



**HAL**  
open science

## Trois figures de l'adab ʿAbd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffaʿ et al-Ġāḥiẓ : une étude comparative

Salah Natij

► **To cite this version:**

Salah Natij. Trois figures de l'adab ʿAbd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffaʿ et al-Ġāḥiẓ : une étude comparative. *Quaderni di Studi Arabi*, 2022, pp.1-41. 10.1163/2667016X-17010002 . hal-03855308

**HAL Id: hal-03855308**

**<https://hal.science/hal-03855308v1>**

Submitted on 28 Dec 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



BRILL

QUADERNI DI STUDI ARABI 17 (2022) 1–41



# Trois figures de l'*adab* : ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, Ibn al-Muqaffa‘ et al-Ġāḥiẓ : une étude comparative

*Salah Natij* | ORCID: 0000-0003-4689-3708

chargé de cours à l'IUT, Université de Nice Côte d'Azur, Nice, France

*Salah.NATIJ@univ-cotedazur.fr*

## Abstract

In an approach which aims at reconstructing the concept of *adab*, we evoke in this study three figures of the thought of the *adab* (‘Abdallah b. al-Muqaffa‘ m. 142/759, ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib m. 132/750 and Abū ‘Utman b. Baḥr al-Ġāḥiẓ m. 255/868), by comparing their styles of thought and their intellectual attitudes at the same time in the field of the *adab* and in the political system of their times. Our objective is to show how each of three studied figures takes care of the thought of the *adab* and updates it. We speak about figures of the *adab* because we think that through these three personalities, the concept of *adab* is not only developed and expressed, but also acted, that is, brought to realization and actualization in different ways, depending on the sense of commitment of each of the three thinkers both intellectually and politically.

## Keywords

*adab* – pensée de l'*adab* – ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib – al-Ġāḥiẓ – Ibn al-Muqaffa‘

## 1 Introduction

La pensée arabe classique de l'*adab* est inséparable de trois figures qui participèrent, chacune à sa manière, à son élaboration et à son développement.

Il s'agit de 'Abdallāh b. al-Muqaffa' (m. 142/759)<sup>1</sup>, de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib<sup>2</sup> (m. 132/750) et d'Abū 'Utmān b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (m. 255/868)<sup>3</sup>.

Dans une démarche qui vise à reconstruire le concept d'*adab*, nous voudrions évoquer dans cette étude ces trois figures de la pensée de l'*adab* en comparant leurs styles de pensée et leurs attitudes intellectuelles à la fois dans le champ de l'*adab* et dans les systèmes politiques de leurs époques.

A remarquer qu'Ibn Qutayba (m. 276/889) est absent de cette comparaison. Nous devons préciser que son absence est due non pas au fait que nous ne le considérons pas comme un véritable représentant de l'*adab*, mais à la perspective que nous avons adoptée dans cette étude : comme nous l'avons dit, nous procéderons d'une manière comparative dans l'objectif de montrer comment chacune des trois figures étudiées prend en charge la pensée de l'*adab* et l'actualise. Nous pensons que même à travers ces deux ouvrages majeurs qui ont directement traité à l'*adab*, en l'occurrence *Adab al-kātib* et *Uyūn al-aḥbār*, Ibn Qutayba ne présente pas une orientation de pensée dans le champ de l'*adab* nous permettant de le comparer fructueusement aux trois autres figures. Ibn Qutayba occupe à notre sens une place tellement particulière et spécifique dans la pensée de l'*adab* qu'il faut sans doute lui consacrer une étude à part.

Il y a deux manières de procéder pour reconstruire et définir un concept dont le processus de formation et de développement est achevé, clôt et appartient entièrement au passé, comme c'est le cas pour le concept arabe d'*adab* : la première est celle qui consiste à soumettre le concept en question à une analyse interne, analyse qui fait appel à la lexicologie et à la philologie. La seconde manière de procéder est celle à travers laquelle l'on considère le processus de formation du concept en question comme constituant une histoire dont les acteurs sont les penseurs, c'est-à-dire ici les *adīb*-s et les *kuttāb*, qui avaient participé à son élaboration et à sa mise en œuvre à la fois dans leurs vies professionnelles et dans leurs systèmes de pensée. C'est cette dernière manière de procéder que nous tenterons de mettre à contribution et d'appliquer dans la présente étude.

1 Sur Ibn al-Muqaffa', voir l'article déjà ancien de Dominique Sourdel : « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' » ; Gabrieli, « Ibn al-Muqaffa' » ; Pellat, *Ibn al-Muqaffa' conseiller du Califé* ; Latham, « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose ».

2 Sur 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, voir Zakaria, « Le secrétaire et le pouvoir ».

3 Sur al-Ġāḥiẓ, voir Pellat, *Le milieu basrien* ; *id.* « al-Jāḥiẓ ».

En effet, si l'avare (*baḥīl*)<sup>4</sup>, le fou (*mağnūn*)<sup>5</sup>, le parasite (*ṭufaylī*)<sup>6</sup>, le raffiné (*ẓarīf*)<sup>7</sup> constituent, dans l'univers de l'*adab*, des personnages et des types que l'on peut rapprocher de ce ceux que Deleuze et Guattari appellent des « personnages conceptuels »<sup>8</sup>, les noms propres comme ceux de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, d'Ibn al-Muqaffa', d'al-Ġāḥiẓ, de Tawḥīdī renvoient, eux, à ce que nous appellerons ici des figures de la pensée de l'*adab*.

Nous parlons en effet de figures de l'*adab* parce que nous pensons qu'à travers ces trois personnalités, le concept d'*adab* n'est pas seulement élaboré et exprimé, mais aussi agi, c'est-à-dire porté à concrétisation et à actualisation de manières différentes, en fonction du sens de l'engagement de chacun des trois penseurs à la fois au plan intellectuel et au plan politique. Pour chacun d'eux, en effet, l'*adab* ne fut pas uniquement un domaine d'exercice de la pensée, mais surtout un horizon d'aventures aussi bien sociales que politiques. Aussi, les « physionomies intellectuelles » respectives de ces trois figures participent-elles jusque dans la réception et la compréhension que nous pouvons avoir, nous lecteurs et chercheurs du présent, du concept et des textes de l'*adab*. Comme nous avons tenté de le montrer dans une étude que nous avons consacrée à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī<sup>9</sup>, celui-ci œuvre à l'intérieur du champ de l'*adab* en y cultivant *l'art de la relation*, de l'échange, et de ce que nous avons appelé la *parole conversante*. Dans la présente étude, notre objectif est de comprendre et de montrer comment, chacune à leur manière, ces trois figures actualisèrent et concrétisèrent le concept d'*adab* en le produisant et/ou le mettant en œuvre. C'est dire que leurs présences dans le champ de l'*adab* ne

4 La culture arabe classique produisit deux ouvrages consacrés au thème de l'avarice et des avarés : *Kitāb al-Buḥalā'* d'al-Ġāḥiẓ, et al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Kitāb al-Buḥalā'*. Sur ces ouvrages, voir Malti-Douglas, *Structures of Avarice* ; Cheikh-Moussa, « Ḥadīṭ Ḥālid b. Yazīd » ; Natij, « De l'avarice comme genre de vie ».

5 Deux ouvrages d'*adab* sont consacrés à ce thème : Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muḡaffalīn* ; al-Nisābūrī, *Uqalā' al-mağānīn*. Sur Ibn al-Ġawzī, voir Ghersetti, « La conception d'intellect » ; aussi, Claude Gilliot, « De l'impossible censure ».

6 Voir, par exemple, al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-Taṭfīl wa ḥikāyāt al-ṭufaylīyyīn wa-aḥbārihim*. Sur le thème et la figure du *ṭufaylī* (parasite), voir Malti-Douglas, « Structure and Organization » ; Ghersetti, « En quête de nourriture ».

7 Pour la figure du raffiné dans le champ de l'*adab*, voir l'article « Ẓarīf » ; aussi, Al-Ghazi, « Un groupe social » ; Enderwitz, « Du fatā au ẓarīf » ; Giffen, « Ẓarf ».

8 Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 60 et suiv. : « C'est que les concepts ont besoin de personnages conceptuels qui contribuent à leur définition. 'Ami' est un tel personnage [...], puisque l'ami, tel qu'il apparaît dans la philosophie, ne désigne plus un personnage extrinsèque, un exemple ou une circonstance empirique, mais une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, bref une catégorie vivante, un vécu transcendantal, un élément constituant de la pensée ».

9 Natij, « La nuit inaugurale d'al-Imtā' wa l-mu'ānasa ».

se manifestent pas uniquement par le moyen des textes qu'ils nous ont laissés, mais aussi par leurs manières respectives et spécifiques d'investir ce champ, d'y agir, de se l'approprier et d'y semer des idées et des pensées. C'est pour cela que nous jugeons indispensable, pour bien situer ces trois représentants de l'*adab*, de commencer par faire une distinction entre *adīb* et *kātib* (secrétaire de chancellerie).

## 2 *Adīb et kātib* : deux régimes de pensée, deux modes de présence dans le champ de l'*adab*

Beaucoup de choses ont été dites sur les figures de l'*adīb* et du *kātib*<sup>10</sup> tendant parfois à les confondre et les réduire l'une à l'autre ou, du moins, à les faire pour ainsi dire dérivé l'un de l'autre. C'est ce que laisse entendre Katia Zakharia lorsqu'elle émet l'hypothèse selon laquelle le *Kātib* aurait donné naissance non seulement à la figure du *adīb*, mais également à celle du *wazīr* :

« Le métier de *kātib* va connaître des ramifications : confronté à de nouveaux besoins et à des situations inédites, il donnera corps, d'une part, à l'*adīb* et, d'autre part, au *wazīr* (vizir), tout en se perpétuant comme tel dans sa dimension technique. Le premier, 'l'honnête homme' du monde 'abbasside, émerge des aspects éthique, esthétique et comportemental de la *kitāba* ; le second, de la fonction politique du *kātib*, de son pouvoir d'administrateur et de son rôle de Conseiller »<sup>11</sup>. Il est donc primordial de tenter ici de reconstruire les concepts du *kātib* et du *adīb*, d'une manière à montrer en quoi consistent leurs physionomies intellectuelles respectives. Car, tant que ce travail de reconstruction n'est pas fait, nous continuerons à manier et utiliser des concepts mal-définis, pour ne pas dire malformés. Pour contribuer à ce travail de reconstruction, nous nous appuierons principalement sur les données suivantes : les remarques émises par al-Ġāhiz dans son épître sur « *Ḍamm aḥlāq al-kuttāb* », la « *Risāla ilā al-kuttāb* » de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib<sup>12</sup>, ainsi que sur les réflexions faites par Ibn al-Muqaffa', notamment dans les deux *Adab*, *al-ṣāġir* et *al-kabīr*, et dans *Kalīla wa-Dimna*.

10 Sur le *kātib*, voir Ghersetti, « *Kuttāb e Kitāba* » ; Sourdel, « *Kātib* ».

11 Zakharia dans son étude « Genèse et évolution », p. 319.

12 « *Risāla ilā l-kuttāb* » ; « *Risāla ilā Wali l-'ahd* ».

Remarquons d'abord comment, au plan linguistique, *Kātib* et *adīb* sont construits sous deux formes différentes : tandis que le mot *kātib* présente un participe actif, orienté vers l'action et l'exercice d'une fonction, le terme *adīb*, par contre, constitue ce que l'on appelle en grammaire arabe une *ṣifa muṣabbaha*, c'est-à-dire un nom-adjectif exprimant à la fois un sujet et la qualité caractéristique et permanente de ce sujet. Cette différence linguistique à elle seule montre déjà que si le *kātib* tire sa raison d'être de l'action qu'il est destiné à exercer, à savoir celle relative au métier de secrétaire et/ou de conseiller, l'*adīb*, lui, appuie sa raison d'être sur sa qualité intrinsèque de porteur d'*adab*, c'est-à-dire d'homme cultivé. Cette différence est importante car, comme nous allons le voir plus loin, elle jouera un rôle décisif dans la détermination des manières dont le *kātib* et l'*adīb* établiront leurs rapports avec la culture de l'*adab* et s'inséreront dans l'espace du pouvoir.

Ibn al-Muqaffa' lui-même nous donne une indication, nous permettant de reconstruire la physionomie intellectuelle du *kātib* lorsque, dans « al-Adab al-ṣaḡīr », il fait une remarque à propos de la différence dans les manières d'être et d'agir entre al-*wari'*, c'est-à-dire l'homme pieux et le *arīb* (l'homme habile et/ou rusé) : *al-wari' lā yaḥda'u wa-l-arīb lā yuḥda'u*<sup>13</sup> (l'homme pieux ne peut jamais tromper (ou ruser avec autrui), *al-arīb*, lui, ne peut jamais être trompé (ou être victime de la tromperie d'autrui).

La différence entre ces deux types d'homme, à ce qu'il semble, n'est pas de l'ordre de la stratégie ou de la méthode employée en vue d'établissement de rapports interpersonnels, mais de l'ordre des modes de lecture que l'un et l'autre appliquent à la société pour la comprendre et en avoir une vision. Or, lorsque nous examinons les textes d'*adab*, nous constatons que cette idée annoncée par Ibn al-Muqaffa' sous la forme d'une maxime fut très répandue longtemps avant la composition des deux *Adab* (*al-ṣaḡīr* et *al-kabīr*). C'est ainsi que nous en trouvons une formulation légèrement différente attribuée à 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (m. 644) :

[قال عمر بن الخطاب لمعاوية]: لئن كان الذي تقول حقاً فإنه رأي أريب، وإن كان باطلاً إنها خدعة أديب.<sup>14</sup>

Si ce que tu dis est de la vérité, ce sera le conseil d'un homme sage, et si c'est du mensonge, alors il s'agira de la ruse d'un *adīb*.

13 « al-Adab al-ṣaḡīr », p. 44.

14 *al-'Iqd al-farīd*, I, p. 15.

