



La nuit inaugurale de *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab*

Salah Natij

Résumé

En s'appuyant sur un commentaire du texte de la première nuit du *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, cet article se propose de montrer la place primordiale qu'occupe la parole conversante (*al-muḥādāṭa*) dans la pensée arabe classique. La conversation, *ḥadīṭ*, constitue bien dans la culture arabe à la fois un paradigme épistémique dominant et un cadre généralisé d'expériences esthétique-éthiques : la parole conversante fonctionne à la fois comme facteur de construction des contextes d'interaction au sein desquels se tissent les réseaux de sociabilité et d'échanges intellectuels féconds (*muqābasa*), comme action cathartique qui libère l'âme et purifie l'esprit, comme facteur de sublimation et d'émancipation de la personne (*ʿitq*). Ainsi, l'analyse de toutes ces formes de manifestation de la parole conversante dans la champ de l'*adab* nous a permis d'aboutir à deux conclusions complémentaires : premièrement, selon la conception de la culture propre à la vision anthropologique inhérente au système de l'*adab*, la culture ne se transmet pas héréditairement, mais par fréquentation, interaction et contact entre personnes contemporaines. Deuxièmement, l'*adīb* véritable, tel que nous en avons un exemple vivant dans la figure d'al-Tawḥīdī, est celui qui se montre capable de créer et prendre en charge les occasions de sociabilité et d'échanges permettant aux individus d'une même époque de s'insérer dans le tissu de la contemporanéité concrète et de s'influencer et se cultiver les uns les autres.

Mots-clé

Adab, *Adīb*, catharsis, contemporanéité, conversation, culture de l'*adab*, émancipation, parole conversante, sociabilité, sublime, Tawḥīdī,

Abstract

Based on a commentary of the first night in Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī's *Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʿānasa*, the purpose of this article is to show the essential place held by conversing speech (*al-muḥādāṭa*) in classical Arabic thought. In Arabic culture, conversation (*ḥadīṭ*) represents indeed both a dominant and epistemic paradigm and a generalized ethical-aesthetic frame of experiences : i. e. conversing speech works at the same time as a building factor of interacting contexts in which one can build sociability networks and fecund intellectual exchanges (*muqābasa*), as a cathartic action which frees the soul and purifies the mind, and as a sublimation and emancipation factor of the human being (*ʿitq*). Thus, the analysis of all these forms of conversing speech in the field of *adab* leads to two complementary conclusions : first, according to the cultural conception inherent in *adab*'s anthropological vision, culture is not transmitted by heredity, but through relationship, interaction and contact between contemporary people. Second, the true *adīb*, like the vivid example which can be found in al-Tawḥīdī's figure, is the one

that can show one's ability to create and to deal with sociability and exchanges opportunities which enable contemporaries to fit into the actual contemporaneity fabric and to influence and improve each other's minds.

Keywords

Adab, Adīb, catharsis, contemporaneity, conversation, *adab* culture, emancipation, conversing speech, sociability, sublime, Tawḥīdī.

I. Introduction : Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : un *adīb* de la relation

Le *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*¹ d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (mort en 1009) est construit sous la forme d'un cycle de Nuits, quarante, au cours desquelles al-Tawḥīdī s'entretient avec le vizir Ibn Sa'dān, cheminant ainsi à travers une multitude de thèmes et de questions se rapportant à l'*adab* et à la philosophie. Il est donc possible de traduire le titre du *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* par : *Le livre des conversations instructives et sociables*.

Dans cette œuvre capitale d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, la conversation joue un rôle très important, puisqu'elle y remplit la fonction d'espace d'interactions sociales, de médium de communication et de principe de production intellectuelle. Or, justement, la première Nuit de cet ouvrage est consacrée au thème de la conversation (*al-ḥadīṭ*)². C'est pour cela que, dans le commentaire que nous en faisons, nous proposons de donner à cette première nuit le nom de *Nuit inaugurale*.

Mais c'est surtout en vue d'attirer l'attention sur la place privilégiée et primordiale qu'occupe la parole conversante, à la fois dans le champ de l'*adab* en général et dans *la physionomie intellectuelle*³ d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī en particulier, que nous avons intitulé cette « première nuit » *La nuit inaugurale*, car ce que nous voyons se déployer dans ce texte, c'est la parole conversante se mettant elle-même en scène, tentant de se donner une définition et faisant par là même la démonstration de son énergie auto-réflexive. En outre, cette *Nuit inaugurale* est la seule nuit de tout l'ouvrage où les deux expériences énoncées dans le titre, en l'occurrence *al-'imtā'* et *al-mu'ānasa*, c'est-à-dire l'échange instructif et la compagnie sociable, sont pleinement actualisées et concrétisées.

¹ Éd. Aḥmad Amīn et Aḥmad al-Zayn, Beyrouth, Manšūrāt Dār maktabat al-Ḥayāt, 1970.

² En réalité, le thème de cette première nuit n'est pas simplement *al-ḥadīṭ*, mais l'ensemble des expériences auxquelles renvoie la racine « *ḥ.d.ṭ* ». L'entretien qui s'est déroulé entre le vizir et al-Tawḥīdī se présente comme une tentative d'exploration exhaustive et approfondie des différentes significations et formes de pensées que recèle le champ sémantique de cette racine.

³ Nous empruntons ce concept de « physionomie intellectuelle » à Georg Lukács, *Problème du réalisme*, Paris, L'Arche, 1975, pp. 84 sq.

C'est pour cela que nous ne pouvons qu'être en total désaccord avec le point de vue exprimé par Marc Bergé, lequel affirme que « la première véritable "nuit" de la discussion entre le vizir et Ibn Sa'dān et al-Tawḥīdī porte sur la personnalité d'Abū Sulaymān »⁴. C'est dire que pour Bergé, le *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* ne commence qu'à la deuxième nuit, car, ainsi qu'il le précise en note, « la première nuit de l'*Imtā'* n'est, somme toute, qu'une mise au point des règles qui présideront aux échanges intellectuels entre le vizir et al-Tawḥīdī, échanges qui ne commenceront vraiment que dans la seconde nuit ».

Sur quel type de critères Bergé s'est-il fondé pour considérer que le lecteur peut tout simplement ignorer la première nuit d'*al-Imtā'*? Nous tenterons de montrer comment, pendant cette *Nuit inaugurale*, al-Tawḥīdī fait une *leçon magistrale* d'*adab*. Ne pas percevoir l'intérêt de cette leçon et ne pas l'écouter, c'est, à notre avis, se priver de comprendre une composante importante de sa configuration intellectuelle.

Dans notre commentaire de ce texte, nous avons mis l'accent sur deux thématiques principales: a) place et fonction de la conversation (*ḥadīth*) dans le système de l'*adab*; b) structure et signification de la relation dialogique dans l'œuvre d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.

a) La parole conversante constitue dans la culture arabe « classique » ce que l'on peut appeler une expérience matricielle et totale: tout y mène et elle mène à toutes les expériences intellectuelles et culturelles; elle est partie prenante dans toutes les interactions entre individus; elle est tantôt médium de transmission et de mise en commun du savoir disponible, tantôt moyen de production de connaissances nouvelles. Bref, la conversation, le *ḥadīth*, constitue bien dans la culture arabe à la fois un paradigme épistémique dominant et un cadre généralisé d'expériences esthético-éthiques.

En effet, si la conversation est élevée dans le système de l'*adab* au rang d'un art véritable, c'est parce qu'elle y constitue un facteur d'unité méthodologique et épistémologique. Chaque culture possède son mode d'exposition et son style⁵ propre. Le style de la culture arabe, celle de l'*adab*, réside dans son allure conversante. Ainsi, dans le texte de la *Nuit inaugurale* toute la culture arabe est mise en scène, avec ses obsessions les plus profondes, ses contradictions et ses fantasmes. La conversation y est considérée comme une chose à la fois désirée et crainte: elle est, d'une part, désirée parce qu'elle possède des vertus

⁴ Marc Bergé, *Pour un humanisme vécu, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Damas, Publication de l'Institut Français de Damas, 1979, p. 197.

⁵ Voir Kroeber, A.L., *Style and Civilisations*, Ithaca, 1957; Mayer Schapiro, *Style, artiste et société*, Paris, Gallimard, 1982.

cathartiques et purificatrices de l'âme: « il y a dans la conversation une fécondation (*talqīh*) de l'esprit, un apaisement (*tarwīh*) du cœur, une libération (*tasrīh*) des soucis et un dépouillement (*tanqīh*) de la culture »⁶, et elle est, d'autre part, crainte parce qu'elle est susceptible de se présenter sous la forme de *hurāfāt*, c'est-à-dire sous la forme d'une parole ensorceleuse et envoûtante. D'où la marginalisation des *Mille et une nuits*: elles relèvent de la sphère de parole perçue comme incertaine, ambiguë et dangereuse⁷.

b) Si le « style » caractéristique de la culture arabe ancienne est la sociabilité propre à la parole conversante, nous pensons qu'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī et son œuvre fournissent un exemple vivant du mode de déploiement de cette sociabilité conversante dans les textes.

Expliquant à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī la raison pour laquelle il l'a fait venir, le vizir Ibn Sa'dān dit: *wa-li-dālika faqad tāqat nafsi ilā ḥuḍūrika li-l-muḥādāṭa wa-l-tā'nīs*. Nous avons ici sans doute l'image qu'al-Tawḥīdī aimait avoir de lui-même. Sa physionomie intellectuelle se trouve ainsi résumée au travers les deux mots clefs employés par le vizir: *muḥādāṭa* et *tā'nīs*, c'est-à-dire la conversation et la compagnie sociable. C'est dire qu'avec al-Tawḥīdī nous avons la figure paradigmatique de l'*adīb* dont la vie, à la fois comme individu et comme penseur, s'est entièrement déroulée sur le mode de la relation et de la création de relations, si bien qu'il serait difficile pour un lecteur qui a suffisamment fréquenté ses œuvres d'imaginer sa figure autrement que dans la posture de quelqu'un qui est en train soit de poser des questions, soit de répondre aux questions qu'on lui pose. Si, d'autre part, nous examinons la composition des ouvrages que nous possédons de lui, nous constaterons que dans presque tous la structure relationnelle-dialogique se trouve thématisée et prise en charge dès les titres⁸: *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, *al-Muqābasāt*⁹, *al-Muḥādārūt wa-l-munāzarāt*, *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*¹⁰, *al-Šadāqa wa-l-šadiq*¹¹.

⁶ Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 26.

⁷ Dans la « Nuit inaugurale », *Imtā'*, p. 23, al-Tawḥīdī qualifie les contes des *Mille et une nuits* (*Ḥazār aḥsān*) de parole erronée, invraisemblable et improductive. Dans l'introduction à son livre *Tağārib al-Umam*, Miskawayh manifeste la même suspicion à l'égard de ce qu'il appelle *al-asmār wa-l-ḥurāfāt*, qui, selon lui, n'ont d'autre intérêt que de faire dormir (*iğtilāb al-nawm*). Voir le texte arabe et sa traduction en français publié (en annexe) par M. Arkoun dans *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve Larose, 1970, pp. 81 sq.

⁸ A l'exception du *Kitāb al-Bašā'ir wa-l-daḥā'ir*, qui, tout comme '*Uyūn al-Aḥbār* d'Ibn Qutayba et '*Iqd al-Farid* d'Ibn 'Abd Rabbih, obéit à un autre principe de composition, en ce sens qu'il s'agit d'une contribution à l'*adab* considéré comme travail d'archivage et de mise à l'abri de la tradition.

⁹ Téhéran, éd. Muḥammad Tawfiq Ḥusayn, 1987.

¹⁰ Le Caire, Lağnat al-ta'lif wa-l-tarğama wa-l-našr, 1944.

¹¹ Éd. Ibrāhīm al-Kaylāni, Damas, Dār al-Fikr, 1964.

Ce qui caractérise tous ces titres, c'est leur orientation délibérée vers autrui, leur ouverture sur le domaine de l'Autre comme composante indispensable de l'horizon relationnel. Remarquons que dans les trois premiers titres cités, la relation dialogique n'est pas seulement d'ordre sémantique: elle désigne une forme d'expérience concrète dont la nature et la finalité sont fondées sur une propension généreuse à l'échange et au partage. Dans le cas de l'*Imtā'*, la relation se réalise tout aussi bien comme support que comme milieu de déploiement pour la conversation sociable (*mu'ānasa*)¹² et instructive; dans le cas des *Muqābasāt*, la relation se trouve cultivée et mise en œuvre à la fois comme méthode de dialogue, c'est-à-dire comme style de mise en commun du savoir (le mot *muqābasa* exprime un aspect d'échange et de fécondation réciproque, et renvoie à une situation où chacune des parties prenantes de la conversation donne et reçoit du savoir¹³), et comme procédé épistémique fondé sur la question-réponse. Dans le troisième titre, *al-Muḥāḍarāt wa-l-munāẓarāt*, il est facile de constater que les deux mots qui le constituent suivent un schème qui connote une situation d'interactivité et de réciprocité. Quant aux deux autres titres qui restent, l'un, *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, la relation y est présente non seulement comme élément constitutif, elle est même en quelque sorte partie prenante de son destin, puisque, comme on le sait, ce texte est le fruit d'une tentative de collaboration intellectuelle entre al-Tawḥīdī et Miskawayh¹⁴. En outre, il est sans doute permis de dire que ce texte n'aurait jamais pu voir le jour si al-Tawḥīdī n'avait pas pris l'initiative dans cette entreprise en faisant parvenir à Miskawayh une série d'interrogations auxquelles celui-ci avait répondu, non sans manifester quelques réticences. Quant à *al-Šadāqa*

¹² Est-il besoin de rappeler que le mot *mu'ānasa* appartient à la même racine que le mot que la langue arabe donne comme nom à l'Homme, en l'occurrence le mot *insān*. Il faut remarquer que les composantes sémantiques principales et dominantes du lexème *insān* veulent dire: celui qui tient compagnie, celui dont la présence procure un sentiment de sécurité et de paix et de sérénité, celui à qui nous nous attachons très facilement, celui qui se trouve dans notre monde habitable et familier. Bref, dans le nom que la langue arabe donne à l'Homme se trouve exprimée l'idée selon laquelle l'Homme est *l'ami intime (amis)* des hommes. Dans son *Traité d'éthique*, Miskawayh signale et souligne ce fait de parenté étymologico-anthropologique entre la sociabilité et l'Homme en faisant remarquer que « c'est de *uns* (sociabilité) que dérive en arabe le substantif *insān* (Homme) ». Miskawayh, *Tabḍīb al-ahlāq*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1985, p. 116. Ainsi la tendance à la sociabilité, c'est-à-dire à la *mu'ānasa*, est soulignée dans le terme *insān* comme étant le mode d'être caractéristique de l'Homme.

¹³ Il est à ce propos très significatif qu'al-Tawḥīdī, pour rendre compte de la relation de *muqābasa*, emploie parfois le mot *muṭāqafa*, qui veut dire échange culturel, comme dans le passage suivant: *fa-lā'alla ḥādihī l-muṭāqafa tabqā wa-turwā wa-yakūnu fi dālika ḥusn al-dikrā...*, al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 9.

¹⁴ Pour l'analyse de la structure et du contenu de *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, voir M. Arkoun, « L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle d'après le Kitāb al-Hawāmil wa-l-šawāmil », *Essais sur la pensée islamique*, op. cit.

wa-l-ṣadiq (*L'amitié et l'ami*), la relation y est déjà déterminée par le caractère intrinsèquement relationnel du thème qu'il traite¹⁵.

On voit que l'œuvre d'al-Tawḥīdī est née et s'est élaborée comme un acte de solidarité et de complicité avec son époque. Le rapport que l'œuvre d'al-Tawḥīdī a avec son époque est un rapport d'interpénétration et de consubstantialité, si bien que la plupart des textes que nous possédons de lui constituent une sorte de réseau de comptes-rendus de la vie socioculturelle de son temps. Aussi ce qui nous paraît caractériser fondamentalement l'activité intellectuelle d'al-Tawḥīdī, c'est d'abord le principe de *la relation*, mais aussi et surtout la volonté de prise en charge des lieux de parole où se tissent les réseaux de l'exercice du penser en commun, où se cultive la pensée plurielle. D'où la prédominance dans tous ses textes de la forme de parole conversante comme cadre d'expérience intellectuelle, car la conversation a cela de caractéristique qu'elle représente un type de mise en relation qui est tout autant une invitation à la réflexion qu'exigence d'un mode de présence et d'implication : invitation à la sociabilité, d'une part, et exigence de s'impliquer avec la ferme volonté de donner et de recevoir, d'autre part. Cette exigence de l'implication concrète est tellement importante dans la configuration intellectuelle d'al-Tawḥīdī qu'il est sans doute permis de dire que pour lui, c'est uniquement au sein des cadres conversationnels, où les participants font l'expérience de la co-présence vivante et de la contemporanéité réelle, que se fabrique, s'acquiert et se communique la véritable culture : nous pouvons nous dire cultivés non pas quand nous possédons de la culture mais seulement quand nous mettons en circulation la culture, c'est-à-dire quand nous travaillons à rendre celle-ci communicable¹⁶. Nous pensons qu'il nous serait difficile d'interpréter et de comprendre convenablement la critique suivante, faite par al-Tawḥīdī à l'endroit de Miskawayh, sans prendre en considération cette exigence de l'implication que nous venons de dire : « Quant à Miskawayh, c'est un pauvre parmi des gens riches, un bafouilleur parmi des gens éloquents [...] al-Āmirī¹⁷ avait

¹⁵ Voici comment al-Tawḥīdī définit la sphère des rapports humains régis par le principe de l'amitié : « On m'a entendu, il y a quelque temps, à Bagdad, parler de l'amitié, de la vie en communauté (*al-ʿiṣra*), de la solidarité confraternelle (*al-mu'āḥāt*) et de l'attachement réciproque (*al-ulfā*) », *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*, éd. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damas, Dār al-Fikr, 1964, p. 1.

¹⁶ L'expression employée par Yāqūt dans sa notice sur al-Tawḥīdī, qualifiant celui-ci de *faylasūf al-udabāʾ wa-adīb al-falāsifa*, est à cet égard pleine d'enseignements, puisqu'elle nous présente la physionomie intellectuelle d'al-Tawḥīdī sous le signe du chevauchement des différents espaces de la pensée et du décloisonnement des domaines de connaissance : il s'agit véritablement d'un travail de médiation et de construction de passerelles épistémiques permettant aux différents régimes de conceptualisation, notamment ceux de l'*adab* et de la philosophie, de communiquer, d'échanger et de confronter leurs visions respectives du réel.

¹⁷ Il s'agit du philosophe Abū l-Ḥasan al-Āmirī, mort en 992, contemporain d'al-Tawḥīdī et de Miskawayh, auteur d'*al-Sāʾda wa-l-isʿād*.

résidé à Rayy pendant cinq ans, enseignant, dictant, composant des livres et transmettant des connaissances. Mais Miskawayh n'a même pas appris un seul mot de lui, ni retenu une seule leçon (*mas'ala*). C'est comme si un barrage le séparait de lui.»¹⁸.

Ce jugement porté sur l'attitude de Miskawayh doit être lu en ayant en vue la manière dont al-Tawḥīdī conçoit le mode sur lequel les travailleurs de la pensée, que ceux-ci soient des *adīb*-s ou des philosophes, doivent s'insérer dans leur époque: cette insertion doit, d'une part, prendre la forme d'une intégration dans les réseaux de sociabilité tissés et entretenus par les contemporains; elle doit, d'autre part, avoir pour finalité l'échange intellectuel et l'enrichissement mutuel. Ainsi, si Miskawayh est qualifié de «pauvre parmi des gens riches», c'est parce qu'il n'a pas su ou n'a pas voulu satisfaire à la règle de la fréquentation intellectuellement fructueuse des contemporains¹⁹.

