4. qui soulignent que ces fautes ont été vues et relevées par Ḥarīrī dans les « *ouvrages d'hommes considérables (ḡamā'a mina l-kubarā'* ; ḡamā'a min-a l-a'yān) ».²⁰⁹

Et si Ḥarīrī distingue bien la *'amma* de la *ḥāṣṣa*²¹⁰ et s'il évoque à plusieurs reprises la *'amma*²¹¹ et vilipende ses erreurs (« *parmi les erreurs les plus ignomineuses du vulgaire* »)²¹² c'est bien pour souligner que l'élite partage avec le vulgaire bien des erreurs : « *Le vulgaire et certaines personnes appartenant à l'élite commettent plusieurs fautes de langage* ». ²¹³

Fück montre que, très tôt dans la culture arabe, accuser de *lahn* a pour fonction d'exclure l'autre. Déjà dans la seconde moitié du 3^e siècle, Abū

208. P. 199.

209. P. 198-199, 209.

210. P. 130, par exemple. Qui sont la *'amma* et la *ḥāṣṣa* ? La question mérite d'être posée pour tous les ouvrages de *lahn*. Quelles étaient les fonctions de ces "personnes considérables" ? Des *kuttāb*, répond partiellement le texte. En d'autres termes, l'accès à la langue fonde le privilège social et rend la réponse à la question délicate. Réponse rendue encore plus délicate par des siècles d'usage de ces termes recouvrant des réalités très diverses. On a peu observé, dans la culture arabe, cette réification de la réalité, appréhendée toujours à travers les mêmes mots. Et pourtant, elle est déterminante. Se laisser prendre à ses rets revient à renoncer à comprendre.

211. P. 137, 140.

212. P. 140.

213. P. 130.

Tammām est accusé de *lāhin ḡāhil*, son adversaire faisant lui-même plus de dix fautes pour lire un poème²¹⁴. Cette même fonction se retrouve chez Ḥarīrī en rapport avec sa propre inscription dans le texte : ce qui est insupportable c'est que les *a'yān* se prétendent lettrés. Les exclure du savoir, c'est non seulement contester la légitimité de leur dignité sociale, mais montrer en quoi ils troublent l'ordre du monde. Les anecdotes présentées dans le texte et où s'inscrit Ḥarīrī à la première personne dessinent toutes un âge idéal, à l'aube de l'histoire, où l'homme de pouvoir savait récompenser l'esprit et le savoir, où la parole savante était une valeur d'échange, une parole en or. Ce faisant, elles laissent entendre qu'il n'en est pas ainsi des « personnages considérables » du temps de Ḥarīrī. Son entreprise rejoint, dans cette vue, celle de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī dans *Aḥlāq al-wazīrayn*. Mais il faut bien voir que dans le même mouvement où Ḥarīrī récuse l'élite, il se place lui-même en marge. Ses anecdotes présentent toujours un *adīb* studieux²¹⁵, quelque peu pauvre, pouvant être persécuté par le pouvoir (voir plus bas). Et on se rappellera, dans les *Maqāmāt*, la crainte exprimée dans l'introduction que certains arguent que ces *Séances* vont contre la Loi religieuse ; on se rappellera aussi la *waṣīyya* dans l'avant-dernière séance : un homme libre est un homme qui n'a pas de métier, non un « personnage considérable » occupant un haut rang.

En fait, la manière dont se place l'auteur ne peut que lui attirer l'animosité du lecteur. Se réclamant de la faveur divine, il s'autorise à corriger, tancer, vilipender les fautes d'une élite qu'il somme, en même temps, de s'incliner devant l'immense mérite de son ouvrage ! On conçoit, dès lors, qu'il s'attende à la guerre et que son recueil ait effectivement suscité des polémiques.

214. Cf. Fück, *op. cit.*, p. 117.

215. Ainsi ces vers qu'il rapporte d'Ibn Fāris p. 54 :

وقالوا كيف أنت قلت خيرا	تقضى حاجة وتفوت حاج
إذا زدحمت هموم الصدر قلنا	عسى يوما يكون لها انفراج
نديمي هرتي وسرور قلبي	دفاتر لي ومعشوقتي السراج

« On m'a demandé comment je vais. Et j'ai répondu fort bien

Une affaire me réussit et pour bien d'autres rien

Lorsque les soucis pèsent trop à mon cœur, je me dis :

Ils s'en iront bien un jour

Ma chatte est ma compagne de table ; quelques livres sont

la joie de mon cœur et ma lampe me tient lieu de maîtresse ».

