Fragments d'un paradigme ġāhizien : 'Abdallah la citadelle

Lakhdar Souami

Université Sorbonne nouvelle-Paris III, France

lakhdar.souami@wanadoo.fr

I. Texte¹ et traduction

(‘Abdu Allāhⁱ ibn^u Sawwārⁱⁿ wa- ilḥāḥ^u
l-dubānⁱ)

Kāna lanā bi- l-Baṣratⁱ qāḍiⁱⁿ yuqālu la-hu
‘Abd^u Allāhⁱ ibn Sawwārⁱⁿ lam yara l-nās^u
ḥākim^{an} qaṭṭu wa- lā zimmīt^{an} wa- lā rakīn^{an}
wa- lā waqūr^{an} ḥalīm^{an} ḍabaṭa min nafsi-hⁱ
wa malaka min ḥarakati-hⁱ miṭla alladī
ḍabaṭa wa malaka.

kāna yuṣallī l-ḡadāt^a fi manzili-hⁱ
wa- huwa qarīb^u l-dārⁱ min maṣḡidi-hⁱ
fa- ya’tī maḡlisa-h^u fa- yaḥtabī wa- lā yattakī
fa-lā yazāl^u muntaṣib^{an}

lā yataḥarraku la-hu ‘uḍw^{un} wa- lā yaltafit^u
wa- lā yaḥull^u ḥabwata-h^u / ḥubwata-h^u
wa- lā yuḥawwil^u riḡl^{an} ‘an riḡlⁱⁿ wa- lā
ya’tamid^u ‘alā aḥadⁱ ṣiqqay-hⁱ

(‘Abdallāh ibn Sawwār et la mouche)

Il y avait, chez nous, à Baṣra [Bassora], un
cadi qui s’appelait ‘Abd Allāh ibn Sawwār.
Les gens n’avaient jamais connu, auparavant,
magistrat (*ḥākim*) au maintien plus sévère,
plus digne, plus grave, qui eût autant de
maîtrise de soi (*ḥalīm*) et de contrôle de ses
mouvements.

Il accomplissait la prière de l’aube chez
lui ; il n’habitait pas en effet très loin de la
mosquée. [Le moment venu], il se rendait au
tribunal. [Avant de s’asseoir], il relevait les
pans de son vêtement de manière qu’ils
soutiennent les reins (*iḥtibā’*) ; il ne s’adossait
à rien et restait bien droit.

Aucune partie de son corps ne faisait le
moindre mouvement. Il ne se tournait pas et
aucun pan de son vêtement ne se dénouait.
Il ne croisait ni ne décroisait les jambes.
Aucune partie de son corps ne prenait appui
sur l’autre.

¹ Texte également traduit par M.D. Hawke, in Charles Pellat. 1969. *The life and Works of Jāhiz*. Translations of selected texts. London : Routledge & Kegan Paul, p. 154-155. Deux autres textes, appartenant au *Livre des animaux* relatifs à la mouche font aussi l’objet de translation.

(cont.)

(‘Abd^u Allāhⁱ ibn^u Sawwārⁱⁿ wa- ilḥāḥ^u
l-ḡubānⁱ)

(‘Abdallāh ibn Sawwār et la mouche)

ḥattā ka-anna-h^u binā^u mabniyy^{un} aw
ṣaḥrat^{un} maṣṣūbat^{un} fa-lā yazāl^u kaḍalika
ḥattā yaqūm^a ilā ṣalātⁱ l-ḡuhrⁱ
ṭumma ya‘ūd^u ilā maḡlisi-hⁱ fa-lā yazāl^u
kaḍalika ḥattā yaqūm^a ilā l-‘aṣrⁱ ṭumma
yargi^u li-maḡlisi-hⁱ fa-lā yazāl^u ḥattā yaqūm^a
li-ṣalātⁱ l-maḡribⁱ

ṭumma rubbamā ‘āda ilā maḥalli-hⁱ bal
kaṭīr^{an} mā kāna yakūn^u ḍalika idā baqiya
‘alay-hⁱ min qirā’at l-‘uhūdⁱ wa- l-ṣurūtⁱ wa
l-waṭā’iqⁱ ṭumma yuṣallī l-‘iṣā’a [al-aḥīrat^a]
wa- yaṣṣarif^u

fa- l-ḥaqq^u yuqāl^u lam yaqum fi- ṭūlⁱ tilka
l-muddatⁱ wa- l-wilāyatⁱ marrat^{an} wāḥidat^{an}
ilā l-wuḍū’ⁱ wa- lā ḥtāḡa ilay-hⁱ wa- lā ṣariba
mā^{an} wa- lā ḡayra-h^u min al-ṣarābⁱ

kaḍalika kāna ṣa’nuh^u fi- ṭiwālⁱ l-ayyāmⁱ
wa- fi- qīṣāri-h^a wa- fi- ṣayfi-h^a wa- fi- ṣītā’i-h^a
wa-

kāna ma’a ḍalika lā yuḥarriku yada-h^u
wa- lā-yuṣīr^u bi- ra’si-hⁱ

wa- laysa illa an yatakallam^a [ṭumma
yūḡīz^u wa-yabluḡ^u bi- l-kalāmⁱ l-yaṣīrⁱ
l-ma’ān^{iyā} l-kaṭīrat^a].

On eût dit un édifice érigé (*binā’ mabnī*),
un rocher dressé (*ṣaḥra maṣṣūba*). Il
demeurait ainsi durant les audiences,
jusqu’au moment où il se levait pour aller
accomplir la prière rituelle de l’après-midi
(*ḡuhr*). Ce devoir accompli, il revenait au
tribunal et continuait à siéger, toujours dans
la même attitude, jusqu’au moment où il se
levait pour aller accomplir la prière du
milieu de l’après-midi (‘*aṣr*). Puis il revenait à
son siège ; il donnait ses audiences jusqu’à la
prière de fin de journée (*maḡrib*).

Ensuite, parfois, il rentrait directement
chez lui ; mais le plus souvent, il restait au
tribunal quand il avait encore des dossiers à
traiter : contrats (*‘uhūd*), stipulations (*ṣurūt*),
actes juridiques divers. Puis il faisait sa prière
de la soirée (*‘iṣā’a*) et s’en allait.

Mais il faut dire qu’en vérité (*al-ḥaqq*
yuqāl), il ne s’était jamais levé une seule fois,
tout au long de cette période où il exerça sa
fonction (*wilāya*) de cadī, pour faire ses
ablutions rituelles (*wuḍū’*). Il n’en éprouvait
d’ailleurs pas le besoin. Il ne buvait pas non
plus d’eau, ni du reste aucune autre boisson.
Ainsi, invariablement se déroulait sa vie, tout
au long des jours, fussent-ils longs ou courts,
été comme hiver. Il persistait, durant ses
audiences, à ne jamais remuer les mains ni
faire des signes de la tête (*iṣāra*).

Il faisait tout de même une chose : il parlait !
[Mais avec concision (*yūḡīz*) ; ses paroles
étaient brèves, mais elles transportaient un
message riche de significations²].

² Phrase surajoutée ultérieurement !

(cont.)