Dans ce texte de la *Nuit inaugurale*, al-Tawḥīdī poursuit une investigation²⁰ à la fois profonde et originale sur les différentes implications de la racine «*h.d.t.*». Pour tirer profit des efforts d'interprétation fournis par al-Tawḥīdī, nous devons d'abord les reconnaître en tant qu'ils tendent vers une réflexion consciente d'elle-même et sachant clairement ce qu'elle cherche. C'est dire qu'il nous faudra recevoir les vues d'al-Tawḥīdī non seulement comme étant susceptibles de nous montrer la voie de la bonne interprétation des termes et des univers d'expérience que nous rencontrons dans ce texte, mais surtout comme présentant déjà, par elles-mêmes, une interprétation. Ce qui caractérise cette interprétation, c'est qu'elle traite le langage non pas uniquement comme un moyen de déploiement et d'exposition de la pensée, mais comme étant le véritable lieu où cette pensée est effectivement à l'œuvre. Ainsi, par exemple, la racine *h.d.t.*, avec toutes ses variations morphologiques, lexicales et sémantiques, ne se limite pas à exprimer une multitude d'expériences, elle est

¹⁸ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, pp. 35-36.

¹⁹ Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à la manière dont al-Ġāḥiẓ caractérise le mode d'être fondamental de l'*adab*: *wa-innamā l-adab 'aql ḡayrika tazīdubu fī 'aqlika*, al-Ġāḥiẓ, *Risālat al-Ma'ās wa-l-mā'ād, Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1991 (1964¹), I, 96. Remarquons ici comment l'acte de se cultiver est posé comme ayant pour fondement et pour milieu de réalisation la relation d'échange entre esprits. Or, si, selon al-Ġāḥiẓ, la fréquentation des hommes permet l'acquisition de la culture, l'isolement ne peut mener qu'au contraire, c'est-à-dire à la sottise (*al-balāh*). C'est ce que nous pouvons lire dans un chapitre du *Bayān*, intitulé «Min al-balah alladī ya'tarī min qibal al-'ibāda wa-tark al-ta'arruḍ li-l-taḡārib»: *wa-l-'ibāda lā tadlahu wa-lā tūritu l-balāh illā li-man ātara l-wahda wa-taraka mī'āmalat al-nās wa-muḡālasat abl al-mā'rifa*, al-Bayān wa-l-tabyin, éd. 'Abd al-Salām M. Hārūn, Le Caire, al-Ḥanḡī, 1975⁴ (1948-1950¹, 1961²) II, pp. 349-350.

²⁰ C'est en effet comme investigation et comme recherche que les réflexions d'al-Tawḥīdī sont désignées par les questions que pose le vizir: *qad marra fī kalāmika šay' yaḡību l-baḡḡ 'anhu...*, al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 25.

traitée en tant qu'elle est le produit d'une série d'expériences. C'est dire que la langue se trouve traitée non pas simplement comme un objet de réflexion, mais comme un univers de solidarité et de complicité entre les mots et la pensée. Aussi, à travers les analyses auxquelles al-Tawḥīdī soumet la racine « *h.d.ġ.* », les thèmes de réflexion nous paraissent-ils renvoyer les uns aux autres selon deux modalités: soit en vertu d'une contiguïté morpho-sémantique des mots qui les portent, et c'est ainsi que l'unité thématique *ḥadīṭ*, au sens de conversation, appelle l'unité thématique *ḥadīṭ* au sens de récent et actuel; soit en vertu d'une parenté sémantico-épistémique, comme c'est le cas de la relation établie entre *qadīm* (ancien) et *ʿatīq* (antique).

II

1. *Cadre de la sociabilité: pour une éthique de la parole conversante*

Le sujet principal de la *Nuit inaugurale* étant la conversation sociable, il n'est pas surprenant de constater que la première chose de laquelle va se soucier le début du texte est la construction d'un cadre et d'un climat favorables au bon déroulement de la conversation. C'est ainsi que pour faire signifier que non seulement ce premier entretien avait pour thème principal la conversation sociable mais que, de surcroît, cet entretien lui-même s'est passé dans un cadre sociable, al-Tawḥīdī met à notre disposition quelques éléments nous permettant d'apprendre deux choses: la première a trait à la qualité d'accueil que le vizir lui avait réservé à son arrivée. Al-Tawḥīdī fut reçu par le vizir Ibn Sa'dān d'une manière à la fois chaleureuse et amicale: *fa-amaranī bi-l-ġulūs wa-basaṭa lī waḡhabu... wa-laṭṭafa kalāmahu...*²¹

La deuxième c'est qu'al-Tawḥīdī se rend chez le vizir Ibn Sa'dān non pas en quémandeur mais sur une invitation insistante de ce dernier: *sa'altu ʿanka marra šayḥanā Abā l-Wafāʾ fa-dakara annaka murāʾ in li-amr al-bīmārīstān min ġihatibi wa-anā arbaʾu bika ʿan dālīka wa-lāʾallī uʾarriḍuka li-šayʾ anbah min ḥādā wa-aḡdā. Wa-li-dālīka tāqat nafsi ilā ḥuḍūrika li-l-muḥādaṭa wa-l-taʾnīs...*²²

Grâce aux deux éléments que nous venons de signaler, la construction du climat sociable dans lequel se déroulera la conversation est sur la bonne voie. Mais même si ce climat est déjà mis en place, al-Tawḥīdī et le vizir savaient que pour se construire un cadre sociable authentique, il leur fallait œuvrer

²¹ Al-Tawḥīdī, *Imtāʾ*, p. 19.

²² Al-Tawḥīdī, *Imtāʾ*, p. 19.

encore en vue de le marquer de leurs personnalités respectives, en exprimant chacun ses attentes vis-à-vis de l'autre. Le mot attente que nous avons employé ici est issu de l'expression qu'al-Tawḥīdī lui-même utilise pour poser sa condition au vizir: *mā yurādu minnī*. Mais avant de considérer de plus près l'exigence posée par le vizir Ibn Sa'dān, il nous faut d'abord essayer de comprendre le sens profond de la demande formulée par al-Tawḥīdī:

«C'est alors que je dis: je demande que l'on m'accorde une chose qui sera pour moi un soutien dans l'accomplissement de ce que l'on attend de moi. Car si on me la refuse, je serai intimidé, et si je suis intimidé, mes capacités d'expression s'affaibliront[...] Que l'on m'autorise, dis-je, à faire usage du tutoiement au cours de notre échange, afin que je puisse ainsi me libérer de la contrainte (*muzāḥama*) des surnoms et de l'embarras (*muḍāyaqa*) des formules protocolaires, en menant mon discours sans crainte (*taqīyya*), ni esquive (*taḥāšī*) ni détour (*muḥāwaba*), ni crispation (*inḥiyāš*).»²³

Contrairement à ce que l'on peut penser de prime abord, ce qui est visé à travers cette demande n'est pas seulement la suspension des protocoles et des formules de politesse. Il y va en réalité des conditions requises pour la mise en place d'un espace de conversation sociable, espace dont la composition et la topologie psycho-éthiques doivent être de nature à favoriser le libre épanouissement de chacune des personnalités en présence. Aussi, pour approfondir notre compréhension de la portée de cette demande de «tutoiement», nous faut-il commencer par examiner les mots mis en oeuvre par al-Tawḥīdī dans la formulation et la justification de cette demande.

Remarquons tout d'abord que tous les mots composant le corps de cette demande (*muzāḥama*, *muḍāyaqa*, *taqīyya*, *taḥāšī*, *muḥāwaba*, *inḥiyāš*) forment comme une image inversée de ce que doit être une véritable situation sociable, c'est-à-dire qu'ils participent tous de la configuration d'une atmosphère faite de crispation, de crainte, de contrainte et de manque de liberté. Commençons par considérer d'abord le mot *taqīyya*:

Le mot *taqīyya* veut dire, dans le contexte du propos d'al-Tawḥīdī, à la fois crainte et dissimulation. La signification profonde de l'attitude gouvernée par la *taqīyya* consiste à s'autocensurer, à se retenir, à tenir ses expériences et se tenir soi-même en dehors des réseaux des échanges humains. Être en situation de *taqīyya*, c'est renoncer à sa place dans la société, se désinvestir du monde et ne plus être soi-même un terrain d'expérience pour les autres que d'une manière tronquée et fallacieuse. C'est ainsi que le facteur *taqīyya* pourrait finir par soustraire au domaine

²³ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, pp. 20-21.

des interactions publiques les expériences d'un certain nombre de personnes. Aussi la *taqiyya* ne constitue-t-elle pas seulement un simple sentiment de crainte mais devient une attitude généralisée qui ne perçoit le monde des autres que sous le signe de la terreur et de l'hostilité. Il s'agit donc ici d'une modalité sous laquelle le monde peut se présenter à l'individu : le monde ne se donne ici à moi ni comme invitation à l'appropriation et à l'usage, ni d'une manière qui fait de moi un simple spectateur passif, mais sous un jour qui m'oblige à adopter la conduite négative de celui qui recule et exécute une fuite, en s'enfermant dans son monde intérieur. La *taqiyya* conduit ainsi, comme on le voit, à ce que l'on peut appeler un ascétisme de circonstances, un ascétisme forcé, adopté comme stratégie devant un monde pressenti et perçu comme agressif²⁴.

La démarche de *taqiyya* cultive en outre le secret et le silence, deux phénomènes qui se posent en obstacle, d'une part, à l'épanouissement de la personnalité et, d'autre part, à la bonne diffusion et à la mise en circulation de la culture. Concernant le phénomène du silence, la question a été posée et abondamment débattue dans le champ de *l'adab*. Pour al-Ġāhiz, par exemple, le silence (*al-ṣamt*) est irrémédiablement inférieur à la parole (*al-kalām*) parce que cette dernière, à la différence du premier, est dotée de traits caractéristiques qui font sa force : d'une part, sur le plan de son mode de fonctionnement interne, la parole est à la fois auto-référentielle et transitive, en ce sens qu'elle est capable de parler à la fois d'elle-même et d'autre chose qu'elle-même. C'est ainsi que la parole peut se rapporter à elle-même pour se définir et dire ce qu'elle est, en même temps qu'elle peut se rapporter au silence lui-même pour en rendre compte et le décrire comme phénomène²⁵. D'autre part, sur le plan de la fonction qu'elle remplit, la parole a joué et joue encore un rôle primordial dans la vie culturelle et historique de l'humanité : selon al-Ġāhiz, c'est parce que l'homme est doté d'une capacité de parole et fait usage de la parole qu'il possède une culture et une histoire.

²⁴ Nous savons la place que la *taqiyya* occupe, à la fois comme principe de vie sociale, comme stratégie politique et comme mode d'interprétation des textes et de l'Histoire, dans la perspective chi'ite. Or si les chi'ites avaient adopté la *taqiyya* comme mode de vie et comme stratégie, c'est parce qu'ils percevaient et vivaient leur société comme étant essentiellement faite d'oppression et de persécution.

²⁵ *Inna l-kalām innamā ṣāra afdal min al-ṣamt li-anna naf' al-ṣamt lā yakādu ya'dū l-ṣāmit wa-naf' al-kalām ya'ummu l-qā'il wa-l-sāmi' wa-l-ḡā'ib wa-l-ṣāhid wa-l-rāhin wa-l-ḡābir... wa-mimmā yadullu min faḍl al-kalām 'alā l-ṣamt annaka bi-l-kalām tuḥbiru 'an al-ṣamt wa-faḍlihi wa-lā tuḥbiir bi-l-ṣamt 'an faḍl al-kalām*, al-Ġāhiz, *Risāla fi-l-Ġidd wa-l-hazl, Rasā'il al-Ġāhiz*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1991, I, p. 258. Aussi, dans *al-Bayān*, I, p. 272 : *wa-kayfa yakūnu l-ṣamt anfa' wa-l-iṭāra labu afdal wa-nafuhu lā yakādu yuḡāwizu ra's ṣāhibihi wa-naf' al-kalām ya'ummu wa-yahūṣṣu wa-l-ruwāt lam tarwi sukūt al-ṣāmitin kamā rawat kalām al-nātiqin*. Voir aussi *Tafḍil al-Nuṭq 'alā l-Ṣamt, Rasā'il*, IV, p. 232, où le même argument est développé.

La supériorité de la parole sur le silence réside donc dans le fait suivant : tandis que le silence paraît procéder de la logique solipsiste de privatisation des affects et des expériences, la parole, quant à elle, tend en permanence vers la mise en commun des expériences humaines et la construction de réseaux d'intersubjectivité. Or, comme nous l'avons dit plus haut, la démarche de la *taqiyya* cultive non seulement le silence et le mutisme, mais également le phénomène du secret. Si le silence a pour conséquence la privatisation des expériences humaines, le secret, lui, agit directement sur la personnalité en bloquant son épanouissement et son développement et, surtout, en la rendant, à la longue, pour ainsi dire illisible pour elle-même.

Essayons à présent de voir de quel apport peut être, pour ce que nous venons de dire, le sens contenu dans l'autre mot employé par al-Tawḥīdī, en l'occurrence le mot *inḥiyāš*.

Dans sa signification simple, la plus immédiate, *inḥiyāš* veut dire crispation et abandon. Mais plus que l'effet et le résultat de l'état d'*inḥiyāš*, c'est surtout le climat dans lequel se déroule le processus aboutissant à la crispation qui est intéressant à considérer ici. Il ne faut pas oublier en effet que la racine du mot *ḥawaš* comporte, à travers les dérivations *taḥāwaša* et *taḥawwaša*, des significations qui rejoignent d'une certaine manière l'univers d'expériences créé par l'attitude de *taqiyya*. La première de ces deux dérivations, à savoir *taḥāwaša*, renvoie à l'action d'encercler et de traquer une bête en vue la mettre dans une clôture ou un enclôis (*ḥawaš*). L'adjectif *ḥawšī*, dérivé de la même racine, veut dire : personne cloîtrée, personne farouche, asociale, misanthrope²⁶. En considérant l'intégralité du processus allant du mot *taḥāwaša*, impliquant l'action de traquer et d'encercler, à *ḥawšī*, qui nous met en présence de l'homme devenu par la force des choses asocial, nous nous apercevons que ce devenir misanthrope de l'homme est la conséquence d'une expérience traumatisante du monde, expérience qui ne peut que constituer un obstacle à l'exercice de la convivialité. Sans doute est-ce parce qu'il comporte un puissant facteur d'asociabilité qu'al-Tawḥīdī emploie ce mot *inḥiyāš* qui renvoie à une attitude allant tout à fait à l'encontre de la tendance à la sociabilité engagée dans l'expérience de la conversation.

La racine «*ḥ.w.š*» met à notre disposition une autre unité lexicale dont le sens est en rapport direct avec ce que nous venons de dire au sujet de l'attitude défaitiste que recèle l'acte d'*inḥiyāš*. Cette unité lexicale est *ḥāšā* qui, dans son sens élémentaire, signifie : excepté (un tel, quelque chose), à l'exclusion de... Cela veut dire que l'emploi du mot *ḥāšā* a pour visée de tenir quelqu'un ou quelque chose hors jeu, de le laisser en dehors du cadre de l'expérience en

²⁶ Voir *Tāğ al-'Arūs*, «*ḥ.w.š*».

cours et de s'abstenir donc d'appliquer d'une manière égale les principes, les normes et les règles de la situation à toutes les personnes qui y sont impliquées et englobées. C'est le plus souvent avec l'intention d'accorder quelques privilèges à quelques individus qu'il est fait appel à cette règle d'exception. Or, cela est non seulement contraire à l'esprit de sociabilité et d'équité inhérent à la sphère de la conversation sociable, esprit qui voudrait que les partenaires de la parole conversante soient traités selon la même rigueur et de la même façon, mais il tend aussi à faire de cette règle d'exception une marque de privilège très spécial: en assignant à l'acte d'excepter la fonction de dispense, d'immunisation et de mise à l'abri, la formule *ḥāṣā* soustrait la personne qui en bénéficie aux contingences liées au déroulement réel des interactions sociales pour en faire une personne couverte par une sorte de *tanẓīh*.

2. La relation sociable (al-mu'ānasa) comme espace d'équité

Ainsi l'analyse d'une partie de la demande de tutoiement formulée par al-Tawḥīdī traverse un champ d'interférences sémantiques et d'interpénétration entre divers univers d'expériences. Mais ce qu'il nous faut bien souligner, c'est que chaque fois nous rencontrons une distinction entre deux manières dont le monde se donne comme milieu de vie et d'expériences: la première manière est celle à travers laquelle le monde s'offre et s'expose avec une accessibilité accrue, une habitabilité plus riche et un appel à l'activité; la seconde manière, dont l'attitude d'*inhīyāṣ* est la forme de réalisation paradigmatique, est celle par le biais de laquelle le monde se donne comme s'éloignant, en se faisant de plus en plus étranger et en fuyant dans une sorte d'intouchabilité radicale. Nous comprenons ainsi que ce que visait al-Tawḥīdī, au fond, à travers son exigence d'instaurer le tutoiement, ce n'est pas seulement l'allègement des formules protocolaires, mais la mise en place des conditions minimales requises pour l'émergence d'un espace de sociabilité dans lequel il serait possible de vivre les séances de conversation comme une expérience de mise en commun équitable du monde.

C'est dans ce sens que nous devons comprendre la portée du propos d'al-Tawḥīdī quand, pour justifier sa demande, il précise: *fa-innī in muni'tuhu nakaltu wa-in nakaltu qalla ifṣāḥī 'ammā uṭālabu bibi...*

Le choix du verbe *nakala* est très significatif. Cela montre avec quel degré de sérieux al-Tawḥīdī considère cette affaire du tutoiement²⁷, puisqu'il paraît

²⁷ Ce n'est donc pas un hasard si al-Tawḥīdī revient une autre fois sur cette question du tutoiement dans une lettre écrite à l'intention d'Abū l-Wafā': *wa-ammā l-risāla l-tāniya fa-hiya llati kānat fī ḥādīhi l-ayyām ba'da sti'dāni iyyāhu fī l-muḥāṭaba bi-l-kāf...*, *Risālatān kataba bihimā l-mu'allif ilā l-wazīr*, al-Tawḥīdī, *al-Imtā'*, III, pp. 210-211.

en faire dépendre tout le destin de la conversation. Précisons que *nakala* veut dire : être atteint d'inhibition et d'affaiblissement de la volonté, par suite d'un excès de crainte et d'appréhension. Or, semble dire al-Tawḥīdī, la personne dont la volonté se trouve atteinte de cette manière peut-elle être encore d'une quelconque utilité pour l'animation de la conversation ? Celle-ci n'a rien que faire d'individus rendus sans vigueur, dont la personnalité est rongée et amoindrie par un sentiment de frustration et d'impuissance. Car la conversation sociale possède et cultive une forme d'héroïsme qui lui est propre, un héroïsme dont seules les personnes encore en possession de toutes leurs énergies psychomoraux peuvent en être les supports de déploiement.

Il est sans doute permis de dire que les héros que la sociabilité conversante exige sont des personnes dont la physionomie intellectuelle et morale ne doit pas être très éloignée de celle décrite par le vizir lui-même lorsqu'il indique à al-Tawḥīdī la manière dont il doit conduire la conversation : « Tu me répondras sur tout cela librement et en toute quiétude, à pleine voix, en déployant tout ce qui te vient à l'esprit et en faisant appel l'ensemble des connaissances que tu possèdes. Je te demanderai, cependant, d'éviter le style affecté (*tafannun*) des gens de Bagdad [...] en étant spontané (*'afw*) dans ton expression. Et surtout ne te montre pas craintif comme les impuissants, ni hésitant comme les sots. Sois bien ferme (*iğzim*) quand tu affirmes quelque chose, exagérément exhaustif quand tu décris, exacte quand tu cite des propos et tranchant quand tu prononces un jugement... »²⁸

Remarquons que cette exigence formulée par le vizir à l'adresse d'al-Tawḥīdī peut être décomposée en deux éléments fondamentaux : a) une exigence de virilité, d'énergie et de fermeté dans les attitudes ; b) une exigence de spontanéité, de sincérité et d'authenticité personnelle.

