

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Homme de lettres et philosophe arabe du IV^e siècle de l'hégire, X^e siècle de l'ère chrétienne¹, Tawhīdī se forme très rapidement dans le creuset intellectuel qui le fera devenir l'une des grandes figures de la pensée de son époque. C'est là qu'il intègre l'environnement qui va constituer la pierre angulaire de sa formation, composée des disciplines essentielles de celle d'un homme de lettres : l'étude de la tradition grammaticale arabe aux côtés des grands maîtres de son temps, comme Sirāfī et Rummānī ; la pratique de la logique aristotélicienne dans l'entourage de l'un de ses adeptes de renom, le logicien Mattā ibn Yūnus al-Qunnā'ī ; la rencontre, déterminante, de l'animateur du cercle philosophique le plus en vue sur la place de Bagdad, Abū Sulaymān al-Siġistānī al-Manṭiqī, «qui exerça sur lui la plus profonde influence»², notamment en l'initiant au système néo-platonicien, ou encore le retentissement de la pensée soufie sur les milieux intellectuels de l'époque. Tout cela confère l'assise nécessaire au façonnement d'une personnalité, la formation impérative pour faire émerger un penseur, bref, l'indispensable viatique de nature à procurer une culture.

Mais la logique des rapports entre l'intellectuel et le prince fait que les cercles du pouvoir doublent immanquablement les cercles du savoir. C'est d'abord auprès du vizir de la dynastie bouyide Abū-l-Fatḥ ibn al-'Amīd

- 1 Pour désigner les périodes historiques, et conformément à l'usage pratiqué dans les publications de la recherche consacrée aux études arabes, nous représenterons dorénavant siècles comme dates séparés par un trait oblique, suivant l'alternance des calendriers hégirien et grégorien, à l'exemple des dates de naissance et de mort de Tawhīdī que nous avons données dans le titre de notre ouvrage (né entre 310/922 et 320/932, mort en 414/1023), ou encore : IV^e/X^e siècle.
- 2 S.M. Stern, «Abū Sulaymān», *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, Leyde, Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, 1954-2005.

(m. 366/976), personnage que l'on retrouvera mentionné à de nombreuses occasions dans l'œuvre de Tawḥīdī, que notre auteur tente sa chance. Mais les sentiments hostiles peu à peu nourris par Tawḥīdī à l'égard de ce vizir, et surtout l'inimitié profonde qu'il éprouvera pour le vizir Ibn 'Abbād, conduiront notre auteur à les exprimer par une prose retentissante qui formera la matrice essentielle d'un ouvrage : *Le Livre des mœurs blâmables des deux vizirs* (*Kitāb maṭālib al-wazīrayn : ablāq al-Ṣāhib Ibn 'Abbād wa Ibn al-'Amīd*).

C'est que le statut d'obligé du pouvoir constitue une nécessité pour tout homme de lettres qui est d'abord homme de cour. Ce milieu conditionne, au départ, et avec plus ou moins de bonheur, toute notoriété future. Le cas de Tawḥīdī est, à ce titre, exemplaire : nous ne devons pas oublier qu'il aura le plus clair de son temps assuré sa subsistance en exerçant le métier de scribe. C'est pourquoi l'on ne s'étonnera pas de rencontrer dans son œuvre un certain nombre de secrétaires de chancellerie. L'institution du secrétariat est en effet à l'époque l'un des principaux piliers sur lesquels repose le gouvernement.

Cela dit, une lecture adéquate de l'œuvre de Tawḥīdī requiert de ne pas oublier que cette révolte d'un écrivain contre son monde est fondée sur un paradoxe : c'est la fonction de copiste détournée par Tawḥīdī tant à son avantage (en prenant le contre-pied du simple statut de transcritteur qui lui est assigné) qu'à ses dépens (pas un des souverains qu'il a fréquentés n'aura supporté de voir émerger l'un des plus grands prosateurs de son temps) qui assurera à notre auteur sa stature d'écrivain. En effet, centrée sur la polyphonie, c'est-à-dire la multiplicité de discours, donc de points de vue sur le monde qui donnent du poids à l'argument d'autorité en offrant une tribune à des intervenants réputés, son œuvre ne laisse dupe personne : Tawḥīdī n'a pu rapporter les discours des autres sans être lui-même à l'origine d'un acte d'écriture. Son ouvrage majeur, le *Livre du plaisir partagé en amitié*³, en est sans doute l'expression la plus

3 Nous utiliserons indifféremment dans cet ouvrage le titre original arabe (*Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, titre que nous abrègerons parfois par *Kitāb al-imtā'* ou *Imtā'*) et notre traduction française de celui-ci (*Le Livre du plaisir partagé en amitié*). L'édition arabe du *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa* à laquelle nous nous référons est celle de Dār Maktabat al-Ḥayāt, éditée et annotée par A. Amīn et A. Zīn. La majorité des traductions est de nous. Nous empruntons certaines traductions en le signalant, le cas échéant, à l'ouvrage d'I. Keilani, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, essayiste arabe du IV^e siècle de l'hégire. Introduction à son œuvre*, Beyrouth, IFEAD, 1950, et à celui de M. Bergé, *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IV^e siècle*, Damas, IFEAD, 1979. Nous nous référons aux textes de l'*Imtā'* en indiquant successivement le volume puis la page ; exemple : *Imtā'* I, p. 2. À l'usage des lecteurs arabisants, nous avons gardé le système de translittération de l'arabe le plus usité, celui employé, par exemple, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. Tant à l'usage des lecteurs arabisants qu'à celui de tous les lecteurs, nous avons fait le

aboutie. À l'époque, notre auteur est le courtisan du vizir Ibn Sa'dān, au sens fort de celui qui fréquente la cour et qui en est l'obligé. Or, l'obligé de la cour, en même temps qu'il l'est du pouvoir, l'est aussi en tant que penseur. C'est à ce titre qu'il faut rappeler, même brièvement, l'influence profonde que le courant de pensée mu'tazilite, de deux siècles antérieur à l'époque de Tawhīdī, aura exercée sur les cercles de savants contemporains de notre auteur. La position de ce dernier par rapport à ce courant souvent considéré, à tort, comme le courant libéral de l'islam par excellence⁴ restera complexe. À la fois, comme eux, très attaché à l'argumentation raisonnée dans la confrontation des thèses entre adversaires des débats, on sait aussi que la «ratiocination de clercs», pour reprendre une expression chère à Djamel Eddine Bencheikh utilisée dans un autre contexte, apparaîtra comme un défaut majeur qui encourra de la part de Tawhīdī une critique sévère, notamment dans le *Livre des Entretiens (Kitāb al-Muqābasāt)*.

L'œuvre la plus célèbre de Tawhīdī, le *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, articule la sujétion d'un intellectuel et de sa création littéraire au vizir. Expliquons-nous : le *Livre du plaisir partagé en amitié* se présente bien, dans l'édition de Aḥmad Amīn et Aḥmad Zīn⁵, comme la compilation de 37 séances de

choix de garder entre parenthèses, dans les passages traduits, les concepts ou termes arabes majeurs, qui servent de ce fait les démonstrations exposées dans les textes.

