

LE CONCEPT DE *Aḥlâq* (ÉTHIQUE) CHEZ ABU ḤAYYAN AL-TAWḤĪDĪ : UNE INTRODUCTION À LA LECTURE DE *KITĀB AḥlĀq AL-WAZĪRAYN*

NATIJ Salah

Université Paris IV- Sorbonne / France
Salah.natij@free.fr

Résumé : Dans cet article, nous tentons une lecture de *Kitāb aḥlâq al-Wazîrayn* d'Abū Ḥayyân al-Tawḥîdî (m. vers 1023), en ayant pour objectif principal de répondre à deux questions fondamentales : premièrement, quel sens al-Tawḥîdî conférait-il au terme *Aḥlâq* qu'il avait choisi d'intégrer dans le titre de son ouvrage ? Deuxièmement, quel fut le propos exact de ce texte, c'est-à-dire quelle fut la visée philosophico-éthique d'al-Tawḥîdî en écrivant et publiant cet ouvrage ? Ces deux questions sont indissociables, car de la manière dont nous reconstruirons le sens donné par al-Tawḥîdî au concept de *aḥlâq* dépendra totalement la portée que nous conférerons au propos de l'ouvrage tout entier : sur quel plan et dans quel champ de pensée al-Tawḥîdî entendait-il situer le débat dans cet ouvrage ? Dans le champ des préceptes de la morale religieuse ou dans celui de l'éthique élaborée dans le cadre de l'*adab* ?

Mots-clés : *Aḥlâq*, Éthique, *Adab*, Équité, *Tawḥîdî*, Genres de vie, Religion, littérature arabe classique.

Abstract : In this article we attempt a reading of Abū Ḥayyân al-Tawḥîdî's *Kitāb aḥlâq al-Wazîrayn*, with the main objective of answering two basic questions: first, what meaning did al-Tawḥîdî give to the term *Aḥlâq* which he had chosen to include in the title of his work? Secondly, what was the exact purpose of this text, that is to say what was al-Tawḥîdî's philosophico-ethical aim in writing and publishing this work? These two questions are closely interrelated because the way in which we reconstruct the meaning given by al-Tawḥîdî to the concept of *aḥlâq* will completely determine the reach we will confer to the whole work: on what level and in what latitude of thought did al-Tawḥîdî intend to set the debate in this book ? Is it in the field of the precepts of religious morality or is it in the field of ethics developed within the framework of the *adab* ?

Keywords: *Aḥlâq*, Ethics, *Adab*, Equity, *Tawḥîdî*, Way of life, religion, Classic arabic literature.



I. Introduction

Très souvent, la réception et la compréhension que nous pouvons avoir de l'œuvre d'un auteur s'avèrent totalement dépendantes de l'interprétation que nous faisons d'un seul des concepts clefs qu'elle contient. Cela est d'autant plus vrai de l'ouvrage qui sera l'objet de cet article que le mot en question y présente dès le titre qu'il porte. Il s'agit de *Kitāb aḥlâq al-Wazîrayn* (Portraits moraux des deux vizirs) d'Abū Ḥayyân al-Tawḥîdî (m. vers 1023). En effet, pour lire *Aḥlâq al-Wazîrayn* d'Abū Ḥayyân al-Tawḥîdî avec équité et le comprendre avec justesse, il est indispensable de commencer par trouver des réponses aux deux questions suivantes : premièrement, quel sens al-Tawḥîdî conférait-il au terme *Aḥlâq* (au pluriel) qu'il intégra dans le titre de son ouvrage ? Deuxièmement, quel est le propos exact de ce texte, c'est-à-dire quelle fut la visée d'al-Tawḥîdî en écrivant et publiant cet ouvrage ?

Ces deux questions ainsi posées sont indissociables : car de la manière dont nous comprendrons et reconstruirons le sens donné par al-Tawhîdî au concept de *aḥlâq* dépendra totalement le sens et la portée que nous conférerons au propos de l'ouvrage tout entier.

Il est donc important de déterminer sur quel plan et dans quel champ de pensée al-Tawhîdî entendait situer le débat dans cet ouvrage : dans le champ des préceptes de la *morale religieuse* ou dans celui de l'*éthique* élaborée dans le cadre de l'*adab* ?