La première de ses exigences est soulignée par deux phrases : *wa-lā tağbun ġubn al-ḍu'afā'*, d'une part, et *wa-ğzim idā qulta*, d'autre part. La deuxième exigence, elle, est exprimée par une série de propos à caractère dissuasif : *wa-dā' anka tafannun al-bāğdādiyyīn... mā'a 'afw lafzika wa-zā'id ra'yika...*

Nous voyons que l'exigence de virilité est exprimée sous la forme d'un conseil de fermeté et d'audace, tandis que l'exigence d'authenticité personnelle est posée en termes de critique anticipée de toute tentative de style affecté et de toute tentation de coquetterie rhétorique.

Nous constatons ainsi qu'à travers les exigences et les conditions formulées par al-Tawḥīdī et par le vizir Ibn Sa'dān s'exprime un même souci, celui d'asseoir la conversation sociale sur des rapports régis par le principe de proximité

²⁸ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 19.

physique et éthique. Or, comme la proximité physique est réalisée par la nature même du *maǧlis*, il a fallu œuvrer en vue de favoriser l'émergence des conditions permettant la réalisation de la proximité éthique. Celle-ci ne sera établie et garantie que quand les partenaires de la conversation se mettent à s'exposer les uns aux autres uniquement au moyen de ce que la conversation sociable leur offre, à savoir le langage et la parole débarrassés de tout gonflement dû au cérémonial de la politesse ou à une volonté persistante de domination. La sociabilité viendrait en effet à se disqualifier d'elle-même si les paroles qui y sont échangées servaient non pas à l'établissement de liens de communication, fondés sur l'amitié et la réciprocité, mais à l'exercice du pouvoir et/ou la perpétuation des rapports de pouvoir; non pas, autrement dit, comme effort et volonté de coordination des apports de chacun des participants, mais comme moyen de subordination des uns aux autres.

Il y a une interrogation qu'al-Tawḥīdī avait émise dans *al-Hawāmil wa-l-šawāmil* qu'il nous faut citer ici, car elle comporte quelque chose qui nous permettra de percevoir une autre portée de la demande de tutoiement. Dans *al-Hawāmil*, al-Tawḥīdī s'interroge: « quel sens donner à des expressions telles que: ceci vient de Dieu; ceci est lié au concours de Dieu; ceci est pour Dieu; ceci repose sur Dieu; ceci est lié à la providence de Dieu; ceci est lié à la volonté de Dieu; ceci se déroule au su de Dieu? »²⁹ M. Arkoun, citant ce texte, a fait, à juste titre, remarquer qu'à travers cette réflexion, al-Tawḥīdī voulait « dénoncer le caractère stéréotypé de ces formules courantes qui ne mettent l'esprit en contact vivant avec la présence effective de Dieu ». Cependant, nous pensons que ce serait réduire à l'extrême la portée réelle de cette interrogation si l'on se contentait de n'y voir qu'une tentative de remise en contact directe avec la présence de Dieu, ce qui revient à en faire uniquement une réflexion d'orientation mystique. Ce que cette interrogation vise à notre avis, c'est attirer l'attention sur le caractère chosifié de ces formules qui désamorcent et neutralisent l'activité de réflexion et empêchent le contact renouvelé, non seulement avec la présence de Dieu, mais avec le fonctionnement concret du monde vécu. En effet, les unités de langage mises en œuvre dans pareilles formules, du fait de leur autonomisation par rapport aux soucis concrets et vivants des acteurs réels, participent de la production de puissances mythiques et sacrales qui s'imposent désormais à ces même acteurs de l'extérieur, comme à leur insu, en les dispensant chaque fois de réfléchir par eux-mêmes et de

²⁹ Nous citons ce passage d'après la traduction qu'en donne M. Arkoun dans son étude « L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle d'après le Kitāb al-Hawāmil wa-l-šawāmil », *Stud. Isl.*, XIV (1961), pp. 73-108; Repris dans ses *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve Larose, 1970, pp. 87-147, ici p. 110.

généraliser des connaissances nouvelles, adaptées à chaque situation. Nous sommes de la sorte devant un phénomène de réification du langage et de la pensée que Francis Bacon, au XVII^e siècle, avait mis en rapport avec ce qu'il appelle *les idoles de la place publique* :

« Les idoles de la place publique, écrit-il, sont de toutes³⁰ les plus incommodes ; elles se glissent dans l'entendement à la faveur de l'alliance des mots et des noms avec les choses. Les hommes croient en effet que leur raison commande aux mots. Mais il se fait que les mots retournent et réfléchissent leur puissance contre l'entendement ; effet qui a rendu sophistiqués et inactives les sciences et la philosophie »³¹.

C'est à dessein que nous faisons référence à Bacon ici. Nous voulons par là attirer l'attention sur la chose suivante : dans le système de pensée de l'*adab*, le problème de la connaissance ne se pose jamais en termes philosophiques d'une épistémologie pure, mais en termes anthropologiques d'une sociologie de la connaissance. Autrement dit, ce qui intéresse l'*adab* ce ne sont pas seulement les mécanismes épistémiques et cognitifs de la production du savoir, mais les conditions et les cadres sociaux dans lesquels germent et s'élaborent les formes de connaissance. C'est pour cette raison que la question des catégories sociales (*al-hāṣṣa/al-amma*) est souvent thématisée par l'*adab* en faisant appel, non pas à des critères économiques, mais à des paramètres ayant trait aux modes d'approche et d'acquisition du savoir que les différentes personnes, issues de différentes catégories sociales, mobilisent et mettent en œuvre.

Ainsi, ce concept d'*idoles de la place publique*, tel que le caractérise Bacon ici, est à rapprocher de la définition qu'al-Tawḥīdī donne à la septième forme de vie (*al-ḥayāt al-sābi'a*) dans sa *Risālat al-Ḥayāt*³². La septième forme de vie est en effet définie par al-Tawḥīdī comme étant celle qui a pour principe d'organisation épistémique la croyance incertaine et l'illusion (*al-ẓann wa-l-wahm*). La croyance incertaine se manifeste à travers le fait que les hommes ont tendance à croire que la vraie vie, la vie réussie, la vie bonne, réside dans la réputation et la célébrité (*al-ṣīt wa-l-ṣubra*). L'illusion (*al-wahm*), quant à elle, est attestée, nous dit al-Tawḥīdī, par le fait que les individus, en cherchant à

³⁰ Précisons qu'outre *les idoles de la place publique*, Bacon distingue trois autres types d'idoles, qui sont tout autant source d'erreur et de malformation des concepts : idoles de la race, idoles de la caverne et idoles du théâtre.

³¹ Francis Bacon, *Novum Organum*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 119.

³² *Risālat al-Ḥayāt, Talāt rasā'il li-Abi Ḥayyān al-Tawḥīdī*, éd. Ibrāhīm al-Kaylānī, Damas, Institut Français d'Études Orientales, 1951. Traduit en français par Claude Audebert, avec introduction et notes, *BEO*, XVIII (1963-64).

assurer, chacun égoïstement pour son propre compte, une descendance et une postérité, s'imaginant pouvoir s'assurer de cette manière une vie éternelle personnelle, c'est la conservation de l'espèce humaine tout entière qu'ils assurent, sans le vouloir directement et sans le savoir consciemment³³. Il y a donc comme une ruse de la nature qui se déploie ainsi, en instrumentalisant le désir d'éternité³⁴ des individus isolés pour garantir la continuité de l'espèce humaine.

Ce qui a sans doute frappé al-Tawḥīdī dans les formules qu'il a énumérées, c'est surtout leur caractère de masses langagières inertes, pétrifiées, qui ont tendance à plonger les hommes dans la paresse intellectuelle en les dispensant de réfléchir par eux-mêmes pour produire des concepts adaptés à chacune de leurs expériences du monde.

Si donc al-Tawḥīdī avait demandé au vizir son accord pour éliminer le langage cérémonieux (*al-tā' rīd wa-l-kināya*), c'est parce qu'il savait que tout langage qui, dans les conversations et les échanges de paroles, tend à s'instaurer en rituel solennel et rigide procède de la réification des relations humaines. En effet, il faut se rendre compte que les formules protocolaires ne constituent pas seulement des entités linguistiques, de simples mots, mais des condensés de rapports socio-politiques soustraits à la réalité vivante et érigés en pseudo-modèles de civilité. Conserver et faire usage de ces formules dans un climat sociable conduirait à faire de la conversation une occasion et un travail d'institutionnalisation et de naturalisation du pouvoir. En employant le vocabulaire de Max Weber, on peut dire que l'exercice de la sociabilité (*al-mu'ānasa*) se verra alors octroyé comme fonction profonde « la routinisation du pouvoir »³⁵. Il s'ensuivra qu'au lieu de contribuer à l'élargissement de l'espace d'intersubjectivité, au lieu de faire du monde un monde vécu en commun, l'école de la conversation participera plutôt, d'une manière en quelque sorte contre-intuitive, au rétrécissement des zones de la sociabilité au profit de celles de l'idéologie et de la volonté de domination.

Il nous faut mettre à contribution ici un passage de *Kitāb Aḥlāq al-wazīrayn* dans lequel al-Tawḥīdī tente d'attirer l'attention du lecteur sur un défaut fondamental inhérent à la personnalité du vizir Ibn 'Abbād :

« [Ibn 'Abbād] disait au savant qui se présentait devant lui : avance, ô mon frère ! Parle, prends tes aises ! [...] Ne te laisse pas impressionner par cette pompe et ces

³³ *Wa-min hādā l-ḍarb ṭalab al-insān al-nasl li-annahu yataḥayyalu li-baqā' al-naw' šabah li-baqā' ibi l-šahsī, Risalat al-Ḥayāt, op. cit., p. 59.*

³⁴ Un des manuscrits de cette épître, celui se trouvant au Caire (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), comme l'a indiqué Claude Audebert dans sa traduction, *op. cit.*, porte le titre suivant : *Risāla fī l-Tašawwuq ilā l-ḥayāt al-dā'ima* (Du désir de la vie éternelle).

³⁵ Max Weber, *Économie et société*, Paris, Pocket, I, pp. 321-326 ; *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 371-374. Voir aussi *Le savant et le politique*, Paris, Plon (« 10/18 »), pp. 102 sq.

valets, cette suite et ces laquais, ces marches et ce trône au sommet [...], car l'empire du savoir est au-dessus de celui du pouvoir et l'honneur que procure la science prévaut sur celui qui provient de la richesse. Que se dissipent donc des appréhensions, parle en toute quiétude et dis tout ce que tu voudras. Défends la position qui t'agrèera, tu ne trouveras chez nous que justice et soutien (*is'āf*), proximité et bienveillance mutuelle (*al-muwāhaba*), la compagnie sociable (*al-mu'ānasa*) et l'échange mutuellement enrichissant (*al-muqābasa*) ! [...] Mais lorsqu'il avait fini de puiser auprès de cet homme toute la science qu'il convoitait, par le biais de telles ruses et enjolivures, et lorsque ce dernier se laisse emporter dans cette pente périlleuse en lui faisant toute confiance (*al-tīqa*), et s'autorisait à débattre avec lui sans restreinte [...], à lui corriger ses erreurs, en mettant le doigt sur un point décisif avec des arguments irréfutables, alors Ibn 'Abbād redevenait fauve, s'emportait [...] et ordonnait... : Esclave ! Emmène ce chien au cachot et laisse-le croupir... C'est un indécrottable entêté... il se sera laissé abuser par ma patience, ma mansuétude l'aura trompé ! Il me déçoit fort...»³⁶

Ce sur quoi ce texte attire notre attention, c'est le mode sur lequel Ibn 'Abbād invite à la sociabilité : il s'agit d'une invitation à la sociabilité qui est à la fois stratégique, calculatrice et pleine de ruses. Plus exactement, nous pouvons dire que, selon al-Tawḥīdī, Ibn 'Abbād pratiquait la sociabilité comme un lieu d'ambivalence : tout en faisant montre d'une ferme volonté de satisfaire aux exigences et à l'esprit de la sociabilité (*al-muqābasa*, *al-muwāhaba*, *al-mu'ānasa*, *al-muqābasa*), il ne pouvait, en même temps, résister à la tentation de faire de celle-ci un simple prolongement de la relation de pouvoir fondée sur le principe de la domination-soumission. Nous nous rendons ainsi compte combien la passion du pouvoir et l'esprit de la sociabilité sont incompatibles, voire antinomiques : dès que le pouvoir cherche à s'emparer de l'espace de sociabilité pour en faire l'une de ses ressources idéologiques, la situation tout entière perd sa signification, et se dénonce elle-même comme un lieu d'exercice brutal et arbitraire du pouvoir. Comme on le voit dans la scène décrite par al-Tawḥīdī, l'incompatibilité et le clivage d'esprit existant entre la sociabilité (*al-mu'ānasa*) et le pouvoir réside dans leurs manières respectives de traiter l'élément humain : si dans le champ de la sociabilité les individus présents sont tous considérés et intégrés en tant qu'ils représentent des entités humaines tendant toutes vers leurs propres épanouissements personnels, dans l'espace régi et encadré par la passion du pouvoir, par contre, tout est organisé d'une manière visant à transformer ces mêmes entités humaines en simples figurants, c'est-à-dire des personnes vidées de toute leur énergie morale.

³⁶ *Kitāb Ahlāq al-wazīrayn*, Beyrouth, Dar al-Kutub al-'ilmiyya, pp. 61-62. Traduction française par Frédéric Lagrange, *La satire des deux vizirs*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2003, pp. 88-89, légèrement modifiée.

Nous comprenons ainsi pourquoi avant d'engager la conversation avec le vizir, al-Tawḥīdī aura manifesté son désir de construire un climat et un environnement propres à favoriser le sentiment de liberté et d'équité pendant l'échange. Or, ce soin dont al-Tawḥīdī fait preuve ici pour établir des relations fondées sur un principe d'équité et d'amitié constitue une constante que nous trouvons un peu partout dans son oeuvre. Il en est ainsi surtout dans *Risālat al-Ḥayāt* où al-Tawḥīdī a tenté d'élaborer la définition la plus complète de ce que doit être, selon lui, la bonne forme de sociabilité. Plus exactement, cette définition correspond à celle qu'il donne à la troisième *forme de vie* (*al-ḥayāt al-tālīta*)³⁷ :

« La troisième forme de vie, quant à elle, est celle de l'activité vertueuse (*al-'amal al-ṣāliḥ*), faite des actes d'honorer et d'humilier, donner et recevoir, vie sociale commune (*'išra*) et amitié, aménité et protection mutuelle, fidélité à l'engagement pris (*'ahd*) et sincérité dans la promesse faite (*wa'd*) »³⁸.

Nous devons d'emblée faire ici une remarque sur la manière dont nous entendons et situons dans le champ de l'*adab* cette importante formule d'*al-ahḍ wa-l-'atā'*.

Contrairement à ce que l'on peut croire de prime abord, l'expression *al-ahḍ wa-l-'atā'*, telle qu'elle est employée ici chez al-Tawḥīdī, mais aussi telle qu'on la rencontre dans maints textes d'*adab*, ne renvoie pas à un quelconque échange d'ordre matériel, où il s'agirait de « gain » et de « don »³⁹, mais à l'interaction sociale dans son principe le plus général et le plus formel. C'est ce que l'on peut constater en lisant le passage suivant dans lequel, après avoir énuméré les principes et les règles fondamentales qui commandent le fonctionnement de

³⁷ Rappelons que dans cette épître, al-Tawḥīdī distingue dix *formes de vie* (*aṣnāf al-ḥayāt*), dont huit sont données comme accessibles pour les humains : 1) *ḥayāt al-ḥiss wa-l-ḥaraka*; 2) *ḥayāt al-'ilm wa-l-baṣīra*; 3) *ḥayāt al-'amal wa-l-kadh*; 4) *ḥayāt al-ḥuluq wa-l-saḡīyya*; 5) *ḥayāt al-tadāyyun wa-l-sakīna*; 6) *ḥayāt al-kamāl al-awwal*; 7) *ḥayāt al-zann wa-l-tawabḥum*; 8) *ḥayāt al-kamāl al-tāni*. *Risālat al-Ḥayāt, Talāz nasā'il*, éd. Ibrāhīm al-Kaylāni, Damas, Institut Français d'Études Arabes, 1951, pp. 54-55.

³⁸ Al-Tawḥīdī, *Risālat al-Ḥayāt*, p. 57.

³⁹ Signalons que Claude Audebert, *op. cit.*, p. 154, a choisi de traduire la formule *al-ahḍ wa-l-'atā'* par « gain et don ». Cette traduction nous semble aller à l'encontre des intentions d'al-Tawḥīdī. En effet, l'emploi du mot gain suppose qu'il y a ou qu'il peut y avoir perte. En outre, s'il s'agit d'un jeu de gains et de pertes, cela vaudrait dire que les relations humaines qui servent de support à ce jeu sont fondées sur une stratégie faite de calculs. Or, ce n'est pas de cela qu'il s'agit dans la forme de vie définie et envisagée par al-Tawḥīdī. Pour lui, les actes de donner et de recevoir (*al-ahḍ wa-l-'atā'*) ne peuvent générer de relations sociales dignes de faire partie de la forme de vie qu'il appelle vertueuse que s'ils sont exécutés dans un climat dominé par le sentiment d'amitié (*al-ṣadāqa*) et de bienveillance (*al-waḍā'a*).

la société⁴⁰, al-Tawhīdī ajoute: «Ce sont là des principes (*ma'ānī*) si importants que quiconque en aperçoit la portée les adoptera (*naqadahā*) comme règles d'échange avec les autres (*aḥada bihā wa-a'tā*), en s'y montrant plus pénétrant et plus efficace»⁴¹

Dans ce passage, nous pouvons remarquer, d'une manière définitive, comment la formule *al-aḥd wa-l-'atā'* ne renvoie pas à des actes de donner et de recevoir des biens matériels ou des objets, elle désigne, au fond, un espace d'interactions et d'échanges socio-éthiques fondés sur la règle de la réciprocité. Ainsi il s'avère très clairement que l'expression *aḥada bihā wa-a'tā'* veut dire exactement ceci: il l'adopte (*naqadahā*) comme règle de conduite et comme principe éthique d'établissement de rapports d'échange sociaux avec les autres. Cela montre que chez al-Tawhīdī, mais aussi chez les autres représentants de l'*adab* comme al-Ġāḥiẓ, *al-aḥd wa-l-'atā'* veut dire être inséré dans les réseaux d'échanges et d'interactions sociaux, c'est-à-dire vivre avec les autres en s'imposant des règles de conduite éclairées par le principe de l'équité et par la volonté de bienveillance. Comparons ce propos d'al-Tawhīdī avec l'esprit du conseil suivant, donné par al-Ġāḥiẓ à l'un de ses correspondants:

«Sache que si tu agis comme il convient et utilises les choses à bon escient, tu apprivoiseras les cœurs, et chacun te traitera affectueusement, dans un échange équitable (*al-aḥd wa-l-'atā'*), en étant persuadé de ta capacité à te montrer constamment juste et de ta connaissance de la réalité des choses»⁴²

L'aspect des choses sur lequel al-Ġāḥiẓ tente d'attirer l'attention de son correspondant est à notre avis le suivant: c'est en se comportant à l'égard des autres d'une manière à la fois juste et franche, c'est-à-dire sans arrière-plan manipulateur ni volonté de domination, que l'on peut avoir des chances d'acquérir leur amitié authentique et sincère. Car tout comportement social non équitable ou égocentré est de nature non pas à susciter la confiance (*al-tiqa*), mais à

⁴⁰ *Wa-anta idā naẓarta ilā l-dunyā waḡadtaḥā qā'ima 'alā hādībi l-arkān ḡariya 'alā hādībi l-uṣūl, t̄ābita 'alā hādībi l-'ada...*, al-Tawhīdī, *Aḥlāq*, p. 7.