('Abd ^u Allāh ⁱ ibn ^u Sawwār ⁱⁿ wa- ilḥāḥ ^u l-ḏubān ⁱ)	('Abdallāh ibn Sawwār et la mouche)
<p>Fa- baynā huwa kaḏālika ḏāta yawmⁱⁿ wa- aṣḥābu-h^u ḥawālay-hⁱ wa- fi- l-ṣimāṭaynⁱ bayna yaday-hⁱ</p> <p>iḏ ṣaqaṭa 'alā anfi-hⁱ ḏubāb^{un} fa- aṭāla l-mukṭ^a ṭumma ṭahawwala ilā- mu'qⁱ 'ayni-hⁱ fa- rāma l-ṣabra fi-suqūṭi-hⁱ 'alā l- mu'qⁱ wa- 'alā 'aḏḏi-hⁱ wa- nafaḏⁱ ḥurṭūmi-hⁱ kamā rāma min al-ṣabrⁱ 'alā suqūṭi-hⁱ 'alā anfi-hⁱ min ḡayrⁱ an yuḥarrika arnabata-hu aw- yuḡaḏḏina waḡha-h^u aw- yaḏubba bi- iṣba'i-hi</p>	<p>Or, un jour d'audience, pendant qu'il était là, égal à _lui-même, entouré de ses assesseurs, face aux deux rangs (<i>ṣimāṭaynⁱ</i>) de l'assistance, une mouche (<i>ḏubāb</i>) se posa sur son nez.</p> <p>Elle demeura longtemps ; puis alla s'installer sur l'angle interne de l'œil. Le cadi nourrissait l'espoir de garder patience ; la mouche le mordit, elle enfonça sa trompe dans la peau. Il supporta comme il l'avait fait quand elle s'était posée sur son nez, sans remuer le bout de ce dernier, sans faire une grimace, sans la chasser de sa main.</p> <p>L'épreuve durait; la mouche le harcelait, le tourmentait, lui faisait mal. Mais lorsqu'elle dépassa le seuil que la volonté à elle seule ne pouvait supporter, il abaissa, alors, la paupière. La mouche ne partit pas, ce qui obligea le cadi à lever puis à abaisser plusieurs fois de suite la paupière. Elle s'écarta jusqu'à ce que la paupière revint au repos. Puis, de nouveau, elle alla à l'assaut de l'angle de l'œil mais avec plus d'intensité que la première fois et enfonça sa trompe au même endroit que la fois précédente.</p> <p>Sa capacité à supporter la mouche s'étant affaiblie, de moins en moins capable d'endurance, le cadi remua ses paupières et accéléra le rythme et l'intensité des battements. La mouche s'écarta de lui, juste assez pour attendre le retour au calme.</p> <p>Elle revint alors au même endroit et l'attaqua avec tant d'insistance que le cadi, à bout, ne tint plus : il ne pouvait faire autrement que de la chasser avec la main.</p>
<p>fa- lammā ṭāla ḏalika 'alay-hⁱ min al-ḏubābⁱ wa- ṣaḡala-hu wa- awḡa'a-hu wa aḥraqa-hu wa- qaṣada ilā makānⁱⁿ lā- yaḥtamilu l-taḡāful^a aṭbaqa ḡafna-hu l-a'lā 'alā ḡafni-hi l-asfalⁱ</p> <p>fa- lam yanḥaḏ fa- da'ā-hu ḏalika ilā an wālā bayna l-iṭbaqⁱ wa- l-faṭḥⁱ fa- tanahḥā raythamā sakana ḡafnu-hu ṭumma 'āda ilā mu'qⁱ-hi bi- aṣadda min marrati-hi l-ūlā</p>	
<p>fa- ḡamasa ḥurṭūma-hu fi- makānⁱⁿ qad kāna awhā-hu qabla ḏalika fa- kāna iḥtimālu-hu la-hu aḏ'afa wa- aḡzu-hu 'an al-ṣabrⁱ fi- al-ṭāniya aqwā</p> <p>fa- ḥarraka aḡfāna-hu wa- zāda fi- ṣiddatⁱ l-ḥarakatⁱ wa- fi- faṭḥⁱ l-'aynⁱ wa- fi- tatābuⁱ l-faṭḥⁱ wa- l-iṭbaqⁱ fa-tanahḥā 'an-hu bi- qadrⁱ mā sakanat ḥarakatu-hu ṭumma 'āda ilā mawḏi'-hi fa- mā- zāla yulihḥu 'alay-hi</p> <p>ḥattā istafrāḡa ṣabra-hu wa- balaḡa maḡhūda-hu fa-lam yaḡid budd^{an} min an yaḏubba min 'ayni-hi bi- yadi-hi</p>	

(cont.)

(‘Abd^u Allāhⁱ ibn^u Sawwārⁱⁿ wa- ilḥāḥ^u
l-ḡubānⁱ)

(‘Abdallāh ibn Sawwār et la mouche)

fa- fa’ala wa- ‘uyūn^u l-qawmⁱ ilayh-hi
tarmuqu-hu wa- ka’anna-hum lā-
yarawna-hu fa- tanahḥa ‘an-hu bi-qadrⁱ mā
radda yada-hu wa- sakanat ḥarakatu-hu
ṭumma ‘āda ilā mawḏi’i-hi ṭumma alḡa’a-hu
ilā an ḡabba ‘an waḡhi-hi bi-ṭarafⁱ kummi-hi
ṭumma alḡa’a-hu ilā tāba’a bayna ḡalika

wa- ‘alima anna fi’al-hu kulla-hu bi- ‘aynⁱ
man ḥaḡara min urnanā’i-hi wa- ḡulasā’-hi
fa- lammā naḡarū ilayh-hi ḡāla :

« aṣḡadu anna l-ḡubāb^a alaḡḡ^u min
al-ḡunfusā’ⁱ wa-azhā min al-ḡurābⁱ ! astagḡiru
Allāh^a wa- ma- akṡara man a’ḡabat-hu
nafsu-hu fa- arāda Allāh^u ‘azza wa- ḡalla an
yu’arifa-hu min ḡa’fi-hi mā kāna mi-hu
‘an-hu mastūr^{an} wa- qad ‘alimtu anni ‘inda
l-nāsⁱ min azmatⁱ l-nāsⁱ wa-qad ḡalaba-nī
wa- faḡaḡa-nī aḡ‘af^u ḡalqⁱ-hi ṭumma talā
qawla-hu ta’ālā : « wa- in- yaslubu-humu
l-ḡubāb^u ṣay’^{an} lā yastinqiḡū-hu min-hu
ḡa’ufa l-ṡālib^u wa- l-maṡlūb^u ».

wa- kāna bayyin^a l-lisānⁱ ḡalil^a fuḡūlⁱ
l-kalāmⁱ wakāna mahīb^{an} fi- aṣḡābi-hi
wa- kāna aḡad^a man lam yuṡ‘an ‘alay-hi
fi- nafsi-hi wa- lā- fi- ta’riḡⁱ aṣḡābi-hi
li- l-manālatⁱ. (*Kitāb. al-Ḥayawān*, III,
p. 343-346).

Ce qu’il fit. Les regards de l’assistance
étaient rivés sur lui. Les spectateurs n’en
croyaient pas leurs yeux. Elle s’éloigna, le
temps qu’il retire sa main et l’immobilise ;
puis elle revint au même endroit ; elle
l’obligea à recourir au pan de sa manche
pour la chasser de son visage, une fois,
plusieurs fois.

Il prit alors conscience que tous les gestes
qu’il accomplissait s’offraient en spectacle aux
yeux de ses assesseurs et du public.

Il dit alors : « Je témoigne que la mouche est
plus obstinée que le scarabée, plus orgueilleuse
que le corbeau. Je demande pardon à Dieu ! A
combien d’hommes imbus d’eux-mêmes Dieu
a voulu montrer la faiblesse cachée en eux. Je
viens de comprendre, qu’auprès des gens, je
jouissais de la réputation d’un homme d’une
très grande dignité, et voilà que je suis vaincu,
ridiculisé par la plus faible de Ses créatures ! »
Puis il récita cette parole du Très-Haut : « Et si
une mouche leur ravissait quelque chose, ils ne
sauraient la lui reprendre. Combien sont
faibles l’adorant et l’adoré ! » [Cor., XXII, 73]³

‘Abd Allāh ibn Sawwār parlait un langage
châtié et limpide (*bayyin al-lisān*), pur de
tout mot inutile. Il en imposait à ses pairs.
« C’était un des rares hommes dont on
n’attaqua pas la personne et contre lequel on
ne décocha point de flèche. » (*Kitāb
al-Ḥayawān*, Le livre des animaux / Le livre
du Vivant), T.III, p. 343-345).

³ Trad. Régis Blachère. Verset difficile à interpréter comme nous le verrons. Nous reproduisons quelques traductions : R. Blachère (1966. *Le Coran*. Maisonneuve et Larose, p. 366). Avec une note : « le chercheur et le cherché (?) » ; Jacques Berque (1995. *Le Coran. Essai de traduction annotée*. Edition revue et corrigée. Albin Michel. 1^{ère} édit. 1990. Sindbad et Hamza Boubekeur (1972. *Le Coran*. Traduction nouvelle et commentaires. Fayard-Denoël) : « *Sollicités aussi faibles que leurs solliciteurs !* » ; Denise Masson (1967. *Le Coran*. Préfacé par Jean Grosjean. NRF Gallimard. La bibliothèque de la Pléiade) : « *Combien faible est celui qui demande et celui qui est sollicité* ».

II. Analyse

Introduction

L'anecdote du « Cadi et la mouche » jouit auprès des lecteurs arabophones et des spécialistes d'un grand prestige. L'humour qui s'en dégage, le plaisir que procure le style, et d'autres éléments ont joué dans cet engouement pour ce texte de Ġāḥiẓ. On retrouve le même esprit dans des anecdotes analogues du *Kitāb al-Ḥayawān*, « Le partage de la poule⁴ » par exemple. Une multitude de questions peuvent se poser à propos de ce texte suivant le degré de réceptivité du lecteur. Pourquoi ce genre de documents revêt-il tant de charme auprès de ses lecteurs ? Ne renvoie-t-il pas à une organisation épistémologique spécifique, à une écriture propre à surprendre ou à dérouter le lecteur non prévenu, à lui procurer en même temps plaisir et réflexion ?

La présente analyse peut être considérée comme un complément à la présentation de Anthologie du *Livre des Animaux*⁵. Destinée à un grand public, cultivé mais non spécialiste, elle ne pouvait que présenter sommairement et de manière allusive un certain nombre de concepts-clés de la pensée ġāḥiẓienne. Nous voudrions reprendre quelques uns de ces principes ici, et, tout en les appliquant au texte du « Cadi et la mouche », et en ajoutant d'autres, pour constituer un ensemble — incomplet et bien modeste, il est vrai — qui vise à la cohérence conceptuelle, à sa capacité d'applicabilité à l'œuvre ġāḥiẓienne dans son ensemble.