4 Dans un passage éclairant par sa pédagogie sur les circonstances particulières de l'essor d'une démarche qu'il faut aussitôt s'efforcer de nuancer en soulignant ses limites, L. Gardet et M.M. Anawati, dans leur *Introduction à la théologie musulmane*, font nettement apparaître la double facette, doctrinale et politique, d'un mouvement qui irriguera la pensée des savants contemporains de Tawhīdī, lui compris : «Il serait faux, écrivent les auteurs, de considérer les mu'tazilites comme les "libéraux" de l'islam, les promoteurs de la libre discussion et des opinions libres. Libéraux, ils le sont à coup sûr, si l'on entend désigner ainsi leur attitude à l'égard du passé et leur volonté de laisser libre cours à la raison sur le terrain du dogme, ne craignant pas d'aller à l'encontre des opinions traditionnelles. Mais libéraux ils ne le sont plus quand, maîtres du pouvoir, ils font preuve d'une farouche intransigeance et s'acharnent à faire accepter par la force leurs propres idées. Car ils auront leur heure de triomphe. Un moment défavorable aux Abbassides, ils finiront (à partir de Mu'taṣim), quand ceux-ci partageront leurs idées, par se rallier à eux. Avec Ma'mūn, lui-même mu'tazilite convaincu, ils essaieront d'appliquer, au plus grand dam de leur communauté, leur théorie [...]. On sait que la lutte prit son aspect aigu dans le problème de la création du Coran. Créé ou incréé, telle était la question; de la réponse qu'on y faisait dépendait la vie ou la mort... On chercha d'abord à convaincre par la manière douce les représentants officiels de la foi musulmane, c'est-à-dire les *qadis*. On éprouva leur orthodoxie. Il y eut des conversions prudentes. Certains résistèrent. On recourut alors à la manière forte : Ibn Ḥanbal, le champion de l'orthodoxie littéraliste, fut longuement interrogé, fustigé, emprisonné. D'autres furent exécutés. Le *kalām*, encore tout bouillonnant de ses premières ferveurs, se couvrait de sang : il se payait le luxe de s'offrir comme victimes ceux que ses arguments étaient impuissants à arracher aux "chaînes du passé".» L. Gardet, M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 3^e édition, 2006, p. 51.

5 Le nombre de Nuits peut varier selon les éditions du *Kitāb al-imtā'*. Celle de A. Amīn et A. Zīn est la plus célèbre.

discussions qui font répondre Tawḥīdī, au travers de multiples voix savantes qui s'expriment dans l'œuvre, à des questions posées par le représentant du pouvoir bouyide, le vizir Ibn Sa'dān. Celui-ci l'interroge sur les sujets les plus variés qui vont de la philologie à la philosophie en passant par la littérature, les arts de persuader ou d'écrire, ou encore le langage de cour. Certes, Tawḥīdī reflète ici les opinions d'une série de savants notoires qui ont fréquenté la cour. Certes encore, c'est le témoignage qui apparaît comme la *materia prima* de l'ouvrage. Mais l'œuvre est aussi et d'abord la résultante de deux facteurs incontournables. Le premier est la raison d'être de l'œuvre, qui est la réponse à une commande du pouvoir : Tawḥīdī, rétif à l'activité de copie qui lui est imposée, est depuis les années 370/980 chassé des cercles du pouvoir et de Bagdad par le vizir Ibn 'Abbād. Il est alors recommandé par le mathématicien Abū-l-Wafā' al-Muhandis au vizir Ibn Sa'dān qui a entre-temps pris les rênes du pouvoir. Cette période marque le retour de Tawḥīdī à Bagdad, et le mathématicien comme l'homme de pouvoir auront une portée décisive dans le parcours de notre auteur. Le vizir Ibn Sa'dān apparaît – lorsqu'il est question de Tawḥīdī – comme le vizir par excellence de l'*Imtā'*, c'est-à-dire l'homme de pouvoir amoureux des arts et des lettres, féru des grands débats intellectuels du moment dont les conséquences sont parfois décisives, à l'image de la confrontation qui oppose le grammairien musulman Abū Sa'īd al-Sirāfī au logicien chrétien Mattā ibn Yūnus al-Qunnā'ī, confrontation qui, sous couvert d'une évaluation du statut et de la fonction respectives de la logique aristotélicienne et de la grammaire arabe, laisse entrevoir un conflit entre deux conceptions de la langue : conçue comme langue de la « révélation » pour le grammairien, elle est et reste langue de communication dans l'esprit du logicien.

Commande du pouvoir, le *Livre du plaisir partagé en amitié* est adressé à un copiste révolté contre sa condition, donc un homme d'écriture. Ce dernier, officiellement, est employé à contre-emploi. Bien que la révolte de Tawḥīdī s'inscrive de manière patentée contre une situation vécue comme un asservissement au pouvoir, c'est pourtant bien dans cette veine que le *Kitāb al-imtā'* se situe, puisqu'il se présente comme une transmission de séances de discussions entre savants organisées par le pouvoir. On aurait pourtant du mal à imaginer que le contenu de l'*Imtā'* puisse se réduire à un strict compte rendu de leçons de savoir. Le témoignage ne saurait équivaloir à une succession d'instantanés. Il ne peut que servir de matrice à un projet personnellement planifié et concerté, autrement dit un projet d'écriture. L'écrivain supplantera toujours le copiste.

L'œuvre majeure de Tawḥīdī, le *Livre du plaisir partagé en amitié* (*Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*) est une œuvre baroque, alimentée par l'encyclopédisme

qui a nourri l'écriture des hommes de lettres de l'époque arabe médiévale, eux-mêmes héritiers de cette conception universaliste de la connaissance dont le résultat littéraire a donné ce subtil mariage entre la matière et la manière, la forme et le contenu, l'étendue d'une culture et la précision de la langue, pour constituer un genre particulier qui rassemble tout à la fois raffinement stylistique, variété du savoir et modèle éthique : l'*adab*.

C'est pourquoi aborder la relation qu'entretient le savant avec le langage au sein d'une œuvre gouvernée par un plaisir de la polémique, une délectation de la dispute réglée, une aversion pour la cuistrerie et un évitement obstiné des formes traditionnelles de la transmission du savoir est une problématique en soi. L'ouvrage de Tawḥīdī, montre, s'il en était besoin, que la question, philosophique, du langage ne s'est pas seulement posée à ses théoriciens, elle s'est posée aussi à ceux qui n'avaient ni vocation à l'énoncer en traité, ni à la formaliser dans une logique de système. À l'un des grands hommes de lettres de son temps, l'essayiste arabe du iv^e/x^e siècle⁶ Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, elle s'est en réalité présentée d'elle-même, s'ancrant dans une démarche de la pensée, un projet de société, une vision du monde d'un auteur qui a son mot à dire sur des questions décisives pour fonder un modèle de culture. À travers Tawḥīdī, c'est l'intellectuel de la cour qui porte son regard sur le lien inséparable qui imbrique le langage, le savant et le pouvoir. Il faut donc observer comment de telles notions agissent ensemble en façonnant un mode de pensée et d'écriture qui distingue notre auteur dans un contexte où les perspectives d'affirmation de la liberté d'expression et de pensée de l'homme de lettres se heurtent à bien des pierres d'achoppement dans cette quête d'ouverture.