⁴¹ Al-Tawhīdī, *Aḥlāq*, p. 8. Lagrange, *Satire*, p. 32, traduit l'expression *naqadahā* par: «pourrait en tirer monnaie». Il s'agit d'une traduction qui affaiblit la visée éthique du propos d'al-Tawhīdī.

⁴² *Risālat al-Ma'āš wa-l-mā'ād*, in *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 106. Voici comment Charles Vial traduit ce passage. On remarquera que dans cette traduction, Ch. Vial, à l'instar de Cl. Audebert, donne à l'expression *al-'aḥd wa-l-'atā'* une allure utilitariste et clientéliste: «Sache que si tu agis comme il convient et utilises les choses à bon escient, tu apprivoiseras tous les cœurs, chacun, *obligé ou obligé*, te traitera affectueusement, étant persuadé de la sûreté constante de ton estimation de l'équité et ta science de la place des choses.», *Quatre essais*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1979, I, p. 45. C'est nous qui soulignons.

fausser, dans son principe, le réseau des relations sociales. Cette exigence de l'équité comme principe organisateur des rapports sociaux est presque omniprésente chez al-Tawhīdī, comme dans le passage suivant où il est fait appel à la métaphore du marché (*al-sūq*) en tant que lieu d'échanges où l'authenticité des rapports et des choses peut être mise à l'épreuve et testée⁴³ :

« Si les échanges (*al-sūq*) pouvaient se dérouler sur des règles claires, de sorte que les partis puissent s'y traiter avec équité (*tanāṣufa*), sans contrainte ni dans l'acte de donner ni dans celui de recevoir, l'on pourrait alors facilement reconnaître (*'urifa*) les imposteurs (*al-babraġ*) et les personnes véritablement bonnes (*al-ġayyid*). »⁴⁴

On voit ici que pour al-Tawhīdī, afin qu'elles puissent être totalement productives et gratifiantes, les relations sociales ont besoin d'être construites sur la base de deux éléments essentiels : l'équité (*al-tanāṣuf*) l'absence de contrainte (*'adam al-ikrāh*). C'est pourquoi nous pensons que la formule *al-aḥd wa-l-'aṭā'* doit être comprise et interprétée en ayant en vue l'exigence de ces deux éléments que nous venons de dire, à savoir qu'il ne peut y avoir de rapports sociaux éthiquement fondés que dans un climat fait de justice et de liberté.

Si l'on examine maintenant les mots employés par al-Tawhīdī dans sa définition de *la troisième forme de vie*, nous constaterons qu'ils sont caractérisés par deux choses : d'une part, ils composent des couples de concepts orientés vers la présence des autres, la reconnaissance des autres, le besoin des autres ; d'autre part, ils participent tous de la construction d'un espace de vie régi par le principe de réciprocité. Cela montre qu'en définissant la *forme de vie vertueuse* (*ḥayāt al-'amal al-ṣālih*) de cette manière, al-Tawhīdī avait sans doute en vue le modèle de sociabilité inhérent à l'amitié. En effet, si nous examinons de plus près cette définition, nous pouvons facilement constater qu'elle ne fait que reprendre les éléments de la définition donnée à l'amitié dans *Risālat al-Ṣadāqa wa-l-ṣadiq*. Voici comment al-Tawhīdī caractérise le thème de l'amitié au début de cette épître :

« On m'a entendu, il y a quelque temps, à Bagdad, parler de l'amitié (*al-ṣadāqa*), de la vie en communauté (*al-'isra*), de la solidarité confraternelle (*al-mu'āḥāt*) et de l'attachement réciproque (*al-ulfā*). »⁴⁵

⁴³ À mettre en rapport avec *wa-dū l-amāna lā yu'rafu illā 'inda l-'aḥd wa-l-'aṭā'* (L'on ne peut connaître l'homme probe que lorsqu'il se met dans des situations de donner et de recevoir), Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-Farīd*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, I, p. 119.

⁴⁴ Al-Tawhīdī, *Imtā'*, p. 63.

⁴⁵ Al-Tawhīdī, *Ṣadāqa*, p. 1.

On constate d'emblée que la définition ainsi posée couvre un champ de pratiques et d'interactions sociales qui débordent la stricte sphère de l'amitié pour englober finalement l'espace socio-politique dans sa totalité. C'est dire que pour al-Tawḥīdī l'idée de *ṣadāqa* veut dire plus que ce que l'on entend habituellement par amitié: il s'agit d'une idée qui renvoie plutôt à un idéal de vie en société régie par le principe du respect mutuel et de la solidarité réciproque. C'est pour cela que al-Tawḥīdī tend à penser que l'entraide, la bienveillance et la sollicitude constituent des qualités humaines qui doivent être intégrées dans la définition même de l'homme. Voici comment, un peu plus loin dans cette même épître, al-Tawḥīdī met en rapport la question de l'amitié et le caractère fondamental de l'homme :

« Les anciens avaient dit que l'homme est naturellement un être social, ce qui veut dire qu'il doit aider et être aidé, car il ne peut se suffire à lui-même pour satisfaire ses besoins et réaliser ses objectifs. Cela est évident. Et s'il est vrai que, comme on l'a dit, l'Homme est un être naturellement social, alors cela veut dire qu'il est nécessairement intégré dans des rapports qui impliquent le donner et le recevoir (*al-ahḍ wa-l-aṭā*), le voisinage et le dialogue (*muḥāwara*), la fréquentation (*muḥālaṭa*) et la vie en communauté (*mu'āšara*). »⁴⁶

L'amitié est ainsi prise chez al-Tawḥīdī en tant qu'exigence d'une fraternité humaine élargie et généralisée⁴⁷. Nous constatons en même temps que la forme de sociabilité recherchée et exigée par al-Tawḥīdī est celle-là même que le principe d'amitié permet de garantir. En employant le langage de Paul Ricoeur, on peut définir la forme de sociabilité prônée par al-Tawḥīdī comme une « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »⁴⁸.

3. La fonction psycho-éthique de la parole conversante (al-ḥadīṭ)

Revenons maintenant à la conversation (*al-ḥadīṭ*) pour la considérer à une autre étape de son développement, plus exactement au moment où elle cesse de se préoccuper des conditions de sa propre réalisation pour s'interroger sur elle-même comme fait culturel et sur ce qu'elle représente dans la vie de l'homme.

⁴⁶ Al-Tawḥīdī, *Ṣadāqa*, pp. 191-192.

⁴⁷ Cette conception de l'amitié est représentative de la manière dont celle-ci se trouve souvent thématiquée dans les textes d'*adab*. En effet, dans ces textes, la réflexion sur la question de la *ṣadāqa* est souvent organisée autour de deux exigences: une exigence d'affection (*mawadda*) et une exigence de fraternité généralisée (*iḥā*). Ainsi, par exemple, les chapitres consacrés à l'amitié dans des ouvrages tels que *Uyūn al-Aḥbār* d'Ibn Qutayba et *Kitāb al-Muwaṣṣā* d'al-Waṣṣā', portent tout simplement le titre de « Kitāb al-iḥwān ». De même, la petite épître qu'al-Ġāḥiḥ consacre à l'amitié est intitulée *al-Mawadda wa-l-ḥuṭa*, *Rasā'il al-Ġāḥiḥ*, IV, p. 191.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.

Comme pour mettre fin à la discussion sur la question du tutoiement et amorcer la réflexion sur le thème de la parole conversante, le vizir dit :

« Il s'agit là d'une question sur laquelle les avis ont divergé. Revenons plutôt à la conversation (*al-ḥadīṭ*), car elle est appétissante (*ṣabī*) surtout quand elle est faite des suggestions de l'esprit (*ḥaṭarāt al-'aql*). »⁴⁹

Ainsi, d'emblée la conversation est posée à travers ce qui constitue son mode d'être fondamental : elle est considérée comme étant tout à la fois un produit de l'esprit et comme exerçant une action agréable sur l'âme et les sens. Cette conception se trouve encore davantage appuyée et précisée par l'intervention d'al-Tawḥīdī qui ajoute : *wa-li-hādā qāla Ḥālid b. Ṣafwān ḥīna qīla lahu : a-tamallu l-ḥadīṭ? Qāla : innamā yumallu l-'atīq*⁵⁰.

La présence du mot *'atīq*, qui veut dire ici ancien, antique, oblige le terme *ḥadīṭ* à revêtir simultanément deux sens, en ce qu'il veut dire en même temps conversation et chose nouvelle, récente. Il y a donc dans cet emploi, au-delà du jeu de mots, un phénomène sémantique que nous devons mettre en évidence. En effet, cet emploi tend à installer au sein du mot *ḥadīṭ* un lien de complicité et de solidarité sémantique entre la parole conversante et le sentiment de nouveauté, de sorte que la conversation est venue à être considérée comme étant en elle-même à la fois un fait de nouveauté et un facteur générateur de nouveauté. Que l'exercice de la parole à travers la conversation soit perçue et vécue comme expérience en permanence nouvelle et actuelle, c'est ce qui ressort des deux vers d'Ibn al-Rūmī, cités par al-Tawḥīdī :

Wā-la-qad sà'imtu ma'āribī // *fā-ka-anna aṭyabahā ḥabīṭu*
Illā l-ḥadīṭa fa-innahu // *miṭlu smihi abadan ḥadīṭu*⁵¹

La parole conversante est en permanence nouvelle, actuelle, fascinante et désirable parce qu'elle possède le pouvoir de nous maintenir dans une position « d'éternelle » et de constante proximité à l'état de jeunesse des faits et de l'expérience. Grâce à la parole conversante et/ou racontante, les faits sont maintenus dans une continuelle nouveauté. C'est dans ce sens que nous devons sans doute comprendre l'affirmation selon laquelle : *fā-idā qīla li-insān : ḥaddīṭ ya hādā fa-ka'annahu qīla lahu ṣil ṣay' bi-l-zamān yakūnu bihi fī l-ḥāl lā taqad-dum lahu min qabl*⁵².

⁴⁹ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 22 : *qāla : hādā bāb muftaraq fīhi, wa-raḡā'nā ilā l-ḥadīṭ...*

⁵⁰ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 23.

⁵¹ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 27.

⁵² Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, pp. 25-26.

Nous voyons que dans ce passage, le verbe *ḥaddata* est utilisé au double sens de rapporter quelque chose et de rendre actuel ce qui est ainsi rapporté.

En y regardant de plus près, nous constatons que la parole conversante génère la nouveauté selon deux modalités: soit en étant elle-même vécue comme une expérience nouvelle et inédite, soit en servant de contexte et de *medium* aux travers lesquels la nouveauté de jadis des faits est rappelée, réactualisée, et donc aussi réactivée dans les mémoires et dans les âmes. C'est ainsi que nous interprétons et comprenons la portée du propos d'al-Ḥasan al-Baṣrī: *wa-ḥādītū ḥādīhi l-nufūs fa-innahā sarī at al-duṭūr*⁵³.

Nous devons faire attention à la manière dont il convient d'interpréter et de comprendre le verbe *ḥādāta*, en respectant la profondeur sémiotique qu'il présente. *ḥādāta* veut dire, comme c'est indiqué dans *Lisān al-'Arab* et *Tāğ al-'Arūs*, polir (*ğalā*), fourbir (*ṣaqala*), désencroûter. Cependant dans l'expression que nous avons ici, en l'occurrence *ḥādītū ḥādīhi l-nufūs fa-innahā sarī at al-duṭūr*, le polissage ne s'effectue pas sous la forme d'une action exercée unilatéralement sur un objet. Elle se réalise au cours d'un procès à caractère interactif. Il s'agit d'échanges de paroles, d'entretiens, de conversations qui se déroulent de telle manière qu'au sein de la dynamique de la parole, les âmes, atteintes de léthargie et d'une sorte d'oubli de soi, s'éveillent et réamorcent leur présence. Car le sens profond du mot *ḥādāta* veut dire, à notre avis, ceci: mettre en place les conditions de communication et de sociabilité favorables à ce que les âmes engourdies, en parlant et en recevant les paroles des autres, se rendent à nouveau activement présentes. Le mot *duṭūr*, employé dans *fa-innahā sarī at al-duṭūr*, qui signifie encroûtement, ne renvoie en réalité à rien d'autre que l'état dans lequel se trouve l'âme qui s'est laissée engager dans un processus d'absentement social et de mort psycho-morale⁵⁴. Aussi, la reprise de l'activité de parole est-elle facteur et signe de retour à la vie.

Il y a une tentative d'explication de la formule *ḥādītū ḥādīhi l-nufūs...*, proposée par *Lisān al-'Arab* et *Tāğ al-'Arūs*, qui mérite d'être prise en considération ici.

Ainsi après avoir cité le propos, en l'attribuant à al-Ḥasan al-Baṣrī, l'auteur du *Tāğ* ajoute: *mā nāhu aḡlūhā bi-l-mawā'iz wa-ḡsilū l-daran 'anhā wa-šawwiqūhā ḥattā tanfū 'anhā l-ṭaba' wa-l-šada' alladī tarākaba 'alayhā...*⁵⁵.

⁵³ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 23.

⁵⁴ C'est ainsi que, défendant la thèse de la supériorité de la parole sur le silence, al-Ġāḥiẓ écrit: *wa-idā taraka l-insān al-qawl mātat ḥawātiruhu wa-taballadat nafsubu wa-fasada ḥissuhū*. (Si l'homme abandonnait l'exercice de la parole, sa faculté de penser mourrait, son âme s'abrutirait et ses sens dégénéraient), *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 272.

⁵⁵ *Tāğ al-'Arūs*, «*h.d.ṭ*». Notons que dans Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, VIII, p. 90, nous trouvons un propos similaire attribué à 'Alī b. Abī Ṭālib: *wa-qāla 'Alī b. Abī Ṭālib: aḡimmū ḥādīhi l-qulūb wa-ltamisū lahā turaf al-ḥikma fa-innahā tamallu kamā tamallu l-abdān...*

Remarquons comment, en employant le mot *šawwiqūhā*, cette explication définit l'effet revitalisant de la *muhādāta* comme une action qui restitue à l'âme sa capacité de désirer: *šawwiqūhā* veut dire provoquer et exciter l'âme engourdie d'une manière à réactiver et à éveiller en elle l'ardeur, la passion, l'enthousiasme et le désir⁵⁶. Car l'activité désirante est non seulement symptôme de vie, mais aussi signe de bonne santé morale de l'âme. La parole doit donc agir comme un détonateur qui, en touchant bien et juste, comme le dit le vers d'al-Quṭāmī⁵⁷, fait vibrer l'âme et libère les énergies, met sur la voie de l'activité les personnes victimes des raideurs et des engourdissements de la vie routinière.

En examinant la manière dont les textes fondamentaux de l'*adab* thématisent la fonction de la parole dans l'économie psycho-éthique de la personnalité et de la société, nous remarquons que l'effet de la parole est considéré comme favorisant tantôt la purgation, tantôt la purification. En tant que moyen de purgation, la parole est vue comme servant essentiellement à l'évacuation d'un trop plein d'affects et de fragments d'expériences inhibés et refoulés. En tant que facteur de purification, la parole est censée fouetter et secouer l'âme en y réanimant le désir.

Le premier cas est abordé et traité par al-Ġāḥiẓ dans « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān »: *fa-tarāhu l-karab li-kitmān al-sirr wa-ḡašiyahu li-dālika suqm wa-kamad yaḥissu bihi fī suwaydā' qalbihi [...]* *fa-idā bāḥa bi-sirrihi fa-kā'annahu unšīta min 'iqāl wa-li-dālika qīla: « al-šadr idā nafata barā'a » maṭal maḍrūb li-hādīhi l-hāl*⁵⁸.

Deux mots employés dans ce passage sont à souligner. Il s'agit de *unšīta*, qui veut dire ici désentraver (*unšīta min 'iqāl*), et *nafata*, qui signifie proprement « purger ». Ces deux mots nous permettent donc de comprendre que l'usage de la parole est traité ici en tant qu'il constitue un canal par lequel et grâce auquel survient le soulagement, la délivrance et la guérison (*barā'a*). Ainsi le besoin de parler et de se confier ne coïncide pas avec un simple désir de communiquer, il procède d'une réelle nécessité de rendre intersubjectifs, en les extériorisant, les contenus d'expériences qui menacent de devenir des secrets pathogènes⁵⁹.

Quant au second cas, celui dans lequel la conversation est considérée comme action cathartique de purification, nous en avons l'illustration dans le propos attribué, dans la *Nuit inaugurale*, à 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, propos dans lequel

⁵⁶ *Tāğ et Lisān*.

⁵⁷ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 23: *fa-hunna yanbuḍna min qawlin yuṣibna bihi // mawāqī'a l-mā'i min dī ḡillati l-šādī*.

⁵⁸ *Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān, Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 144.

⁵⁹ C'est en ce sens qu'il faut interpréter et comprendre « le cas al-A'māš » tel qu'il est rapporté par al-Ġāḥiẓ dans *Kitmān al-sirr, Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 145.

ce dernier souligne l'utilité et l'apport de la *muḥādāṭa* dans l'art de gouverner. Ainsi après avoir dit qu'il « achète à mille dinārs la conversation de 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh b. 'Utba b. Maṣ'ūd », il ajoute : *inna fī-l-muḥādāṭa talqīḥ li-l-'uqūl wa-tarwīḥ li-l-qulūb wa-tasrīḥ li-l-humūm wa-tanqīḥ li-l-adab*⁶⁰.

Dans cette formulation, la parole conversante est désignée comme pouvant avoir une influence tout aussi bien sur les facultés désirantes, le cœur (*al-qalb*) et l'âme, que sur les capacités intellectuelles, l'intellect (*al-'aql*) et la personnalité morale (*al-adab*). A remarquer aussi comment les actions que la conversation exerce sur ces deux types de facultés sont dotées de vertus spécifiques : action à caractère fécondant et purifiant (*talqīḥ*, *tanqīḥ*) à destination des dispositions intellectuelles et morales, d'une part, et actions douées d'un pouvoir libérateur et apaisant (*tasrīḥ*, *tarwīḥ*) en direction de l'appareil psychique, d'autre part⁶¹.

Ainsi que ce soit comme *tašwīq*, comme *talqīḥ* ou comme *tanqīḥ*, la conversation est chaque fois considérée en tant qu'elle exerce une action de remise en forme et de redynamisation de toutes les potentialités de la personne. Car une personne dont la complexion psycho-morale est en situation de fragilité fait défaut non seulement à elle-même mais aussi à la société toute entière. A l'inverse, une personne est dite en bonne santé morale quand elle se montre capable de tenir compagnie, de participer à la construction d'espaces sociables et de s'insérer dans des réseaux où elle enseigne et apprend, donne et reçoit. C'est dans ce sens que nous devons sans doute comprendre le commentaire qu'al-Tawḥīdī fait sur *ḥādītū ḥādīhi l-nufūs fa-innahā sarī at l-duṭūr* :

« C'est comme s'il voulait dire : polissez-les et débarrassez-les de la rouille (*al-sada'*), d'une manière à les remettre en état de recevoir le bien, car si elles s'engourdissent (*daṭarat*) elles ne seront d'aucune utilité »⁶².

⁶⁰ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 26.