Comme nous pouvons le voir ici, les termes *arīb* et *adīb* revêtent des sens différents : *arīb* ne veut plus dire l'homme rusé, mais l'homme avisé, sage et raisonnable, et *adīb* est considéré comme un homme capable d'employer la ruse. Même s'il existe une autre version de ce propos selon laquelle 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb aurait dit : *In kunta ṣādiqan fa-innahū ra'y labīb wa-in kunta kādiban fa-innahā ḥuda'at arīb*, on peut se demander si ce glissement est entièrement dû aux besoins du *sağ'* (rime : *arīb/adīb*) ou au fait qu'à l'époque en question, c'est-à-dire vers 640, on confondait encore les fonctions de *adīb* et de *kātīb*, c'est-à-dire qu'on avait tendance, au fond, à penser que le *adīb* est destiné à devenir un *kātīb*-conseiller chez qui la ruse et l'habileté font partie des moyens dont il peut (et doit) user. Il en est ainsi dans *Kalīla wa-Dimna* où l'art de la flatterie, de la ruse et de la manipulation est considéré comme étant l'une des huit qualités de l'*adīb*, comme le montre cette présentation des deux personnages *Kalīla et Dimna* dans l'ouvrage homonyme où nous voyons les qualités *dahā'* (ruse) et *adab* mises dans le voisinage l'une de l'autre et associées dans un même portrait, comme s'il s'agissait de deux qualités complémentaires :

وكان فيمن معه من السباع ابنا آوى يقال لأحدهما كليلة وللآخر دمنة؛ وكانا ذوي دهاء  
وعلم وأدب.<sup>15</sup>

Et il (le lion) avait comme compagnons deux chacals qui s'appelaient, l'un *Kalīla* et l'autre *Dimna*, et qui étaient fort rusés, dotés de savoir et de culture.

Dans un autre passage de *Kalīla wa-Dimna*, la ruse et la flatterie sont posées comme faisant partie intégrante de la physionomie intellectuelle et morale du *adīb* :

وإن عقل الرجل ليبين في ثماني خصال [...] : والخامسة أن يكون على أبواب الملوك أديباً  
ملق اللسان.<sup>16</sup>

L'intelligence pratique d'un individu se manifeste à travers huit qualités : [...] la cinquième qualité qu'il doit posséder est celle qui lui permet d'être un *adīb* qui sait user de l'art de la flatterie auprès des rois.

Nous voyons ici que la figure que tous les propos que nous venons de citer ont en vue, ce n'est pas celle d'un *adīb* tout court, mais celle d'un *adīb* aspirant en

<sup>15</sup> *Kalīla wa-Dimna*, p. 114.

<sup>16</sup> C'est nous qui traduisons.

permanence à devenir *kātib*, c'est-à-dire, ici, un secrétaire-conseiller courtisan du pouvoir chez qui et pour qui la culture de l'*adab* ne constitue pas un régime de pensée qu'il entend acquérir et exercer, mais uniquement un moyen, un instrument qu'il utilisera pour accomplir sa fonction de serviteur des gouvernants. C'est sans doute à l'*adab*, considéré uniquement comme un instrument et non comme un but, que Gibb fait allusion lorsque, parlant des *kuttāb*, il fait la remarque suivante :

The secretaries, however, were not interested in the Arabic language for its own sake; for them it was only a means, an instrument, and if they found themselves at a loss to express themselves in it, they improvised<sup>17</sup>.

Que le *kātib* fut depuis toujours considéré comme un homme habile et rusé, c'est ce que nous pouvons voir dans cette remarque faite par Ibn Qutayba dans *Uyūn al-aḥbār* :

وقال بعض أهل الأدب: إنما قيل "ديوان" لموضع الكتبة والحساب لأنه يقال: للكتاب بالفارسية "ديوان" أي شياطين، لحذقهم بالأمر ولطفهم، فسمي موضعهم باسمهم.<sup>18</sup>

Certains parmi ceux qui cultivent l'*adab* remarquèrent que si l'on avait donné le nom de *Dīwān* (cabinet) à l'endroit où les *kuttāb* exercent leur métier de secrétaires de chancellerie et de comptables, c'est parce que l'on nomme ces secrétaires en langue persane « *Dīwān* », c'est-à-dire des malins rusés (*šayāṭīn*)<sup>19</sup> en raison de leur habileté et de leur subtilité

17 Gibb, *Studies on The Civilization of Islam*, p. 63.

18 *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 50.

19 A noter qu'en parlant du caractère polyfonctionnel (*ma'ārib*) du bâton dans *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, III, p. 50-1, al-Ġāḥiẓ évoque l'histoire « quasi-maqamesque » de deux personnages bédouins, très rusés, habiles et un peu filous, en leur appliquant ce même qualificatif de *šayāṭīn* : *a'rābiyyayn zarīfayn min šayāṭīni l-a'rāb*. Cette histoire est à comparer avec cette autre racontant l'aventure (véridique ?), non moins *maqamesque*, mettant en scène deux membres du groupe portant le nom de « *šayāṭīn al-askar* », en l'occurrence le poète Abū Hiffān (m. 871) et le polygraphe Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 893), Yāqūt, *Muḡam al-udabā'*, I, p. 283 : dans le récit de cette aventure, nous apprenons qu'ayant été dans une mauvaise passe économique, Abū Hiffān et Ibn Abī Ṭāhir échafaudèrent et exécutèrent un stratagème, digne des personnages de *maqāma*, leur permettant d'obtenir rapidement de l'argent. C'est ainsi qu'Abū Hiffān proposa à Abī Ṭāhir de faire le mort afin d'aller par la suite demander le prix du linceul aux voisins. Dans *Kitāb al-Buḥalā'*, en marge de l'histoire de Ḥālid b. Yazīd, al-Ġāḥiẓ appelle cette ruse employée par ces deux compères la technique du « *Muqaddis* », *Kitāb al-Buḥalā'*, p. 53 : *wa-l-muqaddis : al-laḍī yaqifū 'alā l-mayyit yas'alu fī kafnih*. *Le livre des avarés*, trad. Pellat, p. 75 : « *Muqaddis* : celui qui s'occupe d'un mort et fait une collecte pour l'achat du linceul ».

(*lutf*), si bien que le nom qui les désigne fut donné à l'endroit où ils exercent.

Cette explication donnée par Ibn Qutayba n'est pas très loin de l'esprit de la réflexion faite par Dimna en réponse à Kalīla qui lui demande comment il procédera pour s'approcher du (roi) lion, pour le courtiser, lui plaire et le servir :

Kalīla dit à Dimna : mais suppose que tu arrives à t'approcher du lion, qu'est-ce qui te garantit que tu réussiras à gagner sa faveur et à obtenir auprès de lui la place à laquelle tu aspirés ? Alors Dimna répondit : si (*law*)<sup>20</sup> j'arrivais à m'approcher de lui et à bien connaître son caractère, je le traiterais avec douceur et je m'efforcerais de le contredire le moins (*qillat*) possible. [...] Car un homme plein de culture (*adīb*), subtile (*al-rafiq*), habile et rusé<sup>21</sup> pourrait, s'il le voulait, transformer la vérité en fausseté et présenter l'erreur sous l'apparence de la justesse, tel un peintre habile qui use de la technique du trompe l'œil, représentant sur le mur des figures qui paraissent sortantes alors qu'elles ne le sont pas et d'autres entrantes alors qu'elles ne le sont en réalité point<sup>22</sup>.

Cet art de la tromperie que possède et doit posséder l'individu habile et rusé (*arīb*) est défini par Ibn al-Muqaffa', dans *al-Adab al-kabīr*, au moyen d'autres termes<sup>23</sup> :

وإن من إرب الأريبِ دفنَ إربه ما استطاعَ حتى يُعرفَ بالمساحمةِ في الخليقةِ والاستقامةِ  
في الطريقةِ. ومن إربه ألا يُؤاربَ العاقلَ المستقيمَ الطريقةِ والذي يطلعُ على غامضِ إربه  
فيمقتَه عليه.

L'habileté de l'homme rusé réside dans sa capacité à camoufler sa ruse autant qu'il lui sera possible, si bien qu'on vienne à lui attribuer un caractère bienveillant et une conduite droite. Parmi les marques de son habileté aussi est de ne pas tenter de ruser avec un homme intelligent et doté

20 Remarquons, en passant, l'usage très problématique qu'Ibn al-Muqaffa' fait ici de la particule *law* à laquelle il semble attribuer la même valeur sémantico-syntaxique que *idā*. Car les faits que *law* permet d'exprimer et d'annoncer ne sont ni de l'ordre l'hypothèse, ni de l'ordre de la conditionnalité, mais de l'ordre l'impossible (*al-imtānā*) et de l'irréalisable.

21 Dans l'édition de Dār al-Šurūq, Bayrūt/Alger, 1981, p. 87 : *fa-inna l-raḡul al-adīb al-arīb al-dahiyy law šā'a ...*

22 *Kalīla wa-Dimna*, p. 120. C'est nous qui traduisons.

23 *al-Adab al-kabīr*, p. 96.

d'une conduite droite, car celui-ci est à même de découvrir les secrets de sa ruse, ce qui l'amènera à le haïr<sup>24</sup>.

De même, parlant d'Ibn al-Mudabbir, al-Ġāḥiẓ le donne comme exemple du *kātib* rusé (*ḥabb*) : « *wa-Ibn al-Mudabbir fī l-ḥibb wa-l-mukābara* »<sup>25</sup> (Et Ibn al-Mudabbir dans la ruse et l'obstination).

Dans *Lisān al-'Arab*, le terme *irb* est posé comme renvoyant au *dahā'*, c'est-à-dire l'habileté et la ruse : « *wa-l-irb wa-l-irāba wa-l-arb : al-dahā'* ».

Aussi, pour bien comprendre la totalité de la signification du terme *arīb*, devons-nous examiner le mot dont il est issu, en l'occurrence *ma'rib* ayant le pluriel *ma'arib* employé par le *Coran* dans une sourate citée par al-Ġāḥiẓ dans *Kitāb al-'aṣā*<sup>26</sup> :

وما تلك بيمينك يا موسى؟ قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب  
أخرى.<sup>27</sup>

Qu'est cela, dans ta main droite, ô Moïse ? Il répondit : c'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage pour mes moutons ; il sert encore à d'autres usages<sup>28</sup>.

A l'instar de D. Masson dont nous venons de citer la traduction de ces versets, les principaux traducteurs français du *Coran*, rendent le pluriel *ma'arib* présent dans le verset « *wa-lī fihā ma'arib uḥrā* » tout simplement par « usages » : « il me sert encore à d'autres usages »<sup>29</sup>. Or, pour rendre compte à la fois du type d'usage que Moïse avait fait de son bâton et du sens profond du mot *ma'arib*, il faut sans doute traduire ainsi l'expression *wa-lī fihā ma'aribun uḥrā* : et j'y possède d'autres tours et astuces ».

Ainsi, de même que le bâton de Moïse comporte une multitude de *ma'arib* parce qu'il est polyfonctionnel, de même le *kātib* est dit *arīb* car il est considéré

24 Tardy traduit comme suit ce passage : « l'habileté d'un homme malin consistera notamment à étouffer sa ruse autant que faire se peut, afin d'être connu pour sa nature conciliante et [D.E. la droiture] de son comportement », p. 209.

25 « *Ḍamm aḥlāq al-kuttāb* », *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, II, p. 198. A remarquer qu'il serait possible de lire non pas *mukābara* mais *makāra*, au sens de *makr* (perfidie).

26 *al-Bayān wa-l-tabyīn*, III, p. 50.

27 *Cor.* 20 : 19.

28 *Le Coran*, trad. D. Masson, p. 382-3.

29 Ainsi Kazimiski traduit par : « Il me sert encore à d'autres usages », *Le Coran*, p. 249 ; R. Blachère, *Le Coran*, p. 338 : « Je lui trouve encore d'autres usages ».

comme étant, tel Ulysse, *polumêtis*<sup>30</sup>, c'est-à-dire un individu doté d'une habileté et d'une intelligence spécifiques lui permettant d'avoir « plus qu'une corde dans son arc » et « plus qu'un tour dans son sac ».

Dans *Kitāb al-'ayn*<sup>31</sup>, après avoir défini *mu'araba* par : *mudāhātu l-rağul wa-muḥāatalatuhu*, c'est-à-dire la capacité que l'homme habile et rusé (*arīb*) à se montrer malin et retors, al-Ḥalīl ajoute : *wa-fī l-ḥadīṭ* : « *mu'arabatu l-arībi ġahlun wa-'anā* » *li-anna l-arīb lā yuḥda'u 'an 'aqlihi* (Si un propos du prophète<sup>32</sup> dit : il est inutile, voire déraisonnable, de chercher à rivaliser avec un homme retors, c'est parce que l'individu rusé possède une intelligence qui ne se laisse pas tromper).

Le *arīb* est ainsi caractérisé dans ce propos comme étant un individu doté d'une intelligence bien spécifique : elle est polyvalente et polymorphe, qui rend celui qui la possède insaisissable et imprévisible dans ses opinions, ses plans d'action et ses engagements.

Si pour Ibn al-Muqaffā' le *arīb* ou *le adīb* ne peut jamais être trompé, c'est parce qu'il voit en lui non pas un « simple » intellectuel, mais un technicien de la politique, un expert, qui se doit d'avoir une conception pragmatique de la société. C'est pour cela que le souci d'Ibn al-Muqaffā', son ambition, dans tous ses écrits, n'est pas de construire et de fournir une théorie sur la réalité sociale et politique, mais de décrire exhaustivement toutes les situations d'action possibles et de tenter de donner des conseils de prudence et des recettes adaptées à chaque contexte d'action, en envisageant toutes les circonstances qui peuvent se présenter. Les analyses de la psychologie et de la nature des hommes sont destinées chez lui non pas à la construction d'un système de pensée, une théorie anthropologique, comme c'est le cas chez al-Ġāhiz, mais uniquement à préparer, frayer et éclairer les voies pour l'action. Il s'ensuit que le souci principal qui guide et inspire cette forme de sagesse ce n'est pas l'amélioration de l'état général de la culture (*adab*) dans la société ; toute l'énergie intellectuelle est déployée uniquement en vue de renforcer les capacités de manipulation et de domination des agents du système politique.