4.3. Une parole en or

« J'en jure par Dieu et ses miracles, par le territoire sacré de La Mecque et les devoirs du pèlerinage, les séances de Ḥarīrī méritent d'être écrites en lettres d'or ».

Zamaḥṣārī

Entre la langue et le monde se dessine donc une relation de reflet, dans cet âge premier et idéal auquel Ḥarīrī constamment se réfère. Le trésor de la langue appelle les trésors du monde : la beauté, la fortune, les plaisirs de la vie. La langue-trésor vaut son pesant d'or. Une histoire met en scène le fondateur, selon la tradition, de la science grammaticale Abū l-Aswad al-Du'alī ; l'homme de savoir y est honoré ; pauvre, il est vêtu²¹⁶. Ailleurs, Ḥarīrī rapporte un récit mettant en scène Abū 'Amr b. al-'Alā' et Aṣma'ī, deux figures emblématiques du savoir sur la langue ; le second, allant rendre visite à quelqu'un, rencontre le premier qui lui recommande : rendre visite, oui, mais seulement pour *« quelque affaire utile, rentable ou pour quelque banquet, autrement il vaut mieux s'abstenir »*.²¹⁷

Une série d'anecdotes montre ces affinités électives entre *adab* et fortune. Les espèces sonnantes et trébuchantes tintent à nos oreilles dans bien des pages. Et ce qui paraît une démarche uniquement intéressée de Ḥarīrī est aussi, à chaque fois, comme le montre le propos introduisant l'anecdote, un hommage à l'*adab* et une invitation à s'y adonner. Ce sont des figures de grammairiens qui hantent ces récits, mais aussi des *ruwāt*, des lexicographes, une foule de figures emblématiques de savants garants du savoir sur la langue, *« chefs de file de l'adab »*. Le savant dans les anecdotes de la *Durra* a une parole en or, qui rappelle en écho la parole en or d'Abū Zayd as-Sarūgī dans les *Maqāmāt* qui séduit et délie les bourses par la beauté de son langage et la verve de son esprit.

L'*adab* est une vraie monnaie d'échange, comme dans les *Maqāmāt* de Hamadānī et de Ḥarīrī. Un repas, de l'or, contre du beau langage. L'*adab* fait partie de la circulation des biens. Un *adīb* raconte que, sur la route du pèlerinage, alors qu'un troupeau de gazelles passait, un bédouin demande aux pèlerins combien ils payeraient la gazelle. Ils lui proposent quatre dirhams. Peu après, il en rapporte une sur ses épaules et récite un vers vantant son

216. P. 117.

217. إن كان لفائدة أو لعائدة أو لمائدة وإلا فلا , p. 18.

exploit. L'*adīb* lui répond fort à propos par un autre qui fait l'éloge de la rapidité du bédouin dans la chasse. Ce dernier lui offre alors la gazelle sans accepter rétribution. « *Prends donc ton dû* », insiste l'*adīb*. « *À Dieu ne plaise, tu me loues et j'accepterais de te prendre de l'argent !* ».

Ḥarīrī nous raconte une deuxième anecdote extrêmement édifiante²¹⁸ où on n'est plus tellement loin des *Mille et Une Nuits*. C'est là, nous dit-il, une anecdote qui « *rappelle des actions généreuses et qui inspire à celui qui cherche à acquérir l'adab le désir d'augmenter ses connaissances (ḥikāya tanšuru ma'ātirā l-aḡwādi wa-turaḡibbu l-muta'addiba fī l-izdiyādi)* ». S'y noue le lien entre le trésor de la langue et les trésors de la vie. C'est la récompense merveilleuse du céléberrime *rāwiya* Ḥammād qui raconte qu'en froid avec le calife Hišām b. 'Abd al-Malik parce qu'il fréquentait le cénacle de son frère, il s'était terré un an, n'osant sortir, lors de l'accession de Hišām au califat. Un jour qu'il priait à Ruṣāfa, il se voit emmener de force chez le gouverneur local et croit que sa dernière heure est arrivée. Non ! c'est le calife qui l'envoie quérir de son Iraq. Un chameau est sellé, une somme d'argent lui est généreusement donnée et le voici en route, pendant douze nuits consécutives, pour arriver à Damas. Il entre dans un palais des *Mille et Une Nuits* dallé de marbre et incrusté d'or. Le calife ayant présent à l'esprit un seul vers d'un poème bachique, voudrait évoquer tout le poème et identifier son auteur. Puissance de la poésie, le verbe se fait monde ! Tout le texte est aux couleurs du vin, célébré dans le poème : « *des gouttelettes pétillantes telles des rubis rouges* » ! Le gouverneur est dans la salle dite *Le Portique Rouge*, le calife est assis sur un tapis rouge, il porte des habits de soie rouge ; les perles des esclaves scintillent comme des braises (*tatawaqqad*). Le calife entouré de deux esclaves merveilleusement belles, transporté de *ṭarab* à la déclamation du poème demande au *rāwiya* ce qu'il veut en guise de récompense. Celui-ci, hors de lui, grisé par le vin, demande l'une des esclaves. Il les a toutes les deux et acquiert en plus une immense fortune.