⁶¹ Cette conception du rôle de la conversation comme facteur de fécondation des esprits et comme thérapie purificatrice de l'âme se trouve un peu partout dans les textes d'*adab*. C'est le cas du '*Uyūn al-Aḥbār* d'Ibn Qutayba, où nous pouvons lire, au chapitre intitulé « Bāb al-maḡālis wa-l-ḡulasā' wa-l-muḥādāṭa » : *kāna yuqālu : muḥādāṭat al-riḡāl tulaqqīhu albābahā*, « naguère on disait que la conversation des hommes les uns avec les autres féconde leurs esprits », '*Uyūn al-Aḥbār*, I, p. 428. Aussi chez al-Ġāḥiẓ : *wa-'alā l-mā'ānī llatī idā šarat fī l-ṣudūr 'ammarathā wa-aṣlahathā min al-fasād al-qadīm*, « c'est le cas aussi des idées qui en pénétrant les cœurs les remplissent et les guérissent de leurs anciens maux », *al-Bayān wa-l-tabyīn*, IV, p. 24. A comparer avec Ibn al-Muqaffā', *al-Adab al-Ṣaḡīr*, Kurd 'Alī, M., *Rasā'il al-bulāḡā'*, Le Caire, 1953, p. 8 : *wa-qad waḍa'tu fī ḥādā l-kitāb min kalām al-nās al-mahfūz ḥurūf fihā 'awn 'alā 'imārat l-qulūb wa-siqālibā wa-taḡliyat abšārihā wa-ihyā' al-tafkīr*.

⁶² Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 23.

L'usage fait du mot *wadā'ī* (dépôts), risque d'orienter le lecteur vers une compréhension qui serait tentée de ne considérer les âmes « à remettre en état » que comme de simples réceptacles passifs. Or, l'expression *lā yuntafā'u bihā*, qui vient juste après, est justement là pour rappeler que la bonne santé de ces âmes ne saurait être confirmée que dans la mesure où leur fonction dans le réseau des interactions sociales ne consisterait pas seulement en la réception du sens moral, en l'occurrence le bien, mais aussi en sa production et en sa propagation au travers les espaces interactifs qui constituent la société.

Cependant, il faut dire que la parole conversante ne peut conduire à la réintégration de l'individu dans les réseaux de la sociabilité active que si elle réussit d'abord à réconcilier cet individu avec lui-même, c'est-à-dire à lui permettre de réintégrer l'histoire de l'ensemble de ses expériences. La question qui surgit ici est donc celle de savoir comment la parole conversante procédera-t-elle pour réaliser cette double tâche?

Nous proposons de tenter de répondre à cette question en nous appuyant sur une analyse de la signification et des implications de l'expression proverbiale *al-ḥadīṭ dū šuḡūn*, employé par le vizir dans la *Nuit inaugurale*: *hātī mulḥat al-wadā' ḥattā naftariqa 'anhā tumma na'ḥudā layla uḥrā fi šuḡūn al-ḥadīṭ*⁶³.

Nous devons d'abord faire quelques remarques sur la structure lexicale et sur la complexion sémantique du terme *šuḡūn*.

Le mot *šuḡūn*, qui s'emploie presque toujours au pluriel, présente un condensé de sens: il veut dire à la fois chemins et sentiers multiples et hasardeux, ramifications, égarement, soucis, tristesse, émotion, sensation de plaisir, etc. Ainsi, par exemple, cette définition donnée par *Lisān al-'Arab*: *al-ḥadīṭ dū šuḡūn ay funūn wa-aḡrād wa-qīla ay yadhūlu ba'ḍuhu fi ba'ḍ*⁶⁴

Šuḡūn se comporte donc comme une unité langagière qui accueille dans sa structure un agglomérat d'expériences marquées par leur caractère contradictoires et inconciliables. C'est justement parce ce terme de *šuḡūn* renvoie à un univers de chaos et de confusion des sentiments et des sensations que la plupart des dictionnaires arabes expliquent le proverbe *al-ḥadīṭ dū šuḡūn* par: *ay funūn mutašā'iba ta'ḥudū minhu fi ṭaraf fa-lā talbatu ḥattā takūna fi āhirihi wa-yā'riḍu laka minhu mā lam takun taqṣiduhu*⁶⁵.

Ce que souligne cette définition, c'est le fait que dans le processus de *šuḡūn al-ḥadīṭ*, les participants à la conversation savent qu'ils entament un voyage sur les chemins labyrinthiques de la parole, mais personne parmi eux ne connaît

⁶³ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 28.

⁶⁴ *Lisān al-'arab*, « š. ḡ. n. ».

⁶⁵ *Al-Munḡid fi l-luḡa wa-l-a'lām*, Beyrouth, Dar al-Mašriq, p. 980.

d'avance ni la destination du voyage, ni les lieux qui seront traversés et visités⁶⁶. Ainsi le sentiment d'égarement et de perte de contrôle sur la situation de parole fait partie intégrante et constitutive de l'expérience du *šugūn al-ḥadīṭ*, comme le montre le passage suivant dans lequel al-Tawḥīdī s'excuse auprès du lecteur pour les longueurs de la *Risālat al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq: qad takarrara i' tidārī min ṭul ḥādīhi l-risāla, [ḥādā] wa-kāna ḡannī fi auwalihā annahā takūnu laṭīfa ḥafīfa yashulu ntisāḥuhā wa-qirā' atuhā fa-māḡat bī šugūn al-ḥadīṭ...*⁶⁷

En outre, souvent, comme dans *al-'Iqd al-farīd*, où il est évoqué sous le titre: «al-ḥadīṭ yataḍakkaru bihi ḡayruh»⁶⁸, le proverbe *al-ḥadīṭ dū šugūn* est cité sous le thème de: «amener quelqu'un, au cours d'une conversation, à penser à quelque chose auquel il n'avait pas pensé ou lui rappeler ce qu'il devait savoir ou ce qu'il avait oublié». Ce rappel et ce «faire penser» visent ainsi à déclencher chez l'autre, non pas un processus de découverte de choses nouvelles ou de données inédites, mais une action de reconnaissance, de réactivation et de réappropriation de ce que le partenaire de la conversation connaissait déjà mais qu'il avait en quelque sorte laissé tomber dans le domaine de l'oubli. Dans *šugūn al-ḥadīṭ* se trouve impliquée donc une forme de parole conversante qui s'exerce comme opération de mise en place d'un cadre et d'un climat dans lesquels celui qui écoute vient peu à peu, au travers un processus *d'anamnesis-mimesis*⁶⁹, à retrouver, récupérer et réintégrer des fragments de ses expériences vécues et de sa biographie: engagés avec les autres dans un échange de propos et de récits, exposés aux paroles de nos partenaires, nous nous laissons progressivement envahir par un mélange de plaisir et d'excitation, et au fur et à mesure que la conversation avance et se perd dans des sentiers et des ramifications thématiques. En s'accumulant, les «incidents de paroles» sont

⁶⁶ « Nous disons certes "mener une conversation" (*ein Gespräch führen*); mais plus une conversation est vraiment une conversation, moins sa conduite dépend de la volonté de l'un ou de l'autre partenaire... Considérons la manière dont un mot en appelle un autre, dont la conversation prend ses détours, trouve son développement et son aboutissement: il se peut fort bien que tout cela s'effectue sous une certaine conduite; mais dans cette conduite les interlocuteurs ne sont tant ceux qui mènent que ceux qui sont menés. Nul ne sait d'avance ce qui "sortira" d'une conversation », Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 229.

⁶⁷ Al-Tawḥīdī, *Ṣadāqa*, p. 469. C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ Nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que par cet aspect, le phénomène de *šugūn al-ḥadīṭ* ressemble, dans son mécanisme et son fonctionnement, à la technique de «l'association libre» telle qu'elle est conçue dans la théorie psychanalytique. En effet, de même que la technique de l'association libre exploite les liens métaphoriques et métonymiques qui sont susceptible de s'établir entre les différents mots et images, de même une toile de renvois, de rapprochements et d'analogies est tissée au cours du processus de *šugūn al-ḥadīṭ*, si bien que les liens sont facilement établis entre les faits présents et les expériences passées.

⁶⁹ Pour une analyse de la structure de la *mimesis* considérée comme ayant pour sens cognitif la re-connaissance, voir Gadamer, *Vérité*, pp. 40. sq.

susceptibles soit de nous plonger dans une tristesse profonde, soit, au contraire, d'augmenter notre plaisir. Mais dans les deux cas, le cheminement conversationnel nous aura amenés à faire une sorte de retour sur nous-mêmes.

Pour approfondir nos analyses, nous devons examiner attentivement le récit explicatif du proverbe *šugūn al-ḥadīṭ*, rapporté dans *al-'Iqd al-farīd*:

Ils disaient: *la conversation est un cheminement plein de surprises (al-ḥadīṭ dū šugūn)*: Il s'agit d'un proverbe dû à Ḍabba b. Udd. Celui-ci avait deux fils, Sa'd et Su'ayd, qui étaient partis chercher leurs chameaux. Sa'd revint sans Su'ayd [...] Un jour, pendant que Ḍabba marchait en compagnie d'al-Ḥārīt b. Ka'b, au mois sacré d'al-Ḥarām, ils arrivèrent à un endroit. Vois-tu cet endroit? dit al-Ḥārīt à Ḍabba. Sache que j'y avais rencontré un garçon qui fut comme ceci et cela, je l'ai tué et je lui ai pris le sabre que voici. Or, d'après la description, il s'agissait de Su'ayd. Alors Ḍabba dit à al-Ḥārīt: fais-moi voir le sabre de plus près. Et lorsqu'il l'eut dans la main, il le reconnut et dit à al-Ḥārīt: *la conversation est un cheminement plein de surprises (al-ḥadīṭ dū šugūn)*. Ensuite il le frappa avec le sabre et le tua⁷⁰.

Nous constatons ainsi que la conversation a permis au personnage principal de ce récit non seulement de se rappeler qu'il a perdu un fils, elle lui a également donné l'occasion de se venger. Or, cette vengeance intervient ici à la fois comme facteur libérateur de la tristesse attisée par l'effet anamnésique de la conversation, et comme événement qui a donné au père l'occasion de retrouver l'unité et l'équilibre de son être. La parole se déploie donc ici comme un milieu et un contexte d'expériences favorables à ce que la psychanalyse désigne sous le nom de « travail du deuil »: le cheminement dans les sentiers de la conversation aura ainsi permis au père non seulement d'identifier l'assassin de son fils, mais il l'aura aussi, du même coup, aidé à classer, pour ainsi dire, l'événement que constituait la mort de son fils, en lui donnant un sens et en l'intégrant dans la structure de sa biographie. Grâce donc aux effets conjugués du travail de deuil et de l'acte de vengeance, le père retrouve le cours normal de sa vie, en ce sens que son rapport au monde n'est plus organisé sur le mode négatif du refus et du repli dépressif, il redevient investissement et volonté d'ouverture et de conquête. Nous rejoignons ainsi, par une autre voie, la parole conversante comme action réparatrice au bout de laquelle l'individu est « remis daplomb comme s'il avait pris un remède et une catharsis »⁷¹.

⁷⁰ Ibn 'Abd Rabbih, *'Iqd*, III, p. 21. Dans al-Maydānī, *Mağmā' al-Amṭāl*, Beyrouth, Dār al-Ġil, 1987, II, p. 351, n° 1044, nous trouvons une version légèrement différente de ce récit. De même, dans *Lisān al-'Arab*, « š.ğ.n. », ce récit explicatif est rapporté sous une forme simplifiée.

⁷¹ Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Garnier, VII, p. 7, 1342a.

4. Rôle du compagnon sociable (al-ḡalīs)

Or, comme nous avons pu le constater à travers tous les contextes et toutes les expériences de conversation que nous venons de rencontrer, la présence de l'autre, dans la figure du ḡalīs, constitue l'élément fondamental dans la construction de l'univers sociable de la muḥāḍaṭa. Cette présence de l'autre s'avère encore plus efficace et plus décisive quand le ḡalīs, le compagnon de la conversation, est en même temps un ami. Considérons le passage suivant dans lequel al-Tawḥīdī cite un propos de 'Abd al-Malik b. Marwān :

Tumma rawaytu anna 'Abd al-Malik b. Marwān qāla li-ba'd ḡulasā' ihī: qad qaḍaytu l-waṭar min kull šay' illā min muḥāḍaṭat al-iḥwān fi l-layālī al-zubr 'alā l-tilāl al-'ufr⁷².

Remarquons d'abord l'extrême simplicité de l'environnement dans lequel le désir de sociabilité est situé par 'Abd al-Malik b. Marwān: il s'agit d'un paysage rustique où tout se trouve, pour ainsi dire, à même la nature brute (*al-layālī l-zubr 'alā l-tilāl al-'ufr* = m'entretenir avec les amis, dans la nuit étoilée, assis sur des monticules de terre).

Pendant, nous devons ajouter que c'est justement de leur simplicité et de leur proximité aux premières nécessités de la vie que ces jouissances tirent à la fois une authenticité et une profondeur. Et c'est encore dans ce contexte et en rapport avec cet horizon de besoins et de désirs ainsi délimité qu'il faut situer le besoin de conversation exprimé par le calife umeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān: ce besoin est défini non pas dans le cadre d'une recherche de raffinement, mais en étant considérée comme un bien social et culturel recherché pour ce qu'il comporte et apporte de profitable à la vie personnelle et communautaire.

Or, ce qui doit attirer notre attention encore davantage dans ce propos de 'Abd al-Malik b. Marwān, c'est qu'il y parle de la conversation sociable non pas comme un bien dont il jouit et peut jouir à tout moment, mais comme quelque chose qui lui est devenu inaccessible et presque interdit. Tout se passe comme si l'espace de pouvoir où il est maintenant situé lui rend la sociabilité, sous toutes ses formes⁷³ à la fois réfractaire et rebelle. Ainsi la sphère du politique apparaît comme irrémédiablement frappée d'insincérité et d'inauthenticité,

⁷² Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 26. Ce propos est rapporté par al-Tawḥīdī dans *Šadāqa*, p. 23, sous une forme quelque peu différente.

⁷³ C'est pour cela que certains penseurs ont posé sérieusement la question de savoir si les hommes politiques sont capables et susceptibles d'avoir des amis et de vivre des histoires d'amitié sincère. Ainsi, dans *Šadāqa*, p. 5, al-Tawḥīdī cite le point de vue d'Abū Sulaymān al-Siġistānī sur cette question: « Quant aux rois, ils sont trop puissants (*ḡallū*) pour pouvoir vivre l'amitié. Et

de sorte que toute parole y est condamnée à revêtir soit la forme d'une flatterie⁷⁴, soit l'allure d'un mensonge. La même situation et le même sens se dégagent de cet autre propos attribué à Sulaymān b. 'Abd al-Malik, cité par al-Tawhīdī : « Sulaymān b. 'Abd al-Malik a dit : nous avons monté les chevaux agiles, joui des plus belles femmes, porté les doux habits et mangé des nourritures délicieuses jusqu'à nous en lasser, mais ce dont j'ai le plus besoin aujourd'hui, c'est d'un compagnon (*ḡalis*) qui me débarrasse du fardeau de la circonspection (*al-taḥaffuz*) »⁷⁵.

Ce propos appartient à une topique marwānide, puisque nous en possédons une autre version mise, cette fois-ci, dans la bouche de Hišām b. 'Abd al-Malik :

*Wa-qāla Hišām b. 'Abd al-Malik qad akaltu l-ḥulw wa-l-ḥāmiḍ ḥattā mā aḡidu li-wāḥid minhā ta'm wa-šamamtu l-tayyib ḥattā mā aḡidu lahu rā'iḥa [...] fa-mā waḡadtu šay' aladd min ḡalis yusqitu baynī wa-baynahu mā'ūnat al-taḥaffuz*⁷⁶.

Le fait que tous ces propos proviennent tous de la même époque, en l'occurrence l'époque umeyyade, et même de personnalités appartenant à la famille marwānide, n'est pas sans faire question. C'est comme si, soudainement, à cette époque, la rigueur morale était venue à être ressentie comme une chose trop oppressive et trop pesante. Mais il faut sans doute se poser la question de savoir si cela est la conséquence d'un changement dans la sensibilité, une évolution de la subjectivité, opérés pendant l'époque umeyyade, ou si c'est plutôt le résultat d'une augmentation, d'une différenciation et d'un raffinement des besoins. Seule une étude détaillée et précise, totalement consacrée à ce thème, sera à même de nous fournir une réponse à cette question⁷⁷. Cependant, il

c'est pour cette raison même qu'ils ne peuvent ni satisfaire à ses lois (*ahkāmuhā*), ni respecter l'esprit d'engagement qu'elle requiert, car leurs affaires sont fondées uniquement sur le pouvoir, la domination (*al-qabr*), la passion, la convoitise, les plaisirs (*istiḥlā*) et le mépris (*al-istiḥfāf*) ».

⁷⁴ Ainsi un homme de pouvoir qui laisse la flatterie régir ses rapports et sa communication avec son entourage se condamne à ne jamais pouvoir connaître la vérité sur lui-même et sur ce que ses sujets pensent de sa politique. Cette difficulté pour l'homme politique de connaître l'opinion de son entourage est évoquée par Ibn al-Muqaffa' dans *al-Adab al-Kabīr* : *fa-inna l-wālī lā 'ilm lahu bi-l-nās illā mā qad 'alima qabla wilāyatihī fa-ammā idā waliya fa-kull al-nās yalqāhu bi-l-tazayyun wa-l-taṣannu'*... , Kurd 'Alī, *Rasā'il*, p. 55.

⁷⁵ Al-Tawhīdī, *Imtā'*, p. 27. Voir aussi 'Uyūn al-Aḥbār, I, p. 308 :... *ada'u 'annī mā'ūnat al-taḥaffuz baynī wa-baynahu*.

⁷⁶ Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, VII, p. 7. Notons que dans *Kitmān al-sirr wa-ḥifz al-lisān*, al-Ġāḥiẓ introduit la citation de ce même propos comme suit : *wa-šakā Hišām b. 'Abd al-Malik faqd al-anīs al-mā'mūn 'alā sirrihi faqāla : akaltu l-ḥāmiḍ [...] fa-mā baqiyat li ladda illā wuḡūd aḥ'ada'u baynī wa-baynahu mā'ūnat al-taḥaffuz*, *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 146.

⁷⁷ Pour ce faire, il faudra analyser toutes les informations que l'on peut avoir sur l'époque précédente. Ainsi, par exemple, ce propos de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : *lawlā an asīra fī sabil Allāh aw*

nous est sans doute permis de dire que parmi les changements les plus importants que l'époque omeyyade va connaître, c'est la transformation de l'espace du pouvoir, ou plus exactement la constitution de celui-ci en un univers nettement séparé de la société civile⁷⁸.

Que tous ces propos que nous venons de citer aient été dits par les personnes auxquelles ils sont attribués ou non, ce qui nous importe ici c'est de constater que nous avons affaire à ce que nous pouvons appeler le texte de la conscience collective d'une époque et d'une génération, avec ses fantasmes, ses obsessions, ses désirs les plus profonds et sa conception de ce qui est le vrai plaisir. L'époque umayyade nous paraît ainsi constituer une époque où, pour parler comme Michel Foucault, la culture arabe est venue à intégrer dans son horizon de vie la culture du souci de soi⁷⁹. Cette culture du souci de soi se manifeste à travers l'apparition d'un désir de se libérer des privations imposées par la rigueur des mœurs pour s'adonner aux plaisirs. C'est ce que nous pouvons voir dans les deux propos suivants :

adā'u ḡabbhatī fi l-turāb li-llāh aw uḡālisu qawm yaltaqīṭūna ṭayyib al-ḥadīṭ kamā yultaqaṭu ṭayyib al-tamr la-ahbabbtu an akūna qad laḥiqtu bi-llāh., Ibn Qutayba, 'Uyūn, I, p. 308. On constate déjà que dans ce propos la conversation n'est pas sentie, comme c'est le cas chez les califes marwānides, en tant qu'elle constitue un bien suprême, la valeur des valeurs, mais tout simplement comme une chose désirée parmi d'autres. On peut même penser que le *ḥadīṭ* dont parle 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ici n'est pas la conversation sociable dont traite le texte de la *Nuit inaugurale*, mais le *ḥadīṭ* au sens de paroles et dits du prophète. C'est dire qu'il s'agit d'un tout autre espace de sociabilité.