30 Voir Detienne, Vernant, *Les Ruses de l'intelligence*, surtout le chapitre intitulé « Le Renard et le poulpe ».

31 al-Ḥalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ayn*, édition Abd al-Ḥamīd Hindāwī, I, p. 63 ; édition Le Caire, VIII, p. 290.

32 Il est fort probable qu'il s'agit d'un propos faussement attribué au prophète. Dans *Asās al-balāġa*, I, p. 24 al-Zamaḥṣarī cite ce même propos en utilisant tout simplement la formule *yuqālu* (l'on dit) : *wa-yuqālu* : « *mu'arabat al-arīb ġahl wa-'anā* ».

### 3 Rapports du *Kātib* et de l'*Adīb* à la pensée de l'*adab*

Pour continuer et approfondir cette comparaison entre le *kātib* et l'*adīb*, il nous faut nous poser la question de leurs rapports respectifs à l'*adab*, c'est-à-dire à la production et/ou la mise en œuvre du savoir. Car, nous pensons que la différence la plus décisive entre le *kātib* et l'*adīb* réside dans la manière dont l'un et l'autre exercent la pensée de l'*adab* : comment l'*adab* est-il abordé par ces deux figures ? Est-il considéré comme un travail de pensée et de réflexion ou uniquement comme une source d'outils intellectuels susceptibles d'être mis au service de l'action politique ? De la réponse que nous réussirons à donner à cette question ainsi posée dépend pour une grande part la manière dont nous reconstruirons les physionomies intellectuelles respectives de ces deux figures de la pensée de l'*adab* : l'*adīb* et le *kātib*.

Voici comment dans l'introduction de *Risālat al-ma'āš wa-l-ma'ād* (*Épître sur la vie terrestre et la vie future*), al-Ġāḥiẓ définit sa façon d'exercer la pensée de l'*adab* en tentant de se démarquer de ses prédécesseurs :

ورأيت كثيراً من واضعي الآداب قبلي قد عهدوا إلى الغابرين بعدهم في الآداب عهدواً  
قاربوا فيها الحق [...] إلا أني رأيت أكثر ما رسموا من ذلك فروعاً لم يبينوا عللها وصفات  
حسنة لم يكشفوا أسبابها وأموراً محمودة لم يدلوا على أصولها. فإن كان ما فعلوا من ذلك  
رواياتٍ رووها عن أسلافهم ووراثاتٍ ورثوها عن أكابرهم فقد قاموا بأداء الأمانة ولم  
يلغوا فضيلة من استنبط.<sup>33</sup>

J'ai constaté que la plupart de ceux qui composèrent des ouvrages d'*adab* avant moi, avaient fait appel à leurs prédécesseurs, en leur empruntant des idées à travers lesquelles ils approchèrent la vérité [...] J'ai cependant remarqué que la majorité de leurs affirmations constituent des conséquences dont ils ne montrent pas les causes, de belles descriptions dont ils ne dévoilent pas les raisons et des faits louables dont ils ne signalent pas les origines. S'ils se montrèrent ainsi fidèles dans leurs emprunts, ils ne purent cependant égaler en mérite le penseur qui s'appuie sur le raisonnement déductif.

33 « al-Ma'āš wa-l-ma'ād », p. 96.

#### 4 Qui est visé par cette affirmation d'al-Ġāhiz ?

Même si les noms de 'Abd al-Ĥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib et d'Ibn al-Muqaffa' ne sont pas explicitement évoqués, il n'en reste pas moins que c'est sans doute à eux qu'al-Ġāhiz pensait en faisant cette démarcation entre sa perspective dans l'*adab* et la leur.

Le terme au moyen duquel al-Ġāhiz caractérise la perspective de ses prédécesseurs est sans doute celui de *ṣifāt* qu'il faut comprendre ici au sens de *waṣfa* ou *wāṣif*. Ce mot de *wāṣif* renvoie non pas à celui qui décrit, mais à celui qui parle en indiquant ce qu'il faut faire par opposition au *fā'il*, c'est-à-dire celui qui agit, comme nous pouvons le voir dans les deux passages suivants :

فإن الحكمة قول وعمل وإنما حظُّ القائل ما لم يستعمل علمه وقوله حظُّ الواصفين وحسن  
الصفة يزول بزوالها.<sup>34</sup>

Car la sagesse est parole et acte, si bien que le statut de celui qui sait sans appliquer son savoir est similaire à celui de ceux qui se contentent de décrire, sachant que la beauté d'une description disparaît avec elle); *Wa-anta taf'al wa-anā aṣifu*<sup>35</sup> (Toi tu agis et moi je me contente de donner des indications).

Une remarque faite par d'Ibn al-Muqaffa' dans « al-Adab al-ṣaġīr » nous permettra de commencer à apercevoir la conception que le *kātib* a du savoir :

الواصفون أكثر من العارفين والعارفون أكثر من العاملين.<sup>36</sup>

Les prescripteurs sont plus nombreux que ceux qui savent et ceux qui savent sont plus nombreux que ceux qui agissent.

Remarquons d'abord la manière dont le mot *wāṣif*, le participe actif du verbe *waṣafa/yaṣifu*, laisse-y subsister une ambivalence sémantique : il veut dire à la fois décrire et prescrire. Cette ambivalence est à la mesure de l'attitude du *kātib* qui tout en donnant à ses conseils la forme de simples descriptions, indications ou conseils, il n'en espère pas moins que sa parole soit prise par le prince comme une prescription.

34 « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-liṣān », *Rasā'il al-Ġāhiz*, I, p. 71. La traduction proposée par Vial, I, p. 97, est insuffisante.

35 « al-Ġidd wa-l-hazl », p. 266.

36 *al-Adab al-ṣaġīr*, p. 24.

Dans cette formule, Ibn al-Muqaffa' établit une hiérarchie à trois paliers : ceux qui donnent des conseils sont plus nombreux que ceux qui savent, et ces derniers sont plus nombreux que ceux qui agissent. Dans Cette hiérarchie, les hommes d'action sont donc présentés comme formant une catégorie utile, mais minoritaire. Or, en examinant les textes d'Ibn al-Muqaffa', nous pouvons constater que toutes ses réflexions sont organisées en fonction de l'action et uniquement en fonction de l'action sur laquelle elles anticipent. En effet, comme nous l'avons souligné plus haut, chez Ibn al-Muqaffa', comme chez 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, les analyses de la psychologie des hommes et des mécanismes de fonctionnement de la société sont destinées non pas à la construction d'une théorie ou d'un système d'explication, comme c'est le cas chez al-Ġāḥiẓ, mais à préparer, frayer et éclairer les voies de l'action, notamment l'action politique des gouvernants. Pour paraphraser le fameux proverbe chinois, nous dirions que tandis qu'un *adīb* comme al-Ġāḥiẓ tente à travers ses écrits d'apprendre à pêcher à ses destinataires, un *kātib*, comme 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib ou Ibn al-Muqaffa', adopte la stratégie de celui qui se contente de leur donner des poissons tous les jours.

Nous employons le mot stratégie car nous pensons que compte tenu de la nature des rapports de pouvoir existant entre les secrétaires-conseillers (*kuttāb*) et les princes gouvernants, rapports fondés sur la volonté de manipulation et de mystification et la méfiance réciproque, la question se pose de savoir si le *kātib* aurait intérêt à fournir au prince une théorie toute faite ou les éléments d'un système d'explication du politique et de la société, à la manière dont al-Ġāḥiẓ tenta de le faire, notamment dans « al-Ma'aš wa-l-ma'ād », ou devrait-il plutôt se tenir à sa stratégie habituelle consistant à donner coup par coup des conseils en fonction des sollicitations et des situations qui se présentent ?

En lisant son épître intitulée « Risāla ilā Walī al-'ahd », nous remarquons que l'objectif principal de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib n'est ni d'analyser et expliquer les phénomènes politiques, ni de donner à réfléchir par les exemples et les maximes, mais surtout de fournir au prince héritier un catalogue de recettes et de conseils immédiatement applicables, des schémas et des plans d'action prêts à l'emploi.

La perspective de al-Ġāḥiẓ est totalement différente. Il suffit en effet de lire les premières pages de « Risālat al-ma'aš wa-l-ma'ād » pour constater que son but n'est pas seulement d'indiquer à son correspondant les manières dont il doit agir dans différentes situations, comment il doit se conduire dans divers contextes d'action, mais surtout et avant tout de lui fournir les outils intellectuels lui permettant de devenir capable d'analyser par lui-même chaque situation, de réfléchir sur les causes et les mécanismes qui expliquent les

comportements et les faits socio-politiques. C'est ainsi que nous le voyons dire au destinataire de son épître :

فَأَلَّفْتُ لَكَ كِتَابِي هَذَا إِلَيْكَ وَأَنَا وَأَصْفُ لَكَ فِيهِ الطَّبَاعِ الَّتِي رَكِبَ عَلَيْهَا الْخَلْقَ وَفَطَرْتُ  
عَلَيْهَا الْبَرَايَا كُلَّهُمْ فَهَمَّ فِيهَا مَسْتَوُونَ وَإِلَى وَجُودِهَا فِي أَنْفُسِهِمْ مَضْطَرُونَ وَفِي الْمَعْرِفَةِ بِمَا  
يَتَوْلَدُ عَنْهَا مَتَفَقُونَ.<sup>37</sup>

J'ai donc composé à ton intention ce livre que je te destine. J'y décris les instincts existant chez les créatures et les dispositions naturelles de tous les êtres, dispositions qu'ils ont en commun, dont l'existence en eux-mêmes est nécessaire et dont les manifestations leur sont également connues.

Ainsi, la visée d'al-Ġāḥiẓ, à travers presque tous ses ouvrages, ne fut pas seulement d'enseigner et d'instruire, mais surtout de rendre ses destinataires (ses lecteurs ?) intellectuellement indépendants, en tentant de faire d'eux des personnes capables d'interpréter les faits et les choses et de devenir leurs propres conseillers politiques. Car l'idée de devenir le *kātib* ou le secrétaire d'un gouvernant n'était probablement jamais venue à al-Ġāḥiẓ. Mais le plus important pour cette comparaison que nous sommes en train de faire entre l'orientation intellectuelle du *kātib* et celle de l'*adīb* est de se rappeler qu'al-Ġāḥiẓ fut conscient que sa démarche se distinguait radicalement de celle de ces prédécesseurs. Comme nous l'avons vu plus haut, ce qu'al-Ġāḥiẓ reproche à ces prédécesseurs, c'est qu'ils avaient tendance à composer leurs ouvrages d'*adab* en se contentant de puiser un catalogue de conseils et de maximes dans les textes de leurs devanciers. Ce faisant, ils furent amenés à présenter les conséquences des phénomènes (*furū'*) sans en expliquer le système de causalité (*'ilal*) et les descriptions (*ṣifāt*) des états de choses ainsi que les caractéristiques des faits sans tenter d'en élucider les mécanismes (*asbāb*). Bref, selon al-Ġāḥiẓ, le défaut majeur de la manière dont Ibn al-Muqaffa' et 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib exercèrent la pensée de l'*adab*, c'est qu'elle ne présente aucune tentative de théorisation. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le jugement qu'il porte sur leur méthode de pensée : *fa-qad qāmū bi-l-amāna wa-lam yabluġū faḍīlata man istanbaṭa* (S'ils se sont montrés ainsi scrupuleusement fidèles dans la transmission des idées léguées par les ancêtres, ils n'avaient cependant pas atteint le mérite du penseur qui fait usage du raisonnement déductif).

37 « al-Ma'aš wa-l-ma'ād », p. 96 (traduction Vial, p. 38).

Nous constatons ici qu'al-Ġāḥiẓ fait une distinction claire et nette entre deux régimes de pensée ou plutôt deux perspectives dans l'exercice de l'*adab* : un régime de pensée de type accumulatif dont le trait caractéristique est qu'il se contente de puiser dans le fonds des idées et des pensées disponibles, léguées par la tradition. Cette perspective est, selon lui, celle que Ibn al-Muqaffa' et 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib pratiquaient et incarnaient. La seconde perspective qu'il distingue est celle qui se propose d'exercer la pensée de l'*adab* comme tentative de construction d'une théorie se réalisant sous la forme d'une synthèse des données léguées par la tradition. Voici, par exemple, la manière dont al-Ġāḥiẓ analyse sa démarche dans la composition de *Kitāb al-ḥayawān* :

ولست أدعي في شيء من هذه الأشكال الإحاطة به، والجمع لكل شيء فيه، ومن عجز عن نظم الكثير، وعن وضعه في مواضعه - كان عن بلوغ آخره، وعن استخراج كل شيء فيه أعجز، والمتح أهون من الاستنباط، والحصد أيسر من الحرث.<sup>38</sup>

Je ne prétends ni avoir été exhaustif, ni avoir rassemblé toutes les données dans ce domaine. Car celui qui se montre incapable d'organiser une multitude de données, en classant les choses dans leurs catégories, éprouvera encore davantage de difficulté à bien finir son travail, en vérifiant toutes les données. Il est en effet plus facile de puiser [les idées] disponibles que de les produire par la réflexion, de même qu'il est plus aisé de cueillir [les pensées] des autres que de les cultiver soi-même<sup>39</sup>.

Les deux perspectives d'exercice de la pensée de l'*adab* qu'al-Ġāḥiẓ distingue ici sont caractérisées par lui au moyen de deux couples de termes : d'une part, le couple composé de *math*, qui renvoie à l'acte de puiser l'eau disponible dans un puits, et de *ḥaṣd* qui veut dire proprement moissonner et cueillir, et, d'autre part le couple constitué de *istinbāt*, que nous traduisons par inférence et/ou raisonnement déductif, et *ḥart* qui renvoie ici à l'acte de cultiver. Al-Ġāḥiẓ semble donc dire que si ces prédécesseurs se contentaient de puiser leur savoir dans le stock de données et de connaissances que la tradition mettait à leur disposition, c'est-à-dire, au fond, cueillir ce que leurs ancêtres avaient semé et cultivé, lui, al-Ġāḥiẓ, reçoit et prend en charge ces mêmes connaissances et expériences léguées par la tradition, mais en les retravaillant et les re-cultivant pour construire un système (*naẓm*) et une démarche intellectuelle fondée sur le raisonnement déductif et l'inférence (*istinbāt*).