Un élément de réponse à cette question nous est fourni par al-Tawhîdî lui-même, très tôt dans son ouvrage :

*Fa-inna l-fâ'ida l-maṭlûba fî amrihimâ wa šarḥ ḥadîthihimâ ta'dîb al-nafs wa iğtilâb al-uns wa iṣlâḥ al-ḥuluq wa taḥlîs mâ ḥasuna mimmâ qabuḥa*¹ (Car le profit que nous souhaitons tirer de l'étude de ces deux caractères et l'analyse de leurs discours n'est autre que d'éduquer les âmes tout en procurant du plaisir. Il s'agira de raffermir les mœurs, d'enseigner à déterminer le louable du blâmable)².

Cette distinction entre orientation *morale* et orientation *éthique* que nous venons d'esquisser est très importante, comme nous allons le voir dans la suite de nos remarques.

Il suffit de parcourir le texte pour se rendre rapidement compte que l'horizon de valeurs qu'al-Tawhîdî convoque chaque fois pour le prendre comme témoin, c'est celui circonscrit par le concept éthique de la *murû'a*.

Pour comprendre comment le concept de *aḥlâq* est situé et défini dans le champ de l'*adab*, il est primordial de prêter attention à la présence de cette dualité et à la manière dont elle est prise en charge par la pensée de l'*adab*.

II. L'idée de *genres de vie*

En lisant *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn*, on ne peut pas en effet manquer de remarquer la récurrence d'un couple de mots presque à chaque page. Il s'agit du couple *Dîn / Murû'a*. Or, ce couple de mots, cette dualité, est omniprésent non seulement chez al-Tawhîdî, mais également dans presque tous les textes dits d'*adab*. Elle apparaît dans ces textes sous d'autres formes et à travers d'autres concepts comme *Dîn / Murû'a*, *Ma'âd / Ma'âs*, *Dunya / âḥira*, etc. C'est ainsi que dès la première page de *Aḥlâq al-Wazîrayn*, nous pouvons lire :

*Wa ḥâḍâ bâb yarġi' ilâ ma'rifat al-aḥwâl idâ waradat muštabiha mustabhama [...] Wa tamrat ḥâḍihi l-ma'rifa al-salâma fî l-dunyâ wa-l-karâma fî l-âḥira*³ (Il s'agit là d'une situation qui requière une connaissance permettant de démêler les choses lorsqu'elles sont équivoques et ambiguës).

L'omniprésence de cette dualité conceptuelle est-elle due à un simple hasard ou remplit-elle une fonction dans le cadre de pensée que nous avons ici, en l'occurrence la pensée de l'*adab* ?

¹ *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* : 13.

² *La Satire des deux vizirs* : 37.

³ *Wazîrayn* : 1 ; *Satire* : 31.

Il faut rappeler que selon le système de l'*adab*, chaque personne vivant en société est censée organiser et gouverner le genre de vie qu'il s'est choisie soit en fonction des préceptes de la religion (*Dîn*), soit s'appuyant sur les règles (*šarâ'i*) et les principes issus de l'éthique de la *murû'a*. Ainsi, par exemple, quand, après avoir parlé du comportement d'Ibn Abbâd, al-Tawhîdî s'interroge : *a-min al-'aql wa-l-muruwwa wa-l-karam wa-l-futuwwa an yaqûla*⁴ (Cela relève-t-il de la sagesse, l'excellence morale, de la noblesse et de la grandeur d'âme lorsqu'il il dit...) ; *a-fa-hâdâ min al-muruwwa wa-l-fadîla wa adab al-riyâsa wa âyîn al-wizâra*⁵ ?, il tente de montrer que la conduite et la personnalité d'Ibn Abbâd ne se laisse lire et comprendre à la lumière d'aucun des systèmes de pertinences morales et/ou éthique qu'il a énumérés.