⁷⁸ Quelques textes d'*adab* nous fournissent des indices qui nous permettent de supposer que le déclenchement de ce processus de constitution de la sphère du politique en un système politique autonome et fermé a eu lieu très tôt, c'est-à-dire dès le règne de Mu'āwīya. En lisant attentivement *Kitāb al-Ḥiḡāb* d'al-Ġāhīz, par exemple, nous pouvons constater comment, à l'époque de Mu'āwīya, de nombreux membres de la société civile, des poètes et des *adīb*-s notamment, se plaignaient des barrières qui les empêchaient d'accéder au palais du calife. Il est à ce propos très significatif que dans *al-Adab al-Kabīr*, d'Ibn al-Muqaffā', l'emploi de l'expression *ma'ūnat al-taḥaffuz* se trouve associée à la division de la société en *amma* et *ḥāssa*, ce qui va dans le sens de ce que nous avons dit au sujet de l'apparition d'une barrière séparant l'espace du pouvoir du reste de la *société civile*: *ilbas li-l-nās libāsayn: libās inqibād wa-ḥiḡāz talbasuhu li-l'amma [...] walibās inbisāt wa-stī nās talbasuhu li-l-ḥāssa min al-tiqāt fa-tatalaqqāhum bi-banāt ṣadrika wa-tufāt ilayhim bi-mawḏū' ḥadīṭika wa-tada'* anka ma'ūnat al-ḥaḍar wa-l-taḥaffuz *fi-mā baynaka wa-baynahum, al-Adab al-Kabīr*, p. 78. Voir aussi 'Abd al-Ḥamīd b. Yahyā, *Risāla fi Naṣīḥat wali l-'ahd*, Kurd 'Alī, *Rasā'il*, notamment pp. 182-183.

⁷⁹ Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard (« Tel »), 1984. À noter la grande ressemblance qui existe, à la fois du point de vue du ton et du souci, entre les propos des califes omeyyades que nous avons cités plus haut et ce propos de Cyrus évoqué par Foucault, *op. cit.*, p. 61 : « Nous ne pouvons reprocher aux dieux de n'avoir pas réalisé nos vœux », dit-il, en songeant à ses victoires passées ; « mais si, parce qu'on a accompli de grandes choses, on ne peut plus s'occuper de soi-même et se réjouir avec un ami, c'est un bonheur auquel je dis adieu volontiers ».

*Wa-qāla li-Maslama b. 'Abd al-Malik: mā aladd al-ašyā' ? fa-qāla: hatk al-hayā' wa-ttibā' al-hawā'*⁸⁰ ;
*Wa-qāla li-'Amr b. al-Āṣ: mā aladd al-ašyā' ? fa-qāla... : aladd al-ašyā' isqāt al-murū'a*⁸¹.

Ainsi, trois notions reviennent sans cesse et désignent un domaine d'interdits dont la violation est présentée comme étant tout à la fois source de plaisir et signe de délivrance et d'allègement de l'âme : il s'agit d'*al-taḥaffuz*, *al-hayā'* et *al-murū'a*. Aussi, l'élément commun à tous ces propos que nous avons cités, c'est qu'ils paraissent partir d'une situation de privation pour exprimer un désir : ils partent en effet d'une situation d'ascèse et d'austérité morale pour manifester un désir d'excès (*al-hawā'*). Ces trois notions renvoient à un régime de vie caractérisé non seulement par la rigueur et la sévérité des mœurs, mais surtout par les sacrifices en termes de privations et de renoncements⁸².

Or, ce qui doit attirer notre attention ici, c'est le fait que la *murū'a*⁸³ soit évoquée et intégrée dans le propos attribué à 'Amr b. al-Āṣ en y étant considérée comme un obstacle à la libre jouissance des plaisirs de la vie. Car, dans la plupart des définitions que les textes d'*adab* nous donnent de la *murū'a*, nous constatons que celle-ci est toujours conçue en tant qu'elle gouverne un régime de vie fondé sur la discipline et la sévérité que l'on applique à soi. D'un autre côté, la *murū'a* représente un bien moral, esthétique et social dont l'acquisition et la conservation supposent et exigent un travail sur soi permanent et constant, travail fait de rigueur, de maîtrise et de sérieux. Il va sans dire que tout cela ne peut, à la longue, qu'être ressenti et vécu comme un effort harassant et fatigant⁸⁴, une privation continue et un poids difficile à supporter⁸⁵.

⁸⁰ Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, VIII, p. 91.

⁸¹ Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, VIII, p. 91 ; Ibn Qutayba, *Uyūn*, I, p. 112 ; al-Ġāḥiẓ, *Kitmān*, in *Rasā'il*, I, p. 146.

⁸² Dans Ibn Qutayba, *Uyūn*, avant de poser à 'Amr b. al-Āṣ la question *mā aladd al-ašyā' ?*, Mu'awiyya avait donné lui-même la définition suivante à la *murū'a* : *al-murū'a tark al-ladda* (la *murū'a* réside dans le renoncement au plaisir). Allant dans le même sens, la réflexion suivante, attribuée à 'Alī b. Abī Ṭālib : « la respectabilité est en corrélation avec la frustration, et la pudeur avec la privation » : *qurinat al-hayba bi-l-hayba wa-l-hayā' bi-l-ḥirmān*, Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, II, p. 253.

⁸³ Le concept de *murū'a* occupe une place très importante dans la configuration éthique propre à la pensée arabe classique. Le peu de choses que nous en dirons ici ne constitue que de simples indications sur la manière dont nous entendons étudier et analyser ce concept dans un travail en préparation.

⁸⁴ En citant le propos de 'Amr b. al-Āṣ, al-Ġāḥiẓ ajoute le commentaire suivant : *wa-qad ṣadaqa 'Amr mā takīnu l-zamāta wa-l-waqār illā bi-haml 'alā l-naḥṣ ṣadid wa-riyāda mut'iba* ('Amra raison, car l'on ne peut acquérir une personnalité dotée de gravité et de respectabilité qu'au prix d'efforts très difficiles et d'exercices fatigants).

⁸⁵ *Wa-qad qāla Ḥālid b. Ṣafwān : lawlā anna l-murū'a štaddat mā 'ūnatuhā wa-ṭaḡula ḥamluhā mā taraka l-lī'ām li-l-kirām minhā šay' . Wa-lakinnaha lammā ṭaḡula maḥmaluhā wa-štaddat*

Nous pouvons donc penser que si les personnalités omeyyades dont nous venons de citer les noms ont manifesté à travers leurs propos un désir de conversation avec des amis sincères, c'est sans doute parce que le climat sociable que crée la conversation et la présence de compagnons dans lesquels on peut avoir confiance permet de se libérer du poids de la circonspection (*ma'ūnat al-tahaffuz*). En aspirant à la conversation amicale et sociable, ces personnalités visent en réalité la mise en place d'une zone de vie où le droit de regard et le pouvoir de sanction et de coercition de la *murū'a* tombe (*isqāt al-murū'a*), où l'emprise de la pression sociale se desserre et où le voile de la pudeur (*al-ḥayā'*) peut être enfin déchiré et ôté. Cela veut dire que l'assemblée sociable des amis et des convives doit opérer un glissement d'une manière à passer d'un espace régi par les principes du sérieux et de la rigueur austère propres au régime de la *murū'a* à un espace réglé par un état d'esprit plus ludique. La sociabilité ludique constituerait donc un cadre de vie dans lequel la *murū'a* se trouve d'une certaine manière déjouée et momentanément neutralisée et suspendue.

Ce qu'il nous faut maintenant préciser, c'est que ce climat sociable dans lequel il nous devient possible de se décharger facilement du fardeau de la *murū'a*, nous ne pouvons le bâtir et le construire en étant en compagnie de n'importe qui. Aussi, le compagnon (*al-ḡalīs*) dont parlent les califes omeyyades, en évoquant leur besoin d'amis et de conversation, n'est pas le premier venu, mais quelqu'un dont la seule présence est déjà par elle-même source de plaisir, facteur de détente et cause de sérénité. C'est dire que l'action cathartique et guérissante que la conversation peut exercer sur l'âme dépend pour une grande part de la qualité humaine de la personne avec laquelle cette conversation a eu lieu : il faut que cette personne soit de celles que nous sommes disposés à choisir pour en faire un ami. Il est à ce propos très significatif que la plupart des grandes anthologies d'*adab* mettent toujours la figure de l'excellent compagnon de la conversation sociable en opposition avec les personnages qu'elles appellent *tuqalā'* (lourdeaux), dont la présence, parce qu'elle est subie, a un effet sur l'âme contraire à celui qu'aurait la présence du compagnon plaisant qui inspire l'apaisement et la sérénité. C'est ainsi que dans *'Uyūn*

ma'ūnatuhā ḥāda 'anhā l-lī'ām fa-ḥtamalahā l-kirām, al-Waššā', *Muwaššā'*, Beyrouth, Dār Šādīr, s.d., p. 51. Voir aussi Ibn Qutayba, *'Uyūn*, I, p. 112 : *qāla Muḥammad b. 'Imrān al-Taymī : mā šay' atqal ḥaml 'alayya min al-murū'a*. Dans le domaine des recherches sur le système de pensée issue de l'*adab*, nous ne disposons pas encore d'études satisfaisantes sur le concept de *murū'a*. Les tentatives d'analyse de ce concept par Bichr Farès, à la fois dans sa thèse sur *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932, pp. 30 sq, et dans son article « Murū'a » dans *EF*, d'une part, et l'étude de Ch. Pellat, publiée en arabe sous le titre « Ḥawla mafhūm al-murū'a 'inda qudamā' al-'Arab », *Al-Karmil*, 4 (1983), pp. 1-17, d'autre part, n'ont pas réussi à nous mettre définitivement sur la voie d'une meilleure compréhension de ce concept fondamental.

al-Ahbār d'Ibn Qutayba, au chapitre intitulé « Bāb al-*tuqalā'* », nous pouvons lire le conseil suivant, donné par le médecin Baḥtišyū⁸⁶ au calife al-Ma'mūn :

*lā tuḡālis al-tuqalā' fa-innā naḡidu fī l-tibb: muḡālasat al-taqīl ḥummā l-rūḥ*⁸⁷.

La qualité des partenaires de la conversation est donc capitale, en ce sens que c'est d'elle que dépend pour une grande part qu'une rencontre puisse ou ne puisse pas devenir un espace de sociabilité profitable. Cette importance donnée au compagnon est déjà soulignée par la configuration sémantique du mot *anīs*: celui-ci ne se contente pas d'exprimer le sens de tenir compagnie et d'être le compagnon (*socius*) de quelqu'un, mais ajoute aussi une précision importante, à savoir que le compagnon en question a la qualité d'un être humain (*ins*), qualité qui lui permet, en me tenant compagnie, d'agir sur moi au moyen de son humanité. Par conséquent, *mu'ānasa* veut donc dire: interaction au cours de laquelle les partenaires échangent leurs parts d'humanité, conjuguent leurs humanités et se transforment ainsi mutuellement. En d'autres termes, le compagnon dont nous désirons la présence est celui avec qui la conversation prend chaque fois la forme d'une *mu'ānasa*, favorisant l'émergence d'une ambiance dans laquelle chacun se sent suffisamment en sécurité pour pouvoir se défaire de tout *taḥaffuz*, toute circonspection crispante. Dès lors, c'est-à-dire maintenant qu'une sorte de communion quasi parfaite règne, chacun peut se donner entièrement en n'ayant rien à craindre pour sa *murū'a*. Par là même prend sens pour nous la réflexion suivante, pleine de profondeur, émise par Ibn al-Muqaffa' :

« Ce qui fait la personnalité et la dignité (*murū'a*) d'un homme, c'est la qualité de ses amis (*iḥwān*) et de ses intimes (*aḥdān*)⁸⁸.

⁸⁶ Il s'agit de Baḥtišyū' Ġibril, médecin syriaque mort en 827. Il fut le médecin des califes abbassides al-Rašīd, al-Amin et al-Ma'mūn. Voir Ibn Abī Uṣaybī'a, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*, Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1965.

⁸⁷ Ibn Qutayba, *Uyūn al-Ahbār*, I, p. 309. Dans Ibn 'Abd Rabbih, *Iqd*, II, p. 153, l'avis médical au sujet des méfaits de la compagnie des *tuqalā'* est donné par Galien : « Il a été demandé à Galien (Ġālīnūs) : pour quelle raison l'homme ennuyeux (*al-taqīl*) est devenu un fardeau plus difficile à supporter que le poids d'une charge lourde ? Et Galien de répondre : parce que l'homme ennuyeux pèse directement sur le cœur, sans que celui-ci puisse s'aider des membres du corps, alors que pour porter la charge lourde le cœur fait appel à ces membres. »

⁸⁸ Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Kabīr*, Kurd 'Alī, *Rasā'il*, p. 76. Ce propos fait partie d'une famille de réflexions qui mettent l'accent sur la relation étroite existant entre la *murū'a* et le choix des amis. Ainsi, la réflexion suivante : *kāna yuqālu: al-ṣāḥib ruq'a fī qamiṣ al-raḡul fa-l-yanzur aḥadukum bi-mā yuraqqī'u bibi qamiṣahu*, Ibn Qutayba, *Uyūn*, III, p. 3.

Le risque de voir son image privée et/ou publique flétrie est nul lorsque l'on a affaire à des compagnons et des amis de valeur.

Il nous est possible maintenant de comprendre pourquoi toute situation sociable tissée par la conversation exige l'implication et la participation active de toutes les personnes présentes. La complicité de chacune des personnes présentes est requise, car la sociabilité viendrait sans doute à être menacée de dérèglement et de relâchement, et même de perte de signification, si une des personnes présentes l'était seulement à titre de spectateur inactif, regardant les autres avec détachement. C'est dans ce sens qu'il nous faut saisir l'esprit du propos suivant, formulé sur le mode d'un conseil :

« Sa'īd b. Salm a dit : si tu n'es ni celui qui mène la conversation (*al-muḥaddīṭ*), ni celui à qui on fait la conversation (*al-muḥādḍaṭ*), alors tu dois te lever et t'en aller »⁸⁹.

Cette exigence de l'implication et de la complicité de chacune des personnes présentes dans le climat de la sociabilité conversationnelle est tellement forte dans l'univers de *l'adab* que même la figure du *ṭufaylī* paraît en reconnaître la légitimité :

« Un parasite (*ṭufaylī*) a dit : si on te fait la conversation (*ḥuddīṭa*) à table, que ta réponse ne dépasse jamais l'emploi du mot oui (*na'am*). Car, de la sorte, tu te montreras sociable (*mu'ānis*) avec ton partenaire, tu avaleras plus facilement la nourriture et tu t'occuperas plus efficacement de tes affaires. »⁹⁰

Bien entendu, le fragment de discours au moyen duquel le *ṭufaylī* a l'intention de s'investir dans la conversation est extrêmement réduit, puisqu'il ne contient qu'un seul et unique mot. Il n'en reste pas moins que nous sommes bel et bien en présence d'une obéissance et d'une soumission à la règle du jeu propre à la sociabilité conversationnelle.

Mais en examinant attentivement un autre aspect des réflexions d'al-Tawḥīdī sur la conversation comme source de santé morale, nous constatons que si l'expérience de la *muḥādāṭa* agit sur les personnes en leur permettant de se réinsérer dans les réseaux de la vie en société, elle remplit encore une autre fonction, complémentaire et indissociable de la précédente, à savoir qu'elle permet de restituer aux personnes qui la pratiquent leur capacité de percevoir et de juger les objets et les événements du monde. Ainsi l'expérience de la conversation (*muḥādāṭa*), comme action de thérapie morale mutuelle et

⁸⁹ Ibn Qutayba, *ʿUyūn*, I, p. 307.

⁹⁰ Al-Tawḥīdī, *Imtāʿ*, III, p. 35.

réci-proque, comme parole dialogique fondée sur la co-présence, est non seulement maintien en vie, mais elle tend aussi, tant que nous la pratiquons, à conserver le regard que nous portons sur le monde dans un état de permanence jeunesse. La jeunesse du regard dont nous parlons ici consiste dans le fait d'être suffisamment présent dans le monde pour pouvoir accueillir les événements et percevoir leur nouveauté. Car, c'est justement cette nouveauté des faits qui les rend séduisants et leurs permettent d'être désirés par les hommes :

« Les sens (*al-ḥiss*) sont très avides des événements récemment advenus (*al-ḥādīṭ*), des choses créées (*al-muḥdat*) et de tout ce qui est nouveau (*al-ḥadīṭ*), car ils sont très actuels (*qarīb al-'ahd bi-l-kawn*) et ils ont un caractère plaisant (*tarāfa*). »⁹¹.

Il y a quelque chose dans les événements nouveaux qui les rend séduisants et attirants. Ce quelque chose réside dans le fait que ces événements sont à la fois très récents et créés. Si donc nos sens sont comme séduits par tout ce qui est nouveau et plaisant (*tarīf*)⁹², c'est sans doute, d'une part, parce qu'ils sont advenus dans notre horizon de vie ambiant et, d'autre part, parce que, grâce à leur caractère d'événements récents, ils se donnent directement et plus facilement à la saisie de nos sens et à notre jouissance. C'est donc essentiellement le mode sur lequel ils se présentent dans l'espace de la vie des individus, et non seulement leur position dans le temps, qui confère aux faits et aux choses cette fraîcheur qui les rend désirables pour les sens. Si les faits nouveaux sont avidement désirés par les sens, c'est parce que, étant contemporains, ils s'offrent plus facilement à l'expérience vécue et, ce faisant, ils permettent à chacun, en les vivant, d'approfondir son existence dans le monde. A travers les événe-

⁹¹ al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 23.

⁹² Cette attirance que la nouveauté plaisante exerce sur l'esprit et l'âme nous la trouvons soulignée dans un propos attribué à al-Kindī dans *Kitāb al-Buḥalā'* d'al-Ġaḥīz: « Un jour il (al-Kindī) disait à sa famille et à ses amis: souffrez de vous priver, au début de la saison, de dattes fraîches et de primeurs. L'âme (*al-nafs*) est en effet attirée par le nouveau et l'inattendu (*tarīf*), la nouveauté (*al-ḡadīd*) paraît douce et agréable, souriante et séduisante. », Jahiz, *Le Livre des avarés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, p. 131 = *Kitāb al-Buḥalā'*, éd. Ṭaha l-Ḥāḡīrī, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1990, p. 92. Signalons aussi un passage d'al-Ġaḥīz, *Bayān*, I, pp. 89-90, dans lequel Sahl b. Hārūn aborde la même question, en usant des mêmes termes: « Car une chose qui se manifeste comme n'étant pas de la même nature (*mā'dīn*) que le reste est toujours perçue comme étrange (*agrāb*), et plus elle est sentie comme étrange plus elle frappe l'imagination (*ab'ada fi l-wahm*), et plus elle frappe l'imagination plus elle est plaisante (*atraf*), et plus elle est plaisante plus elle apparaît admirable (*a'ḡāb*), et plus elle devient admirable plus elle est sentie comme une chose totalement neuve (*ab'dā'*) ». Ces deux propos sont à rapprocher d'une réflexion faite par Aristote dans *Éthique à Eudème*: « Les études et les connaissances fraîches sont très senties à cause de leur caractère plaisant. » À signaler que le traducteur précise, en note, qu'il est possible de rendre ce passage par: « ... très senties du fait de leur actualité ». Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1978, Livre VII, 1237a.

ments nouveaux, il nous est en effet souvent donné d'exister et d'agir non seulement en tant que nous appartenons à une histoire en train de se dérouler et de se construire, mais également en tant que nous participons activement à la fabrication de cette histoire. Nous rejoignons ainsi la dichotomie que nous avons précédemment établie entre les deux modes sous lesquels le monde est susceptible de s'exposer à notre expérience: une exposition qui est incitation à l'action, à l'appropriation et à l'usage, d'une part, et une exposition qui a tendance à nous transformer en simples spectateurs distants et passifs, d'autre part.