Une autre anecdote, parmi bien d'autres, est digne d'intérêt à plus d'un titre : non seulement le langage rapporte au grammairien pauvre une fortune, mais on y voit aussi la conjonction entre sacré et profane, entre savoir grammatical et parole de vérité, entre grammaire, parole sacrée et pouvoir. C'est al-Mubarrad²¹⁹ qui raconte qu'al-Māzinī aurait reçu la visite d'un *ḍimmī* qui lui aurait demandé de lui enseigner le livre de Sībawayhi contre rétribution.

218. P. 177-179.

219. P. 73.

Celui-ci refuse malgré l'état de grand besoin dans lequel il se trouve et répond à al-Mubarrad : il y a 300 versets dans ce Livre et je ne veux pas en donner la maîtrise à un *ḍimmī* « *ḡayratan 'alā kitābi llāhi* ». Dieu lui donnera, en lieu et place, une rétribution 10 fois supérieure, car une esclave chanteuse qui se produisait devant le calife déclinait *raḡul* (argument du *maṣḍar*) à l'accusatif dans *inna muṣābakum raḡulan ahdā s-salāma ilaykum zulmu*. Comme l'esclave chanteuse avait appris cela de Māzinī, celui-ci est convoqué devant le calife (al-Wāṭiq) qui apprécie ses réponses, le laisse rapidement revenir vers sa fille et lui donne une forte rétribution. Si Māzinī souligne que c'est bien en compensation que Dieu lui a envoyé cette rétribution, Ḥarīrī commente en ces termes : « *Cette histoire témoigne de la valeur et du mérite de l'adab et inspire à celui qui s'en détourne le désir de s'y adonner et de l'étudier* »²²⁰.

Le mal, tout le mal, est donc dans l'époque où un hiatus s'est creusé, où les trésors du monde sont accaparés, où l'*adīb* est spolié, le trésor qu'il met au jour restant sans rétribution. C'est l'*adab* même qui est ainsi dessaisi de sa valeur. C'est l'ordre du monde qui est ainsi remis en question, car le rapport à la loi, à la récompense et au châtement, à la circulation des biens, est troublé. Toutes les anecdotes renvoient à ce paradoxe : la tradition donne à lire le monde selon certaines lois. Les lois sont suivies par l'*adīb*, mais le monde ne suit pas : la communication n'est ni un échange de biens, ni un échange de nourriture, ni un échange d'argent ; d'où la guerre. L'ouvrage de Ḥarīrī dit très exactement ce que cette anecdote rapportée par Ibn Qutaybā emblématise : un bédouin va sur un marché citadin et, écoutant la manière de parler des commerçants, il n'en revient pas :

« Ils font des fautes de langage et ils s'enrichissent alors que nous, nous ne faisons pas de fautes de langage et nous restons pauvres ! » (« *hum yalḥanūna wa-yarbaḥūna wa-naḥnu lā nalḥanu wa-lā narbaḥu* »).

4.4. La fascination de la langue

La position de Ḥarīrī dans la *Durra*, dans sa prétention, sa stricte orthodoxie, se présente donc, d'emblée, comme peu sympathique : Ḥarīrī semble y défendre une *langue momifiée*, qui met tout énonciateur dans une position impossible vis-à-vis de l'histoire. « *L'embaumeur d'une langue morte* » selon l'expression de Gabrieli. Et il est vrai que le Ḥarīrī de la *Durra* est plus rigide que bien d'autres auteurs de recueils de fautes de langage²²¹. Mais

220. P. 72 : خَيْرُهُ يَشْهَدُ بِفَضِيلَةِ الْأَدَبِ وَمَزِيَّتِهِ وَيُرْعَبُ الرَّاعِبُ عَنْهُ فِي اقْتِبَاسِهِ وَدِرَاسَتِهِ .