Ce qui nous autorise à parler de genres de vie, c'est la présence explicite de ce thème dans l'œuvre d'al-Tawhîdî, notamment dans l'épître qu'il consacra à ce thème et dont le véritable titre est non pas *Risâlat al-ḥayât*⁶, mais *Risâlat ašnâf al-ḥayât*, c'est-à-dire l'épître sur les *genres* ou les *formes de vie*⁷. Ainsi, parmi les huit genres de vie qu'al-Tawhîdî distingue dans cette épître, la quatrième qu'il nomme *ḥayât al-tadayyun wa-l-sakîna* (la vie de la religion et de la sérénité) et la cinquième qu'il appelle *ḥayât al-aḥlâq* (la vie éthique), nous intéressent plus particulièrement ici. Voici en effet comment al-Tawhîdî explique la raison pour laquelle il distingue *ḥayât al-aḥlâq* à la fois de *ḥayât al-tadayyun* et de *ḥayât al-'amal al-šâliḥ* (la vie des actions vertueuses) :

*Wa innamâ afraznâ al-aḥlâq min al-diyâna wa-l-sakîna wa-l-'amal al-šâliḥ li-annahû tâbi' li-l-ḥalq bi-l-muḍara'a l-lafziyya wa huwa yanqasimu bayna mâ yazûlu bi-l-riyâda kulla al-zawâl aw yaqillu ba'd al-iqlâl wa bayna mâ yakûnu šûra li-l-nafs lâ yuṭma'u fî l-barâ'a minhu*⁸ (Si nous avons distingué le caractère moral à la fois de la religion et la sérénité et de la vie vertueuse, c'est parce que la disposition éthique est étymologiquement liée au caractère inné et elle peut, en conséquence, être divisée en deux types : un type de caractère que l'on peut transformer totalement ou partiellement, grâce aux exercices moraux, et un deuxième dont l'on ne peut espérer guérir, car elle il est fait partie intégrante de l'âme).

Cette dualité est une constante de l'*adab*, dans la mesure où nous la trouvons non seulement chez al-Tawhîdî, comme nous venons de le voir, mais dans presque tous les textes d'*adab*. Son importance est telle qu'elle apparaît dès les premiers textes d'*adab*. C'est ainsi que nous la trouvons posée comme une idée forte dans les premières réflexions d'*al-adab al-šağîr* d'Ibn al-Muqaffa :

*Fa-ğayat al-nâs wa ḥâğâtuhum šalâḥ al-ma'âš wa-l-ma'âd wa-l-sabîl ilâ darkihâ l-'aql al-šaḥîḥ*⁹.

⁴ *Ibid.* : 169.

⁵ *Ibid.* : 177.

⁶ « *Risâlat al-ḥayât* », in *Talâṭ rasâ'il li-Abî Ḥayyân al-Tawhîdî*.

⁷ A rappeler que cette épître est présentée par al-Tawhîdî comme le résultat de la reconstruction par lui d'une discussion philosophique qui s'était déroulée dans un cénacle sur ce thème des genres de vie, discussion à laquelle al-Tawhîdî dit avoir assisté. Cette épître de Tawhîdî est très importante parce qu'elle nous permet de voir comment cette thématique de la philosophie grecque antique des genres de vie (*bios philosophikos*) avait sa place dans les discussions philosophiques de l'époque de Tawhîdî. Pour le thème des genres de vie dans la philosophie grecque antique, voir notamment Robert Joly 1956 ; Pierre Hadot 1995.

⁸ « *Risâlat al-ḥayât* » : 58.

⁹ Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-šağîr*, in Muḥammad 'Alî, *Rašâ'il al-Bulağâ'* : 25.

Un peu plus loin dans le même *adab al-ṣağîr*, Ibn al-Muqaffa fait appel encore une fois à ce dualisme : *Al-âqil yanẓuru fî-mâ yu'dihi wa fî-mâ yasurruhu fa-igâ huwa qad abṣara faḍl al-âḥira 'alâ l-dunyâ wa faḍl surûr al-murû'a 'alâ laḍḍat al-hawâ¹⁰*.

C'est à cette même idée de *genres de vie* qu'Ibn Qutayba fait appel pour justifier sa composition de *Uyûn al-aḥbâr* :