Il faut remarquer que dans le texte que nous analysons ici, al-Tawḥīdī nous met lui-même explicitement sur la voie de cette dichotomie lorsqu'il fait constater que l'ancien (*al-qadīm*) et le nouveau (*al-ḥadīth*) se présentent aux hommes et agissent sur leurs sens selon deux modes différents :

*wa-l-ta' aḡḡub kulluh manūṭ bi-l-ḥadīṭ wa-ammā l-ta' zīm wa-l-iḡlāl fa-humā li-kulli mā qaduma*⁹³.

On peut dire que le mode sur lequel le monde nous invite à le vivre se manifeste et se détermine à travers la manière dont ce même monde veut qu'on le perçoive: les événements qui viennent d'avoir lieu (*al-ḥadīth*) sont source d'étonnement (*al-ta' aḡḡub*) tandis que les choses anciennes exigent la glorification et la vénération, c'est-à-dire un excès de respect. Autrement dit, il s'avère que c'est en fonction du ton sur lequel les objets du monde me parlent et en rapport avec le lieu à partir duquel ils me parlent que se détermine l'attitude que j'adopte à leur égard. Dans cette formulation d'al-Tawḥīdī, le monde, sous l'aspect de l'ancien, se présente comme quelque chose dont la visée est non pas de me parler de près, mais de me tenir à distance, en respect, ne me parlant que de loin, comme une voix anonyme et impersonnelle. Sous cet aspect donc, le monde se présente à moi comme une entité étrangère et intimidante. L'attitude de vénération que je déploie à son égard a valeur uniquement défensive, et donc passive et négative. Souvent cette attitude constitue la rançon que nous nous trouvons amenés à payer aux éléments de la tradition que nous ne comprenons plus.

Quant aux événements nouveaux qui surviennent dans le présent ambiant (*al-ḥādīth*), ils sont, comme le précise al-Tawḥīdī, facteurs et sources d'étonnement, parce qu'ils se produisent et sont produits dans le monde vécu en cours, et sans doute aussi parce qu'ils sont dotés de la capacité de nous surprendre. Or, l'attitude d'étonnement (*al-ta' aḡḡub*), parce qu'elle emprunte un peu à l'émerveillement, présente déjà par elle-même non seulement une forme de

⁹³ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 24.

compréhension de ce qui arrive, mais aussi l'ébauche d'une interprétation et d'une réflexion. Car il est sans doute permis de dire que l'expérience de base, l'expérience première et élémentaire que nous faisons de notre monde, a la forme d'un étonnement. Nous disons cela parce que, comme on le sait, depuis Platon jusqu'à Descartes, en passant par Aristote, l'étonnement devant les objets et les événements du monde a été toujours considéré comme constituant la première unité de pensée par laquelle l'homme est venu à pratiquer la réflexion philosophique. D'où la fameuse affirmation de Platon, souvent citée et commentée, selon laquelle *la philosophie est fille de l'étonnement*⁹⁴. Pour Aristote aussi, « c'est, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques »⁹⁵. Le même point de vue est exprimé par al-Ġāhiz qui, en traitant de la fonction de la transmission des récits (*ahbār*) historiques dans la formation de la culture et la civilisation, est venu à avancer l'argument suivant, mettant l'accent sur le rôle que joue les *ahbār* étonnants dans la stimulation de l'activité cognitive de l'homme :

« Car il y a dans le fait d'entendre souvent et beaucoup les récits étonnants (*al-ahbār al-'aġība*) et les idées étranges (*al-ma'āni l-ġarība*) un aiguisement (*maṣḥada*) des intelligences, une nourriture pour les esprits, une incitation à la réflexion (*tafkīr*) et une motivation poussant à l'investigation en vue de découvrir le sens des choses (*al-tanqīr*). »⁹⁶.

Il nous faut noter ici la manière dont cette vue d'al-Ġāhiz va dans le sens de la conception qu'Aristote a du rôle que les mythes, c'est-à-dire les énoncés narratifs⁹⁷, sont susceptibles de jouer dans la stimulation des activités intellectuelles de l'homme :

« Apercevoir une difficulté et s'étonner, dit Aristote, c'est reconnaître sa propre ignorance. C'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux »⁹⁸.

⁹⁴ Platon, *Théétète*, 155d.

⁹⁵ Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974, A, 982b, pp. 16-17.

⁹⁶ Al-Ġāhiz, *Ḥuḡaġ al-Nubuwwa, Rasā'il al-Ġāhiz*, op. cit., III, p. 239. À noter que le point de vue de Descartes va dans cette même direction : « C'est pourquoy encore qu'il soit bon d'estre né avec quelque inclination à cette passion (de l'étonnement), parce que cela nous dispose à l'acquisition de la science », Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1970, p. 120.

⁹⁷ Nous avons facilement tendance à oublier que pour les anciens Grecs, le terme mythe voulait dire tout simplement récit narratif. En effet, comme le fait remarquer Harald Weinrich, « Ce terme de mythe (*mythos*), on le sait, était pour les Grecs d'abord un terme tout à fait courant, et qui désignait une narration quelconque, un conte raconté au marché aussi bien qu'un récit concernant les généalogies des dieux. », « Structure narrative du mythe », *Conscience linguistique et lectures littéraires*, Paris, Maison de Sciences de l'Homme, 1989, p. 9.

⁹⁸ Aristote, *Métaphysique*, pp. 16-17.

Mais c'est chez al-Tawḥīdī lui-même que nous trouvons l'élément qui peut nous permettre d'étayer ici ce que nous avons dit jusqu'à maintenant au sujet du rapport étroit existant entre *al-ta'ǧǧub* et l'émergence du désir de découvrir et de s'approprier le monde au moyen de la réflexion et de la recherche. En effet, dans *Risāla fī l-'Ulūm*, al-Tawḥīdī écrit, en parlant de l'astronomie :

« Celui qui contemple (*al-nāzīr*) les astres peut (lui aussi) avoir deux objectifs différents : soit il s'intéresse à la science qui s'occupe de l'état des astres dans la diversité de leurs mouvements et leurs arrêts, dans leur lever et leur coucher, dans leur convergence et leur divergence [...]. Cette contemplation (*al-naẓar*) lui procure un sentiment d'étonnement (*ta'ǧǧub*) qui est de nature à ouvrir son esprit, à épanouir son cœur, à consolider sa foi monothéiste, à multiplier ses réflexions sur le sens de la vie et à éveiller l'activité désirante de son âme (*yuṣawwīqu nafsahu*). »⁹⁹

Il est intéressant de constater comment al-Tawḥīdī, dans le passage que nous venons de citer, considère que l'état d'étonnement (*ta'ǧǧub*) provoqué par la contemplation des astres et des étoiles agit à la fois comme un facteur d'ouverture de l'esprit et du cœur et comme remise en mouvement l'activité désirante de l'âme (*wa-yuṣawwīqu nafsahu*), rejoignant ainsi l'explication donnée par *Lisān al-'Arab* et par *Tāǧ al-'Arūs* au propos de Ḥasan al-Baṣrī.

L'étonnement devant les événements actuels est donc bien le signe que notre rapport au monde n'est pas tombé sous l'emprise de l'habitude et de la fausse familiarité. Autrement dit, l'étonnement, l'émerveillement, la surprise, sont des formes de présence qui permettent à notre complexion psycho-éthique de lutter contre l'encroûtement (*al-duṭūr*) dont nous avons parlé plus haut.

5. Le ḥadīṭ comme action de 'itq

Or, après avoir fait une distinction entre l'ancien, en précisant que ce dernier constitue un aspect sous lequel le monde exige la vénération (*al-iǧlāl*) et la glorification (*al-ta'ẓīm*), et le nouveau, qui est, quant à lui, facteur d'étonnement et d'enthousiasme, al-Tawḥīdī fait intervenir un troisième élément dans la discussion. Il s'agit du phénomène du 'itq et du 'atīq.

« Le terme 'atīq s'emploie sous deux aspects : sous un premier aspect, il renvoie à la noblesse (*al-karam*), la beauté (*al-ḥusn*) et la grandeur (*al-'azāma*), comme c'est

⁹⁹ *Risāla fī l-'Ulūm*, publiée par Marc Bergé, dans *BEO*, XVIII (1963-64), p. 290. La traduction que nous proposons ici s'éloigne de celle proposée par Bergé qui a, à notre avis, trop tendance à imprimer un souffle mystique au vocabulaire employé par al-Tawḥīdī.

le cas dans le propos des Arabes: *al-bayt al-'atīq*. Sous un second aspect, il renvoie à une ancienneté située dans un temps inconnu (*mağhūl*). »¹⁰⁰

Ainsi le premier emploi du mot *'atīq* se présente comme n'ayant aucun lien avec la notion du temps, tandis que le sens produit par le second emploi est posé comme étant entièrement dû à un rapport à la temporalité. En examinant les exemples donnés par al-Tawhīdī, il nous est facile de remarquer que les deux aspects sémantiques distingués mettent en jeu deux formes de densité: d'une part, nous avons une densité de type horizontale, paraissant ne rien devoir au facteur temps et tirant toute sa force et toute sa puissance d'action et de fascination uniquement de l'intervention de la nature; d'autre part, nous avons une densité verticale qui, elle, est totalement enracinée dans le temps, un temps qui, parce qu'il est anonyme et inconnu, confère au phénomène du *'itq* une qualité mythique¹⁰¹.

Or, si nous considérons les faits du *'itq* possédant une densité verticale comme des faits qui comportent un sens mythique, dans quelle catégorie pouvons-nous classer les faits dotés d'une densité horizontale?

Pour répondre à cette question, il nous faut rendre compte du sens du *'itq* impliqué dans l'expression *'abdun 'atīq* employée dans l'exemple donné par al-Tawhīdī.

Si le terme *'atīq* a été choisi par la langue arabe pour exprimer la signification de l'acte d'affranchissement, c'est sans doute afin de souligner le fait qu'au travers cet acte de *'itq* ne s'est pas effectuée seulement une libération physique de la personne soumise à un régime de servitude. Il s'agit d'un acte émancipatoire œuvrant comme une véritable transfiguration psycho-morale de la per-

¹⁰⁰ Al-Tawhīdī, *Imtā'*, p. 24.

¹⁰¹ Cette forme d'expression du mythe, même si elle procède fondamentalement d'une indétermination et d'une ambiguïté temporelle, n'est cependant pas interprétable au moyen de la formule *in illo tempore* que Mircea Eliade utilise pour définir le mode d'être caractéristique du mythe. La raison de cette non applicabilité réside en ceci que la formule *in illo tempore* tend à expliquer les phénomènes mythiques non pas par leur position dans un temps indéterminé, indéfini et inconnu, mais par le fait qu'ils sont situés hors-temps, dans une sorte de suspension, de neutralité et de flottement tout à la fois de la chronologie et de la temporalité, ce qui leur confère le caractère de répétabilité, de réitérabilité et d'éternel retour. Or, le sens mythique exprimé par le terme *'atīq* que nous avons ici ne dit pas, ainsi que le précise al-Tawhīdī, qu'il s'agit de quelque chose qui est situé en dehors de toute temporalité. Il s'agit plutôt d'un fait inséré dans le temps mais dont la temporalité est devenue brouillée et incertaine. Il s'ensuit que les faits de ce type ne se trouvent jamais définitivement exclus du champ du temps historique; ils sont toujours en disponibilité d'être à tout moment happés et intégrés dans le texte du discours historique, comme cela s'est produit notamment chez al-Ṭabarī. Pour le sens et le statut de la formule *in illo tempore*, voir Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1969; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1963.

sonne ainsi émancipée. Il s'agit, autrement dit, d'un acte et d'une expérience qui, en affectant la personne émancipée non uniquement dans sa situation physique mais surtout dans le fondement de son être, c'est-à-dire jusque dans la conscience profonde qu'elle a de sa propre personne, a opéré ce que l'on peut appeler une sublimation de la personne. La sublimité que recèle le mot 'atīq de l'expression citée provient, à n'en pas douter, du fait que l'individu affranchi et émancipé, reprenant possession de sa propre personne, réintégrant sa responsabilité morale dans la société, s'est vue obtenir la possibilité de bénéficier du droit du *gouvernement de soi*¹⁰²: la différence entre une simple libération et le 'itq comme phénomène relevant du champ du sublime réside dans le fait que la personne émancipée sur le mode d'une sublimité morale est désormais libre non seulement physiquement mais aussi intellectuellement, c'est-à-dire qu'elle ne se contente pas de se considérer comme libre, mais qu'elle se pense aussi comme libre¹⁰³.

C'est à cette idée du 'itq comme action de sublimation et de transmutation cognitivo-morale qu'aboutissent les réflexions d'al-Ġāhiz sur le terme 'atīq:

*Wa-ka-l-raḡul yad' ū ilā l-īmān fa-yustaḡāba lahu, wa-yata'allamu nās 'alā yadayhi fa-hum aydan 'utaqā'*¹⁰⁴.

Même si al-Ġāhiz, en employant le mot *īmān*, (foi, acte de croire), a probablement en vue une expérience de caractère religieux, il n'en reste pas moins que la présence du mot *tā'allum*, pose le 'itq comme l'aboutissement d'un processus de réflexion émancipatoire: la parole prêchante ou enseignante a fini par mettre ceux à qui elle s'adresse sur la voie d'un travail intellectuel sur eux-mêmes, travail qui a vocation de leur permettre de s'affranchir de l'état d'ignorance dans lequel ils se trouvaient, en devenant par là même, comme dit al-Ġāhiz, 'utaqā', c'est-à-dire capables de réflexion par eux-mêmes.

Mais n'oublions pas qu'al-Tawḥīdī fait appel à un autre exemple pour affiner et appuyer sa définition du terme 'atīq:

*Wa-ka-dālika waḡh 'atīq li-annahu a'taqathu l-ṭabī'a min al-damāma wa-l-qubḥ'*¹⁰⁵.

¹⁰² Remarquons que dans le droit civil français, au chapitre consacré à l'émancipation des mineurs, c'est l'expression « gouvernement de soi » qui est employée.

¹⁰³ C'est dans ce sens qu'il faut sans doute comprendre la fameuse affirmation de Hegel: « Les Orientaux ne savent pas encore que l'esprit ou l'homme en tant que tel est en soi libre; parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas », dans la mesure où elle vise à mettre en évidence l'unité phénoménologique, dans le sentiment de liberté, entre être libre et se savoir libre. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987, p. 27.

¹⁰⁴ *Al-Awtān wa-l-buldān*, in *Rasā'il al-Ġāhiz*, IV, p. 120.

¹⁰⁵ Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 24.

Il faut se rendre compte que le type de beauté auquel renvoie l'expression *wağhun 'atīq* n'est pas d'ordre physique, mais métaphysique. Il s'agit d'une beauté que la nature mystérieuse a conférée comme un don au visage élu. Il y a là à l'œuvre dans ce façonnage du visage, qui le dote d'une beauté sublimée, ce que, dans son analyse du concept du sublime, Kant appelle « une technique de la nature »¹⁰⁶. *Al-wağh al-'atīq* se présente à nous comme un visage qui est, d'une certaine manière, nature, c'est-à-dire intégré à l'empire de la nature, si bien que son *'itq* ne s'explique pas uniquement par la sublimité que le geste de la nature lui a octroyée; ce *'itq* veut dire aussi liberté et un « je-ne-sais-quoi » supplémentaire. Concernant cet énigmatique « je-ne-sais-quoi », nous pouvons y loger au moins l'hypothèse explicative suivante : à travers *wağh 'atīq* la nature se montre non seulement comme une force donatrice de beauté sublime, mais aussi comme source de bonté. Par le même geste, elle a en effet réalisé deux actes : donner la beauté à un visage, d'une part, et délivrer ce même visage de la vilénie et de la laideur (*al-damāma wa-l-qubh*), d'autre part. C'est dans cette seconde dimension du geste, la dimension libératrice, que la nature fait preuve de bonté. Et c'est parce que la loi et le principe selon lesquels la nature se montre généreuse et bonne nous restent à la fois impénétrables et mystérieux qu'il s'agit d'un phénomène sublime : lorsque la nature fait un don, elle le fait d'une manière totalement désintéressée, elle fait, autrement dit, ce que l'on peut appeler un don sans suite, c'est-à-dire sans condition ni attente de reconnaissance et de gratitude. La sublimité issue du *'itq*, en tant qu'expression d'une beauté parfaite et libre, se présente ainsi comme étant souverainement le lieu de réalisation d'une symbiose et d'une synthèse, dans la structure du même geste, du bien et du beau, du moral et de l'esthétique.

Cependant, le trait caractéristique de la beauté (*al-ḥusn*) gouvernée par le principe du *'itq* est, sans contestation possible, la liberté, pour autant que l'on entende cette dernière au sens d'une autonomie totale, d'une autarcie complète et d'une *indépendance ininterrompue*¹⁰⁷. Car de même que l'acte de *'itq*,

¹⁰⁶ « La beauté naturelle autonome nous révèle une technique de la nature qui la représente comme un système obéissant à des lois dont le principe échappe à l'ensemble de notre entendement. », Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Ceuvres philosophiques*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 1985, II, p. 1011.

¹⁰⁷ En parlant d'*al-bayt al-'atīq* dans l'épître *Al-Awṭān wa-l-buldān*, *Rasā'il al-Ġāhiz* IV, p. 119, al-Ġāhiz, écrit : *wa-abluhu ḥums wa-laqāh lā yu'adduna itāwa*... ; ou encore p. 120 : *annahū lam yu'raf illā wa-huwa laqāh wa-lā addā abluhu itāwa qaṭṭu wa-lā waṭa'athu l-mulūk bi-l-tamlīk*... En usant de l'expression « indépendance et liberté ininterrompues », nous voulons mettre en évidence le sens du terme *laqāh* employé par al-Ġāhiz dans le passage que nous venons de citer. Il est facile de constater qu'au travers ce terme, al-Ġāhiz renvoie au fait que les gens d'*al-bayt al-'atīq* ont dès toujours vécu dans un régime de vie politique caractérisé par l'indépendance totale et la liberté, c'est-à-dire qu'ils n'ont jamais été ni dominés ni soumis par une puissance étrangère.

au sens d'affranchissement de l'esclave, soustrait ce dernier à l'état de servitude, et de même que l'enseignement (*al-ta'allum*) exerce une action qui libère de l'ignorance, de même le visage bénéficiant des bienfaits sublimes de la nature est comme définitivement mis à l'abri des accidents de la matière et du temps, en ce sens que la beauté qui lui est donnée est une beauté souveraine qui a atteint à la qualité du sublime, comme le montre le passage suivant, dans lequel al-Ġāhiz nous décrit une beauté de ce type :

« Il en est ainsi de la beauté (*al-ḥusn*) quand elle est libre (*ḥurr*)¹⁰⁸, naturelle (*mursal*), noble (*atiq*) et sans entrave, quand elle est à l'abri des coups de la fortune (*al-dahr*), de la fêtrissure du temps et des revirements du sort, quand elle peut se passer d'amulette, de protection et de soins particuliers, de pinceaux et de collyre. »¹⁰⁹.