221. Ibn Hišām al-Laḥmī par exemple.

n'est-ce point son expérience intime de la langue, celle où il se propose de se confronter au chef-d'œuvre, qui le rend si outrageusement puriste ? Son purisme ne se fonde-t-il pas sur ce que Blanchot appelle *la fascination de la langue* dans l'expérience de l'écrivain, là où la langue devient une *image de langue*, *non propre à la communication* - et y a-t-il quelque chose de moins propre à la communication que tous ces textes des *Maqāmāt* où le sens se voile, se réserve ? Une feuille transparente sépare une *langue momifiée* d'une *image de langue*. L'une et l'autre se dérobent à la communication quotidienne. L'expérience littéraire est, selon Blanchot, celle où la langue dérobée à la communication quotidienne se parle elle-même sans s'adresser à personne, sans qu'il y ait un *je* qui parle. C'est cette expérience de la langue en tant qu'*image de langue* qui, nous semble-t-il, fonde les imprécations de Ḥarīrī. On l'entend clairement dans l'introduction des *Maqāmāt* et dans certains passages de la *Durra* où Ḥarīrī se laisse aller à apprécier la magie du verbe.

Plusieurs récits donnent, en effet, à voir, dans la *Durra*, cette puissance du verbe. Ainsi cette anecdote très appréciée par l'auteur, car elle narre « *une aventure singulière, charmante dans la manière dont elle a eu lieu* »²²². La métaphore y devient réalité. L'image qu'emploie Abū Nuwās pour décrire le vin dans le vers suivant :

« *On eût dit que les gouttes pétillantes du vin qui mousse
sont graviers de perles épars sur une terre en or* ». ²²³

Cette image se réalise dans la cour de Ma'mūn, lorsqu'il épouse Būrān. On étendit sous ses pieds une natte tissée d'or sur laquelle on jeta des pierres précieuses. Il s'écria : « *Dieu combatte Abū Nuwās. On dirait qu'il avait été témoin de ce qui se passe aujourd'hui et que c'est à cela qu'il a comparé les bulles formées dans sa coupe* »²²⁴. Le mouvement de ce passage est intéressant parce que le texte commence à reprocher - ou du moins à rapporter le reproche - qui fut fait à Abū Nuwās : il y a un *lahn* dans le vers dit, mais Ḥarīrī s'empresse de racheter le *lahn* par un *ta'wīl*. Et puis ! que pèse au fond ce *lahn* par rapport à la puissance du verbe et des images qu'il crée ?

Une autre histoire à sens multiple trace une limite qui tremble entre poésie et réalité. La parole y institue la réalité et s'y avère ainsi plus forte que le pouvoir qu'elle amène à ses fins. Il s'agit, encore une fois, d'une histoire de récompense. Le poète déclame des vers qui disent précisément que la fortune

222. P. 46.

223. *كأن كبرى وصغرى من فقاقتها حصباء درّ على أرض من الذهب*, p. 46.

224. Traduction de S. de Sacy, p. 83.

vient de Dieu. Le calife ricane et le congédie, puis, pris de remords, lui envoie sa récompense chez lui²²⁵. La parole est parole de vérité, n'en déplaît au calife!

C'est probablement aussi cette puissance du verbe qui explique pourquoi l'émotion esthétique, participant du divin, créant la réalité, attire l'opprobre sur l'auteur, ou du moins qu'on puisse dire par antiphrase du *poète de génie* : *Dieu combatte contre lui*²²⁶ ! Ḥarīrī se laisse à toutes les pages transporter par cette magie du verbe. S'il apparaît violent dans ses anathèmes, il sait se montrer magnifique dans ses appréciations, intervenant à la première personne puis par sa *kunya* pour plus de solennité pour apprécier le vers et le travail de langue qu'il y décèle : « *Il a été magnifique dans son ḡinās...* »²²⁷, « *Par Dieu, Marwān a été incomparable dans la manière dont il a posé sa question et Abū l-Ḥasan excellent dans la manière dont il en a montré la difficulté* »²²⁸, « *Il a composé à ce propos des vers excellents* »²²⁹, « *Par Dieu, al-Ṣāhib a été excellent en ajoutant à "ḥamā" une syllabe...* »²³⁰. Un terme qui revient souvent dans ses appréciations est « *abda'a* » : « *la-qad qāla fīhi-mā wa-abda'a...* », « *wa-la'amrī la-qad abda'a Marwān...* ». La *Durra* fait écho à l'introduction des *Maqāmāt*, où Ḥarīrī dit son admiration et reconnaît sa dette envers al-Hamaḏānī, parlant des « *Maqāmāt que Badī' al-Zamān a créées (llatī btada'a-hā Badī' al-Zamān)* ». Le critère esthétique suprême est celui où la parole est incomparable tant dans sa nouveauté que dans sa perfection. Et si cette perfection est étroitement liée au dire correct, on conçoit toute l'horreur que peut inspirer la faute.