38 *Kitāb al-Ḥayawān*, v, p. 199.

39 C'est nous qui traduisons.

Ce concept de *istinbāt*, tel qu'il est employé ici, concept que nous avons traduit par raisonnement déductif<sup>40</sup>, occupe une place capitale dans la pensée d'al-Ġāḥiẓ. Il y constitue ce que l'on peut appeler un concept thématique. Il nous faut donc nous y arrêter pour en expliciter la portée et la signification.

A maintes reprises dans ses différents écrits, al-Ġāḥiẓ brosse rapidement son propre portrait intellectuel où il se présente et se définit comme un adepte de la réflexion théorique (*naẓar*) basée sur le raisonnement déductif (*istinbāt*). Il en est ainsi dans « Fī kitāb al-Futyā », où il se présente à son destinataire de la manière suivante :

وأنا - مدَّ الله في عمرك - رجلٌ من أهل النظر ومن حمّال الأثر، ولا أكمل لكلّ ذلك ولا أفي، إلا أفي في سبيل أهله وعلى منهاج أصحابه.<sup>41</sup>

Je suis – qu'Allah prolonge ta vie – un homme qui appartient à la communauté de ceux qui s'adonnent à la réflexion théorique [...] Je suis leur voie et je fais mienne leur perspective.

Une autre remarque faite par al-Ġāḥiẓ dans « Risālat al-wukalā' » explicite sa pensée en nous donnant des éléments nous permettant de comprendre ce qu'il entend par *istinbāt* :

*Wa-hā'ulā' mulūk fāris [...] wa-kānū aṣḥāb naẓar wa istiḥrāğ wa istinbāt*<sup>42</sup>  
(On a vu les rois de Perse ... et ils furent des gens de réflexion, d'inférence et de raisonnement déductif).

40 Vial, p. 38, traduit ce terme par « invention ».

41 « Fī kitāb al-Futyā », p. 214.

42 « al-Wukalā' », p. 103-4. Nous trouvons un écho de cette affirmation dans un passage de *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, I, p. 72.

قال شبيب بن شبة: إنا لوقوفٌ في عرصة المرید [...] إذ أقبل علينا ابن المقفع، فقال: أي الأمم أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس فقلنا: فارس أعقل الأمم، نقصد مقاربتة، وتوخي مصانعتة. فقال: كلا، ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا فتعلموا [...] ليس لهم استنباط ولا استخراج.

(Šabīb b. Šabba dit : un jour nous étions dans le jardin du Mīrbad [...] Ibn al-Muqaffā' nous y rejoint et dit : quelles sont les nations les plus intelligentes ? Et comme nous crûment qu'il pensait aux Persans, nous lui répondirent, en cherchant à lui faire plaisir et à le flatter : c'est la Perse. Mais non, rétorqua-t-il. La Perse ne possède pas cette qualité et ne peut pas y prétendre. Les Persans ne sont que des gens qui, s'étant instruits, ils purent apprendre des autres [...] Ils ne pratiquèrent ni le raisonnement déductif, ni l'inférence). Dans sa traduction de ce passage, dans « Mérites respectives des nations » p. 167, Marc Bergé n'avait pas perçu le caractère technique des termes *istinbāt* et *istiḥrāğ*, les rendant tout simplement par les verbes « découvrir » et « extraire » : « Les Persans ont eu des

Nous constatons ici que pour al-Ġāḥiẓ, le *istinbāt* (le raisonnement déductif) appartient à la même famille cognitive et épistémique que le *naẓar* (réflexion théorique) et le *istiḥrāġ* (inférence, déduction).

Nous comprendrons sans doute encore mieux la critique qu'il fait de la perspective de ses prédécesseurs, à qui il reproche en somme d'exercer une pensée basée sur l'imitation et la reproduction, si nous nous rappelons qu'al-Ġāḥiẓ ne se contente pas de se définir comme un homme de réflexion et de théorie, mais qu'il fut en même temps convaincu que seule la réflexion théorique, fondée sur le raisonnement déductif et l'interprétation des faits, est à même de mener à la production d'un savoir valide et solide. C'est ce que nous pouvons voir à travers ses remarques critiques sur la méthode pédagogique des maîtres d'écoles coranique (*mu'allimūn*) qui inculquent à leurs élèves l'apprentissage par cœur (*al-ḥifẓ*) et oublient de cultiver chez eux l'art de la réflexion et du raisonnement :

وكرهت الحكماء الرؤساء أصحاب الاستنباط والتفكير جودة الحفظ لمكان الاتكال عليه وإغفال العقل من التمييز [...] ولأن مستعمل الحفظ لا يكون إلا مقلداً والاستنباط هو الذي يفضي بصاحبه إلى برد اليقين وعز الثقة.<sup>43</sup>

Les grands philosophes, ceux qui pratiquèrent le raisonnement déductif et la réflexion, n'appréciaient guère la place importante accordée à l'apprentissage par cœur parce qu'elle comporte selon eux le risque de s'en contenter en négligeant l'emploi de la réflexion fondée sur la Raison. En effet, l'utilisateur de l'apprentissage par cœur ne saurait être rien d'autre qu'un imitateur, car seul le raisonnement déductif est de nature à conduire celui qui s'en sert vers une certitude profonde et un savoir sûr.

L'apprentissage par cœur est donc pour al-Ġāḥiẓ synonyme d'imitation et de reproduction passive du savoir. La méthode pédagogique du *ḥifẓ* est jugée par lui non seulement comme étant stérile et génératrice de passivité intellectuelle, mais surtout comme étant nocive, dans la mesure où elle tend à neutraliser la réflexion et l'exercice du jugement. C'est sans doute pour cette raison que, dans un autre endroit de son œuvre, al-Ġāḥiẓ insiste sur le fait qu'il n'y a rien de plus nuisible pour la pensée de l'*adab* que l'abandon de la réflexion et du raisonnement :

---

maîtres, ils ont appris ... et ils ont imité ... sans découvrir (*istinbāt*) et extraire (*istiḥrāġ*) quelque chose [par eux-mêmes] ».

43 « Kitāb al-Mu'allimīn », p. 29.

ومتى أغفل حملة الأدب وأهل المعرفة تمييز الأخبار واستنباط الآثار [...] بطلت الحكمة  
وضاع العلم وأميت الأدب.<sup>44</sup>

Car lorsque ceux qui cultivent l'*adab* et ceux qui cultivent le savoir négligent la critique des récits historiques et l'interprétation des données de la tradition [...], la sagesse décline, la science se perd et la culture de l'*adab* tombe en ruines.

Nous comprenons ainsi que la différence fondamentale existant entre un *kātib* comme 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib et un *adīb* comme al-Ġāḥiẓ réside, pensons-nous, dans les manières dont l'un et l'autre établissent leurs rapports avec la pensée de l'*adab* : si pour le *kātib*, l'*adab* constitue une simple ressource intellectuelle qu'il peut mettre au service du système politique qu'il sert, pour l'*adīb*, par contre, l'*adab* est une activité de pensée susceptible de mener à la construction d'une théorie « anthropologique » ou « sociologique » permettant d'élucider les fondements sociopolitiques de la société. Donnons quelques exemples.

En lisant l'épître intitulée *Riṣāla ilā walī l-'ahd*, nous constatons que pour 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā, le premier intérêt du système politique, l'intérêt pour ainsi dire vital, c'est de garder toujours le même équilibre de fonctionnement et surtout de rester maître de cet équilibre. Or, pour que le système puisse rester en permanence maître de son fonctionnement, il faut qu'il ait une perception et une définition exactes des dangers potentiels qui pourraient menacer sa stabilité. Ces dangers ne peuvent venir que d'une seule source, à savoir, la société qui l'environne. D'où la réalité suivante : pour être efficace tout en restant maître des situations d'interaction et d'échange avec la société environnante, le système politique a besoin non seulement d'être au courant de ce qui circule et se passe en son intérieur, mais aussi de connaître tout ce qui s'y introduit ou s'appête à s'y introduire en venant de « l'espace public ». C'est pour cela que ce sur quoi 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā tente de mettre l'accent, tout au long de l'épître, en le considérant comme l'élément clef de toute bonne gestion politique (*tadbīr*), c'est le facteur *information* et renseignement. L'information non seulement comme contenu, mais aussi comme un ensemble d'agents (*ḡawāsīs*, *uyūn*) et de canaux qu'il se doit de contrôler et de bien exploiter. Or, une bonne exploitation de l'information n'est possible et profitable pour le système que si celui-ci se montre à même de faire preuve d'une grande capacité d'anticipation.

44 « al-Ḥanīn ilā l-awṭān », p. 383.

Remarquons que chez al-Ġāhiz aussi l'information est un élément important. Cependant, dans le régime de pensée du *adīb* que fut al-Ġāhiz, information ne veut pas dire tout simplement renseignement, espionnage, comme c'est toujours et systématiquement le cas chez 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā, mais données historiographiques et éléments de la tradition (*aḥbār*). Ainsi quand al-Ġāhiz parle et traite des *aḥbār* (récits historiques, tradition), des modes de leur transmission, des conditions de leur véracité ou de leur fausseté<sup>45</sup>, des raisons pour lesquelles les êtres humains aiment les *aḥbār* transmis de génération en génération<sup>46</sup>, des mécanismes et lois qui gouvernent la propagation et la diffusion des données historiographiques<sup>47</sup>, il les considère non pas du point de vue politique, mais « anthropologique ». Pour 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā, par contre, dont les soucis sont générés dans et par l'espace du pouvoir, l'information constitue pour ainsi dire les yeux et les bras du pouvoir politique. Information, désinformation, publicité et propagande sont, pour lui, indissociables et forment l'élément intelligent et la matière grise dans le corps de l'entreprise politique. C'est pour cela que nous le voyons insister sur la nécessité de mettre en place un système efficace d'interception et de filtrage de l'information à l'entrée et à la sortie de l'espace politique. Car, toute information, fausse ou véridique, de caractère diffamatoire ou sincère, est susceptible d'être utilisée fructueusement par l'espace politique, à condition qu'elle n'y soit pas introduite par infraction ou par hasard ou à la suite d'une négligence, mais en y étant localisée, examinée, identifiée, orientée et canalisée en toute connaissance de cause et délibérément :

واعلم أن أقواما يتسرعون إليك بالسعاية ويأتونك على وجه النصيحة ويستميلونك بإظهار الشفقة [...] وليكن صاحب شرطتك المتولي لإنهاء ذلك هو المنصوب لأولئك والمستمع لأقاويلهم والفاحص عن نصائحهم ثم لينه ذلك إليك على ما يرفع إليه منه لتأمره بأمرك فيه وتقفه على رأيك من غير أن يظهر ذلك للعامة.<sup>48</sup>

Sache qu'il y aura des gens qui viendront te confier des calomnies, en te faisant croire que leur démarche à ton égard relève d'une volonté de conseil et de bienveillance [...] Fais donc en sorte que c'est le chef de tes gardes, dont la mission est justement de recevoir ce genre de propos, qui se charge d'écouter leurs messages et d'examiner leurs conseils avant de

45 Voir, par exemple, « *al-aḥbār wa-kayfa taṣīḥḥ* » (édition et traduction Pellat).

46 « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ l-lisān », 135 et suiv. ; « al-Ġidd wa-l-hazl », p. 227 et suiv.

47 Surtout « Ḥuḡaḡ al-nubuwwa », p. 221 et suiv. ; « Kitmān al-sirr wa ḥifẓ l-lisān », p. 135 et suiv.

48 « Riṣāla ilā Walī l-'ahd », p. 144.

te les communiquer, ce qui te permettra ainsi de dire ce qui t'en penses et la suite à leur donner, sans que tout cela soit révélé publiquement.

Maîtriser la sphère de la communication, cela veut dire, pour 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, anticiper l'information en contrôlant à la fois ses sources et ses canaux de diffusion, car, dans ce domaine, il vaut mieux être manipulateur que manipulé. Nous retrouvons ainsi l'image d'un *adīb* capable de tromper sans se laisser tromper ; l'*adīb* à la fois pragmatique et calculateur.

'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā et Ibn al-Muqaffa' paraissent donc centrés sur l'espace du pouvoir parce que la question qui a toujours conditionné et guidé leurs réflexions et leurs regards est celle-ci : comment un système politique peut-il trouver un équilibre de fonctionnement efficace, persister et se maintenir ? C'est à dessein que nous avons donné à cette question une forme qui laisse facilement penser aux soucis politiques d'autres penseurs, notamment Machiavel<sup>49</sup>. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā et Ibn al-Muqaffa' partagent en effet avec ce penseur le fait d'être à la fois centrés sur la dimension politique de la société et d'être totalement engagés et impliqués concrètement dans les processus de décision et d'action politiques.

Si nous revenons maintenant encore à al-Ġāḥiẓ pour considérer sa perspective à la lumière de ce que venons de dire sur l'orientation des deux autres figures de l'*adab*, nous constaterons que la question centrale qu'al-Ġāḥiẓ, de son côté, prend comme point de départ, est sans doute similaire, dans sa forme et sa portée méthodologique, à celle que pose le sociologue Simmel<sup>50</sup> : comment les sociétés naissent et se maintiennent ? C'est en tentant d'apporter une réponse à cette question qu'al-Ġāḥiẓ avait construit, peu à peu, ce que nous pourrions appeler son anthropologie. Certes, cette anthropologie n'existe pas chez lui d'une manière explicite et systématique, mais elle est reconstituable à partir des nombreuses indications que nous trouvons dans son œuvre.