C'est pourquoi nous avons fait le choix, dans notre ouvrage, de sélectionner un certain nombre de passages significatifs du *Livre du plaisir partagé en amitié*, lieu privilégié, dans les écrits de Tawḥīdī, de l'actualisation des rapports qu'entretiennent les hommes de lettres et les hommes de pouvoir. Mais nous avons également opté pour des incursions dans d'autres œuvres, notamment ses *Entretiens* (*Muqābasāt*) ou encore sa célèbre *Satire des deux vizirs* (*Maṭālib al-wazīrayn*), ainsi que le *Livre des trésors de la clairvoyance* (*Kitāb al-baṣā'ir wa-l-ḍaḥā'ir*), ou encore l'épître *De l'amitié et de l'ami* (*Risālat al-ṣadāqa wa-l-ṣadīq*).

La dernière œuvre citée ne doit en effet pas nous faire perdre de vue qu'au-delà des enjeux de savoir et de statut « politique » de l'homme de lettres, la

6 À l'usage des non-arabisants, cette double datation renvoie aux calendriers respectifs de l'hégire et grégorien.

question de l'amitié est au cœur des problématiques soulevées par la démarche humaniste de Tawḥīdī. Central chez celui-ci, ce thème dépasse cette longue épître qu'il a composée sur le sujet : il faut ainsi se rappeler que l'ouvrage majeur de notre auteur, le *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*, inclut déjà l'amitié dans son titre. En effet, le terme *mu'ānasa* est à rattacher, comme l'a bien montré Salah Natij dans un article qui nous éclaire sur la démarche humaniste de notre auteur, aux «composantes sémantiques principales et dominantes du lexème *insān*», lesquelles renvoient à «celui qui tient compagnie, dont la présence procure un sentiment de sécurité, de paix et de sérénité [...]». Dans le nom que la langue arabe donne à l'homme – ajoute Natij – se trouve exprimée l'idée selon laquelle l'homme est l'ami intime (*anīs*) des hommes»⁷.

L'attachement réciproque et la solidarité partagée renvoient ainsi d'entrée de jeu à une pièce maîtresse d'une vision de la bonne société prônée par Tawḥīdī. Si le *Livre du plaisir partagé en amitié* fait déjà résonner cette distorsion entre les aspirations de l'homme de lettres à la cour à trouver l'appui nécessaire à la réalisation du destin qu'il se rêve, et l'expérience continûment vécue des revers de fortune sous l'effet du rôle passif que l'on veut lui voir tenir, l'épître *De l'amitié et de l'ami* vient de manière particulièrement suggestive nous délivrer la leçon qu'il ne faut pas confondre idéal et idéalisme. Ainsi Tawḥīdī cherche-t-il à définir, dans cette épître, la sphère des rapports humains régis par le principe de l'amitié – «On m'a entendu, il y a quelque temps, à Bagdad, parler de l'amitié, de la vie en communauté (*ʿiṣra*), de la solidarité confraternelle (*mu'āḥāt*) et de l'attachement réciproque (*ulfa*)»⁸.

Mais ces nobles principes vont vite venir se heurter au champ d'application que Tawḥīdī entend leur faire couvrir : il s'agit en fait d'un «champ de pratiques et d'interactions sociales qui déborde la stricte sphère de l'amitié pour englober finalement l'espace socio-politique dans sa totalité»⁹. La notion d'«espace socio-politique» revêt en effet une importance capitale, car elle constitue un terrain d'application directe de l'idéalisme humaniste de Tawḥīdī, semé d'embûches par définition puisque soumis aux intérêts et caprices de celui qui détient le pouvoir.

En intégrant «l'entraide, la bienveillance et la sollicitude» dans la définition même de l'homme, notre auteur développe ainsi une figure de l'homme social et

7 S. Natij, «La Nuit inaugurale du *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥāyṣān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab*», *Arabica*, n° 55, 2008, p. 231.

8 *Ibid.*, p. 232.

9 *Ibid.*

sociable par nature qui s'impose comme un horizon d'attente, lequel instaure un décalage entre une aspiration universaliste et une vérification sur le terrain qui la contredit : l'expérience, souvent amère, des milieux du pouvoir. Le caractère universaliste d'une telle ambition est aussi souligné par un autre invariant de la démarche humaniste, à savoir la convocation des Anciens. Voici comment un peu plus loin dans cette épître, comme le précise Salah Natij, «al-Tawhīdī met en rapport la question de l'amitié et le caractère fondamental de l'homme :

Les Anciens¹⁰ avaient dit que l'homme est naturellement un homme social, ce qui signifie qu'il doit aider et être aidé, car il ne peut se suffire à lui-même pour satisfaire ses besoins et réaliser ses objectifs. Cela est évident. [...] Et s'il est vrai que, comme on l'a dit, l'Homme est un être naturellement social, alors cela veut dire qu'il est nécessairement intégré dans des rapports qui impliquent «le donner et le recevoir (*al-abd wa-l-ʿaṭā*), le voisinage et le dialogue (*muḥāwara*), la fréquentation (*muḥālaṭa*) et la vie en communauté (*muʿāšara*)».¹¹

À cette époque charnière de la réflexion critique qui se caractérise par la généralisation de ces lieux de la diffusion du savoir que sont les assemblées cultivées, les *maǧālis* des savants et des princes, comment tendre à un universalisme qui fasse triompher le libre exercice de la pensée ? La démarche de Tawhīdī ne relève pas seulement d'une interrogation abstraite et générale : elle émerge d'une critique, dans le double sens d'un examen et d'un jugement portés sur une période de la civilisation arabe classique, autrement dit sur

10 La convocation des Anciens, lesquels peuvent autant ressortir au domaine arabe que ne pas y appartenir, constitue l'une des matrices de l'Épître sur l'amitié de Tawhīdī. Ainsi de cette association très habilement conduite entre l'ami et la raison. «On demande à Diogène : "As-tu un ami ?" Et Diogène de répondre : "Oui, mais rarement je lui obéis." On lui rétorque de : "C'est certainement parce qu'il n'est pas de bon conseil que tu agis de la sorte." Et Diogène de renchérir : "Bien au contraire ! On ne saurait être meilleur conseiller, ni plus enclin à la compassion." "En conséquence – lui réplique-t-on –, pourquoi adoptes-tu une conduite aussi répréhensible (*maḍmūm*), alors que tu reconnais toi-même les bienfaits (*faḍl*) de ton ami ?" "Parce que c'est ma nature (*tibāʾ*) d'être ignorant, alors que ma science relève de l'acquis (*maksūb*). Or, c'est notre nature qui nous conduit, tandis que l'acquis ne fait que suivre (*rābiʾ*)." "Indique-nous qui est ton ami 'conseiller et compatissant' afin que nous puissions lui réclamer son amitié, lui être docile, et consentir à ses désirs." "Mon ami est la raison – dit alors Diogène – et c'est aussi votre ami. Si vous la nourrissez (*aṭʿamtumūh*), vous seriez heureux et bien dirigés (*ruṣīdūm*), et votre aspiration (*munākūm*) s'accomplirait dans cette vie comme dans l'au-delà. Quant à l'ami qui est une personne comme toi, tu le trouveras rarement. Et si tu venais à le trouver, il n'égalerait point la fidélité de la raison, ne te mènerait pas aussi loin qu'elle, peut-être même te fatiguerait-il, peut-être serait-il pour toi source de vexation (*hazabakā*), voire te chagrinerait-il (*aṣqākā*). Aussi, détournez-vous de l'ami en chair et en os : qu'il se mette en colère ou qu'il donne son consentement, il le fait de toute façon avec excès, s'il agit selon le bien, c'est sans nuance, et s'il fait du tort, il proteste [qu'on lui en remontre]." » *Al-sadāqa wa-l-ṣadiq. Risāla li Abī Ḥayyān al-Tawhīdī (De l'amitié et de l'ami. Épître d'Abū Ḥayyān al-Tawhīdī)*, I. Keilani éd., Damas, Dar al-Fikr, 1997, p. 133.