Le « désordre ġāḥiẓien » est chose bien connue⁶. Nous voudrions poser une question analogue à celle d'Henri Bergson⁷ à propos du rire. Y-a-t-il des lois, — ou du moins quelques grands principes —, d'écriture dans l'œuvre ġāḥiẓienne et si oui, quelle peut être leur nature et comment fonctionnent-ils ? Etant donné que notre enquête se situe dans la perspective de la

⁴ Voir *Le cadi et la mouche*, *Anthologie du Livre des Animaux* (désormais en abrégé : *Anthologie*). 1988. Paris : Editions Sindbad. Le texte de ce partage se trouve à la page 302 ; *K. al-Ḥayawān* (désormais en abrégé *Ḥayawān*) II, p. 357-359.

⁵ Voir *Anthologie*, p. 8-38.

⁶ Sur lequel Charles Pellat a depuis longtemps attiré l'attention. L'expression a été reprise par Jamel Eddine Bencheikh dans son article (1968) de *l'Encyclopaedia Universalis* consacré à Djāḥiẓ.

⁷ 1991. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. 8^{ème} édit. Quadrige. PUF. 1^{ère} édit. 1940. « Le raide, le tout fait, le mécanique, par opposition au souple, au continuellement changeant, au vivant... (p. 99) ». « Il a pour fonction d'intimider en humiliant (p. 151). »

complexité, nous voudrions souligner deux points qui nous paraissent importants. Le premier est l'attitude de circonspection, pour ne pas dire d'hostilité, de la part de nombre de chercheurs à ce genre de tentative d'analyse. L'écueil réside, en effet, dans l'appréhension globalisante qui risque de se cantonner dans des généralités, voire des truismes, non-pertinents et non-opérationnels. De nombreux auteurs ont souligné cet aspect de la recherche. Tous ceux qui adoptent des approches qui relèvent des concepts tels que « systémisme, holisme, auto-organisation, rhizome », ont parfaitement conscience de ce mode d'analyse⁸. Le second point — corollaire du premier — concerne les difficultés que l'on rencontre quand on a choisi ce modèle d'approche. L'exigence de maîtrise de nombreux domaines que postule une semblable attitude entraîne fatalement des défaillances ou des zones d'ombre dans le traitement des données, dans les procédures, les conclusions et les perspectives. La modélisation ne peut être que métaphorique⁹. Ainsi : la complexité du système ġāḥizien nous oblige à un traitement complexe correspondant à ce système. *Nous n'avons donc pas le choix*. A plusieurs reprises, Ġāḥiẓ lui-même attire l'attention du lecteur sur la similitude qui doit exister entre lui et son récepteur « Sois comme moi, ou apprends », affirme-t-il, à son lecteur.

Hypothèse de départ : l'hologramme

Notre hypothèse de départ est la suivante : le texte de Ġāḥiẓ est bâti comme un hologramme. Raymond Ruyer¹⁰ : « Tout point d'un hologramme contient la totalité des informations concernant chaque point de l'objet. Même cassé en plusieurs morceaux, chacun d'eux permet de restituer la totalité de l'objet. Dans l'hologramme, l'image restituée n'est jamais complète, mais « presque » parfaite, puisque la plaque entière est plus riche que l'image hologrammatique ». Il y a donc toujours une part à ajouter, un excédent que l'hologramme ne fournit pas et dont la considération de l'ensemble

⁸ Jean-Pierre Dupuy, par exemple. Cf. *Ordres et Désordres, Enquête sur un nouveau paradigme*. 1982. Seuil. « La transdisciplinarité, par nature, est violence ; naissance d'un nouveau paradigme ; il faut lui reconnaître cette unité complexe qu'aime à dessiner Morin : conflictuelle, contradictoire, paradoxale, remplie de bruit et de fureur. Si Paradigme il y a, il est lui-même conforme à l'image qu'il nous donne de l'univers ». (p. 21).

⁹ Douglas Hofstadter. 1985. *Gödel, Escher, Bach, Les brins d'une guirlande éternelle*. Version française de Jacqueline Henry et Robert French. InterEditions.

¹⁰ *La Gnose de Princeton*. 1974. Fayard ; 1977. « Pluriel ».

concrètement abordé apporte sa contribution, sans résoudre définitivement ce « résidu inexplicable ».

Deux possibilités s'offrent à nous, appréhender ce morceau : 1° au niveau le plus immédiat et y trouver le plaisir d'un texte qui parle directement à notre sens du ridicule et de l'anecdote certes plaisante, sans éprouver le besoin d'en rechercher tous les secrets et les multiples degrés de signification. 2° au niveau transcendant ou anagogique, « balayer » la série des divers niveaux sémantiques, faits de « transversalité » ou de « diagonalité » ou de rhizome¹¹. La difficulté, en effet, consiste à penser l'« intégrale » de tous ces niveaux.

Principes d'analyse

Étant donné les trop longues explications qu'exigeraient la légitimation et l'explicitation détaillée de chacun des principes mis en œuvre dans l'analyse du texte de Ġāḥiẓ, nous nous contenterons d'en dresser un inventaire rapide. Nous considérerons donc ces principes, jusqu'à une analyse poussée qui n'a pas sa place dans un article de cette dimension, comme des propositions primitives, non-démonstrées. Mais ils permettent du moins de se faire une idée des choses. Ils sont inspirés des recherches modernes menées dans diverses branches. Selon les auteurs, ils portent des noms techniques plus ou moins proches, d'où le caractère synonymique et de redondance dans la liste donnée ci-après.

a. Principe ludique¹².

Peut-être le plus important des principes car il colore tout le système. Le problème, en effet, ce n'est pas de dire : Ġāḥiẓ plaisante ; il est l'auteur de *nukat*, d'anecdotes plaisantes, de mots d'esprit, de blagues ; mais de se demander si l'ensemble du système obéit ou non à ce principe, dans quelle mesure il influe sur le reste de la production ġāḥiẓienne, en un mot quel sens il possède. L'on voit immédiatement le rôle capital du principe mu'tazilite de la « *manzila bayna manzilatayn* » : « entre » le plaisant (*hazl*) et le sérieux (*ġidd*) s'étale tout un champ de significations et de gradations

¹¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Minuit. Collection Critique ; de ce dernier : *Psychanalyse et Transversalité*. 1972. Editions Maspero ; et l'ensemble de leur œuvre. Voir notre article « Rhizome et écriture ġāḥiẓienne », dans *Le voyage et la langue*. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et André Roman. 2004. Damas : Institut Français du Proche Orient (IFPO), p. 137-157.

¹² Voir par exemple : Johan Huizinga. 1951. *Homo ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*. Traduit du néerlandais par Cécile Seresia. Gallimard, NRF.

qui obéissent à une loi de modulation complète : champ du réel, du virtuel, du possible. Le principe du jeu (dans tous ses sens) est fondamental.

En même temps, tout cela rappelle les procédures carnavalesques analysées par Mikhaïl Bakhtine, conjoignant ainsi divers plans hétérogènes. La liaison avec la société dans sa réconciliation avec elle-même se noue à partir du destin du *cadi*. On repère dans ce texte des traits étudiés par lui¹³ : l'assistance se donne l'illusion (libération momentanée) de sa maîtrise du pouvoir avant le retour de la contrainte sociale et la vie ordinaire.

b. Principe de récursion ou, selon Edgar Morin de « récursivité », ou encore de « résonance » selon d'autres épistémologues. Ce n'est pas un simple motif esthétique, mais une composante d'une vision du monde. Nous le rencontrerons en cours de route.

c. Principe de synchronicité.

Nous entendons par là — non pas tout l'éventail du principe de synchronicité¹⁴ de Jung — mais plus simplement le fait de la simultanéité en œuvre de l'ensemble des instances qui créent cette impression de magie verbale et non-verbale dans le texte de Ġāḥiẓ. Ce principe est à rapprocher du suivant.

d. Principe de hiérarchie enchevêtrée.

Les anciens avaient déjà attiré l'attention sur ce point. Ibn al-Muqaffa' dans son célèbre prologue de *Kalīla wa Dimna* souligne l'importance de la quadruple subdivision dans la compréhension d'un texte. Dans des études relativement récentes, Umberto Eco, par exemple : (*Sémiotique et philosophie du langage, Lector in fabula*) rappelle que dans la tradition exégétique de la Scolastique, plusieurs (quatre précisément) niveaux étaient distingués, du niveau le plus dénotatif jusqu'au niveau le plus spirituel, anagogique. La multiplicité de niveaux, de sous-niveaux, et surtout des niveaux intermédiaires est une composante structurelle de la signification chez Ġāḥiẓ. Témoin, entre plusieurs illustrations, ce passage du Livre des animaux :

¹³ L'œuvre de François Rabelais et la culture au Moyen Âge et sous la Renaissance. 1970. Traduit du russe par Andrée Robel. Tel Gallimard.

¹⁴ Cf. Carl G. Jung. 1979. *Commentaire sur le Mystère de la Fleur d'Or* : Traduit de l'allemand par Etienne Perrot. Paris : Albin Michel, p. 153 ; 1952. *La synchronicité, principe de connexions acausales*. Zurich (p. 147, n. 2). Le Mystère de la Fleur d'Or est un traité alchimique chinois taïste rapporté par le missionnaire protestant Richard Wilhelm qui l'a fait connaître à C.G. Jung.