## 5 Modes d'insertion du *Kātib* dans l'espace du pouvoir : entre héroïsme et tragique

Pour comprendre encore mieux l'attitude du *kātib* à l'égard de la culture de l'*adab*, il nous faut attirer l'attention sur un autre point très important : l'essentiel de l'image que le *kātib* a de lui-même, c'est-à-dire la manière dont il lui arrive de se définir, est composée non pas du rôle qu'il joue au sein du champ

49 Sur Machiavel, nous renvoyons surtout à Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*.

50 Voir surtout Simmel, « Comment les formes sociales se maintiennent ».

de l'*adab*, mais surtout de la fonction qu'il remplit dans l'espace politique. Il suffit en effet d'examiner la manière dont 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib s'adresse aux *kuttāb* en leur disant qu'ils constituent les organes du pouvoir politique pour comprendre que le *kātib* avait profondément conscience qu'il tire son statut non pas de sa qualité de *adīb*, mais de sa fonction de secrétaire et de conseiller, c'est-à-dire d'agent du système politique :

لا يستغني الملك عنكم ، ولا يوجد كاف إلا منكم ، فوقعكم من الملوك موقع أسمعهم التي بها يسمعون ، وأبصارهم التي بها يبصرون ، وألسنتهم التي بها ينطقون ، وأيديهم التي بها يبطشون.<sup>51</sup>

Le roi ne peut pas se passer de vous et il ne peut trouver un serviteur compétent que parmi vous. Votre fonction auprès des rois est celle des oreilles au moyen desquelles ils entendent, celle des yeux à l'aide desquels ils voient et celle des langues avec lesquelles ils s'expriment et celle des mains avec lesquelles ils sévissent.

Même si l'objectif de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā est de faire comprendre à ses collègues les *kuttāb* qu'ils constituent des acteurs indispensables pour le fonctionnement du système politique, il n'en reste pas moins qu'il les définit comme des instruments du pouvoir et, ce faisant, il établit une relation d'interdépendance quasi existentielle, organique, entre le *kātib* et sa fonction.

Nous ne voulons pas souligner seulement le fait qu'en consacrant sa vie au métier de secrétaire et de conseiller du prince, le *kātib* lie son destin à celui du régime politique qu'il sert ; nous voulons surtout souligner le fait que de par sa fonction même, le *kātib* ne peut jamais prétendre à un autre statut que celui que lui confère sa fonction, ni à une forme d'exister intellectuelle que celle émanant de son rôle de serviteur du pouvoir.

Cette interdépendance symbiotique entre le *kātib* et sa fonction dans l'espace du pouvoir est bien mise en évidence par une interrogation qu'Iḥsān 'Abbās avait formulée en parlant de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā :

هل الوظيفة هي التي بَجرت لدى عبد الحميد كفاية لولا ذلك لظلت كامنة؟<sup>52</sup>

Est-ce la fonction qui avait fait jaillir chez 'Abd al-Ḥamīd une compétence qui, autrement, serait restée enfouie ?

51 « Risāla ilā l-kuttāb », p. 172.

52 'Abbās, 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, p. 19.

En d'autres termes, la figure de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib existe-t-elle en dehors de la fonction qu'il a exercée dans l'espace du pouvoir ? Était-il un *adīb* d'abord et un *kātib* ensuite ou l'inverse ? Autrement dit, l'*adab* comme système de valeurs et de pensée, constituait-il pour lui un idéal à atteindre et à réaliser dans sa propre personne ou seulement un moyen, un ensemble d'outils utilisables pour des fins pragmatiques ?

Mais l'autre question qui se pose pour nous ici est celle de savoir s'il est vrai, comme tentait de le faire croire 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib, que la fonction remplie par le *kātib* auprès du calife est tellement prépondérante et décisive que toutes les entreprises de ce dernier en dépendaient. C'est ce que tendaient à penser certains biographes :

قالوا: عبد الحميد بن يحيى بن سعيد الكاتب أول من نهج طرق الكتابة، وبسط من باع البلاغة، وكان مروان بن محمد لا يرى الدنيا إلا به.<sup>53</sup>

Ils disent : Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib Ibn Sa'īd al-Kātib, c'est le premier à établir les règles de l'écriture de la chancellerie et à donner un élan à la rhétorique. Marwān Ibn Muḥammad ne voyait le monde qu'à travers lui.

Trouver une réponse à la question que nous avons posée est rendu d'autant plus difficile que les rapports entre les califes et leurs conseillers furent fondés sur une sorte de flatterie généralisée, comme le montre ce conseil donné par Ibn al-Muqaffa' aux candidats à la fonction de conseiller serviteur (*ḥādīm*) du pouvoir :

Il te faudra les instruire et les éduquer en leur laissant croire que ce sont eux qui t'instruisent et t'éduquent<sup>54</sup>.

Il ne s'agit pas seulement de flatterie, mais d'une mystification des rapports du pouvoir : chacun des partenaires, le prince et son conseiller, fait croire à l'autre qu'il apprend quelque chose de lui, qu'il ne peut se passer de lui. Difficile dans ce cas, de dire qui manipule l'autre. Autrement dit, lequel des deux partenaires de ce jeu de duperie réciproque est en réalité en position de dépendance vis-à-vis de l'autre ?

Dans ces analyses des rapports entre le philosophe et le roi, tels qu'ils se dégagent du texte de *Kalīla wa-Dimna*, Abdallah Cheikh-Moussa soutient l'hypothèse selon laquelle, malgré le pouvoir réel qu'il détient, le roi se trouve,

53 al-Zamaḥṣarī, *Rabī' al-abrār*, IV, p. 49.

54 Trad. Tardy § 73.

au fond, en situation de dépendance par rapport au rôle joué par le sage philosophe dispensateur de conseils : « Le discours du flatteur fait du supérieur un inférieur »<sup>55</sup>.

Nous pensons que les rapports entre le roi Dabšalīm et le sage Baydabā, tels qu'ils se présentent dans *Kalīla wa-Dimna*, sont plus complexes que nous pouvions le penser de prime abord.

En effet, il suffit d'examiner attentivement la forme des questions posées par le roi Dabšalīm au sage pour constater que le roi ne demande aucunement à ce dernier de lui prodiguer un savoir nouveau, c'est-à-dire des choses qu'il ignore, mais seulement de lui reformuler et de lui redire ce qu'il sait déjà. C'est ainsi que dès le premier contact, le roi dit au philosophe Baydabā :

اضرب لي مثلاً لمتحابين يقطع بينهما الكذب المحتال، حتى يحملهما على العداوة  
والبغضاء.<sup>56</sup>

Raconte-moi l'histoire de ces deux hommes dont l'amitié, rompue par un menteur perfide, se transforma en hostilité et en haine<sup>57</sup>.

## 6 De quoi s'agit-il dans cette demande ?

Nous remarquons que le roi ne se contente pas de dire au philosophe : parle-moi de l'amitié, il esquisse en même temps déjà le contenu et les éléments principaux de la réponse qui sera donnée par le philosophe. A partir du deuxième chapitre de l'ouvrage, toutes les demandes du roi ont ce même style de formulation et comportent deux parties : avant de formuler la demande d'une autre mise en Exemple<sup>58</sup> (*iḍrab lī maṭal*) d'une histoire illustrant une question éthique et/ou philosophique, le roi commence d'abord par faire une réflexion sur ce qu'il vient d'entendre : maintenant que j'ai bien compris pourquoi, comment, etc., grâce aux exemples que tu viens de me raconter, donne-moi à présent un exemple sur ..., etc. Voici une des demandes du roi telle qu'elle est formulée par lui au début du deuxième chapitre :

55 Cheikh-Moussa, « Du discours autorisé », p. 148.

56 *Kalīla wa-Dimna*, p. 109.

57 *Kalīla et Dimna*, p. 49.

58 Sur le rapport entre l'histoire et l'Exemple, voir Stierle, « L'histoire comme Exemple ».

قال دبشليم الملك ليديبا الفيلسوف: قد حدثتني عن الواشي الماهر المحتال<sup>59</sup> كيف يفسد بالنيمة المودة الثابتة بين المتحابين. فحدثني ان رأيت بما كان من حال دمنة وما آل ماله بعد قتل شترية، وما كان من معاذيره عند الأسد وأصحابه حين راجع الأسد رأيه في الثور، وتحقق النيمة من دمنة، وما كانت حجته التي احتج بها.<sup>60</sup>

Dabchelim, le roi de l'Inde, dit au philosophe Baydabā : tu viens de m'entretenir au sujet de la manière dont le calomniateur habile et rusé se montre capable de corrompre l'affection liant solidement les amis, en usant de médisance. Parle-moi à présent, si tu n'y vois pas d'inconvénient, de la situation de Dimna, de ce qu'il était advenu de lui après la mort de Chabrama, quelles excuses avait-il trouvées auprès du lion et ses amis lorsque ce dernier eut changé son opinion sur le taureau, en étant convaincu de la conduite calomnieuse de Dimna ? Et quelles furent les arguments que celui-ci utilisa pour se justifier et défendre<sup>61</sup> ?

Nous voyons ainsi que le roi demande au philosophe Baydabā de lui raconter les faits d'une histoire dont il sait déjà presque tout. Mieux encore : dans la plupart des questions qu'il pose et les demandes qu'il formule, le roi prend l'initiative de donner non seulement les détails des histoires qu'il souhaite entendre, mais également les leçons éthico-politiques qu'il est possible d'en tirer. Il en est ainsi dans le passage suivant où nous pouvons facilement constater que le roi ne se contente de poser une question, il y intègre l'esquisse d'une réflexion sur la manière dont il convient de se prémunir contre les ennemis perfides :

قال دبشليم الملك ليديبا الفيلسوف: قد سمعت مثل إخوان الصفاء وتعاونهم، فاضرب لي مثل العدو الذي لا ينبغي أن يغتر به، وإن أظهر تضرعاً وملقاً.<sup>62</sup>

Le roi Dabchelim dit à Baydabā le philosophe : je viens d'entendre l'exemple des amis sincères et de leur entre-aide. Raconte-moi à présent l'histoire de l'ennemi en qui il ne faut jamais faire confiance même s'il se montre plein de soumission et de flatterie<sup>63</sup>.

59 Dans l'édition de Dār al-Fikr, on lit : بالمحال

60 *Kalīla wa-Dimna*, p. 182.

61 C'est nous qui traduisons.

62 *Kalīla wa-Dimna*, p. 211.

63 C'est nous qui traduisons.

Les demandes du roi se présentent donc chaque fois sous la forme de prophéties qui s'exaucent : les questions posées contiennent déjà en elles-mêmes les éléments essentiels des réponses qu'elles sont susceptibles de recevoir. C'est dire que le roi demande au philosophe de donner une forme extensive à ce qu'il sait déjà sur un mode compréhensif. Or, la question qui se pose est celle de savoir pourquoi le roi avait encore et toujours besoin du philosophe conseiller si le rôle de celui-ci se cantonnait à lui dire ce qu'il savait fort bien déjà.

Nous pensons que le roi a besoin de la présence du philosophe non pas pour le contenu de ce qu'il lui dit, mais surtout et uniquement pour le rôle qu'il joue sur la scène de la représentation symbolique du pouvoir. Autrement dit, ce n'est pas par sa présence effective et réelle de conseiller que le *kātib* ou le philosophe comptent dans l'espace du pouvoir, mais par sa fonction symbolique et théâtralisée dans le système rituel du pouvoir. Tout se passe comme si tout ce que le roi sait déjà ne peut revêtir une signification et une dignité politiques qu'en étant redit et pour ainsi dire rejoué par son conseiller. Nous aboutissons ainsi à un cas de flatterie où celle-ci se trouve généralisée : il s'agit d'une flatterie généralisée parce qu'elle ne consiste plus seulement dans le fait de dire à l'autre ce qu'il aime penser de lui-même, mais de lui dire et répéter, sur sa demande, ce qu'il sait en général. Nous constatons du même coup que le conseil suivant, donné par Ibn al-Muqaffa' aux futurs conseillers des rois : « il te faudra les instruire et les éduquer en leur faisant croire que ce sont eux qui t'instruisent et t'éduquent », ce conseil, ce n'est pas le conseiller philosophe qui le met en application ici, mais le roi lui-même qui fait croire au sage qu'il apprend beaucoup de choses de lui, alors qu'il ne fait en réalité que réapprendre à lui-même ce qu'il savait déjà en utilisant le philosophe comme un instrument et un simple canal de cette action autodidactique. Le sage philosophe Baydabā, symbole du savoir, se trouve de cette manière absorbée par le pouvoir en se laissant transformer en un simple porte-voix du savoir du roi. Nous assistons ainsi à une opération à travers laquelle le détenteur du pouvoir annexe et neutralise le détenteur du savoir en fictionnalisant et en ritualisant totalement sa fonction : la présence du philosophe conseiller auprès du roi n'est plus une présence effective, concrètement agissante, mais uniquement formelle, cérémoniale, participant d'un travail que Max Weber appelle institutionnalisation et « routinisation du pouvoir »<sup>64</sup>.

Or, cette auto-mise absolue du savoir au service du pouvoir n'est pas un accident ou un épiphénomène, elle semble constituer une tendance inhérente et consubstantielle au mode d'être de tous ceux chez qui le métier de

64 Weber, *Economie et société*, p. 321-6 ; *id.*, *Sociologie des religions*, p. 371-4. ; *id.*, *Le savant et le politique*, p. 102 et suiv.

conseiller des princes constitue en même temps un régime de vie et une vocation. C'est ce que nous pouvons voir chez Ibn al-Muqaffa' et 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib.

En effet, par leur mode d'implication dans le champs politique de leur époque et par leurs fonctions de conseillers, Ibn al-Muqaffa' et 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib paraissent à la fois centrés sur le système et solidaires de ce système. La question que nous voudrions à présent poser à leur propos est celle de savoir si ces deux figures de l'*adab* s'étaient impliquées dans le champ politique de la même manière ou si elles avaient, au contraire, perçu, vécu et pensé cet engagement dans l'espace du pouvoir de deux manières différentes.

Voici l'hypothèse que nous allons tenter de développer et de défendre au cours de la discussion qui suit : tandis que l'engagement de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib dans l'espace politique s'était fait sous le signe d'un sacrifice de soi qui prend la forme d'une sorte d'héroïsme, Ibn al-Muqaffa', lui, vécut son engagement sous deux aspects : il fut totalement impliqué dans le système politique qu'il servait fidèlement, mais il fut en même temps lucidement conscient du caractère aliénant de cet engagement.