11 S. Natij, art. cité, p. 247.

un milieu et une mentalité. Nous sommes là face à un contexte culturel qui requiert, pour se pénétrer correctement de la conception de la maîtrise et de l'usage d'un discours qu'il reflète, une connaissance préalable des enjeux qui ont concerné une époque elle-même façonnée par une tradition.

Au iv^e/x^e siècle, un problème général de la pensée se pose. Il en découle plusieurs axes de réflexion qui touchent à la figure du savant, envisagé à la fois dans son statut, sa forme et sa fonction. Car l'Institution, référent par excellence de la parole que prennent les lettrés de l'époque, est le lieu de la discussion intellectuelle où les savants ont le temps d'exposer leurs idées et de les confronter. Là, la portée philosophique de la question du langage rejoint la préoccupation de l'analyste du discours. En effet : on ne peut éviter de se demander comment s'exprimer dans l'enceinte du pouvoir, puisque tout intellectuel qui possède une certaine notoriété, à l'instar de ceux présents aux grandes assemblées cultivées qui se tiennent au temps d'Abū Ḥayyān, élabore un discours pour argumenter en faveur d'une thèse. Au premier chef des objets de débat qui résultent, finalement, de la quête d'un modèle d'éloquence, se pose, pour l'homme de lettres et de science qui s'exprime, fonctionnaire de l'administration, logicien, grammairien, philosophe, poète ou littérateur, la question de sa formation. Dans ce contexte, deux préoccupations indissociables sont urgentes : la mise en place d'un modèle d'expression et la revendication d'un modèle de culture, entendu comme relation au savoir dont on se demande si elle doit se construire sélectivement autour d'un certain nombre de disciplines, ou si elle doit se fonder sur une compétence globale. La question posée qui, pour Tawḥīdī, requiert une réponse pressante, peut être résumée ainsi : comment, à partir d'un savoir, garantir un savoir-faire. Cela est le programme de réflexion qui doit conduire à la naissance d'une pensée du langage. C'est le second volet du problème posé à l'intellectuel face à l'Institution : il concerne la nature des branches de la connaissance à prendre en compte dans la conception d'un modèle d'expression de la pensée, donc de l'opinion, chez l'homme de lettres qui, dans ce contexte, se trouve en perpétuel face à face avec le pouvoir. Toute la problématique de l'œuvre de Tawḥīdī est en réalité celle-ci : une mise au point sur la parole de l'intellectuel, face à ses semblables et face au pouvoir. La logique, la grammaire, la rhétorique, la prose, la poésie sont des disciplines qui s'inscrivent toutes dans un contexte de discussion général qui situe la place de l'intellectuel contemporain de l'époque de notre auteur. Elle coïncide avec la nécessité d'avoir précisé au préalable la place des disciplines du savoir – langue, littérature, philosophie – dans la maîtrise du discours, orale et écrite, pour décliner un modèle de locuteur idéal.

De ces axes de réflexion, qui forment la base à partir de laquelle se construisent les séances de discussions tenues dans le *Livre du plaisir partagé en amitié* naît le projet humaniste de Tawḥīdī. Ils en forment les orientations cruciales.

Notre angle d'analyse du *Livre du plaisir partagé en amitié* se tiendra à cet objectif : tenter d'expliquer pourquoi une tension permanente traverse le langage, le savoir et le pouvoir dans l'écriture de cette œuvre. L'entreprise de Tawḥīdī est de poser la grande question du rapport du savant et du souverain dans un milieu où l'homme de lettres est aussi un homme politique. L'exemple de notre auteur, on le sait, ne manque pas de nous éclairer à ce sujet : ce qu'il nous a confié lui-même de son expérience personnelle de la fréquentation des vizirs est sans doute l'une des illustrations les plus éloquentes de cette alliance objective que le prince entend instaurer avec le penseur pour garantir une communauté d'intérêts et de visées lourde de conséquences dans la relation entre l'homme de lettres et l'homme de cour. Toute la question, et sans doute d'ailleurs la seule qui ait véritablement motivé les choix d'écriture de Tawḥīdī, est celle de la possibilité d'un mode d'existence autonome du penseur qui ne se situe pas dans la sujétion au souverain, sous peine, ni plus ni moins, de ne pouvoir exister. Cela est à coup sûr la raison d'être de cet ouvrage, le *Kitāb al imtā' wa-l-mu'ānasa*. Le titre de l'ouvrage le dit déjà : l'éloge que notre auteur fait d'un plaisir de l'esprit, d'une certaine délectation qu'il y a à échanger sur la culture impose d'entrée de jeu que l'utile rejoigne l'agréable. Cela laisse aussi apparaître une perspective peut-être moins immédiatement saisissable, mais en vérité, capitale : la saveur procurée par la discussion savante de bonne tenue n'est pas une fin en soi ; la fin en soi, c'est la modification par le savoir d'une conception de l'exercice du pouvoir.

Notre analyse portera en priorité sur l'une des faces de cette dialectique : celle qui part du savoir, comme bagage culturel et comme instrument critique, et qui intègre la parole du savant comme outil de formulation d'un projet de réinvention d'une conception du pouvoir. Le champ ouvert par une telle perspective est vaste parce que, dans une analyse du *Livre du plaisir partagé en amitié* qui fait de la question du langage l'élément variateur de sa problématique, c'est la parole qui est la clé de voûte de la démarche critique. Le savoir est ici débattu et mis en question sur le mode de l'oralité, et le langage, comme le note Tawḥīdī lui-même dans une formule très juste, «s'enroule sur soi et est, déjà pour lui-même, une source de quiproquos». La difficulté de toute analyse sur le langage est ici : dans ce croisement du langage en acte avec le langage objet, et donc, dans l'interrogation sur la fonction du langage au sein

des milieux du pouvoir. Le discours du savant se pose comme un modèle à construire prisonnier d'une double contrainte : l'élaboration d'un discours sur la connaissance, et en même temps, l'élaboration d'un discours sur ce discours. La difficulté est redoublée par les modalités requises par le contexte de l'époque, puisqu'une telle entreprise n'est réalisable qu'au prix de contourner la fusion totale instaurée et institutionnalisée entre le souverain et les savants de l'assemblée cultivée.