Fa-inna hâḍâ l-kitâb wa in lam yakun fî l-qur'ân wa l-sunna wa ṣarâ'i' al-dîn wa 'ilm l-ḥarâm wa l-ḥalâl dâll 'alâ ma'âlî l-umûr muršid li-karîm al-aḥlâq zâğir 'alâ l-danâ'a [...] Wa laysa al-ṭarîq ilâ llâh wâhid wa lâ kull al-ḥayr muğtami' fî tağāhhud al-layl wa sard al-ṣiyâm wa 'ilm al-ḥalâl wa l-ḥarâm bal al-ṭarîq ilayhi kaṭîra wa abwâb al-ḥayr wâsi'a¹¹ (Même s'il n'est consacré ni au Coran, ni à la sunna, ni aux règles et principes religieux, ni à la science de l'illicite et le licite, cet ouvrage montre la voie de l'excellence, recommande l'acquisition des qualités morales les plus nobles et dissuade de commettre des actes de bassesse. Car la voie menant vers Dieu n'est pas unique, de même que le bien ne réside pas seulement dans les prières nocturnes, le jeun et la science du licite et l'illicite. Les sentiers qui y conduisent sont très nombreux et les voies d'accès à l'accomplissement du bien sont larges).

L'erreur qu'il faut éviter de commettre devant la constatation de l'omniprésence de cette dualité conceptuelle dans les textes d'*adab*, c'est de se contenter de dire que si l'*adab* établit et prend en charge cette dualité *Dîn/murû'a*, ma âd/ma âš, c'est parce qu'il se situe lui-même dans le champ de la religion¹². En réalité, si l'*adab* fait cette distinction entre deux voies de vie qui s'offrent au choix des individus, c'est tout simplement parce que le monde vécu réel (*ma'âš*) et le monde de la vie future promise par la religion (*ma'âd*) font tous les deux partie de son domaine de réflexion comme activité de pensée. L'*adab* entend en effet s'occuper de l'analyse de la société dans sa totalité, c'est-à-dire y compris la dimension à travers laquelle elle produit et vit les faits religieux. Donnons ici deux exemples, l'un tiré de *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* même et l'autre de *risâlat al-ma'âd wa l-ma'âš* d'al-Ġāḥiẓ.

Dans *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* nous trouvons en effet la scène suivante, qui nous montre comment les textes d'*adab* n'hésitent pas à intégrer dans leur espace de réflexion des questions à connotation religieuse. Il s'agit d'un dialogue entre le calife al-Ma mûn et le poète Abû l- Atâhiya :

Qâla al-Ma'mûn li-Abî al-'Atâhiya : igâ qâla allâh li-'abdihi : li-ma lam tuḡî'nî fa-ayy ṣay' réponde ? Abû al- Atâhiya répliqua : « Seigneur, si Tu m'avais accordé la réussite je T'aurais *yakûnu min ḡawâbihî ? Fa-qâla : yaqûlu : yâ rabbî law waffaqtanî la-aṭa'tuka. Qâla : fa-inna allâh yaqûlu : law aṭa'tanî la-waffaqtuka. Qâla Abû al-'Atâhiya : fa-inna al-'abd yaqûlu : law waffaqtanî la-aṭa'tuka, a-yakûnu mâ yaḥtâḡu l-'abd ilayhi nassî'a wa mâ yuṭâlibuhu allâh bihi naqd¹³ ?* « Le calife al-Ma mûn demanda un jour au poète Abû l- Atâhiya : "Si dieu demande à Sa créature : « Pourquoi ne m'as-tu pas obéi ? », que peut-elle obéi ».

- Et si Dieu répondait : "Si tu M'avais obéi, Je t'aurais accordé la réussite", objecta le calife.

- Alors la créature répliquerait : "Si Tu m'avais accordé la réussite je T'aurais obéi !" Pourquoi donc ce dont la créature a besoin devrait-il être réglé à crédit, et ce que Dieu exige payé comptant ? »¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Uyûn al-aḥbâr*, I : yâ'.

¹² C'est ce qu'affirment Abdallah Cheikh-Moussa et al. dans un article programmatique : « Pour ne parler que de l'*adab*, il ne serait en aucun cas être considéré comme totalement "étranger à la religion", fut-ce chez des auteurs qui ne traitent nullement de questions religieuses. A l'époque ancienne, faut-il le rappeler, l'auteur, quelles que fussent ses convictions, était pris dans un système culturel qui le situait "dans" le champ religieux », CHEIKH-MOUSSA Abdallah et al. 1999 : 526.

¹³ *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* : 25-6.

¹⁴ *La Satire* : 45-6.