En effet, en lisant les textes de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib, nous constatons que le *kātib* semble se présenter comme une entité dépersonnalisée, une machine qui produit et fournit des conseils sans se soucier d'elle-même, c'est-à-dire sans ambitionner constituer elle-même une personnalité éthique cohérente, indépendante et dotée d'un souci de soi constant. Ce renoncement à soi, cette absence totale d'amour propre chez *al-kātib* fait que ce dernier ne ressent jamais la moindre contradiction lorsque, tour à tour, il conseille au prince de se décharger de toutes les tâches ingrates et blâmables sur son *kātib*, tout en conseillant, par ailleurs, à ses collègues les *kuttāb* de prendre garde contre les conduites versatiles et imprévisibles de ces mêmes princes. C'est ce que nous trouvons chez 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib (Ibn Yaḥyā) qui, d'un côté, écrit dans « Risāla ilā l-kuttāb » :

فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات، أهل الأدب والمروءة والعلم والرواية، بكم تنتظم للخلافة محاسنها، وتستقيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم، وتعمر بلادهم.<sup>65</sup>

(Dieu) fit de vous, vous les secrétaires, une communauté qui occupe la plus noble des places. Vous êtes des gens de culture, de dignité supérieure, du savoir et de la réflexion. Grâce à vous, le califat acquiert davantage de

65 « Risāla ilā l-kuttāb », p. 172.

splendeurs et gère plus efficacement ses affaires. Vos conseils participent à rendre les gouvernants vertueux et la cité prospère<sup>66</sup>.

D'un autre côté, dans « Riṣāla ilā walī l-'ahd », il donne le conseil suivant au prince héritier :

ثم إياك وأن يصل إليك أحد من جنلك وجلسائك وخاصتك وبطانتك بمسألة يكشفها لك أو حاجة يدهك بطلبها حتى يرفعها قبل إلى كاتبك الذي أهدفته لذلك ونصبته له فيعرضها عليك [...] فإن أردت إسعافه ونجاح ما سئل منها أذنت له في طلبها [...] وإن كرهت قضاء حاجته [...] أمرت كاتبك فصفحه عنها ومنعه من مواجهتك بها خفت عليك في ذلك المؤونة وحسن لك الذكر وحمل على كاتبك لأئمة أنت منها بريء الساحة.<sup>67</sup>

Garde-toi de laisser quelqu'un, appartenant à tes soldats ou à tes familiers ou à tes serviteurs particuliers ou à ton entourage, de venir s'adresser directement à toi pour te révéler une affaire ou te surprendre par une demande. Il doit d'abord s'adresser à ton secrétaire (*kātib*), que tu as chargé de cette tâche et destiné à ce rôle, pour lui exposer avec franchise son affaire, afin que tu le saches d'avance. Ainsi, si tu es disposé à répondre favorablement à sa sollicitation, tu l'autoriseras à te la présenter [...] Si, au contraire, tu ne veux pas satisfaire sa demande [...] tu ordonnes à ton secrétaire de le renvoyer en l'empêchant de s'adresser à toi avec sa demande. Tu seras de la sorte débarrassée de cette charge pénible. Ce faisant, tu préserveras ta bonne réputation, en laissant ton secrétaire supporter, seul, un blâme dont tu seras, toi, ainsi totalement indemne et à l'abri.

Nous assistons ainsi à une contradiction de type de celle que le sociologue Michel Crozier, dans *L'acteur et le système*, appelle un acte contre-intuitif : tout se passe comme si 'Abd al-Ḥamīd al-kātib conseille au prince de se décharger sur les membres de sa corporation, et donc sur lui-même, de toutes les basses besognes. Autrement dit, le *kātib* conseille à son prince de le traiter comme un simple instrument de gestion du pouvoir, instrument que l'on peut employer sans aucune considération de moral ou d'éthique. Le secrétaire (*kātib*) du prince n'a pas à faire valoir ses sentiments ou son honneur ou sa *murū'a*, car il doit s'attendre à être sacrifié et broyé par le système.

66 C'est nous qui traduisons.

67 « Riṣāla ilā Walī l-'ahd », p. 145.

Cette vue des choses va dans le sens des jugements portés par al-Ġāhiz sur les *kuttāb*, lorsqu'il écrit :

وكلُّ كاتبٍ فمحكومٌ عليه بالوفاء ومطلوبٌ منه الصبر على الأواء. وتلك شروطٌ متنوعة عليه ومحنةٌ مستحكمةٌ لديه.<sup>68</sup>

Chaque secrétaire est condamné à être fidèle, contraint à supporter les peines, car ce sont là des conditions propres à sa fonction et des souffrances inhérentes à sa situation.

Lorsque l'on lit la suite du propos d'al-Ġāhiz, nous comprenons que selon lui celui qui a choisi la fonction de *kātib* n'a pas choisi seulement un métier mais aussi et surtout un régime de vie caractérisé par l'absence de liberté et par la servitude quasi volontaire :

ومع ذلك إن سِخَ الكاتبة بني على أنها لا يتقلدها إلا تابع ولا يتولاها إلا من هو في معنى الخادم.<sup>69</sup>

En outre, la nature de la fonction de secrétaire est telle qu'il ne peut en prendre la responsabilité qu'un soumis et ne peut en assumer la charge qu'un asservi.

Le *kātib* est animé par un seul et unique désir : celui d'incarner l'abnégation parfaite au service du système politique, d'être la réalisation vivante de cette abnégation. Or, ce *Kātib* avait en même temps conscience qu'il ne pouvait réaliser ce désir, cet esprit de sacrifice, qu'en réussissant, par un travail acharné sur lui-même, à se dépouiller totalement de sa personnalité, de son caractère particulier et de ses passions personnelles d'une manière à se transformer en une sorte de voix conseillante abstraite mais efficace, une présence moralement neutre mais politiquement agissante. En s'effaçant et se fondant de cette manière dans l'espace du pouvoir, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yahyā al-Kātib réalise la figure de pensée que Hegel appelle « héroïsme du service » : il s'agit d'une forme de sacrifice de soi au profit du pouvoir que Hegel définit comme caractérisant l'attitude éthico-politique de la « personne qui renonce à la possession et à la jouissance de soi, agit et est effective dans l'intérêt du pouvoir en

68 al-Ġāhiz, « Ḍamm aḥlāq al-kuttāb », p. 191.

69 *Ibid.*, p. 190.

vigueur »<sup>70</sup>. C'est ainsi que selon certaines sources<sup>71</sup>, 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib aurait choisi de rester fidèle à son maître le dernier Calife omeyyade Marwān b. Muḥammad jusqu'au bout, préférant mourir avec lui plutôt que de rester en vie et espérer se voir épargné par les Abbassides<sup>72</sup>.

Ainsi si 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yahyā al-Kātib ne voyait aucune contradiction entre son rôle de conseiller du prince et son statut de *kātib*, c'est parce qu'il maintenait ces deux dimensions de sa personnalité, à savoir son rôle et son statut, parfaitement disjointes. Il pratiquait, ce faisant, au sein du champ de l'*adab*, ce que l'on peut appeler une *pensée disjonctive* : quand il donne des conseils au prince d'avilir son *kātib*, il dénie et oublie le fait qu'il pourrait être ou qu'il est lui-même ce même *kātib*, et lorsqu'il s'adresse à ses collègues les *kuttāb*, il se détache complètement de sa fonction et de son rôle de conseiller du prince.

Mais le plus important pour nous ici est de constater que ce double langage, ce discours double, est soutenu et assumé par 'Abd al-Ḥamīd dans une sérénité totale et inébranlable. Car lorsque nous examinons de plus près la manière dont ce double discours se déploie concrètement, nous constatons rapidement que cette unité sereine de la vision est acquise et maintenue au prix d'une division et d'un clivage de la pensée avec elle-même. Car si 'Abd al-Ḥamīd fut incapable de se rendre compte de la contradiction de sa démarche, c'est sans doute parce que le régime de pensée à l'œuvre dans la *ṣinā'a* (métier) qu'il exerçait comme *kātib* est un régime quasi mécanique fondé sur le principe disjonctif unilatéraliste de la séparation : n'ayant pas été capable de maintenir simultanément et conjointement présentes les deux dimensions de sa personnalité, à savoir son statut et son rôle, il ne put produire, au sein de l'*adab*, qu'une pensée disjonctive et fragmentée. Nous comprenons ainsi que ce qui fait défaut au *kātib*, c'est la capacité intellectuelle de *synthèse*, capacité de *synthèse* qui constitue sans doute le trait caractéristique du mode de penser de l'*adīb* par opposition aux détenteurs d'une *ṣinā'a*, les spécialistes d'un domaine de compétence donné comme les *kuttāb* : la culture de l'*adīb* s'oppose en effet à celle du spécialiste, notamment le *kātib*, en ce sens qu'elle se doit d'être à la fois générale, étendue et ouverte. Cependant, il faut ajouter qu'il ne suffit pas d'acquérir une masse de savoirs multiples et variés, en mettant en application la fameuse devise de l'*adab* : *al-adab huwa al-aḥd min kull šay' bi-ṭaraf*<sup>73</sup>, il faut encore réussir

70 Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 2, p. 66.

71 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān*, III, p. 228.

72 Pour l'analyse des anecdotes racontant la mort de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, voir Zakharia, « Le secrétaire et le pouvoir », p. 80 et suiv.

73 L'*adab* consiste dans le fait de prendre un peu de chaque domaine du savoir.

à faire des connaissances ainsi acquises *la synthèse* en un tout cohérent et harmonieux qui s'appelle *adab*, c'est-à-dire *culture*. Cette exigence de *synthèse* des divers savoirs acquis en un ensemble cohésif est bien soulignée dans la reprise par Yāqūt al-Ḥamawī de la distinction entre *‘ālim*, le savant spécialiste d'un domaine donné, et *adīb*, l'homme cultivé selon les règles de l'*adab*<sup>74</sup> :

قالوا: والفرق بين الأديب والعالم، أن الأديب من يأخذ من كل شيء أحسنه فيألفه. والعالم من يقصد بفضن من العلم فيعتمله.<sup>75</sup>

Ils dirent : la différence entre l'homme cultivé selon les règles de l'*adab* et le savant spécialiste, c'est que l'*adīb* prend les meilleurs éléments de chaque domaine du savoir en en faisant la synthèse, alors que le savant spécialisé s'adonne à une seule discipline et s'y spécialise<sup>76</sup>.

Ces considérations de Yāqūt tendent à montrer qu'il existe une différence fondamentale entre deux choses : différence entre le *‘ālim* spécialiste et le *adīb* quant à leurs démarches intellectuelles dans l'acquisition et l'emploi du savoir. Pour souligner cette différence, Yāqūt emploie deux verbes pour qualifier les opérations faites respectivement par l'*adīb* et le *‘ālim* pour acquérir et mettre en œuvre le savoir : tandis que l'action exercée par l'*adīb* est une opération de composition et de synthèse (*yu'allifuhu/ya'lafuhu*), chez le *‘ālim*, par contre, cette même action se présente comme une opération de maîtrise et d'instrumentalisation du savoir (*ya'tamiluhu*). Le verbe *yu'allifuhu/ya'lafuhu* peut être compris de deux manières : soit nous le comprenons au sens de *ta'tif* (composition et synthèse) de *allafa/ya'allifu*, comme nous venons de le faire, soit nous l'entendons comme renvoyant à l'action de s'initier à et de se familiariser avec les différents domaines du savoir. Si nous le comprenons au sens de l'action de se familiariser (*ya'lafu/ya'talifu*) avec tous les genres du savoir, cela voudra du même coup dire que la culture de l'*adab* se définit non pas comme un contenu de connaissance substantiel que l'on peut acquérir et posséder, mais surtout comme une méthode et un mode d'acquisition du savoir : l'*adīb* n'est ni celui qui sait tout sur tout, ni celui qui sait tout d'une seule chose, mais celui qui fréquente tous les domaines du savoir d'une manière à se laisser imprégner et féconder par la forme d'intelligence inhérente et spécifique à chacun d'eux, en tendant de la sorte à réaliser, dans sa personnalité et dans sa physionomie

74 Pour l'analyse des caractéristiques épistémiques de la culture de l'*adab*, voir Natij, « La conception ḡahizienne de l'*adab* ».

75 Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'*, I, p. 20.

76 C'est nous qui traduisons.

intellectuelle, la *synthèse* cohésive de l'ensemble de ses connaissances et expériences.

Le caractère dissonant et scindé de la pensée de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib<sup>77</sup> s'explique donc essentiellement par l'absence chez lui de cette capacité de synthèse et de totalisation intellectuelles. C'est sans doute cette manière problématique et inachevée dont la figure du *kātib* détenait et faisait usage de l'*adab* que Grunebaum cherchait à souligner lorsqu'il fait remarquer que « le *kātib*, comme type d'éducation et de profession, était devenu une figure de réalisation incertaine dès le temps de Jāhiz et d'Ibn Qutayba »<sup>78</sup>. Nous comprenons aussi, et du même coup, le sens de la critique adressée par al-Ġāḥiẓ aux *kuttāb*, considérés par lui comme étant de simples détenteurs d'une *ṣinā'a*<sup>79</sup>.

En effet, ce qu'al-Ġāḥiẓ semble avoir reproché fondamentalement aux *kuttāb*, ce n'est pas d'avoir voulu devenir des *ulamā'*, comme le pense Hachem Foda<sup>80</sup>, car le *ʿālim* est défini par les textes d'*adab* comme étant celui qui se spécialise dans une branche (*fann*) précise du savoir<sup>81</sup> ; il leur avait reproché surtout le fait qu'ils tentèrent de s'attribuer de façon usurpatrice la qualité de *adīb*.

Intéressons-nous maintenant à Ibn al-Muqaffa' en tentant de répondre à la même question : sur quel mode Ibn al-Muqaffa' avait-il vécu et pensé ses expériences et son engagement dans l'espace politique ?