La première question à poser est donc, suivant en cela la réflexion de Tawhīdī dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, celle des rapports entre la langue et la philosophie ; elle est suggérée par la diffusion, au sein des milieux cultivés de l'époque, d'une certaine conception de la logique. Elle émerge moins au niveau d'une discussion sur la logique considérée comme discipline nouvellement introduite dans les cercles de Bagdad au IV^e/X^e siècle, qu'au niveau des prises de position qui furent celle des savants, logiciens et grammairiens de renom, par rapport à la langue arabe et à la grammaire grecque. Le problème est posé d'emblée dans la 8^e Nuit du *Livre du plaisir partagé en amitié* au cours de laquelle se déroule la célèbre controverse opposant deux personnalités renommées du monde intellectuel de cette période : le grammairien Abū Sa'īd al-Sīrāfī et le logicien Mattā ibn Yūnus al-Qunnā'ī. La problématique des rapports de la langue à la philosophie est certes en premier lieu campée au niveau des domaines de spécialité des savants : elle soulève la question de la prétention de la logique à se poser comme discipline habilitée à rendre compte des faits de langue, aux côtés de la grammaire. Mais ce niveau d'analyse se double vite, dans cette célèbre discussion entre le logicien chrétien nestorien et le grammairien musulman, d'une interrogation sur la perception de ce qui n'est pas soi, de ce qui relève pleinement de la différence de culture : en effet, de même qu'il s'agit là d'interroger les fonctions respectives de la grammaire et de la logique, lesquelles croisent un conflit entre savoir endogène et savoir exogène aux répercussions identitaires directes, il s'agit aussi de confronter grammaire arabe et logique grecque face à face, en posant le problème de leur compatibilité du point de vue de leurs origines, tout autant que de leur valeur intrinsèque. Autrement dit, à cette problématique de débat sur un sujet qui, à l'époque de notre auteur, se caractérise comme un sujet que l'on dirait aujourd'hui « d'actualité », se superpose le problème central de l'emprunt d'une culture à une autre, celui de la façon dont le rapport à la logique grecque est vécu et éprouvé, c'est-à-dire le problème des relations conflictuelles qu'entretiennent les perceptions respectives d'un savoir produit par la culture arabo-musulmane et d'un savoir emprunté, à la philosophie grecque

en l'occurrence. Le débat entre le grammairien et le logicien sur les mérites respectifs de leurs disciplines de prédilection engage donc, sous les apparences d'une controverse entre spécialistes, tous les enjeux de l'emprunt arabe aux cultures éloignées par la langue, l'époque et la religion. C'est à l'aune de ce dernier point que nous analyserons l'une des caractéristiques principales de cette Nuit de discussion organisée dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, la prise de position du célèbre grammairien arabe Sīrāfī, savant de renom de ce x^e siècle de l'ère chrétienne, sur ce qu'il perçoit comme non arabe par nature parce qu'emprunté, donc considéré par lui, et pour le mode de pensée qu'il représente, comme non pertinent. L'autre discours à mettre en relief, sur cette question, sera, bien entendu, celui de Tawḥīdī. Nous nous pencherons pour ce faire sur l'interprétation particulière que notre auteur semble, dans sa plaidoirie, faire revêtir à la notion de controverse (*munāzara*).

La problématique de l'identité culturelle, posée par la perception de la logique dans le milieu intellectuel arabo-musulman de l'époque, recoupe le débat sur la division entre les disciplines du savoir arabes et non arabes. Tawḥīdī n'est pas le seul à débattre de logique et de grammaire ; au iv^e/x^e siècle, le célèbre philosophe Fārābī, que Tawḥīdī a pour contemporain, le fait également, et les cours de logique sont des plus prisés chez les étudiants des grands maîtres¹². Outre le fait de soulever la question de la coexistence de la langue arabe avec la logique grecque, le texte de la controverse ouvre un débat sur l'ordre de vérité auquel peut renvoyer une conception du langage au iv^e/x^e siècle, lequel peut être formulé ainsi : la logique, qui ne tient pas de la langue révélée, permet-elle d'introduire dans le mode de pensée arabo-musulman du iv^e/x^e siècle une vérité « philosophique », une vérité à construire, rendue possible par le projet logique d'une saisie universelle de la langue, à la différence de la vérité grammaticale, qui ne rendrait compte que d'une langue ? La conception du langage, dans un tel contexte, reste-t-elle commandée par la langue d'un peuple, en l'occurrence les Arabes, ou se pose-t-elle comme un fait général ? Pour le dire autrement, pour Tawḥīdī, en reste-t-on à un ordre de vérité antéposé dominé par une conception ethnocentriste de la langue qui restreint la logique à une discipline héritée de la langue grecque et empêche de la considérer comme une science universelle, ou fait-on le pas vers l'accueil des cultures d'emprunt ?

12 « Bagdad était un centre où la logique d'Aristote était enseignée par le logicien Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus. Des centaines d'étudiants se réunissaient chaque jour auprès de lui pour l'entendre lire et expliquer l'*Organon* d'Aristote. » R. Arnaldez, « Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbassides », *Arabica*, volume spécial, 1962, p. 366.

La seconde problématique essentielle de notre analyse du *Kitāb al-imtāʿ* est celle d'une conception de la rhétorique, cela même alors que la rhétorique n'est pas, chez notre auteur, envisagée comme une science : si Tawhīdī débat de l'image du locuteur, du statut de la prose, s'il critique ceux qui croient la maîtriser comme les vizirs Ibn ʿAbbād et Ibn al-ʿAmīd, c'est qu'il est préoccupé par la nécessité de maîtriser une parole politique, dans le sens le plus large du terme : celui de l'enceinte du pouvoir et celui de « l'animal politique » qu'est l'homme en société. Dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, il s'agit de construire l'image d'un locuteur précis : Tawhīdī évolue dans les milieux du pouvoir ; il interroge donc le discours d'une certaine catégorie de l'élite qui englobe les fonctionnaires de l'administration califale et vizirale ainsi que les savants qui fréquentent les cercles du pouvoir. Ce modèle de locuteur idéal est lié à une réflexion sur ce que *doit être* l'intellectuel de cour. Tawhīdī interroge l'intellectuel et sa culture à travers la difficile question de l'*adab*, ce terme central de la culture arabe classique qui signifie à la fois belles lettres et bonnes mœurs. Il reprend la question là où ses aînés, notamment Ibn Qutaiba et Ġāhiz, l'avaient laissée. Dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, la question de l'*adab* va au-delà de son acception première de maîtrise d'un savoir étendu à tous les domaines, de connaissance encyclopédique qui plonge ses racines dans ce que l'on pourrait appeler le « savoir des Arabes ». C'est ici l'autre versant du statut de la notion qui est envisagé : l'exemplarité de comportement des lettrés – n'oublions pas que le mot *adab* signifie aussi « éthique ». Ainsi Tawhīdī mène-t-il une réflexion dans le sillage de son prédécesseur du III^e/VIII^e siècle, Ibn al-Muqaffāʿ, sur le rôle que doit tenir le fonctionnaire de l'administration, c'est-à-dire, essentiellement, le scribe, le *kātib*. L'interrogation est celle-ci : attend-t-on seulement du scribe qu'il maîtrise un savoir spécialisé, preuve d'une solide compétence dans son domaine d'activité – rédaction de décrets, perception de l'impôt, administration du bien public –, ou lui faut-il, plus largement, défendre une culture générale garante d'un modèle de savant capable d'exercer une réflexion critique sur des disciplines couramment pratiquées dans les milieux culturels de l'époque, comme la littérature – poésie ou prose –, les sciences du langage – grammaire, lexic, rhétorique –, les sciences religieuses – exégèse, jurisprudence ?