Selon al-Ġāhiz donc, le mode d'être fondamental de la beauté sublime, c'est la liberté et la souveraineté. Elle est autonome et indépendante à la fois par rapport au temps qui passe (*al-zamān*) et par rapport aux événements matériels (*al-dahr*). Même le temps qui passe paraît agir sur la beauté sublime régie par la loi du *'itq* non pas comme facteur de vieillissement et de dégradation physique, mais comme cause d'anoblissement et d'affinement croissants. En effet, à la différence du *halaq* qui, comme le dit al-Tawḥīdī, est soumis à l'effet vieillissant du temps, en ce sens que *halaq* veut dire essentiellement dégradation, usure et vétusté de la matière, les objets possédant la qualité métaphysique du *'itq* sont comme dotés d'une sorte d'immunité et contre le vieillissement et contre une éventuelle dépendance à l'égard de facteurs exogènes. Or, il y a un autre exemple donné par al-Tawḥīdī, exemple qui est susceptible de nous permettre d'approfondir encore davantage notre analyse du phénomène du *'itq*. Il s'agit de l'expression *al-bayt al-'atiq*. Al-Tawḥīdī mentionne cet exemple en le présentant comme étant l'exemple paradigmatique du *'itq*, car *al-bayt al-'atiq* réunit en lui les trois qualités génériques inhérentes à la manifestation des faits du *'itq*: la noblesse (*al-karam*), la beauté (*al-ḥusn*) et la grandeur (*al-'azāma*).

Mais c'est encore chez al-Ġāhiz que nous trouvons les réflexions et les analyses les plus pertinentes et les plus intéressantes de l'expression *al-bayt al-'atiq*.

¹⁰⁸ *Ḥurr* est à prendre au sens de pur, naturel et noble. C'est ainsi que l'aigle est appelé *al-tā'ir al-ḥurr*, comme le rappelle al-Ġāhiz dans ce passage du *Kitāb al-Ḥayawān*: *wa-lā na'rifu šay' min al-ḥayawān ašraf ism min al-ḥayl wa-l-ṭayr, li-annahum yaqūlūna faras ḡawād wa-faras karīm wa-faras 'atiq wa-faras rā'i'. Wa-qālū fi l-ṭayr li-ḡawāt al-maḥālib al-mu'aqqafa wa-l-manāsir al-muhaddaba: aḥrār wa-maḍariyyāt wa-'itāq...*, *Kitāb al-Ḥayawān*, VII, p. 48.

¹⁰⁹ *Al-Tarbī wa-l-tadwīr*, in *Rasā'il al-Ġāhiz*, III, 83-84. Nous avons cité la traduction de Maurice Adad, *Arabica*, XIII-XIV (1966-1967), p. 170, § 102.

En effet, dans son épître *al-Awṭān wa-l-buldān*, al-Ġāḥiẓ semble défendre le point de vue selon lequel ce n'est pas seulement en vertu de son ancienneté dans le temps que l'on accorde la qualité de *'itq* à la Ka'ba, mais pour une autre raison liée à la situation politique dans laquelle les habitants de la Mecque ont toujours vécu. Car, dit-il, si *al-bayt al-'atīq* détenait son *'itq* du fait uniquement qu'il bénéficie d'une ancienneté de caractère temporel, rien ne pourrait empêcher d'autres constructions et monuments, tous aussi anciens, sinon plus anciens encore, de venir lui disputer l'exclusivité de ce privilège en s'attribuant eux aussi le nom de *'atīq*¹¹⁰. Autrement dit, la qualité *'itq* d'*al-bayt al-'atīq* provient non pas d'une simple ancienneté temporelle, mais d'une sorte d'immunisation (*laqāḥ*) contre toutes les formes d'asservissement :

« Ce qui confirme notre interprétation (*ta'wil*), ajoute al-Ġāḥiẓ, c'est qu'on ne l'a connu qu'en tant qu'il est dès toujours libre et indépendant (*laqāḥ*), et que ses habitants n'ont jamais payé un tribut (*itāwa*), et qu'il n'a jamais été ni soumis ni possédé pas les rois. »¹¹¹

Nous venons ainsi de nous rendre compte que les phénomènes relevant de la sphère du *'itq* ne tombent pas sous la juridiction de ce que nous avons appelé plus haut densité verticale : plus exactement, les phénomènes de *'itq* se laissent définir non pas en termes de densité temporelle verticale, c'est-à-dire par le temps qui passe et s'accumule, comme c'est le cas des phénomènes mythiques, mais surtout en termes *d'intensités émotionnelles*, en ce sens que leurs charges tout aussi bien que les effets qu'ils sont susceptibles d'exercer sur nous sont d'ordre esthétique et/ou éthique. Nous parvenons ainsi à une conclusion sur le phénomène du *'itq* qui nous fait rejoindre ce que nous avons dit au sujet de l'action à la fois cathartique et libératrice qu'exerce la parole conversante sur les personnes. Nous nous rendons en effet compte que l'expérience *'atīq*, que ce soit par son aspect intellectuel, éthique ou esthétique, se réalise chaque fois sur le mode d'un fait de véritable *'itq*, c'est-à-dire comme une expérience qui travaille, transforme l'être de la personne en la mettant sur la voie de l'émancipation et de la liberté. C'est ce qui nous a incité à tenter un rapprochement entre le concept de *'atīq* et celui du *sublime*.

¹¹⁰ *Wa-law kāna [...] al-bayt al-'atīq yurādu bibi taqādum al-bunyān wa-mā ta'āwarahu min kurūr al-zamān lam yakun faḍlubu 'alā sā'ir al-buldān li-anna l-dunyā lam taḥlū min bayt wa-dār wa-sukkān wa-bunyān wa-qad marrat al-ayyām 'alā Miṣr wa-Ḥarrān wa-al-Ḥīna wa-Sūs al-Aqṣā, Al-awṭān wa-l-budān, Rasā'il al-Ġāḥiẓ, IV, p. 119.*

¹¹¹ *Rasā'il al-Ġāḥiẓ, IV, p. 119.*

6. La parole conversante (al-ḥadīṭ) comme fait de contemporanéité

Jusqu'à maintenant, il ne nous a été donné de parler de la conversation qu'en termes d'occasions et de situations de co-présence entre des personnes agissant les unes sur les autres au travers la parole. À présent il nous faut examiner cette co-présence, d'une manière à montrer comment elle se réalise concrètement et quelle est sa structure exacte. Pour ce faire, nous allons nous arrêter sur un élément du texte de la *Nuit inaugurale*, un élément qui participe à la fois de la physionomie intellectuelle d'al-Tawḥīdī et de la configuration du concept d'*adab*. Il s'agit de l'idée développée dans le passage suivant :

*Wa-fulān «ḥidṭ mulūk» kulluhum min dīwān wāḥid wa-wād wāḥid wa-sabk wāḥid*¹¹².

Cette formule de *ḥidṭ mulūk*, et son explication par al-Tawḥīdī, ne disent pas seulement, comme le pense l'auteur de *Tāḡ al-'Arūs*, qu'il s'agit de quelqu'un qui a l'habitude d'entretenir les rois, un courtisan qui fait la conversation aux hommes du pouvoir en leur servant de compagnon¹¹³, il est dit aussi et surtout que dans cette co-présence du courtisan et des rois il y a exposition partagée aux événements de l'époque. Le mot *ḥidṭ* ne contient pas uniquement le sens de la parole conversante, mais aussi celui de *ḥadaṭ* c'est-à-dire l'événement ou la série d'événements à laquelle se trouve exposé non seulement l'homme du palais et ses courtisans, mais toutes les personnes vivant à cette époque. C'est parce qu'il comporte le double sens, celui de la parole échangée au cours de la conversation et celui de l'événement vécu en commun, que le mot *ḥidṭ* peut et doit être interprété comme renvoyant à un autre aspect de la *muḥādāṭa*. Celle-ci ne veut plus dire seulement entretien ou conversation, mais aussi le fait qu'à l'occasion de cette *muḥādāṭa* et par sa médiation, la co-présence physique des personnes qui s'entretiennent est vécue et attestée par elles comme *fait de contemporanéité*. Les paroles échangées au cours de la *muḥādāṭa* sont aussi bien des traces qui donnent une réalité historique à cette rencontre que des expériences qui font de chacun des partenaires de la *muḥādāṭa* le contemporain de chacun des autres. Ainsi cette contemporanéité possède, d'une part, un milieu de réalisation, constitué par le procès de conversation (*ḥadīṭ*), attestant et sanctionnant la coprésence concrète et physique des personnes contemporaines¹¹⁴,

¹¹² Al-Tawḥīdī, *Imtā'*, p. 25. « Un tel est *ḥidṭ des rois*, c'est-à-dire qu'ils appartiennent, tous, au même salon, vivent dans le même milieu, horizon (*wād wāḥid*), et sont faits dans le même moule (*sabk*) ».

¹¹³ *Tāḡ al-'Arūs* se contente en effet de noter : *wa-raḡul ḥidṭ al-mulūk, bi-l-kasr, idā kāna ṣāḥib ḥadīṭihim wa-samarihim*.

¹¹⁴ Ce n'est donc pas un hasard si c'est à cette co-présence physique dans un cadre de parole et de transmission de contenus de connaissance et d'information que la priorité a été donnée lors de la construction d'une méthode de collecte et de classification de la tradition prophétique.

et, d'autre part, une matière, en l'occurrence les événements vécus en commun par les individus appartenant à une même époque.

Dans cette explication nous constatons que l'expérience du *hidtān* est définie en tant qu'elle est composée de trois cercles : le même cadre d'expériences, le même horizon intellectuel, le même moulage de la personnalité. Autrement dit, le terme *hidt* renvoie à une communauté de personnes qui appartiennent à et forment la même *génération*, ont subi les mêmes influences et ont vécu les mêmes expériences socio-politiques¹¹⁵. Le mot *sabk* employé par al-Tawhīdī, mot que nous avons traduit par « moulage », procède du verbe *sabaka* qui dans l'expression *sabakathu l-tağārib*, par exemple, renvoie à l'action que les expériences de la vie exercent sur l'homme pour le modeler et donner une forme bien précise à sa personnalité. Or, il semble que si les individus insérés dans la même génération acquièrent progressivement la même personnalité, ce n'est pas seulement parce qu'ils ont exposés aux mêmes événements, mais aussi parce qu'ils exercent les uns sur les autres une action d'acculturation et de socialisation. Nous trouvons cette idée notamment chez al-Ġāhiz. En effet, comme ce dernier s'est toujours intéressé et préoccupé de l'action des cadres sociaux (*manšā'*) et des communautés de mœurs (*mā'āš*) sur la formation et la structuration des mentalités¹¹⁶, il a adopté le dicton selon lequel *al-nās bi-azmānihim ašbah minhūm bi-ābā'ihim* (les gens ressemblent plus à leurs époques qu'à leurs parents)¹¹⁷. Selon ce point de vue, le processus

¹¹⁵ Sur la question des générations comme problématique sociologique, question que ne nous pouvons pas aborder de front ici, nous renvoyons en premier lieu à l'important ouvrage de Karl Mannheim, *Le problème des générations*, trad. Gérard Mauger et Nia Périvolaropoulou, Paris, Nathan, 1990.

¹¹⁶ Voir, par exemple, « al-Aḥbār wa-kayfa taṣiḥḥ », éd. et trad. Ch. Pellat, *Journal Asiatique*, xxxix (1967). Aussi *Risālat al-Qiyān, Rasā'il*, II. Dans le premier texte, al-Ġāhiz attire l'attention sur le rôle joué par l'identification aux chefs politiques et leur imitation dans la formation des opinions et des attitudes. Dans le second texte, al-Ġāhiz montre pourquoi et comment la personnalité de l'esclave chanteuse (*al-qayna*) ne peut qu'être ce qu'elle est, compte tenu du milieu social dans lequel elle vit en permanence et de la nature des influences qui s'exercent sur elle de la part des individus avec lesquels elle est en contact : *wa-kayfa taslamu l-qayna min al-fitna aw yumkinuhā an takūna 'afifa wa-innamā tuktasabu l-abwā' wa-tuta'allam al-alsun wa-l-ahlāq bi-l-manšā'...*, p. 176.

¹¹⁷ *Al-Awṭān wa-l-budān, Rasā'il*, p. 109. Dans *Ḥuḡağ al-Nubuwwa, op. cit.*, p. 269, al-Ġāhiz pose comme étant problématique le cas des communautés qui se conduisent d'une manière qui contredit cette loi sociologique, en ressemblant plus à leurs parents qu'à leurs époques : *wa-mā dālīka bi-badī' minhūm wa-min ābā'ihim, 'alā annahūm ašbah bi-ābā'ihim minhūm bi-azmānihim wa-kull al-nās ašbah bi-azmānihim minhūm bi-ābā'ihim*. Comme d'habitude, al-Ġāhiz ne laisse pas ce cas sans explication. Pour lui, si le comportement de ces groupes sociaux échappent à la loi sociologique énoncée, c'est parce qu'ils agissent sous l'emprise d'une passion qui a déréglé d'une certaine manière leur jugement. La passion dont il s'agit est l'envie (*al-ḥasad*).

de construction de ce que l'on peut appeler la « personnalité de base »¹¹⁸ propre à une génération donnée d'une époque déterminée, ne s'effectue pas sous la forme d'une transmission d'une génération à l'autre, mais comme un procès d'interaction au cours duquel les personnes vivant au sein d'une même génération s'influencent les unes les autres, si bien qu'ils intègrent et intériorisent un certain nombre de valeurs et de modèles de comportement. C'est dire que ce qui forge la personnalité des individus, c'est surtout leur intégration dans des réseaux de relations qui les affectent de diverses manières. Ainsi, quand al-Ġāhiz dit qu'en règle générale les gens ressemblent davantage à l'esprit de leur temps qu'à leurs parents, il veut souligner par là le fait que la culture d'une société donnée se produit et se joue essentiellement au sein de la contemporanéité vivante et concrète¹¹⁹.

Nous retrouvons ainsi la conception de la culture propre à la vision anthropologique inhérente au système de l'*adab*: la culture ne se transmet pas héréditairement, mais par fréquentation, interaction et contact entre personnes contemporaines. Autrement dit, pour l'*adab*, la culture se produit et se diffuse non pas verticalement, mais horizontalement, à travers les divers réseaux de sociabilité. Or, en y regardant de plus près, on remarquera que c'est selon ce même principe de la contemporanéité concrète et grâce à lui que la culture de l'*adab* s'est elle-même produite et a réussi à parvenir jusqu'à nous. En effet, si nous examinons les textes d'*adab* que nous possédons, tels *Kitāb al-Ḥayawān*, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, *ʿUyūn al-aḥbār*, *al-ʿIqd al-farīd* et d'autres, nous constaterons qu'ils ont accueilli et conservé les productions intellectuelles d'un grand nombre de figures de la pensée arabe classique, figures dont les paroles et les réflexions se sont produites et exprimées uniquement au moyen et dans le cadre de la conversation. C'est le cas, par exemple, d'al-Asmaʿī, de Šabīb b. Šabba, al-Akṭam b. Šayfi, etc. Ces figures de l'*adab* ont vu ainsi leur génie se déployer et se réaliser sous la forme de ce que nous appellerons une *contemporanéité totale*: nous appelons *contemporain total* l'individu dont la vie et la

¹¹⁸ Comme on le sait, ce concept de « personnalité de base » est forgé par Abraham Kardiner. Voir, notamment, *The Individual and His Society*, New York, 1939; trad. française, *L'individu dans la société*, Paris, Gallimard, 1969. Sur ce concept, Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F., 1972.

¹¹⁹ Nous caractérisons ainsi la forme de *contemporanéité* dont nous parlons ici pour la distinguer de la contemporanéité de type fictif-mystique, telle qu'elle est définie et appliquée surtout par S. Kierkegaard dans son ouvrage *Les miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Seuil, 1967, surtout pp. 103 sq. C'est sans doute à cette dernière forme de contemporanéité que Régis Blachère et Claude Gilliot se réfèrent lorsque, parlant du fait coranique, ils affirment que « les récits sur les causes de la révélation constituent autant de paradigmes de contemporanéité: ce que le Prophète et des membres de la communauté primitive ont vécu, les croyants le revivent. », « Coran », *Encyclopédia Universalis*, VI.

pensée se sont déroulées et nous sont parvenues uniquement sous la forme d'une série de rencontres et de paroles échangées avec ses contemporains. Autrement dit, le contemporain total est un *adib* dont la pensée et la biographie n'existent et ne se donnent qu'à l'état de paroles et de propos recueillis, conservés et transmis par des contemporains. Nous tendons à penser que la figure du contemporain, telle nous venons de la caractériser schématiquement, constitue la figure, pour ainsi dire, paradigmatique du système de l'*adab*. Car le contemporain total est entièrement le produit et en même temps la consécration de ce au moyen de quoi l'*adab* se cultive, à savoir la conversation (*al-ḥadīṭ/al-muḥādāṭa*). Dans la situation de conversation nous voyons en effet se réaliser les conditions de la contemporanéité parfaite, celle où les conversants sont les uns pour les autres des occasions sociables et historiques permettant et rendant possible un authentique enracinement dans l'époque.

Pour conclure nos commentaires sur le texte de la «Nuit inaugurale» d'*al-Imtā'*, nous voudrions revenir sur la figure d'al-Tawḥīdī pour la reconsidérer à la lumière de ce que nous venons de dire au sujet du caractère fondamental de l'*adab* comme exercice de la contemporanéité vivante et vécue.

Dans l'introduction à ce travail, nous avons tenté de caractériser l'œuvre d'al-Tawḥīdī en affirmant qu'elle cultive *la relation* et sert de lieu de relations dialogiques. Après ce que nous venons de dire sur le style de l'*adab* comme exigence de la contemporanéité concrète, il est possible de mettre en évidence et de souligner un autre aspect de cette œuvre : elle s'est construite comme une tentative de prise en charge de ce que nous avons appelé la contemporanéité. Deux des ouvrages d'al-Tawḥīdī sont exemplairement l'expression de sa volonté de prendre en charge, de cueillir et de mettre en valeur la totalité de ce que ses contemporains ont fait, ont dit et ont produit en matière de culture et de pensée : *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* et *al-Muqābasāt*. Voici comment al-Tawḥīdī s'adresse à son lecteur pour lui expliquer les raisons qui l'ont poussé à composer *al-Muqābasāt* : *fa-wa-llāh mā šara' tu fi taḥayyur (taḥbīr?) ḥādā l-kalām wa-irād ḥādīhi l-wuḡūh illā šaḡafan bi-l-'ilm lā ṭiqatan bi-bulūḡ al-ḡāya [...]* *wa-ḥādā kulluhu ḡarā fi maḡālis muḥtalifa min mašāyih al-waqt bi-Madīnat al-Salām [...]* *wa-in kuntu fi ḡamī' dālika rāwiya 'an a'lām ašrī wa-sādāt zamānī fa-anā afdī a'rādahum bi-'irḏī wa-aqī anfusahum bi-nafsī wa-unādīlu dūnahum bi-lisānī wa-qalamī...*¹²⁰

Ce qui doit attirer notre attention dans cette citation, c'est surtout la manière dont al-Tawḥīdī cherche à définir son entreprise comme une action de médiation et de mise à l'abri de la production intellectuelle de ses contemporains, au

¹²⁰ Al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, p. 356. C'est nous qui soulignons.

point qu'il est possible de dire que son œuvre se présente à nous comme une pluralité de voix, une œuvre collective.

Aussi l-Tawḥīdī aurait-il pu légitimement et à juste titre prendre à son compte cette réflexion de Goethe: « Qui suis-je, moi? Qu'ai-je créé? J'ai tout reçu, tout accueilli, j'ai assimilé tout ce qui passait à ma portée. Mon œuvre est celle d'un être collectif qui porte un nom: Goethe »¹²¹.

¹²¹ Goethe, cité par Pierre Bertaux, « Goethe », *Encyclopédia Universalis*.