Aussi, la relation de Ḥarīrī à d'immenses poètes, tels que Mutanabbī ou Abū Nuwās qui, comme lui, n'ont pas de parole probante du fait qu'ils sont venus trop tard dans l'histoire, ne peut se résumer à la faute pour laquelle il les cite²³¹. Celle-ci n'est point tant citée pour les dénigrer que pour s'identifier à eux. C'est que Ḥarīrī a peur lui-même de la faute : le statut de l'écrit est tel

225. P. 135-136.

226. P. 53 : قاتله الله .

227. P. 121.

228. ولعمري لقد ابدع مروان في استنباط سؤاله وأحسن أبو الحسن في كشف إشكاله .

229. P. 162 : فلقد قال فيهما وأبدع .

230. P. 110 : لعمرى لقد احسن الصحاب في تعقيب لفظة حما بما صارت به حماقة .

231. La faute d'Abū Tayyib p. 21, 98 : وهم ابو الطيب : رؤيا : à la place de رؤية ; p. 110 : de nouveau, عيب على أبي نواس : وهم ابو الطيب ; ليس الاك يا علي : relèvent aussi une autre erreur d'Abū Nuwās p. 46 : عيب على أبي نواس .

que la parole y est infiniment risquée. Le rapport au chef-d'œuvre passe nécessairement par le respect scrupuleux de la parole des Arabes et, du fait même du statut du littéraire, toute erreur est faute pour l'éternité. De là l'horreur de cette faute infamante, encre noire indélébile inscrite dans les plis des manuscrits, transmise de génération en génération, d'est en ouest, tache indélébile. C'est bien ce qui est dit de la faute d'Aṣma'ī :

« Aṣma'ī est tombé, relativement à la manière de former ce diminutif, dans une erreur qui a été consignée dans les écrits en sorte que les transmetteurs l'ont fait partout connaître ». ²³²

À cela fait écho le statut de la parole tel que Ḥarīrī le dit dans la conclusion des *Maqāmāt*. C'est le statut du risque : si je n'avais pas été inconscient, si j'avais eu pitié de moi-même, je ne me serais point laissé aller à me montrer ainsi tout démuné, à mettre en lumière mes défauts. Car il suffit d'écrire pour inscrire ses défauts :

« Si j'avais été éclairé par la lumière divine et que je me fusse considéré moi-même d'un regard compatissant, j'aurais enseveli à jamais mon incapacité dans l'oubli ». ²³³

On pourrait penser que seul celui qui se tait est infallible. Il n'en est rien. C'est bien là ce que dit la supplique initiale :

« En toi nous cherchons refuge contre l'indignité d'une élocution difficile et l'outrage du mutisme infamant... » (p. 14).

Se taire - quand il faut parler - est déshonorant et parler est infiniment risqué. L'excès de parole est aussi rédhibitoire que le mutisme :

« En toi nous cherchons refuge contre la méchanceté de la langue et l'excès de bavardage... » (*ibid.*).

La conclusion et la supplique initiale se répondent, disent l'extrême difficulté à proférer une parole juste. Exercice si difficile qu'on ne peut que s'en remettre à Dieu pour « *se prémunir de ce que récoltent les langues* » (*ḥaṣā'id al-alsina*). À la supplique initiale des *Maqāmāt* fait écho le passage de l'introduction de la *Durra* cité plus haut ou le commentaire de telle anecdote : quand vous livrez votre parole sur la voie publique, il n'y a rien d'autre que Dieu auquel vous puissiez réellement vous fier : « *placer son espérance dans le créateur plutôt que dans les créatures* ». ²³⁴

232. P. 101 : غلط الأصمعي غلطا أودع بطون الأوراق وتناقلته الرواة في الافاق :

233. *Maqāmāt*, IV, p. 272.

234. لهذا البيت حكاية يحث على استشعار اليقين واعلاق الأمل بالخالق دون المخلوقين .