Il faut donc s'enquérir de la figure de l'intellectuel que Tawhīdī tente de construire. Chez lui, la question de la maîtrise du langage, qui présuppose un débat sur le contenu de sa culture, est inséparable de la proposition d'un idéal. C'est cette exigence qui sous-tend un procédé au demeurant bien connu, auquel on s'adonnera beaucoup dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*. Ibrahim Gériès a bien résumé une telle optique :

Elle apparaît clairement pour la première fois dans la prose arabe écrite, [à partir] d'exemples qui nous sont parvenus grâce à Ġāḥiẓ [...], témoignage de l'existence orale de cette méthode et de son utilisation dans le milieu mu'tazilite, plus particulièrement par al-Nazzām et Ma'bad, deux de leurs maîtres.¹³

Un tel procédé, selon Gériès, consiste à

[l]ouer et blâmer systématiquement toute chose. La rencontre entre cette évolution due à la dialectique [et] les idées héritées de la philosophie grecque, surtout celles qui transparaissent dans la pensée mu'tazilite [ont] permis l'élaboration de la théorie selon laquelle un seul et même objet procède à la fois du bien et du mal, et possède à la fois des qualités (*maḥāsīn*) et des défauts (*masāwi'*).¹⁴

Pour Tawḥīdī, il s'agira, entre autres, d'évaluer les mérites respectifs de la prose et de la poésie dans son portrait du locuteur idéal. Au modèle de l'intellectuel qui maîtrise le langage dans la Cité doit certes correspondre une certaine conception de la culture, mais aussi une certaine idée d'un comportement de l'homme de lettres qui va modeler son discours en fonction d'une échelle de valeurs.

Valoriser la maîtrise de la prose ou la maîtrise de la poésie n'aura pas le même poids selon l'image de l'intellectuel que l'on souhaite promouvoir, ni selon le type de discours que l'on veut le voir tenir. Or, dans le *Kitāb al-imtā'*, la question du discours est centrale. Il faut d'abord s'accorder sur ce qui, dans l'œuvre de Tawḥīdī, relève de ce que l'analyste moderne peut appeler « discours ». Dominique Maingueneau, auteur d'un ouvrage de référence sur la question, en a distingué pas moins de sept définitions. Nous les mentionnons ici car il apparaît nettement que Tawḥīdī, par les procédés d'écriture qu'il met en œuvre, croise ces définitions :

- Discours 1 : équivalent de la parole de l'opposition saussurienne « langue/parole », c'est-à-dire toute occurrence verbale.
- Discours 2 : unité de dimension supérieure à la phrase, équivalent de *texte*.
- Discours 3 : dans une perspective énonciative ou pragmatique, l'emploi de *discours* plutôt que d'*énoncé* permet d'insister sur le caractère dynamique de l'énonciation, sur la relation qu'elle établit entre les partenaires de l'échange, sur son inscription dans un contexte.
- Discours 4 : par une spécialisation de la valeur 3, « discours » désigne la conversation, l'interaction orale, considérée comme le type d'énonciation fondamental.

13 I. Gériès, *Un genre littéraire arabe : al-maḥāsīn wa-l-masāwī'*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, p. 14-15.

14 *Ibid.*, p. 12.

- Discours 5 : une opposition entre *langue* et *discours* permet de distinguer les valeurs qu'une unité linguistique possède virtuellement, hors contexte, et celles qu'elle acquiert à travers son usage effectif. On dira par exemple que la néologie lexicale est un phénomène de *discours* qui peut se fixer dans la langue.
- Discours 6 : on utilise parfois *discours* pour désigner le système sous-jacent à un ensemble d'énoncés tenus à partir d'une certaine position sociale ou idéologique. Ainsi parle-t-on de « discours féministe », de « discours administratif », de « discours de l'école »...
- Discours 7 : en France, depuis les années 1960, on recourt parfois à une opposition entre *énoncé* et *discours* ainsi formulée : « L'énoncé, c'est la suite de phrases émises entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de la communication ; le *discours*, c'est l'énoncé considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne. Ainsi, un regard jeté sur un texte du point de vue de sa structuration « en langue » en fait un *énoncé*, une étude linguistique des conditions de production de ce texte en fera un *discours*.¹⁵

La structure du *Livre du plaisir partagé en amitié* fait clairement apparaître un certain nombre des traits caractéristiques du discours énumérés plus haut et que l'on peut répertorier comme suit :

- Le « caractère dynamique de l'énonciation », la « relation qu'elle établit entre les partenaires de l'échange », son « inscription dans un contexte » correspondent à la nature même des entretiens entre les savants qui ont cours dans l'œuvre ; ceux-ci sont « partenaires de l'échange », parties prenantes d'une « dynamique de l'énonciation » qui s'articule autour des codes de l'entretien, de ceux de la bienséance imposée par la prise de parole des savants devant les représentants du pouvoir, mais aussi de la critique à demi-mot, ou encore de l'affrontement sur des thèses centrales, comme l'opportunité ou non pour la langue arabe d'emprunter un vocabulaire technique, philosophique en l'occurrence, à d'autres langues – le grec précisément, ou encore l'épineuse question des rapports entre religion et philosophie, qui fait se demander si la seconde peut légitimement prétendre éclairer la première, anticipant ainsi, quelques siècles plus tôt, sur le fameux adage repris par Thomas d'Aquin : « La philosophie, servante de la théologie, *philosophia, theologiae ancillans.* » De tels questionnements s'inscrivent dans le contexte de la société savante du IV^e/X^e siècle. Les textes de l'ouvrage de Tawḥīdī obéissent en effet à des « conditions de production » particulières.
- La « conversation », l'« interaction orale », constituent le type d'énonciation fondamental du *Livre du plaisir partagé en amitié*.

15 D. Maingueneau, *L'analyse du discours*, nouvelle édition, Paris, Hachette supérieur, 1997, p. 10.

– Dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, apparaît également un autre point central : construit sur une juxtaposition de points de vue, il constitue «un ensemble d'énoncés tenus à partir d'une certaine position sociale ou idéologique».

À ce titre, une définition stricte de la notion de discours, dans le *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa* de Tawḥīdī, n'est pas aisée : relevant aussi bien de la production d'énoncés, de leur fonction et de leur dimension interactive, elle croise plusieurs aspects de l'analyse du discours. Aussi souscrivons-nous au point de vue de Dominique Maingueneau selon lequel «une telle instabilité de la notion de discours rend dérisoire toute définition de l'analyse du discours qui se contenterait d'y voir "la discipline qui étudie le discours"»¹⁶.