77 Ce caractère double, dualiste, du mode de présence du *kātib* est bien mis en évidence par Carter qui, s'appuyant sur l'analyse des notices biographiques consacrées aux *kuttāb* dans les ouvrages d'*adab*, souligne la distance existant entre l'image idéalisée qu'en offrent ces notices biographiques et la réalité effective. Carter, « The *Kātib* in fact and fiction ». Reprenant cette idée de Carter, Zakharia attire elle aussi l'attention sur ce qu'elle appelle « la dualité opposant *kātib* réel et *kātib* idéal » à la fois dans « Genèse et évolution de la prose littéraire », p. 318, et dans son étude sur « le secrétaire et le pouvoir » où elle écrit, en commentant les propos élogieux des auteurs postérieurs sur 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib : « ces discours qui affirment la coïncidence dans la personnalité de 'Abd al-Ḥamīd de l'idéal du secrétaire et de sa réalité méritent d'être examinés, dans la mesure où cette coïncidence, ici affirmée, était – il va de soi – loin d'être réalisée dans les faits », « Le secrétaire et le pouvoir », p. 79-80. Voir aussi Ghersetti, « *Kuttāb e Kitāba* ».

78 von Grunebaum, *L'identité culturelle de l'Islam*, p. 229 note 106.

79 Foda, « La langue de l'*adab* », p. 164 ; Natij, « La conception ḡāḥizienne de l'*adab* ».

80 « La langue de l'*adab* », p. 164.

81 Comme le montre ce propos cité par Ibn Qutayba (*Uyūn al-aḥbār*, I, p. 129 ; voir aussi *al-Iqd al-farīd*, II, p. 78.) :

كان يقال: إذا أردت أن تكون عالماً فاقصد لفنّ من العلم، وإذا أردت أن تكون أديباً نخذ من كل شيء أحسنه.

Nous venons de tenter de montrer de quelle manière ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib fut incapable de faire la jonction entre son statut et son rôle dans sa situation de *kātib* parce qu’il vivait et pensait d’une manière unidimensionnelle en maintenant en permanence ces deux facettes de sa personnalité séparées, disjointes et cloisonnées. Commençons d’abord par souligner une différence importante entre la perspective d’Ibn al-Muqaffa’ et celle de ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib : Ibn al-Muqaffa’ ne s’adresse pas aux gouvernants et aux *kuttāb* dans deux textes séparés, comme c’est le cas chez ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, mais dans le même texte. Par conséquent, le texte de *al-Adab al-kabīr* se présente comme un discours ou un message adressé aux gouvernants en présence de leurs conseillers et vice-versa. Du coup, les mises en garde adressées aux secrétaires conseillers fonctionnent non seulement comme des conseils de prudence, mais également et surtout comme des portraits moraux des gouvernants. C’est le cas dans le passage suivant où Ibn al-Muqaffa’ met en garde les secrétaires-conseillers contre les hommes du pouvoir qu’il décrit comme étant dotés de caractères versatiles, capricieux et tyranniques :

إِنَّكَ لَا تَأْمَنُ أَنْفَةَ الْمَلُوكِ إِنْ أَعْلَمْتَهُمْ، وَلَا تَأْمَنُ عَقُوبَتَهُمْ إِنْ كَتَمْتَهُمْ، وَلَا تَأْمَنُ غَضَبَتَهُمْ إِنْ صَدَقْتَهُمْ، وَلَا تَأْمَنُ سُلُوبَتَهُمْ إِنْ حَدَّثْتَهُمْ. وَإِنَّكَ إِنْ لَزِمْتَهُمْ لَمْ تَأْمَنُ تَبْرِمَهُمْ بِكَ، وَإِنْ زَالِبْتَهُمْ لَمْ تَأْمَنُ عِقَابَهُمْ، وَإِنْ تَسْتَأْمِرُهُمْ حَمَلْتَ الْمُؤُونَةَ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ قَطَعْتَ الْأَمْرَ دُونَهُمْ لَمْ تَأْمَنُ فِيهِ مَخَالَفَتَهُمْ. إِنَّهُمْ إِنْ سَخَطُوا عَلَيْكَ أَهْلَكَوْكَ. وَإِنْ رَضُوا عَنْكَ تَكَلَّفْتَ مِنْ رِضَاهُمْ مَا لَا تُطِيقُ.<sup>82</sup>

Si tu informes ton maître, tu risques de t’attirer son dédain, mais si tu lui caches ce que tu sais, tu t’exposes à son châtement. Si tu lui dis la vérité, tu peux craindre de provoquer sa colère et dès que tu t’adresses à lui, tu ne peux garantir qu’il te prêtera attention. Si tu l’accompagnes partout, tu peux craindre de le laisser, mais si tu t’en sépares, tu encoures la punition. Si tu sollicites ses directives, tu prends toutes les charges sur toi, mais si tu prends des décisions sans lui en référer, tu risques de le contrarier. Si tu es l’objet de leur courroux, les princes te perdront, mais si tu sais gagner leur assentiment, tu devras, pour entretenir leur satisfaction, t’imposer des charges plus que tu ne pourras en supporter<sup>83</sup>.

On peut légitimement se demander si cette façon de parler est le résultat d’une stratégie consciemment réfléchie et mise en œuvre, ou seulement une

82 *al-Adab al-kabīr*, p. 82.

83 Traduction de Tardy, p. 200 (&72).

maladresse ou bien encore une sorte de servitude à la perspective adoptée dans *Kalīla wa-Dimna* dont *al-Adab al-kabīr* est une version condensée. En effet, voici, parmi d'autres exemples possibles, deux passages de *Kalīla wa-Dimna* où la flatterie (*al-malaq*) est tantôt considérée comme étant l'une des qualités que l'homme sage (*al-'āqil*) se doit de posséder et d'utiliser, comme dans ce premier passage, que nous avons déjà cité :

وإن عقل الرجل ليبين في ثماني خصال: [...] والخامسة أن يكون على أبواب الملوك أديباً  
مابق اللسان.<sup>84</sup>

(La sagesse de l'homme raisonnable se manifeste à travers huit qualités : [...] cinquièmement, il doit se montrer, à la porte des roi, rusé, habile et flatteur) ; tantôt dénoncée comme une conduite qui ruine les relations humaines et les liens d'amitié :

قال دابشليم الملك لبيدبا الفيلسوف: قد سمعت مثل إخوان الصفاء وتعاونهم، فاضرب لي  
مثل العدو الذي لا ينبغي أن يغتر به، وإن أظهر تضرعاً وملقاً.<sup>85</sup>

Dabšalīm le roi dit à Baydabā le philosophe : j'ai entendu l'histoire exemplaire des vrais amis et de leur solidarité, raconte-moi maintenant une histoire montrant qu'il ne faut pas se fier à l'ennemi même s'il se montre soumis et flatteur<sup>86</sup>.

Tout se passe comme si le texte de *Kalīla wa-Dimna* fonctionne en oubliant que toutes les histoires emboîtées ont pour destinataire principal et final un homme de pouvoir (*ṣāhib sultān*), à savoir le roi Dabšalīm lui-même. C'est ainsi que ce même texte fait dire à Dimna :

ومن ذا الذي صحب السلطان فدام له منه الأمن والإحسان. فلقد صدق من الذي قال :  
مثل السلاطين في قلة وفائهم لمن صحبهم وسخاء أنفسهم بمن فقدوه كمثل البغي كلها فقدت  
واحداً جاء آخر.<sup>87</sup>

84 *Kalīla wa-Dimna*, p. 51.

85 *Ibid.*, p. 239.

86 C'est nous qui traduisons.

87 *Kalīla wa-Dimna*, p. 157. Dans *Uyūn al-aḥbār*, I, p. 25, il est question non seulement des putains, mais également d'un personnage qui s'apparente au *kātib*, en l'occurrence *al-mukattib* ou, peut-être, *al-mukattab* :

وقرأت في كتاب للهند: "إنما مثل السلطان في قلة وفائه للأصحاب وسخاء نفسه عنم فقد منهم مثل  
البغي والمكتب، كلما ذهب واحد جاء آخر.

Qui peut être l'ami des gouvernants sans cesser d'être bien traité par eux ? Ah ! Qu'il avait raison celui qui disait : 'Par leur peu de constance en amitié, par leur détachement vis-à-vis de ceux qu'ils perdent, ils ne ressemblent à rien d'autre qu'à une putain : chaque fois qu'elle perd un client, un autre prend sa place'<sup>88</sup>.

Mais le plus important encore pour nous ici est de voir comment cette perspective pour ainsi dire stratégiquement maladroite, désinvoltée et imprudente, conduit au résultat suivant, à savoir que les textes d'Ibn al-Muqaffa', notamment *al-Adab al-kabīr*, fonctionnent comme des lieux de discours à travers lesquels les gouvernants et leurs conseillers cessent, momentanément, d'user du langage de la flatterie et de la dissimulation pour se dire indirectement certaines vérités. En adoptant volontairement ou involontairement cette stratégie, cet art d'écrire<sup>89</sup>, si l'on veut, Ibn al-Muqaffa' parle du *kātib* et du conseiller des gouvernants en considérant chaque fois simultanément et leurs rôles et leurs statuts, et leurs destinations dans l'espace politique et leurs destins de serviteurs du pouvoir. Ce faisant, Ibn al-Muqaffa' se trouve du même coup amené à prendre conscience de la situation difficile et délicate du *kātib* dans l'espace du pouvoir, situation qu'il décrit en des termes tragiques :

إن ابتليت بصحبةٍ والٍ لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين خلتين ليس منهما خيار: إما الميل مع الوالي على الرعية، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعية على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا الموت أو الهرب.<sup>90</sup>

Si par malheur tu contractes la compagnie d'un gouvernant qui ne cherche pas le bien de ses sujets, sache alors que tu seras condamné à choisir entre deux attitudes : soit tu soutiens le gouvernant contre ses sujets, ce qui entraînera la ruine de la morale religieuse, soit tu te ranges du côté des sujets contre le gouvernant, ce qui mettra en danger les affaires du pays. Aussi, n'auras-tu aucune autre alternative (*ḥiyār*) que celle de mourir ou de fuir<sup>91</sup>.

88 *Kalīla et Dimna*, p. 81.

89 Cela montre qu'il peut y avoir d'autres stratégies d'écriture que celle empruntant la pratique du style clair-obscur dont Leo Strauss dit qu'elle « donne ainsi naissance à une technique particulière d'écrire et par conséquent à un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes », Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, p. 55.

90 *al-Adab al-kabīr*, p. 71.

91 C'est nous qui traduisons.

Nous avons parlé de tragique<sup>92</sup> parce que, comme on peut le voir à travers cette réflexion d'Ibn al-Muqaffa', le statut du *kātib* est considéré comme coïncidant avec une situation qui ne comporte aucun choix, aucune marge de liberté, aucune issue sauf celle de disparaître soit au travers la fuite soit par la mort. En choisissant la voie et le métier de secrétaire, le *kātib* transforme du même coup sa vie en un destin, se condamne lui-même à se dissoudre dans l'espace du pouvoir, de sorte qu'il ne s'appartient plus. Il y a un mot qu'Ibn al-Muqaffa' emploie et qui est à ce propos très significatif. C'est le verbe *ibtalayta* qui veut dire : être frappé par quelque chose, être touché par un malheur, contracter un mal ou une calamité (*balā'*).

Aussi le choix du métier de *kātib*, entraîne-t-il en même temps l'acceptation d'une condition de vie, d'une situation morale, d'un type de personnalité et d'une forme de sociabilité. Dans chacun de ses univers que nous venons d'énumérer, le *kātib* s'insère sur le mode négatif, c'est-à-dire en sacrifiant chaque fois une partie de lui-même : il doit s'exercer à renoncer totalement à toute opinion personnelle, à tout sentiment de fierté ou d'orgueil :

لا تكون صُحبتكَ للملوكِ إلا بعد رياضةٍ منكَ لنفسكَ على طاعتهم في المكروهِ عندك،  
وموافقهم فيما خالفك، وتقديرِ الأمورِ على ميلهم دون ميلك.<sup>93</sup>

Tu veilleras à ce que tu n'entres dans l'entourage des princes qu'après avoir exercé ton esprit à leur obéir même en ce que tu juges détestable, à adhérer à leurs vues même lorsqu'elles s'opposent aux tiennes, à évaluer les choses selon leurs inclinations et non les tiennes<sup>94</sup>.

En lisant ces mots, nous nous rendons compte que la situation du compagnon du pouvoir ne relève pas uniquement du tragique, il y a autre chose. Le sens du tragique que nous avons souligné plus haut se dégageait du fait que le *kātib* était présent dans la précédente citation comme un acteur qui pouvait espérer encore mener un certain jeu pour être et rester le héros de son propre destin, mais qui avait, il est vrai, choisi d'être joué, c'est-à-dire d'être tout pour le système politique et rien pour lui-même, de s'arracher et se refuser à lui-même tout en se donnant entièrement au pouvoir. Dans le passage que nous venons de citer, par contre, il y a quelque chose de supplémentaire du fait qu'il ne s'agit

92 Ce sens tragique qui traverse toute l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' est bien remarqué et souligné à la fois par Claude-France Audebert dans « La condition humaine d'après *Kalila wa Dimna* » et par Yolande de Crussol dans « L'épreuve du pouvoir ».

93 *al-Adab al-kabīr*, p. 81.

94 Traduction de Tardý, p. 200 (&70).

plus ni de dilemme, ni de dualisme, ni de difficulté de choisir, mais tout simplement d'une situation implacable et absurde.

Du propos d'Ibn al-Muqaffa', nous pouvons dégager trois traits caractéristiques de la conduite des gouvernants : ils sont versatiles, capricieux, a-moraux et a-sociables. Ces trois traits de caractère des gouvernants constituent l'espace du pouvoir en un lieu de confusion et d'anomie éthiques :

فإنك لا تأمنُ أنفةَ الملوك إن أعلمتهم، ولا تأمنُ عقوبتهم إن كتمتهم، ولا تأمنُ غضبتهم  
إن صدقتهم، ولا تأمنُ سلوتهم إن حدثتهم.<sup>95</sup>

Car tu ne seras pas à l'abri de leur dédain si tu les informes, ni de leur punition si tu leur caches ce que tu sais. Tu ne pourras jamais être certain de ne pas provoquer leur colère si tu leur dis la vérité, et tu ne pourras pas non plus être sûr de les divertir en leur faisant la conversation.