Car l'injonction à laquelle le livre est une réponse, qui ouvre l'espace littéraire, est une injonction qui fait loi. C'est une voix qui s'impose à l'écrivain, à laquelle on ne peut pas ne pas obéir. Le passage fameux de l'introduction des *Maqāmāt* relatif au commanditaire a fait l'objet de bien de commentaires. Les avis sont partagés pour identifier « celui dont les conseils sont des ordres et auquel on s'estime heureux d'obéir » (tr. de Sacy, *man išāratu-hu ḥukm wa-tā'atu-hu ġunm*). Qu'il s'agisse d'une exigence sociale (les commentaires anciens tentant d'identifier ce commanditaire), ou de Dieu (hypothèse de K. Zakharia), ou qu'on dise que Dieu nomme la nécessité de la voix intérieure, cette injonction qui fait loi est source d'un incessant tourment.

Car on essaie de se dérober à ce lieu - et il s'agit bien d'un espace, d'un lieu, un *maqām* -, lieu où votre entendement est mis à l'épreuve, où l'on peut être la proie de l'illusion, lieu plein d'embûches, où vous avancez à tâtons, comme quelqu'un qui se proposerait de ramasser du bois dans le noir (*ka-ḥātib layl*), lieu où le pas peut trébucher aisément sans qu'on puisse espérer de main secourable (*uqīla la-hu 'itār*). Car c'est le lieu de l'épreuve du mérite, du *fadl*, lieu où il faut instituer à partir de rien (*anša'a*), en dépit de votre manque d'inspiration, du peu de lumière de votre entendement et des soucis écrasants²³⁵. Mais, continue Ḥarīrī, il ne put se dérober à cette nécessité aussi essaya-t-il de faire de son mieux (*badaltu fī muṭāwa'ati-hi ġuhda l-mustaṭī'*). Et la conclusion revient à cette injonction qui fait loi : ces *Maqāmāt*, répète Ḥarīrī, je les ai écrites parce que je ne pouvais faire autrement : « *amlaytu-hā bi-lisāni l-iḏṭirār* ». C'était là une nécessité, d'autant plus tourmentante que l'on voudrait, tout à la fois, faire reculer indéfiniment le moment où l'on donne à lire au monde ce que l'on a écrit, convaincu de sa vanité :

« En les mettant à la disposition du public, je les ai livrées à l'examen de tous, et les ai exhibées au marché à la merci de toute revue. Ce n'est pas que j'ignore que c'est une marchandise vile, de celles qu'on peut vendre et point acheter... ».²³⁶

C'est cette extrême difficulté de la parole juste qui donne sa figure au lecteur. Tant dans les *Maqāmāt* que dans la *Durra*, la figure du lecteur hésite entre le lecteur hostile, de mauvaise foi, à l'affût de la moindre défaillance, et le frère : « *Ô toi, hypocrite lecteur, mon frère et mon ennemi...* ».

« Je sais que si l'homme d'esprit, tolérant, est indulgent pour mon ouvrage, et si l'ami affectueux veut bien me disculper de tout manquement,

235. مع ما أعانيه من قريحة جامدة وفطنة خامدة وروية ناضبة وهموم ناضبة. I, p. 18.

236. IV, p. 272.

je ne suis pas à l'abri des sots ni des envieux feignant la sottise qui me critiqueront pour avoir écrit cet ouvrage et feront courir le bruit qu'il relève de ce que la Loi religieuse interdit». ²³⁷

Et, plus haut, dans l'introduction :

« En vain je lui représentais à quoi s'expose quiconque entreprend de mettre deux mots à la suite l'un de l'autre ou de composer quelques vers... ». ²³⁸

Ce statut du lecteur où nous retrouvons exactement l'hésitation de la *Durra* entre l'ami, le frère, et « *le sot ou l'envieux feignant la sottise* » - quoique dit à mots plus couverts dans ce dernier ouvrage -, c'est bien, avant tout, le statut du livre lui-même, de l'écrit, qui le détermine : écrire, c'est risquer sa parole, c'est livrer sa parole à la merci de l'autre, de son interlocuteur, de son lecteur, qu'il soit de bonne ou de mauvaise foi et être totalement démuné. C'est donner à l'autre un pouvoir sur soi exorbitant, car de lui dépend la destinée de votre parole ; il peut la saccager, l'ignorer, mais peut-être aussi l'apprécier.