Tawḥīdī pose parallèlement la question du discours au regard de la maîtrise de l'art du discours. La 7^e Nuit examine ainsi, à travers un entretien entre notre auteur et un secrétaire de l'administration bouyide, Ibn 'Ubaïd, la place et le rôle du scribe éloquent rédacteur des écrits officiels de l'État (*kātib al-balāgha*) au sein de l'Empire. Mais cette Nuit problématise aussi le discours au niveau théorique : elle suggère un questionnement sur la position que prend Tawḥīdī par rapport à d'autres discours que le sien, notamment vis-à-vis des discours de ses interlocuteurs directs, comme précisément celui du scribe-rédacteur Ibn 'Ubaïd. En effet, si la transmission de discours est une pratique courante, dans le *Livre du plaisir partagé en amitié*, elle semble de façon toute particulière obéir à une organisation orchestrée par l'auteur. Dans l'œuvre, Tawḥīdī qui, en apparence, parle peu, parle en fait beaucoup à travers les autres. Des similitudes de style, des tournures récurrentes d'un thème traité à l'autre suffiraient à le justifier.

Il faut aussi distinguer la pratique du discours du discours en lui-même. L'ouvrage fait en effet apparaître, de ce point de vue, deux aspects tous deux justiciables d'une analyse. Le premier est suggéré par un procédé courant chez les auteurs arabes médiévaux : il consiste à juxtaposer des propos attribués à de nombreux locuteurs, souvent considérés comme faisant autorité. Cela, en soi, n'est donc pas caractéristique de l'écriture de Tawḥīdī ; pourtant son amplification dans ses ouvrages mérite que l'on s'y attache avec attention.

Le second aspect est celui de la «forme» des discours. Souvent construits sur un dispositif consistant à opposer les mérites et les torts d'un groupe humain, d'une notion, d'un phénomène, pour valoriser l'un ou l'autre, les discours du *Livre du plaisir partagé en amitié* sont le plus généralement élaborés à partir de

16 *Ibid.*

structures d'opposition : controverse, points de vue divergents, plaidoyer en faveur des Arabes et de la langue arabe, l'ensemble concourt à faire émerger une vision de l'homme et du monde de l'époque, donc une forme d'humanisme.

Mais ce procédé peut aussi être détourné de sa fonction première d'évaluation objective et critique. Dans une controverse (*munāzara*) entre logicien et grammairien, on attendrait un examen non tranché des deux disciplines, mais la joute oratoire se transforme très vite en argumentation *pro domo* dans laquelle le souci d'évaluation des mérites respectifs de la grammaire arabe et de la logique grecque s'efface au profit du parti pris de faire absolument triompher une position sur une autre. Ceci fait partie des enjeux de pouvoir, tant symboliques, parce qu'ils confrontent la parole du savant à la parole du prince, que politiques. De ce fait, la question du pouvoir est la question transversale de l'œuvre majeure de Tawḥīdī, vers laquelle convergent toutes les autres. Le rapport de l'intellectuel au pouvoir est la raison d'être de toute réflexion de Tawḥīdī sur la langue, arabe en l'occurrence, le langage et le discours. La pratique du langage est ce qui donne à l'intellectuel de cour un statut. Elle est ce sans quoi l'homme d'État ne peut exister, tant en modèle qu'en contre-modèle. Le *Livre du plaisir partagé en amitié*, en plus de donner à entendre sa propre conception de la relation entre le savoir et le pouvoir¹⁷, est également un ouvrage destiné à montrer combien les rapports entre les savants et le pouvoir sont complexes à l'époque. L'enjeu est de taille, car la formation de l'homme d'État se présente ici, fidèlement à une longue tradition dédiée à la sélection du savoir, comme une évaluation éthique, esthétique et scientifique¹⁸. On évalue ce qui doit être connu, ce que l'on doit savoir écrire, le contenu de ce que l'on doit exprimer, la manière de le faire. Il s'agit de dégager le modèle d'un homme d'État rompu aux techniques de l'argumentation qui a su discerner ce qui est vertueux de ce qui est défectueux en matière de savoir, lu et pratiqué les penseurs qui ont écrit sur la langue, la religion et la philosophie, et sait faire preuve de distance critique.

En conséquence, la question de la liberté d'expression se pose inévitablement : Tawḥīdī n'a-t-il pas l'audace de rapporter au vizir qui le patronne ce discours tenu à son endroit par une autre autorité, le secrétaire de la mère du prince Ibn Barmawayh¹⁹, prince de la dynastie des Bouyides qui deviendra ensuite vizir ?

17 Feutrée, elle est à déduire de son discours ; c'est toute la tâche à laquelle nous engageant une écriture et des tournures récurrentes, donc un style *ad hoc*.

18 Au sens que l'on pouvait donner à ce terme à l'époque, c'est-à-dire de connaissances qui formeront le bagage du lettré idéal à la cour.

19 D'abord secrétaire de la mère du prince bouyide Ṣamṣām al-Dawla, puis vizir de ce même prince, dont est aussi vizir Ibn Sa'dān, auquel Tawḥīdī destine ses comptes rendus dans l'*Imtā'*.

Ibn Barmawayh évoquait des choses (*ašyā'*) venant de ta part et considère que si elles n'avaient pas existé, ton cénacle eut été plus honorable, ta dynastie plus puissante, tes jours plus longs, ceux dont tu as la charge, plus loués, et tes ennemis, plus honnis.²⁰

De tels propos font apparaître une adresse *ad hominem* qui témoigne d'un usage du langage destiné à véhiculer une opinion audacieuse – en l'occurrence, ici, celle du sectateur qarmate Ibn Barmawayh qui cherche à renverser le vizir ; c'est un schéma que l'on va retrouver dans le *Kitāb al-imtā'*, mais de façon plus théorique, moins personnelle, un tel procédé demeurant une exception qui montre plutôt une direction dans laquelle Tawḥīdī voudrait aller : se faire l'écho de la critique de certains personnages de l'entourage du prince qui lui sont antipathiques, voire des représentants du pouvoir eux-mêmes. Ainsi agit-il dans la *Satire des deux vizirs*, ouvrage consacré particulièrement à la critique de l'un de ses mécènes : le Ṣāhib Ibn 'Abbād, vizir des princes bouyides Mu'ayyid al-Dawla et Fahr al-Dawla. Une lecture de l'œuvre majeure de Tawḥīdī susceptible d'en faire ressortir les motivations centrales implique donc de tenir compte d'un certain nombre d'aspects.

Il y a d'abord le reflet que le *Livre du plaisir partagé en amitié* présente de la pensée arabo-musulmane au IV^e/X^e siècle. C'est l'objet de notre premier chapitre. Il aborde le cadre de l'ouvrage à partir de son environnement culturel. Il introduit le contexte dans lequel évoluent les échanges intellectuels sous le règne de la dynastie bouyide, au pouvoir à l'époque de Tawḥīdī, réfléchit sur la mise au point d'une conception du savoir au IV^e/X^e siècle et examine les significations que l'on peut attribuer à la notion de « débat » dans l'œuvre.