Sans l'allusion gestuelle, on ne comprendrait pas ce qui, venant de toi, est particulier du particulier / méta-particulier (*ḥāṣṣ al-ḥāṣṣ*) puisque le méta-particulier peut entrer dans le champ du général (*ʿāmm*), tout en occupant, dans les [diverses] classes (*ṭabaqāt*) du général, le niveau le plus bas. Le méta-particulier ne peut donc se suffire de la simple parole pour véhiculer sa signification, comme le fait le méta-général (*ʿāmm al-ʿāmm*) et les différents niveaux intermédiaires (*mutawassīṭa*), (*Anthologie*, p. 150, *Ḥayawān*, I, 50-51).

La conclusion s'impose : les lectures multiples manifestées par une tradition ancienne commune à des cultures différentes (la Scolastique européenne comme le souligne Umberto Eco et l'*adab* d'un Ibn al-Muqaffa') s'entremêlent, s'enchevêtrent et produisent un objet difficile à saisir et à maîtriser.

Rythme et écriture

Le rythme est, chose remarquable dans ce passage, d'une très grande homogénéité, d'une maîtrise étonnante. Il est lent, paisible. Par comparaison, ailleurs, il peut être d'une très grande vivacité, voire de fébrilité, par exemple le *Kitāb Ḥuḡaḡ al-nubuwwa* (Les preuves de la prophétie). Le style se révèle alors haché, abrupt. Ici, au contraire, le rapport est différent. Ġāḥiẓ affiche une grande distanciation entre les instances, celle de l'auteur et celle du narrateur. Cette liberté lui permet de manipuler les marionnettes comme il le veut, de leur impulser des mouvements de ralenti, d'accélération, de temporisation, à sa guise. Un mode linéaire est contraire à son écriture, car il convient de lui adjoindre, selon les contraintes situationnelles, celui de variations différentielles de vitesse à laquelle il accorde une importance particulière¹⁵.

Onomastique

De tous les héros de cette anecdote, seul le cadi porte un nom propre, à l'instar d'une autre anecdote¹⁶. Ni les assesseurs ou aides, ni les greffiers, ni

¹⁵ *Anthologie*, p. 112 / *Ḥayawān*, III, p. 43 : « Il a grandement raison, l'homme qui a dit : A chaque situation doit correspondre un langage approprié ». Nous retrouverons ce concept majeur chez Sakkākī un peu plus loin.

¹⁶ Ġāḥiẓ (*al-Bayān wa l-Tabayīn*, I, p. 91-92) rapporte une « dispute » entre son maître al-Nazzām et Abū Šāmīr sur le recours à la gestuelle dans la communication

l'assistance, les gens, affublés d'un anonyme « *nās* » (gens) ou d'un déictique / indexical encore moins marqué « ils », ne peuvent se prévaloir d'une distinction onomastique quelconque.

a. « 'Abd Allāh ».

Pour mieux saisir le sens des remarques suivantes, il convient d'expliciter la différence entre ce qu'il est convenu d'appeler *mention* et *usage* chez les philosophes du langage et les logiciens. Soient les phrases suivantes. 1. 'Abdallah va la mosquée. 2. « 'Abdallah » a 8 lettres. Dans la phrase 1, le mot 'Abdallah représente la personne 'Abdallah, mais dans la phrase 2, ce n'est plus le cas ; il a perdu la transparence grâce à laquelle il représentait autre chose, « il est devenu opaque ». En substituant 'Abdallāh à Socrate, nous dirons : 'Abdallāh et « 'Abdallāh » sont deux noms différents ; 'Abdallāh désigne l'individu 'Abdallāh (usage), tandis que le nom « 'Abdallāh » (entre guillemets) désigne non pas l'individu 'Abdallāh, mais son nom, à savoir le mot 'Abdallāh¹⁷ (mention). Nous avons mis 'Abdallah entre guillemets dans le titre pour signifier le choix porté sur le (2). Certes 'Abdallāh est un nom « propre » (*ism*) certes, mais il apparaît comme impersonnel. C'est un nom commun, une dénomination générique (*ism ġins*) qui rattache le cadī à une collection quelconque, anonyme, par conséquent « interchangeable », « transférable », à n'importe quel autre membre de la communauté. En ce sens il n'a pas de marque distinctive (*alāma*) dans la masse des croyants. Il porte un nom théophore, un 'abd Allāh, un esclave de Dieu, un simple croyant, mais c'est un théophorique en quelque sorte indéterminé¹⁸. C'est un « joker » (Michel Serres) : un joker peut occuper un point « quelconque » d'une série. Il suffit que vous lui assigniez un lieu (*mawḍiʿ*) pour qu'il joue le rôle du point occupant ce lieu. C'est un lieu de passage, un convertisseur de l'individu en un autre. C'est le lecteur, c'est Ġāḥiẓ

humaine. Ce dernier reconnaît son erreur. Le portrait de ce dernier est presque identique à celui qui est fait du cadī de notre anecdote.

¹⁷ Voir François Récanati. 1979. *La transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*. Seuil, p. 57, 59 ; John R. Searle. 1972. *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Traduit par Hélène Pauchard. Paris : Herman. Collection Savoir, p. 117 : « le rôle que joue Socrate ['Abdallah] dans la phrase est tout à fait différent dans chacun des deux cas, puisque dans 1 il est utilisé dans son emploi normal, mais il est objet du discours — comme l'indiquent la présence des guillemets — ».

¹⁸ Cf. F.M. Pareja et coll. 1957-1963. *Islamologie*. Beyrouth. Imprimerie catholique, p. 656. Terme appliqué au poète Ṭarafa, *ibn 'Abd justement*. Voir J.E. Montgomery. *EL*², X, s.v., p. 236-238.

lui-même¹⁹. Tout ce qui peut advenir à ce cadi pourrait arriver à n'importe quel musulman. Le lecteur est ainsi conditionné pour entrer dans une série d'investissements pragmatiques, qu'il le veuille ou non, il sera sommé de coopérer ou de refuser le jeu du dialogue mis en forme par le texte.

b. Ibn Sawwār.

La forme intensive *fa'āl* symbolise tous les efforts du cadi pour se préparer en quelque sorte à la future bataille qu'il va être contraint d'engager avec la mouche. Il met des remparts (*sūr*) autour de sa personne, il est « *ʿAbdallah la citadelle* » qui a fourni l'intitulé de cet article. Mais il se trompe d'ennemi ; en réalité, le protagoniste n'est pas humain, ce ne sont pas les « autres », mais l'animal.

Autre élément, négatif. le cadi n'est pas gratifié d'une *kunya*, élément typiquement arabe de la généalogie : titre honorifique, signe de distinction sociale, ici « de prestige²⁰ ». Les pages que consacre Ignaz Goldziher²¹ à ce thème ne font qu'illustrer la place capitale dans l'onomastique arabomusulmane. Au fond, ʿAbd Allāh est un faux représentant. Pourtant toutes les apparences y sont présentes : la fonction juridique, la position sociale, le maintien « digne », toute « la présentation de soi »²² est étalée au grand jour. La projection sur d'autres cadis, ceux-là faux²³, en apporte une autre illustration. L'anecdote est en ce sens un « révélateur » social.

¹⁹ Un exemple ? L'histoire précédant la présente anecdote du cadi, rapportée par Ġāḥiẓ lui-même avec humour sur une attaque des mouches dont il a été victime. Ġāḥiẓ, c'est aussi le cadi, le joker. Il obéit aussi au mécanisme victimaire. « Moi également, dit-il, j'ai été victime des mouches, vaincu, ridiculisé par elles ».

²⁰ Ou « d'emphase ». Cf. Jacqueline Sublet. 1991. *Le voile du nom. Essai sur le nom propre*. PUF, p. 46. Or, précisément, l'emphase, dans l'anecdote, change de camp, pour prendre en charge la place de la *nuṣba* ; cf. F.M. Pareja (ibid.), p. 656 : « La *kunya* est l'élément le plus caractéristique de l'onomastique musulmane... A l'époque des Abbassides [précisément l'époque de Ġāḥiẓ], la *kunya* devient un titre de distinction accordé par le calife... ».

²¹ « The use of the kunya as a means of paying respect » in *Muslim Studies*. 1967. London : George Allen and Unwin. Vol. 1, p. 242.

²² Erving Goffman. 1973. Traduit de l'anglais par Alain Accardo. Editions de Minuit. Le sens commun.

²³ Abū ʿAbd Allāh al-Karḥī al-Liḥyānī, — qui ne connaissait rien à la fonction de cadi — ayant laissé pousser une longue barbe et adopté l'attitude *ad hoc*, avait installé devant sa boutique des nattes tressées, et attendait les clients... qui découvrirent la supercherie (*Ḥayawān*, III, p. 8-9).