C'est là ce qui fait de l'ouvrage le lieu de la guerre, lieu d'interminables chicanes. La guerre est celle qui oppose tout énonciateur à tout destinataire, dès l'instant où un énonciateur risque sa parole et l'écrit. Pointée déjà dans la *Durra*, elle pourrait se confondre avec la parade sociale. Mais ce sont les *Maqāmāt* qui en indiquent plus clairement le lieu : c'est celui où tout créateur se mesure au chef-d'œuvre, attire l'opprobre mais aussi la chicane : l'espace de l'innovation est l'espace de la chicane.

Car, de plus, la question du chef-d'œuvre est aussi la question de l'impossible totalité et de l'impossible maîtrise. Il est donc facile au lecteur de mauvaise foi de déplacer la question du chef-d'œuvre sur la question de la correction linguistique. Tant dans la *Durra* que dans les *Maqāmāt*, l'on observe un mouvement pendulaire entre l'immense prétention d'un maître à qui la langue obéit et l'infinie humilité, l'écrasante conscience d'un non-pouvoir affirmé. La conclusion de l'ouvrage marque, à chaque fois, un mouvement de recul. L'auteur se reprend, comme si la clôture de l'espace du livre le rappelait à la réalité. Ce sont les bonnes intentions affirmées et un esprit de conciliation marqué qui marquent la clôture de la *Durra* :

« Je n'ai point voulu, en composant ce livre et en y indiquant, pour maints points obscurs, les formes correctes à employer, dénoncer les méprises et les plumes qui trébuchent ». ²³⁹

237. I, p. 21.

238. I, p. 17.

239. *Durra*, p. 209.

L'auteur est brusquement frappé d'amnésie sur la fureur qui le prenait en qualifiant les erreurs qu'il dénonçait. D'ailleurs, ajoute-t-il, ces fautes que j'ai relevées de visu, il est fort possible qu'il s'agisse là de simples oublis ou de fautes qui ont échappé involontairement à leurs plumes :

« Il se peut fort bien que leur esprit se soit égaré, par simple oubli, et que ces erreurs se soient imposées à leurs plumes ».

La clôture du livre est celle du retour à l'humilité d'un savant savantissime sachant tout sur la langue :

« ...Comment une personne douée de sens pourrait-elle le faire (i.e. dénoncer les méprises) et y aurait-il personne d'autre qu'une personne pleine de défauts pour prendre continuellement les autres en défaut ?

Croire qu'on peut faire la guerre en restant indemne, c'est croire à l'impossible.

*Et je souhaite que ce livre tombe dans les mains de ceux qui en tairont les défauts... ».*²⁴⁰

On peut noter là aussi le parallélisme avec les *Maqāmāt*. Ce mouvement par lequel l'auteur de la *Durra* se dédit rappelle l'extrême humilité de la supplique finale des *Maqāmāt* et rappelle aussi que la clôture de l'espace littéraire est marquée par la conversion d'Abū Zayd qui, quel que soit son fondement textuel, pourrait fort bien se lire aussi comme une réponse à cette crainte qu'on puisse clamer que cet ouvrage « relève de ce que la Loi religieuse interdit ».

* * *

5. L'IMPOSSIBLE TOTALITÉ ET L'IMPOSSIBLE MAÎTRISE

Il reste un vibrant - et désespéré - hommage à l'*adab*. Parti d'une position où l'on s'insurge contre la fermeture de cet homme, on est, en fin de parcours, animé d'un sentiment contraire, de voir là où la vie de l'écrivain, qu'il voue entière à cette position désespérée qui lutte contre l'histoire, voir comment cette vie glisse dans le *pathétique*. Là où la vie de l'écrivain glisse, comme dit Blanchot, dans *le malheur de l'infini*. « *Écrire est maintenant l'interminable* »²⁴¹. Vue sous cet angle, l'apparente et définitive dissemblance des deux textes - la *Durra* et les *Maqāmāt* - se résout. Et, au niveau de leur