Le second chapitre entend contextualiser le cadre intellectuel qui préside à la formation et l'émergence de la figure du penseur à l'époque de Tawḥīdī : il raccorde l'environnement culturel précédemment évoqué au cadre spécifique des branches de la connaissance en rapport direct avec les enjeux que définit le statut de savant à la cour.

Les chapitres suivants analysent les questionnements qui gravitent autour des rapports que Tawḥīdī a pu établir entre langage et pouvoir en sélectionnant, au sein des Nuits de discussion, celles qui ont été ancrées sur cette problématique, qui en réalité rejaillit sur tout l'ouvrage. Ainsi, le troisième chapitre aborde la perception de l'une des questions qui ont le plus préoccupé les penseurs des cinq premiers siècles de l'hégire, celle de la culture de l'homme de lettres. En effet, dans la 7^e Nuit du *Livre du plaisir partagé en amitié*, Tawḥīdī

20 *Imtā'* I, p. 43.

livre sa conception du modèle du secrétaire-fonctionnaire de l'administration, modèle par excellence de l'homme de lettres. La tâche majeure qui lui est assignée est la rédaction de discours, il doit par conséquent savoir en faire bon usage. Le quatrième chapitre de cet ouvrage analyse la portée que Tawḥīdī entend donner à la grande question de l'époque, celle des rapports entre logique et grammaire. Nous aurons à nous pencher sur le célèbre entretien qui opposa deux savants de renom en leurs temps, le grammairien arabo-musulman Abū Sa'īd al-Sirāfī, et le logicien chrétien aristotélicien Mattā ibn Yūnus al-Qunnā'ī.

Le cinquième chapitre voudrait examiner comment le *Kitāb al-imtā'* est construit sur une particularité d'ordre argumentatif qui, d'un point de vue formel, confère à l'œuvre une spécificité : en effet, le phénomène de polyphonie, construit sur une pluralité des voix, donc d'opinions, fait du *Livre du plaisir partagé en amitié* un canal privilégié de contournement de l'uniformité des positions attendues à l'époque dans un milieu de savants de cour qui n'existe que parce qu'il est régenté par le pouvoir. Ceci est particulièrement saillant lorsqu'il s'agit de montrer qu'il existe, pour la prose, une voie à part entière apte à faire d'elle l'instrument d'une prise de parole libre, un vecteur de transmission de la pensée. La défense et illustration de la prose qui caractérise la 25^e Nuit constitue l'exact contrepoint d'une conception de cette discipline du discours qui la maintiendrait dans le cadre strictement fonctionnel des tâches qu'il incombe aux secrétaires de chancellerie d'effectuer, en particulier ceux qui ont affaire avec les mots.

Le sixième chapitre pose la question de la possibilité de l'émergence d'un langage propre de l'homme de lettres à la cour. Le parcours de Tawḥīdī amène en effet à interroger la raison d'être de la présence, au sein de son œuvre majeure, d'une réflexion qui engage l'acte littéraire en tant que vecteur de la pensée ; c'est que discours, parole engagée et écriture ne peuvent s'interpréter ici d'une manière restrictive qui consisterait à les ramener à la seule pratique d'une corporation, en l'occurrence celle des *kuttāb al-balāġa*, les scribes-littéraires. Il nous faut examiner comment une des lignes de force de l'*Imtā'*, sans doute la principale, est de construire, de manière programmée, la figure de l'intellectuel de cour détenteur d'une parole libre, donc risquée. C'est elle qui sous-tend le travail que Tawḥīdī effectue sur le fait rhétorique ; pour lui, l'aborder se situe moins dans le cadre de l'analyse qu'un penseur pourrait en livrer sous la forme d'un traité, qu'il n'apparaît comme le moyen d'une fin : explorer les voies d'une expression libre de l'homme de lettres qui vise à s'affranchir du contexte balisé du savant à la cour.

Nous tenterons de rendre compte, dans ce qui pourrait être une conclusion provisoire à notre lecture du *Livre du plaisir partagé en amitié*, d'un discours du lettré entièrement façonné par l'institution et le cadre de pensée de son

époque. C'est que le lettré est ici témoin, en héritant de la particularité d'un milieu intellectuel qui est l'émanation du pouvoir, du degré d'émancipation de l'homme de lettres. Tawhīdī ne conçoit pas sa mission en dehors d'un tel cadre, mais, dans le même temps, ne l'imagine pas non plus sans une profonde réforme du gouvernement de la Cité. Il n'élude jamais la question fondamentale de ce que l'intellectuel et le pouvoir doivent accomplir ensemble.

Un éclairage particulier sur cette œuvre célèbre de la littérature arabe médiévale pourra alors apparaître : le *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa* n'est pas un ouvrage philosophique au sens d'un système de pensée qui serait formulé *ad hoc*, mais il n'en exprime pas moins une démarche philosophique puisque, d'une part, les parties en présence essaient de construire une position, qu'elle soit objective ou non, et, d'autre part, c'est la propre opinion de Tawhīdī sur le pouvoir qu'il s'offre à décrypter à travers l'angle choisi pour traiter du lien qu'entretiennent savant et gouvernant. Ce choix correspond, au fond, à ce que l'on pourrait appeler une rhétorique du discours du savant et du gouvernant, tant le *Livre du plaisir partagé en amitié* est traversé par une relation de conflit entre l'intellectuel et le savant, laquelle fait s'entrechoquer le discours d'un penseur avec celui de l'institution. C'est une antithèse où luttent deux ordres de vérité, celui de la tradition et celui du changement qui, dans le cadre de pensée de l'époque, ne saurait aller jusqu'à la rupture. Le *Kitāb al-imtā'* n'est pas seulement un inventaire des connaissances destiné à informer sur la situation culturelle de l'époque, ou à apporter du poids aux prises de positions revendiquées par Tawhīdī qui lui-même les attribue souvent à des personnages célèbres. L'ouvrage dépasse de beaucoup le seul statut de « mines de renseignements » que l'auteur de l'article « Tawhīdī » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, Samuel Miklós Stern, attribue d'une part au *Livre du plaisir partagé en amitié* et, de l'autre, au *Livre des Entretiens*. Stern écrit en effet : « *Al-Muqābasāt* et *al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa* sont des mines de renseignements sur la vie intellectuelle contemporaine, et ces deux ouvrages seraient d'un intérêt puissant pour la reconstitution des doctrines des philosophes de Bagdad. »²¹ Cela n'est évidemment pas faux, mais il importe de voir la logique d'ensemble qui gouverne un ouvrage comme le *Kitāb al-imtā'* : Tawhīdī s'y comporte avant tout comme celui qui défie les grands de son monde par son savoir et par son style, et l'ouvrage est d'abord une interrogation sur le savoir du point de vue de son fonctionnement en contexte et de son statut.

21 S. M. Stern, « Abū Ḥayyān al-Tawhīdī », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, Leyde, Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, 1954-2005, p. 131.