L'erreur pragmatique du cadi

La question débattue peut se résumer ainsi : peut-on se passer des gestes dans le message adressé aux autres ? Les hommes disposent de multiples voies de communication entre eux ; et parmi ces voies, les signaux du corps sont des canaux puissants du langage, aussi pertinents, à des degrés variables, que la pure parole. La classification des catégories fondamentales du bayân dans le *Kitâb al-Bayân wa l-Tabyîn*, reprise dans le *Kitâb al-Ḥayawân*, aide à mieux clarifier les enjeux²⁴. Le bayân comporte quatre subdivisions²⁵ : 1. la parole, l'énoncé verbal (*lafẓ*) ; 2. l'écriture, les signes graphiques (*ḥaṭṭ*) ; 3. le comput digital, la dactylogonomie (*ʿaqd / ʿuqad*) ; 4. le geste, l'allusion gestuelle (*išāra*). La posture, position (*nišba / nušba*)²⁶, et le contexte (*ḥāl*) seront abordés plus loin dans le texte. Ġāḥiẓ hésite à intégrer dans le bayân la 3^{ème} catégorie, raison pour laquelle elle ne sera pas prise en compte ici.

La catégorie 1 (la parole) est respectée par le cadi et à quel degré ! L'apologue de l'anecdote l'attestera amplement. Le cadi avait un langage limpide et éloquent, nous dit le texte. On peut répartir ses propos en trois catégories. 1. la confession publique, son repentir. 2. le recours au proverbes. 3. la récitation du verset coranique. La première catégorie est la conclusion de la péripétie avec la mouche. Arrêtons-nous un instant sur la seconde. Elle appartient au genre parémiologique : les proverbes et locutions proverbiales (*amṭāl*)²⁷. Sur quel mode s'exprime en effet le cadi dans la « morale de l'histoire » ? Sur les *amṭāl* « *plus orgueilleux que la mouche...* ». Parler par proverbes, par paraboles, c'est parler le langage du joker, celui de l'individu anonyme, c'est répéter une structure stéréotypique, se fondre dans l'énonciation collective, garante de l'identification communautaire et en même temps rechercher cette identité, la quémander, avouer son comportement « anémique » et demander pardon en se fondant dans le langage de tout le monde, n'être rien pour être quelque chose. La reconnaissance publique

²⁴ Cf. par exemple les controverses Al-Nazzām et d'autres savants de l'époque dans le *K. al-Ḥayawân*.

²⁵ *Ḥayawân*, I, p. 33-35 ; *Anthologie*, p. 97.

²⁶ C'est l'une des dix catégories d'Aristote. Voir *Mafātīḥ al-ʿulūm* d'Al-Khwārizmī. Traduction et annotations de L. Souami. *Sémiotiques* 3-4, Revue Méditerranéenne des Formes de Civilisation. Šawwāl 1430 — Muḥarram 1431 / Octobre 2009-Janvier 2010. Tétouan (Maroc) : Al-Choubbak, p. 58-89.

²⁷ Rappelons que le *maṭāl* coranique est rendu par J. Berque dans sa traduction par « semblance ».

passé nécessairement par la reconnaissance langagière. Par le recours aux proverbes le cadi dit à l'assistance : Je suis comme vous, je reconnais mon erreur. Votre regard m'a jugé. Ainsi, les rôles sont inversés. La fonction judiciaire est retournée, renversée. Le juge est jugé.

La catégorie 2 (le récit lui-même) relève du champ de la narration. La mouche prendra en charge cette fonction. Mais le cadi refuse obstinément la catégorie 4 (les mouvements expressifs du corps)²⁸. Or cette composante est constitutive du bayān. Elle n'est pas un « superflu, un accessoire » (*fuḍūl, zawā'id* dit Ġāḥiẓ) ; elle lui est consubstantielle. Le cadi sera puni par la mouche qui « écrira » le message-sanction sur son corps. Elle imprime sur lui son propre code sur celui du cadi qu'elle oblitère, elle annihile, désorganise son système (*afṣadat niẓāmahu*). Elle déterritorialise, abroge (*nasaḥa*) en quelque sorte le monde du cadi. La mouche pique et torture sa victime enfonce sa « trompe » (*ḥurtūm*) dans l'angle intérieur de l'œil du cadi. Dans une pièce poétique citée dans le *Kitāb al-Ḥayawān* et consacrée à un hymne au « livre et à l'écriture », nous lisons ceci :

tel le bec (*ḥurtūm*) d'une colombe penchée... (*Ḥayawān*, p. 65-66 ; *Anthologie*, p. 105.)

Le scribe écrit avec un calame comme la colombe écrit avec son bec, comme la mouche « écrit » avec sa trompe sur le corps du cadi. Une chose est commune : tous les trois inscrivent, gravent. Le lien est 1. l'opération de l'inscription ; 2. avec un objet effilé, pointu. Les trois règnes humain, animal, naturel, sont saisis, dans un même regard. La mouche est un signe (*dalīl lā yastadillu*), silencieux, certes, mais éloquent.

Le rapprochement entre la *nuṣba* et le participe *manṣūba* (rocher érigé) est patent : la « posture » du cadi nie la vraie *nuṣba*, elle est une fausse *nuṣba*, c'est une anti-*nuṣba*. L'erreur du cadi porte atteinte ainsi au cœur même de la théorie du bayān ġāḥiẓien²⁹.

²⁸ On ne peut pas ne pas penser au *Monsieur Teste* qui « avait tué la marionnette » de Paul Valéry.

²⁹ Al-Nazzām montre l'erreur de l'interlocuteur qui se trompe en imaginant que l'on peut se passer des gestes et des manifestations corporelles. Ġāḥiẓ rapporte une *munāẓara* (controverse) dans laquelle la teneur et la technique d'écriture sont les mêmes que dans l'anecdote du cadi et la mouche (*al-Bayān wa l-Tabayīn*, I, p. 91-92).

Pragmatique et force illocutoire

La formule générale des actes de langage telle qu'elle est postulée par John R. Searle est : F(p), où / F / symbolise la « valeur » ou la « force illocutoire / illocutionnaire » (*illocutionary force*) inhérente à l'acte même de parole, et / p / le contenu propositionnel proprement dit³⁰. Des marqueurs de force illocutoire / illocutionnaire jouent un rôle décisif dans sa transmission et la conduction de ses effets sur les différentes instances de l'énonciation. Nous retrouvons des marqueurs analogues dans l'anecdote. Le rhétoricien Sakkākī (m. 525/1229), selon le postulat « A chaque situation son langage approprié (*li- kulli maqām maqāl*) » consacrera de nombreuses pages aux contraintes contextuelles / exigences situationnelles (*muqtaḍā l-ḥāl*)³¹. Parmi ces dernières, il relève celle de l'autorité, de la prééminence (*isti'lā*) : la place sociale autorise de telles attitudes générant des actes illocutionnaires d'ordre, d'interdiction, de souhait, etc. Cela rejoint la problématique searlienne qui postule l'inhérence de la force illocutionnaire au contexte. Dans le cas de l'anecdote : les /p/, contenus propositionnels sont les phrases : « je témoigne... », « je demande pardon... », « je viens de comprendre », « je suis ridiculisé, je suis vaincu... ». Les /F/ sont plus difficiles à identifier ; ce sont en effet des actes performatifs, et chose remarquable, ils le sont tous. La taxinomie de ces derniers, un classique du genre, due à John L. Austin³² (reprise et revue par Searle), nous permet de classer ces /p/. « Je témoigne... », « je demande pardon » ; « je viens de comprendre » ; « je suis ridiculisé, je suis vaincu » en « expositifs ». Aussi bien Sakkākī qu'Austin reconnaissent explicitement la difficulté de tels classements et l'on peut ranger ces propositions dans la catégories de « comportatifs ». Un exemple, celui fourni par Sakkākī, de l'*isti'lā* (situation sociale de prééminence, d'autorité, d'ascendant). Le *cadi* passe par deux états. 1. Avant la

³⁰ Voir Les actes de langage (loc. cit.), p. 69.

³¹ *Miftāḥ al-'Ulūm*. 1403/1987. Nu'aym Zarzūr (édit.). Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmīyyan, p. 168, 318, et *passim*.

³² *Quand dire, c'est faire / How to do things with words*. Traduction net annotation de Gilles Lane. Seuil. La douzième conférence, p. 151-164. La liste des illocutoires selon Austin se répartit en cinq classes : verdictifs ; exercitifs ; promissifs ; comportatifs ; enfin exercitifs ; celle de Sakkākī (p. 303-329), rangée dans le grand canon (*qānūn*) de la demande, requête (*ṭalab*), celui des actes de langage / performatifs (par opposition au *ḥabar* (information déclarative, sujette au Vrai ou Faux) en cinq classes : le souhait (*tamannī*) ; la question (*istifhām*) ; l'ordre (*amr*) ; l'interdiction / défense (*nahy*) ; enfin le vocatif (*nidā'*).

bataille avec la mouche. Il se situe manifestement sur un lieu (*mawḍiʿ*) (« je croyais... ») où l'instance de l'interlocution est en sa faveur. Il est dominant. 2. C'est exactement la position inverse. Il est le dominé, dans un lieu inférieur (*asfal*) dit Sakkākī. Il supplie, il souhaite, quémande. La force illocutoire change de camp. Le maqām a changé, le maqāl aussi.