Il s'avère ainsi que la figure du *kātib* œuvre dans un espace, en l'occurrence l'espace politique, où il ne peut y avoir de place pour des valeurs éthiques telles la fidélité, la sincérité et l'amitié, car ces valeurs sont de nature à faire du politique une sphère d'action où les principes d'engagement et de promesse, comme principes moraux, ont quelque validité. Or, le système politique, tel que les réflexions d'Ibn Yahyā et Ibn al-Muqaffa' nous le présentent, est un domaine d'action qui tend plutôt à se constituer en un espace axiologiquement ouvert, c'est-à-dire imprévisible à la fois dans ses actions et dans ses réactions. C'est sans doute cette ouverture axiologique que nous trouvons soulignée dans *Kitāb al-Tāğ*, attribué à al-Ġāhiz :

فإن أخلاق الملوك ليست على نظام ومن أخلاقهم أن لا تكون أخلاقهم معروفة فيتمثل  
عليها ويعاملون بها.<sup>96</sup>

Le caractère des rois ne constitue pas un système ordonné et prévisible, car il fait partie de leurs mœurs que leur caractère moral ne soit pas connu, afin que l'on ne puisse ni les imiter, ni les traiter en tenant compte de leur caractère connu d'avance<sup>97</sup>.

C'est en effet le propre des régimes tyranniques que de faire de l'imprévisibilité généralisée des comportements un mode de gouvernement. Mais en faisant

95 *al-Adab al-kabīr*, p. 82.

96 Pseudo-al-Ġāhiz, *Kitāb al-Tāğ fī ahlāq al-mulūk*, p. 61.

97 C'est nous qui traduisons.

de cette imprévisibilité un moyen de gestion du pouvoir, ces régimes transforment du même coup l'espace politique dans sa totalité en une zone d'incertitudes dans laquelle les acteurs ne peuvent employer aucun autres langages que ceux de la flatterie (*malaq/tamalluq*) et/ou de la ruse (*irb*).

## 7 Conclusion

La lecture que nous venons de faire des textes des trois figures de l'*adab* nous a permis d'étayer et de comprendre mieux le sens de la distinction que nous avons faite entre *kātib* et *adīb* dans leurs rapports respectifs avec la pensée de l'*adab* : pour le *kātib* l'*adab* représente uniquement une ressource dans laquelle il puise des instruments lui permettant d'exercer efficacement sa fonction de secrétaire et de technicien politique. Pour l'*adīb*, par contre, l'*adab* constitue une qualité caractéristique de sa manière d'être éthique et intellectuelle.

Par son mode d'insertion dans le système politique et dans la société, le *kātib* ne peut pas jouer le rôle d'éducateur, c'est-à-dire d'un *adīb* dont l'ambition est d'agir sur ses semblables et sur ses contemporains, y compris sur les princes et les califes, pour les influencer et modifier manière d'être et de penser. Il ne peut être un éducateur parce qu'il représente une figure de pensée chez laquelle et en laquelle la fonction détermine en même temps qu'elle épuise totalement la pensée. Cela est d'autant plus vrai que le *kātib* se trouve en permanence situé dans un univers politique à caractère tyrannique qui a tendance à contraindre tout *adīb* foulant son espace à se muer en *arīb*, c'est-à-dire un personnage pour qui la ruse et la flatterie deviennent des mediums d'action et de communication. Nous disons la ruse et la flatterie deviennent et non elles sont des mediums d'action et de communication pour signaler et souligner le fait suivant : situé au sein d'institutions politiques normales, c'est-à-dire justes et éclairées, l'*adīb* agirait non pas en faisant appel à la tromperie et la manipulation d'autrui, mais en s'inspirant des règles inhérentes à l'éthique de la *murū'a*<sup>98</sup> lesquelles ne seraient pas piétinées et dénaturées, mais protégées et appliquées. Car seuls les individus vivant au sein d'institutions politiques justes ont la possibilité de développer une conscience morale et suffisamment de confiance en eux-mêmes, de sorte qu'ils sont amenés à croire fermement en leurs capacités d'atteindre leurs fins en employant des moyens loyaux.

Sans doute est-ce parce qu'ils croient fortement en leurs capacités de pouvoir arriver à leurs fins au moyen de l'association de l'intelligence et de l'équité

98 Sur la *murū'a* (ou *muruwwa*), qui constitue un concept clef et primordial dans l'éthique arabe classique, voir désormais Natij, « *Murū'a* ».

que les individus doués de consciences morales profondes ne ressentent pas le besoin de tromper ou d'employer la ruse. Car l'homme pourvu d'une conscience éthico-morale est un homme qui, par culture même, c'est-à-dire par *adab*, est un humaniste optimiste : il conçoit et vit la société sous la forme d'une communauté de vie que le processus de l'*adab* et le *ta'dīb*, qui n'est pas cette fois-ci pris en otage, détourné ou mis au service d'un gouvernant et d'un régime politique tyranniques, est sur la voie de transformer en un lieu où les rapports entre les individus sont ou seront fondés sur les principes de l'équité, de la justice et de l'authenticité.

### Bibliographie

- 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, « Risāla ilā l-kuttāb », dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaḡā'*, Le Caire, Dār al-Kutub al-'Arabīyya al-Kubrā, 1913, p. 172-175.
- 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, « Risāla ilā Walī l-'ahd », dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaḡā'*, p. 139-164.
- al-Ġāḥiẓ, Abū 'Uṭmān, *Kitāb al-Buḥalā'*, éd. Ṭ. al-Ḥāḡirī, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, s. d.
- al-Ġāḥiẓ, « Damm aḥlāq al-kuttāb », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, éd. 'A. Hārūn, Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 1967, II, p. 187-209.
- al-Ġāḥiẓ, « al-Ma'āš wa-l-ma'ād », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 87-134.
- al-Ġāḥiẓ, « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-liṣān », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 135-172 (trad. Ch. Vial « L'art de conserver un secret et de tenir sa langue », *Quatre Essais*, Le Caire, IFAO, 1976, I, p. 67-148).
- al-Ġāḥiẓ, « al-Ġidd wa-l-hazl », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 227-278.
- al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. 'A. Hārūn. Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, 1969, voll.
- al-Ġāḥiẓ, « Fī Kitāb al-futyā », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, I, p. 309-320.
- al-Ġāḥiẓ, « al-Wukalā' », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, IV, p. 95-108.
- al-Ġāḥiẓ, « Kitāb al-mu'allimīn », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, III, p. 25-52.
- al-Ġāḥiẓ, « al-Ḥanīn ilā l-awṭān », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, II, p. 380-412.
- al-Ġāḥiẓ, « Ḥuḡaḡ al-nubuwa », dans *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, III, p. 221-282.
- al-Ḥāṭib al-Baḡdādī, *Kitāb al-buḥalā'*, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm, 2000.
- Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.
- Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Ibn Ḥalliḡān, *Wafayāt al-a'yān*, éd. I. 'Abbās, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1978.
- Ibn al-Muqaffa', « al-Adab al-ṣaḡīr », dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaḡā'*, p. 19-54.
- Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr*, dans M. Kurd 'Alī, *Rasā'il al-Bulaḡā'*, p. 55-114 (trad. J. Tardy, *AI*, 27, 1993).

- Ibn al-Muqaffa', *Kalīla wa-Dimna*, Damas, Dār al-Fikr, s. d. (trad. A. Miquel, *Le Livre de Kalīla et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1980).
- Ibn Qutayba, *'Uyūn al-aḥbār*, Le Caire, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1996.
- al-Nīsābūrī, *'Uqalā' al-mağānīn*, Bayrūt, Dār al-Nafā'is, 1987.
- Pseudo-al-Ġāḥiz, *Kitāb al-Tāğ fī ahlāq al-mulūk*, éd. A. Zaki Pacha, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1914.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, éd. A. Amīn et A. al-Zayn, Le Caire, Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1970.
- Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-udabā'*, éd. Iḥsān 'Abbās, Bayrūt, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1993, voll.
- al-Zamaḥṣārī, *Rabī' al-abrār*, Le Caire, Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt, 1992, voll.
- al-Zamaḥṣārī, *Asās al-balāga*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998.

### Études

- Al-Ghazi, M. F., « Un groupe social : les raffinés (*zuraḥa'*) », *SI*, 9 (1959), p. 39-71.
- 'Abbās, I., *'Abd al-Ḥamīd al-Kātib wa-mā tabaqqā min rasā'ilihi wa-rasā'il Abī l-'Alā'*, Bayrūt, Dār al-Šurūq li-l-Našr, 1988.
- Audebert, Cl-F., « La condition humaine d'après *Kalīla wa-Dimna* », *Arabica*, 46 (1999), p. 287-312.
- Bergé, Marc, « Mérites respectives des nations selon le *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 1023) », *Arabica*, 2, 1972, p. 165-176.
- Blachère, R., *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1966.
- Carter, M., « The *Kātib* in fact and fiction », *Abr Nahrayn*, 11 (1971), p. 42-55.
- Cheikh-Moussa, A., « Du discours autorisé », *Arabica*, 46 (1999), p. 139-175.
- Cheikh-Moussa, A., « Avarice ou sophistique ? Une lecture du *Livre des avarés* », *BEO*, 51 (1999), p. 209-227.
- Cheikh-Moussa, A., « Ḥadīṭ Ḥālid b. Yazīd : Une lecture du Livre des avarés d'al-Ġāḥiz 2 », *Al-Qantara*, 25 (2004), p. 413-431.
- Crozier, M., *Lacteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.
- Deleuze, G., Guttari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991.
- De Crussol, Y., « L'épreuve du pouvoir dans *al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' (m. 757) et quelques thèmes entrecroisés entre l'*adab* et la littérature soufie à l'époque abbasside », *BEO*, 56 (2004-2005), p. 205-223.
- Detienne M., Vernant, J-P., *Les Ruses de l'intelligence, la mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2009.
- Enderwitz, S., « *Du fatā au zarīf, ou comment on se distingue ?* », *Arabica*, 36 (1989), p. 25-42.
- Foda, H., « La langue de l'*adab* », dans *Paroles, signes, mythes : mélanges offerts à Jamel Eddine Bencheikh*, Damas, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 2001, p. 157-178.

- Gabrieli, F., « Ibn al-Muqaffa' », *EI*<sup>2</sup>.
- Ghersetti, A., « *Kuttāb* e *Kitāba*: il modello e l'antimodello nella letteratura del primo periodo abbaside », *Annali di Ca' Foscari*, 31 (1992), p. 51-70.
- Ghersetti, A., « La conception de l'intellect dans le *Kitāb al-adkiyā'* », *QSA*, 10 (1992), p. 63-73.
- Ghersetti, A., « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux piques-assiettes (*Tufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab* », *Al-Qantara*, 25 (2004), p. 433-462.
- Gibb, H. A. R., *Studies on The Civilization of Islam*, Princeton University Press, 1982.
- Giffen, L. A., « *Zarf* », *Encyclopedia of Arabic Literature*, 11, p. 821-2.
- Gilliot, Cl., « De l'impossible censure du récit légendaire. *Adab* et *tafsīr* : deux voies pour édifier l'ethos de l'*homo-islamicus* », *IOS*, 19 (1999), p. 49-96.
- Hegel, G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941.
- Kazimirski, A., *Le Coran*, Paris, Garnier, 1970.
- Latham J. D., « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose », dans *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiany et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 48-77.
- Lefort Cl., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Machiavel, N., *Le prince*, Paris, 10/18, 1962.
- Malti-Douglas, F., *Structures of Avarice: The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*, Leyde, Brill, 1985.
- Malti-Douglas, F., « Structure and Organization in a Monographic *Adab* Work: *al-tatfīl* of al-Khaṭīb al-Baghdādī », *JNES*, 40 (1981), p. 227-245.
- Masson, D., *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.
- Montgomery, J. E., « *Zarīf* », *EI*<sup>2</sup>.
- Natij, S., « La nuit inaugurale d'*al-Imtā' wa l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab* », *Arabica*, 55 (2008), p. 227-275.
- Natij, S., « Place et fonction de l'expérience dans la culture de l'*adab* : *Tajārib*, *'aql* et *tadbīr* », *SI*, 110 (2015), p. 165-195.
- Natij, S., « La conception ḡāhizienne de l'*adab* d'après son épître *ṣinā'āt al-quwwād* », *J AIS*, 16 (2016), p. 163-179.
- Natij, S., « *Murū'a* : soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique. Première partie », *SI*, 112 (2017), p. 206-63.
- Natij, S., « *Murū'a* : soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique. Seconde partie », *SI*, 213 (2018), p. 1-59.
- Natij, S., « De l'avarice comme genre de vie : une contribution à la lecture de *Kitāb al-buḥalā'* d'al-Ġāhiz », *Oriens*, 46 (2018), p. 368-434.
- Pellat, Ch., *Ibn al-Muqaffa' conseiller du Califé*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.
- Pellat, Ch., *Le milieu basrien et la formation de Ġāhiz*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1953.

- Pellat, Ch., « al-Jāhiz », dans *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. J. Ashtiany et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 78-95.
- Simmel, G., « Comment les formes sociales se maintiennent », *Année Sociologique*, (1896-1897), p. 71-107.
- Sourdel, D. « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica*, 1 (1954), p. 307-323.
- Sourdel, D. « *Kātib* », *EI*<sup>2</sup>.
- Stierle, K., « L'histoire comme Exemple, l'Exemple comme histoire », *Poétique*, 10 (1972), p. 176-199.
- Strauss, L., *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Sedyen, Paris, Gallimard, 2009.
- Von Grunebaum, G., *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1973.
- Weber, M., *Economie et société*, Paris, Pocket, 1996.
- Weber, M., *Sociologie des religions*, Paris, Flammarion, 2006.
- Weber, M., *Le savant et le politique*, Paris, Plon (10/18), 1963.
- Zakharia, K., « Le secrétaire et le pouvoir : 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yahyā al-Kātib », *AI*, 17 (1999), p. 77-93.
- Zakharia, K., « Genèse et évolution de la prose littéraire : du *kātib* à l'*adīb* », dans *Les débuts du monde musulman (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, éd. Th. Bianquis, P. Guichard, M. Tillier, Paris, Puf, 2011, p. 315-331.