240. *Ibid.*

241. Les citations qui suivent sont empruntées à *L'Espace littéraire*, NRF, Gallimard, 1955.

écriture même, apparaissent d'étranges similitudes, car qui ne voit que fondamentalement, par leur forme même, ces *perles* qui s'égrènent dans un mouvement giratoire - les *Maqāmāt* -, sont infinies, que rien ne pourrait en droit les arrêter, sauf précisément une conclusion, la main saine qui arrête la main malade ? Et qui ne voit aussi dans l'activité qui a la langue pour objet ce même malheur de l'infini ? On le sait, la séance a pour première propriété, et ce quels qu'en soient les auteurs, d'être *l'élément d'une série*. Il n'existe que des séries de séances. Et, de même, la faute de langage n'est significative que si elle fait partie d'une série. La loi de la série est, dans les deux textes, *ritualisée*, introduite invariablement par le discours rapporté : *yaqūlūna / ḥaddaṭānā...* La parole de l'autre est source de la chaîne infinie du discours. Point de récit unique et point de fin ; c'est le *ressassement infini*. Ḥarīrī passait pour un homme laid et sale - comme al-Iṣfahānī qui était réputé porter le même vêtement sans jamais le quitter, ni à fortiori le laver, jusqu'à ce qu'il tombe en loques et qu'il en achète un neuf. C'est que l'interminable vous requiert absolument. Et la dernière séance prend, dans cette vue, une nouvelle signification : peu importe que la conversion d'Abū Zayd soit sincère ou non, l'essentiel est ailleurs. Elle clôt l'espace littéraire. Il faut bien une conversion, une parole qui ne s'adresse plus à l'homme mais à Dieu - et qui donc n'a plus besoin de s'articuler.

Mais là s'arrêtent les similitudes. Là où se pose la question du chef-d'œuvre et de l'innovation, là où la langue est une *image de langue* dans les *Maqāmāt*, elle s'apparente beaucoup à la parade sociale dans la *Durra*, à une *langue investie par un imaginaire social*.

« *Ecrire est maintenant l'interminable* », car la question du chef-d'œuvre est mêlée de manière inextricable à celle de la correction du dire - confusion qui engendrera tous les dangers. Car l'*absence* de Temps du chef-d'œuvre est inextricablement mêlée à la négation du Temps, à la négation de la manière dont le Temps travaille les langues. Car la tâche de l'écrivain, à l'instant même où il consent à « *faire droit à ce qui s'écrit* », à faire droit à « *cette parole qui ne parle plus mais qui est* », à l'instant même où il consent à écrire, c'est à un autre interminable qu'il consent de se livrer. Écrire sera aussi se livrer à la recherche interminable des faits de langue et de la correction du dire. Tâche *sans fin, sans commencement, sans avenir*, où l'on se sait d'avance perdant, d'où l'on sait qu'on ne sortira pas indemne. Où la seule maîtrise est dans l'introduction et surtout la conclusion : la main saine qui arrête la main qui écrit. Par rapport aux *Maqāmāt* de Hamadānī où résonne une joie de vivre et

une fraîcheur miraculeuses²⁴², le ton de Ḥarīrī est celui d'un homme triste, désabusé, qui se sait avoir perdu d'avance. Tâche pathétique de l'écrivain, où à l'instant même où il entend affirmer l'absence de maîtrise, cette parole qui parle en lui, à cet instant même, il lui faut affirmer la maîtrise absolue sur la langue. Et le balancement auquel nous faisons allusion plus haut n'est dès lors ni simple hypocrisie ni fausse modestie. Il est l'expression même de cette aporie : la tâche est immense, j'en ai déjà fait beaucoup, ceux qui ne s'y sont pas pris ne savent pas ce que c'est, mais ce que j'ai fait n'est rien, n'est qu'une goutte d'eau, vain bavardage (*hādā l-hadāri llaḍī awradu-hu*²⁴³). La légende des biographes raconte, au demeurant, que Ḥarīrī a pu éprouver l'impuissance de l'écrivain lorsque, sommé à Bagdad de composer une *maqāma* sur le champ, car l'on doutait qu'il fût effectivement l'auteur des *Maqāmāt*, il ne put sortir du silence. Il a pu éprouver « *l'outrage du mutisme infamant...* ». En fin de parcours, les conclusions des *Maqāmāt* et de la *Durra* se mêlent inextricablement dans nos oreilles : « *Si je n'avais pas été inconscient, si j'avais pris pitié de moi-même, je ne me serais point laissé aller à me montrer ainsi tout démuné, à mettre en lumière mes défauts... mais maintenant ils sont indélébilement inscrits à l'encre...* » et les vers de la fin du recueil sonnent à nos oreilles d'une étrange manière : « *Croire qu'on peut faire la guerre en restant indemne, c'est croire à l'impossible* ».

C'est néanmoins cet impossible qui rend possible l'espace littéraire. Parti pour plaire au souverain, le dire, inexorablement, vous fait rentrer dans un espace où la loi du souverain cède devant la souveraineté de la lettre.

242. Et qui précisément n'ont pas de conclusion...

243. *Maqāmāt*, I, p. 23.