Cependant, pour dresser un tableau plus complet de l'analyse comportementale du cadī, nous avons besoin d'un concept plus large que celui d'acte illocutionnaire proprement dit : le concept d'« encyclopédisme »³³. Même s'il ne représente qu'un horizon idéal et lointain, ce dernier n'empêche pas des tentatives certes utopiques, mais stimulantes. Ce qui est crucial dans ce concept d'encyclopédisme est ceci : il nous permet une vision plus large, une vue panoptique : repérer et identifier les diverses connexions, les articulations fondatrices et ainsi aider à poser les questions pertinentes, si c'est possible. Son rôle est essentiellement heuristique.

Les transformations sémiotiques

L'univers est signe, nous dit Ġāhiz. Une sémiotique universelle se distribue sur deux grandes classes : a. *dalīl yastadillu* : le « signe capable de raisonner sur des signes » (l'homme) ; b. *dalīl lā yastadillu* : le signe incapable par lui-même de raisonner, mais qui interpelle le premier à le lire, à le contempler et à mettre en pratique les résultats de ce déchiffrement du monde : l'animal, le végétal, le minéral. On assiste ainsi à des transformations sémiotiques constantes entre ces différentes instances, dans les trajectoires de la mouche par exemple.

Istiṭrād et boucles de rétroaction

Les retours en arrière constants de la mouche vers sa victime, entraînant une série de boucles de rétroaction au premier, second, énième degré, peuvent être mis en relation avec les fameuses « digressions » ġāhiziennes. Le

³³ Umberto Eco 1988. *Sémiotique et philosophie du langage*. PUF. Traduit de l'italien par Myriem Bouzahr : « Une fois que l'on a admis l'inévitabilité de la représentation encyclopédique... », p. 269 ; Catherine Kerbrat-Orecchioni. 1982. « Le texte littéraire : non-référence, auto-référence ou référence fictionnelle », *Textes*, n. 1. Toronto, p. 41 : « Informations encyclopédiques : c'est seulement en confrontant ce que montre le texte, et ce que nous savons du référent réel, que l'on est en mesure par exemple d'identifier comme fictionnel le film... ». L'« arrière-plan » revêt ici une importance particulière.

verbe *ṭarada* signifie « chasser », « repousser »³⁴ d'où le nom d'action de la X^o Forme dérivée : « *istitrād* », faire semblant de fuir devant l'ennemi (Dozy³⁵). Lane³⁶ (art. *ṭarada*, X^o Forme) : on lit, outre le sens de « désirer éloigner, chercher à bannir », *istaṭrada lahu*³⁷ « dénote (Firūzabādī dans son *Qāmūs*) une sorte de ruse : « il fuit, ou il tournoya, en effectuant de larges cercles, autour de l'adversaire au combat, en tournant de nouveau, par le truchement d'un stratagème, puis retournant sur lui ». Ibn Manẓūr (*Lisān al-ʿArab*³⁸) ne dit pas autre chose : revenir à la charge au cours de la chasse, faire la chasse. La digression est un élément constitutif dans la technique de l'écriture. A chaque moment du développement de la pensée, le retour est là qui permet de « contrôler » les actions, de vérifier le bien-fondé de la démarche, de corriger, améliorer, redéfinir au besoin de nouvelles options, de tracer de nouvelles « bifurcations », de redessiner la ligne, puis la rétroaction accomplie — mais jamais définitivement achevée —, on repart pour un nouveau segment, un œil en avant, un autre en arrière. Il y a certes du coq à l'âne, mais ses mises en scène obéissent à une stratégie à long terme.

Une écriture orgasmique

L'appétence ḡāḥiẓienne — pour reprendre un concept crucial chez les éthologistes — est ici plus proprement focalisée sur le comportement de la mouche. Mais la séparation n'existe pas entre le magistrat et l'insecte. Ethologie animale et éthologie humaine sont saisies d'un seul regard, homogène

³⁴ Cf. Coran, quatre occurrences (11, 30 ; 6, 52 ; 11, 29 ; 26, 114). Trad. Berque : « repousser, chasser ». Recueils de Ḥadīṭ : même sens. La forme *istaḍrada* / *istidrād* en est absente.

³⁵ Reinhart Dozy. 1927. *Supplément aux Dictionnaires arabes*. 2nd édit. Maisonneuve Frères. 2 T., entrée *ṭarada*.

³⁶ Edward William Lane. 1984. *Arabic-English Lexicon*. Réédition. Cambridge : The Islamic Texts Society. 2 vol. 1^{ère} édit. 1863.

³⁷ « denotes a kind of stratagem or what is as though it were a kind of stratagem (*Qāmūs*) meaning He fled, or wheeled about widely from him, i.e. from his adversary in fight, to turn again, by way of stratagem, and then returned upon him; as though he drew him from a position which he could not maintain to one which he could maintain ». Dans le dictionnaire Le Robert et Collins, Paris, 1979) on lit ceci, fort intéressant pour notre propos : « to wheel around [birds] tournoyer, [person] se retourner (brusquement), virevolter ; [Mil] effectuer une conversion. Autres sens : manigancer quelque chose, chercher des combines (p. 717). La forme : « to wheel about » de Lane est absente.

³⁸ 2004. Beyrouth : Dār Ṣāder. Nouvelle édit. 17 vol. 9 T.

et indifférencié. C'est cette particularité qui rapproche les recherches modernes de cette curiosité, cette appétence ġāḥiẓienne. Il y a comme un seul « agencement » selon l'expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari déjà citée, mais un mini-agencement, car lui-même est intégré à d'autres agencements, selon un mode d'implications successives, à l'infini, pour composer un immense « Plan de consistance », Intégrale de tous les agencements.

Dans un passage crucial du *K. al-Ḥayawān* (v. *Anthologie*, p. 326-27 ; *Ḥayawān*, III, 155), Ġāḥiẓ s'interroge sur les motifs profonds de la becquée du pigeon, et surtout la préparation des morceaux d'aliments, mélangés à la bave des parents avant d'être donnés aux oisillons. Le mécanisme d'« ingestion » (*idḥāl*) suivi d'« expulsion » (*iḥrāğ*) — et en général tous les phénomènes analogues dans lesquels les processus de va-et-vient jouent un rôle fondamental — aurait pour cause, selon lui, le plaisir sensuel (*istidād*) qu'éprouverait le pigeon durant le processus de préparation de la bave colostrum et d'alimentation des petits. Le mouvement alternatif des entrées (inputs) et des sorties (outputs) est comparé à « l'écoulement du sperme dans les conduits du sexe humain », à l'orgasme → ←

a. Le cadi : pas de jouissance :

Le cadi ne fait rien : pas de mouvement, ou plus précisément dans ce lieu privilégié qu'est le tribunal. Mais ce qui est plus pertinent pour le point de vue qui nous intéresse ici, rien ne rentre dans son corps, rien n'en sort. Le cadi ne sait pas ce qu'est un mouvement. On peut schématiser la chose ainsi :

Sorties (output)		Entrées (input)
Pas d'ablution (<i>wuḍūʿ</i>)	vs	Pas d'absorption
(pas d'urine,		(ni eau,
ni défécation)		ni aucune boisson)

b. La mouche : jeu de plaisir et de jouissance dans la pénétration dans la peau et le nez du cadi :

Entrées (input)		Sorties (output)
– enfonce sa trompe	vs	– sort sa trompe
– l'enfonce de nouveau		– la ressort
– va et vient itératif		

Sexualité, plaisir, jouissance, jeu du corps animal et, en même temps écriture de ce corps sur un autre corps, celui-là humain. Etrange « inversion », monstrueuse (tératologie donc). L'écriture, par ce passage sémiotique et somatique, devient invitation à écrire, à vivre une « pure délectation » (Etiemble)³⁹. Plus vous écrivez, plus vous jouissez. Telle est une des grandes lois biologiques et civilisationnelles que Ġāḥiẓ propose à son lecteur. La tératologie, contrairement à ce pourraient penser les esprits chagrins, ou trop légalistes, ou simplement inattentifs au fonctionnement réel du paradigme ġāḥiẓien, est source de savoir, module antagoniste, concurrent et complémentaire. Le *ġarīb*, l'étrange, l'anomique, le monstrueux, est source du *ʿaġīb*, du merveilleux, de l'étonnant, de l'admirable. Que le cadi puisse « dialoguer », ou plutôt « dialogiser » avec une mouche, que les univers humain et animal puissent se mêler à ce point, et créer du plaisir pour le lecteur en offrant un spectacle, une mise en scène incomparable de théâtre parfait, que les niveaux de signification, multiples et hétérogènes à ce point, puissent s'harmoniser (*ġama'a bayna*), fait de ce morceau une page digne d'une anthologie des mondes divin, humain, zoologique, noologique et sapiential.

L'œil, ligne médiatrice

L'œil de l'assistance : miroir dans lequel le cadi lit sa propre image. Ce sont les autres, les membres du corps social qui lisent avec transparence et lucidité (*bayān*) sa propre défaite. Le sens ne peut être que collectif. Le salut n'est pas individuel, mais social, communautaire. « L'autre » est à la fois : sujet d'énonciation collectif et traducteur (*turġumān*) des données du monde. S'il y a violence sociale, elle est là, tapie dans le noir du silence. Les gens (*nās*) ne disent rien, n'énoncent rien ; seul leur regard « parle ». *L'išāra*, l'allusion gestuelle, joue pleinement son rôle de contrôle social ; toutes les composantes des contraintes, de la demande sociale sont présentes, *in absentia* en quelque sorte, mais efficacement ; elle est réduite au seul regard.

L'écriture-guérilla

Écriture-guérilla, écriture-ġazw pourrait qualifier l'écriture ġāḥiẓienne par analogie ou référence à la manière avec laquelle la mouche attaque et assiege sa victime.

³⁹ Correspondance personnelle.

L'art de la guerre chez la mouche, c'est la guerre de mouvement contre la guerre de position, c'est l'espace « lisse » contre espace « strié ». L'espace du *cadi* est quadrillé, strié, au contraire de celui de la mouche qui, lui, est l'atmosphère, l'air, espace lisse par excellence. L'un représente l'autorité, la judicature, l'« Appareil d'Etat ». Tout est entouré d'enceintes, de murs, cependant que l'adversaire, la mouche, elle, représente le nomade, la « nomadologie » par excellence, le contre-pied de l'Etat. La comparaison avec la stratégie de la *ġawla* — du repli stratégique — du Prophète⁴⁰ apporte une aide non négligeable. Mais il ne faut pas faire de coupure entre les deux, car la mouche et le *cadi* constituent un « agencement »⁴¹, de même que le rhinocéros et le pluvien d'Egypte (*K. al-Ḥayawān*) constituent un agencement de formes vivantes indispensable aux deux, de même le *cadi* et son antagoniste la mouche opèrent un tout couplé (*muzāwaġa*) indissociable. Il y a là un devenir de l'un dans l'autre, une transformation de l'autre dans l'un, qui est au centre d'un enjeu et d'une lutte sans merci — mais dérisoire, pusillanime, « futile », mais en même temps significative.

a. Trajectoires de la mouche.

Elles sont, en comparaison des enjeux autrement plus importants que sont les grandes questions théologiques, juridiques et historiques, peuvent paraître futiles. Pourtant ce serait une erreur méthodologique. L'écriture *ġāḥizienne* repose sur le détail⁴², sur une poussière de faits minuscules accumulés, agrégés les uns aux autres. La mouche représentant un point dans l'espace, comment s'effectue la liaison des différents points qui constituent ces lignes par lesquelles elle passe, et qui constituent ses trajectoires en direction du corps du *cadi* ? De physique qu'elle est, elle va devenir multiplicité de points, une nébuleuse, « un nuage », se transformant en corps « atmosphérique » et envahir l'être total du magistrat. La mouche, depuis son état initial jusqu'à la phase terminale de son parcours passe par des seuils, successifs. Mais ce qui est repérable, c'est qu'à chaque passage, son statut change ; elle se transforme peu à peu, non pas physiquement, mais dans son devenir par rapport au *cadi*. Elle se multiplie en quelque sorte.

⁴⁰ Voir la défense de la *ġawla* (repli stratégique) du Prophète dans le *Kitāb Ḥuġaġ an-Nubawwa* La *ġawla* n'est pas un signe de faiblesse, ni de couardise de la part du Prophète, nous le rappelle Ġāziz, mais de la haute stratégie militaire.

⁴¹ Voir *Mille plateaux* (loc. cit.), chap. rhizome, sur le couple « guêpe — orchidée ».

⁴² Claude Lévi-Strauss. *De près et de loin. Entretien avec Eric Eribon*. 1988. Paris : Odile Jacob, p. 157-158.

Il y a, à chaque état, une requalification de son être. Ainsi le « principe d'identité » perd de son pouvoir ; il n'a plus ce caractère absolu que l'on postule dans la méthodologie et la logique traditionnelle.

b. Trajectoires du cadi.

Les dimensions spatio-temporelles du cadi, elles aussi, subissent des transformations considérables. En effet, son espace est homogène, quadrillé, strié, monotone, régulier, linéaire, périodique. Il est prévisible. Le triangle territorial du cadi (mosquée — demeure — salle d'audience) rappelle tout à fait son visage : inertie et immobilité de l'un, régularité et automatisme de l'autre. La répétition est ponctuation dans la vie du cadi. Il donne l'impression qu'il ne vit que pour elle ; elle se présente à lui comme quelque chose de transcendant, d'inéluctable, et source de fierté, d'orgueil. Le monde est ainsi stable, régulier, harmonieux. Non seulement je suis *p* (affirmation d'essence) ; de plus j'affiche que *p* (je veux que vous me voyez, que vous sachiez cela, affirmation d'existence). Autrement dit : les deux versants : réalité et apparence sont hautement revendiqués par le cadi. C'est parce qu'il veut imposer cet état d'équilibre que l'arrivée de la mouche devient nécessaire. L'ordre fabrique du désordre. Il le crée. Le cadi le croyait ainsi jusqu'à l'épilogue de l'anecdote.

Les avatars de la logique

L'opposition nomade-sédentaire rejoint l'opposition dans l'ordre de la logique. Le cadi est le représentant d'une logique en quelque sorte aristotélicienne, euclidienne. Les propositions se succèdent les unes les autres, suivant un ordre de causalité « linéaire », obéissant à la nécessité logique (*ḍarūra*) pour aboutir à des conclusions et à des actions prévisibles. Le comportement du cadi est construit selon une figure de syllogisme. Périodicité, prévisibilité, linéarité, ordre, monotonie, stabilité, déductibilité, segmentarité, nécessité : voilà donc des propriétés cardinales du système-cadi.

Et la mouche ? Sa logique est évidemment tout le contraire. C'est le contre-pied total du système-cadi. On l'appellera « logique non-classique, non-monotone, informelle »⁴³. Les segments spatiaux sont irréguliers, ils obéissent à une logique du zigzag.

⁴³ Jürgen Habermas. 1985. *Théorie de l'agir communicationnel*. T. 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société ; 1987. Fayard ; T. 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Fayard.

Système-mouche : nomadologie contre citadinité, Aristote (symboliquement parlant) contre les Arabes, propositions subordonnées du syllogisme contre pure coordination des propositions indépendantes. C'est une mouche non-euclidienne, aurait dit Max Ernst⁴⁴.

Le principe du tiers exclu, de l'alternative exclusive (ou p ou q , mais pas les deux) ne saurait dans ce texte prendre valeur de principe discriminant. C'est tout le contraire qui est juste. Le principe non-exclusif a donc chez Ġāḥiḥ une valeur épistémologique certaine.

Le mécanisme victimaire

Le cadi est une victime expiatoire ; il est la figure du bouc émissaire, prenant en charge la fonction ataraxique (*sukūn al-naḥs*) afin que la communauté, par l'entremise de l'œil, puisse se régénérer, grâce au mécanisme sacrificiel du magistrat. Le cadi va passer par une crise, il va être persécuté (par la mouche), il se culpabilisera (par sa confession finale) devant les autres. « La foule [symbolisée par l'œil de l'assistance] est si puissante qu'elle n'a pas besoin de rassembler toute la communauté pour obtenir les résultats les plus surprenants⁴⁵ ». Le contrôle social est présent, efficace. Pour se fonder, se maintenir, s'ordonner, la communauté est dans l'obligation d'avoir recours à une violence radicalement destructrice dans son principe. A partir de là, le mécanisme victimaire s'appliquera au cadi. Il faut que le cadi soit sacrifié pour aboutir à cette ataraxie, à une fonction prophylactique. Il faut qu'il meure symboliquement pour offrir aux assistants cette réconciliation dont ils ont besoin. Bien sûr la « passion » du cadi est minuscule, pusillanime, prête à sourire, par rapport à ce qui vient d'être dit sur la violence et le sacré. Pensons à la citation coranique étudiée plus loin. Mais elle reste vraie dans son principe.

Le processus de néoténisation

A tous ces attributs textuels, il faudra pourtant en ajouter d'autres, en particulier celui de la néoténie⁴⁶. Ce qu'il convient de retenir des définitions

⁴⁴ Max Ernst. 1975. *Une mouche non-euclidienne*. In Galeries nationales du Grand Palais. Paris, 16 mai-18 août, p. 108.

⁴⁵ René Girard. 1982. *Le bouc émissaire*. Grasset. Chap. X « Qu'un seul homme meure », p. 167 et suiv.

⁴⁶ Voir Gilbert Simondon. 1958. L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information.

Préface de Jean Garelli. Editions Jérôme Million/Aubier.

relatives à ce concept⁴⁷, comme le montrent les travaux de Lacan ou de Simondon, c'est l'absence de maturité définitive propre aux animaux. Nous utiliserons ce concept pour montrer que Ġāḥiẓ, par cette histoire, veut nous enseigner à revivre un devenir-enfant que tout au long de ses ouvrages il prône et salue. C'est pour cette raison que l'histoire du cadi est une histoire ancienne qui rappelle l'enfance (ou plus précisément les temps reculés de sa propre biographie) et en même temps elle est, par l'effet des débrayeurs comme *kāna*, pur retour au temps édénique du devenir-enfant. Le devenir-enfant n'est pas faire l'enfant, ou l'enfantillage. C'est le processus qui fait advenir à ce temps où nous sommes, nous dit Ġāḥiẓ comme Mağnūn, le fou de Layla « ravi, surpris » par l'amour. Nous voici revenus au Mythe des origines : temps heureux, édénique, espace utopique, celui où l'homme n'a pas encore subi les outrages des choses. L'anecdote se place de ce point de vue dans l'espace paratopique (Algirdas J. Greimas).

Les versets coraniques et l'exemplarité

Le texte coranique Coran (sourate XXII), accompagné des commentaires de Ṭabarī⁴⁸, Faḥr ad-Dīn al-Rāzī⁴⁹, Zamaḥṣārī⁵⁰ nous fait toucher du doigt une constatation remarquable. La projection du contenu coranique est une véritable exégèse de l'anecdote. O y retrouve tous les traits moraux du cadi. Relevons quelques uns d'entre eux.

Le cadi reçoit comme un séisme (*zalzala*) « chose énorme » (*šay' 'azīm*) (v.1). il est « littéralement soûlé » (*sukārā*) ; la mouche, qui s'est « multipliée » en quelque sorte, le touche. Car *dubāb* est à prendre au sens collectif (Ṭabarī) et non au sens singulier : désignant plusieurs catégories d'insectes proches d'elles, moustiques, frelons⁵¹. En d'autres termes, le terme *dubāb* représente une pluralité d'êtres que la fonction dans la présente anecdote

⁴⁷ L'anatomiste hollandais Louis Bolk (*Anthropologie*. 1974. Marabout. Université, p. 89) offre une définition purement biologique, par rapport à l'espèce humaine : « le retard ou la suppression, pour une espèce donnée, de son accession à l'espèce adulte que possédait l'espèce ancestrale, sans que soit retardée pour autant la maturité sexuelle. »

⁴⁸ *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl āyi l-Qur'ān*. 1373/1934. Le Caire : Muṣṭafā l-Bābī l-ḥalabī. 2^{ème} édit. 30 vol. (t. 17, p. 202-204).

⁴⁹ *Al-Taḥṣīr l-kabīr*. 1401/1981. Beyrouth : Dār al-fikr li- l-ṭibā'a wa- l-naṣr wa l-tawzī'. 16 vol. (t.XII, p. 68-70).

⁵⁰ *Al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl fī wuḡūh al-tawīl*. s.d. Le Caire : Muṣṭafā l-Bābī l-ḥalabī. 4 vol. (4, p. 32).

⁵¹ L. Kopf *Encyclopédie de l'Islam*². Article *dubāb*, Vol. II, p. 234-235.

transcende et subsume. Tout le reste des versets s'applique à lui, mot pour mot. exposé à une « tentation » ; égaré (V.12) ; Cor. XXII, vt 15 : « *Que celui qui pense que Dieu le secourra ni en cette vie, ni dans l'autre, tende une corde jusqu'au ciel, puis qu'il la tranche ; il verra si la ruse anéantit ce qui l'irrite !* » D. Masson : les chamans du Tibet et de l'Inde et les fakirs ont utilisé la corde servant à l'ascension céleste. La mouche fait « dissoudre et les entrailles et « la peau » du cadî ; toute sa citadelle, tous ses « fortins encore maçonnés » (*mašidīn*) détruits ; le cœur du magistrat est « de pierre »⁵². « L'eau du ciel » rendra son corps comme « un matin verdoyant » ; par sa résurrection, Dieu veut « que les croyants soient les témoins ». En nous fondant sur le commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī⁵³, on peut donner le nom de *maṭal* (parabole) à l'anecdote du cadî et de la mouche ; elle est une *qiṣṣa 'aġība*, une histoire merveilleuse, méritant une réflexion profonde (*tadabbur ḥaqqā tadabburihi*)⁵⁴.

Le renversement des rôles

Ġāḥiẓ cite à la fin de l'anecdote, comme illustration coranique, le verset 73, sourate XXII. Nous en avons donné quelques modèles de traduction au début de la présente étude (voir note 3). Le « solliciteur et le sollicité », « le chercheur et le cherché », l'idolâtre qui demande quelque chose à l'idole et l'idole à laquelle il adresse sa demande (Ṭabarī). La parabole fait elle-même allusion, nous dit-on, à un aspect du culte des idoles : les polythéistes — nous dit-on — enduisaient de miel au safran la tête de celles-ci. Les mouches s'abattaient aussitôt sur l'idole et suçaient l'enduit. Le verset ironise sur l'incapacité des statues adorées de se défendre et de défendre leur miel contre de faibles insectes (Zamaḥṣārī, *Al-Kaššāf*, III, 40). La nature et la signification de ce verset sont très difficiles à interpréter ici. Quelle est la relation profonde, réelle, entre lui et l'anecdote du cadî ? Qui, de la mouche ou du cadî, correspond au mot « *ṭālib* » ou au contraire, lequel des deux — ou les deux — est le « *maṭlūb* » ? Ou encore ne seraient-ils pas interchangeables

⁵² Il rejoint la « minéralisation » et le caractère « mécanique » décrit et analysé par H. Bergson ; cf. *Le rire*.

⁵³ *Commentaire*, T.XII, p. 68-70.

⁵⁴ Comparer avec *Physiologus, Le bestiaire des bestiaires*. 2004. Traduit du grec, établi et commenté par Arnaud Zucker. Editions Jérôme Million. « Le physiologus est un genre qui intègre et fond plusieurs discours traditionnels, la description zoologique, la fable animalière, la parabole évangélique et la paraphrase biblique. » (p. 10).

bles ? ou encore, ne s'agit-il pas d'un verset qui dépasse les deux protagonistes, les transcende pour aboutir à cette conclusion : le *cadi* et la *mouche*, interchangeables parce qu'égaux, équivalents en tant que signes (*dalil*) sont « faibles (*da'ufa*, dit le verset) ». Il y a comme une espèce d'« équivalent général » dans la nature du signe. Le Seul Signifiant est Dieu. Le verset va au-delà de la pure anecdote. Tout est éphémère sauf Dieu. Voilà, selon nous, la signification du verset. Nous avons là un exemple de la ligne. L'anecdote est une ligne, mais en zigzag, avec des disjonctions, des asyndètes, des ruptures asignifiantes⁵⁵, des changements de sujet, obéissant à ce que les rhétoriciens appellent l'*iltifāt*, l'apostrophe, l'intervention du sujet dans le récit, dans la narration, qui contribuent à envelopper le récit de plaisir, de surprise, et au-delà, ouvre à des mondes inédits. On assiste à un phénomène important, celui de la figure du chiasme⁵⁶. La connexion *cadi-ṭālib* s'oppose au couple *mouche-maṭlūb* dans une relation de chiasme qui inverse les deux pôles : le couple *cadi-maṭlūb* / *mouche-ṭālib*. Il y a conversion entre les quatre éléments. Ainsi le chiasme n'est pas seulement une figure de pure rhétorique, mais un schème, un paradigme diagonalisé traversant une multiplicité de niveaux.

Conclusion

Nous avons posé l'hologramme comme *un* paradigme possible pour aborder la production *ḡāḥizienne*. Or une comparaison avec le fil conducteur du *Livre des Animaux* permet de se représenter l'enjeu. Il est constitué par la « dispute » entre les défenseurs du chien (*aṣḥāb al-kalb*) et les défenseurs du coq (*aṣḥāb al-dīk*), prétexte de départ de l'ouvrage qui revient

⁵⁵ Le principe de *rupture asignifiante* est le quatrième des six principes constitutifs du *rhizome* selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, les autres étant : 1^{er} et 2^{ème} : de connexion et d'hétérogénéité ; 3^{ème} de multiplicité ; 5^{ème} et 6^{ème} : de cartographie et décalcomanie. Une illustration de la rupture asignifiante nous est donnée par Suyūṭī dans son *Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 1407/1987. Dār al-Kutub al-'ilmiyya. Beyrouth. 2 vol., chap. « Démonstration de ce qui est joint syntaxiquement et disjoint sémantiquement ». T.1, p. 197. Pour plus de précision, voir notre article, « Rhizome et écriture *ḡāḥizienne* », dans *Le voyage et la langue. Mélanges en l'honneur d'Anouar Louca et André Roman*. 2004. Joseph Dichy et Hassan Hamzé (édit). Université Lyon 2. IFPo — CNRS, p. 137-151. Les ruptures asignifiantes peuvent être comparées aux *liaisons acausales* jungiennes (voir note 14).

⁵⁶ Songer à la figure chiasmique du langage ordinaire *al-Salām 'alaykum* et *'alaykum al-Salām*.

régulièrement, de manière récurrente. Autour de cet axe, les choses (*ašyā'*) s'organisent, dans une relation dialogique (*cac* : contradictoire, antagoniste et complémentaire). Un isomorphisme lie les deux séquences, à condition de ne pas perdre de vue qu'il s'agit là de *différence de degré* et non de *nature* (un morceau de l'hologramme contient « presque » la totalité des informations de l'objet observé, est-il dit plus haut). Les quelques fragments donnés ici, prudence oblige, pourraient servir à poser d'utiles questions à qui veut comprendre les ressorts de la « machine à écrire » ḡāḥizienne.