Seule la pensée de l'*adab* est capable d'accueillir et de thématiser des réflexions de ce type, dans lesquelles les faits de croyance et les faits à connotation religieuse sont considérés comme étant des questions qui peuvent faire l'objet de réflexions et d'analyses. Car pourquoi, après avoir cité des exemples sur les rapports difficiles entre les princes et les courtisans, al-Tawhîdî rapporte-t-il ce dialogue entre al-Ma mûn et Abû l- Atâhiya, dialogue qui est pour le moins qu'on puisse dire à la fois drôle et surprenant ?

Il le rapporte, à notre avis, parce qu'il savait que derrière cet échange se jouait une pièce de théâtre, un simulacre, dont la fonction était de permettre au calife et au poète d'éviter de s'affronter directement et sans masque. Il n'est qu'à observer la manière dont il fut mis fin à ce dialogue pour comprendre que les acteurs eux-mêmes avaient senti qu'ils s'aventuraient sur un terrain politiquement miné : *fa-qâla al-Ma`mûn : fa-mâ yaqta`u hâdâ ? Qâla : yâ amîra l-mu`minîn aqrib`anhu fa-inna al-dast qâ`ima* (- Comment sortir de cette impasse ? demanda al-Ma mûn. - O Commandeur des Croyants, brisons-la, car la partie est sans issue.'').

Nous comprenons ainsi que ce n'est pas en tant que problème théologique que l'*adab* thématise ce fait de religion, mais en tant qu'il lui permet de poser et d'approfondir des questions d'ordre sociopolitique.

Concernant l'exemple de *risâlat al-ma`âd wa-l-ma`âš*, voici ce qu'al-Ĝâhîz écrit à son correspondant dans cette *risâla* : *ağma`u laka kitâban jâmi` li-kaṭîr min al-ma`âd wa-l-ma`âš*¹⁵ (Je te compose un ouvrage contenant beaucoup de savoir relatif à la vie future et à la vie d'ici-bas).

Or, la question qui se pose ici est celle de savoir en quoi consiste ce savoir relatif à la vie future dont parle al-Ĝâhîz ? S'agit-il d'un savoir qui se présente sous la forme d'une théologie ?

Trois idées fortes structurent la réflexion menée par al-Ĝâhîz dans « l'épître sur la vie future et la vie d'ici-bas » :

1) Dans cette épître al-Ĝâhîz affirme qu'il existe une continuité entre le monde vécu réel des hommes (*ma`âš*) et le monde de la vie future promise par la religion (*ma`âd*).

2) En examinant attentivement la manière dont Dieu ou la providence tente de diriger et gouverner le monde humain, il est facile de constater qu'elle se présente sous la forme d'une théorie anthropologico-sociologique, contenant à la fois des hypothèses sur le caractère et le comportement des hommes et les procédés éducatifs à mettre en œuvre pour les gouverner, procédés basés sur l'emploi, selon les circonstances et les objectifs, de la menace ou de la promesse.

3) Il revient donc à l'*adîb* (l'homme cultivé) et à l'homme politique sage de méditer cette forme de sagesse et de prudence inhérentes au programme éducatif et civilisateur mis en œuvre par la providence afin d'en inférer et d'en extraire des méthodes et des techniques de gouvernement (*tadbîr*) applicables dans le monde d'ici-bas.

A travers les deux exemples que nous venons d'examiner, l'*adab* se déploie comme une activité de pensée qui vise à analyser et comprendre les faits de société à la manière dont tentent de le faire de nos jours l'anthropologie et la sociologie. Ainsi, dès que nous

¹⁵ « Risalat al-ma`âd wa-l-ma`âš », *Rasâ'il al-Ĝâhîz*, I : 95.

rétablissons l'*adab* dans son véritable statut conceptuel, en le définissant non pas comme un système de normes, mais comme un travail de réflexion et d'étude, nous nous rendons du même coup compte que ce n'est pas la religion qui englobe l'*adab*, mais que c'est à l'inverse ce dernier qui contient les faits de religions en tant qu'ils appartiennent à son champ d'investigation et de réflexion. Comme l'a bien perçu et souligné Grunebaum, « L'*adīb* peut être pieux ou impie, suivant son inclination. L'*adab* comme tel est neutre. L'*adab* n'exige pas qu'on adopte une position sur les questions actuelles ou sur les problèmes permanents. C'est, en un certain sens, un centre de perspective, un cadre à l'intérieur duquel on peut ordonner son propre univers »¹⁶. Nous en avons pour preuve la thématisation par l'*adab* de la question du choix du genre de vie à travers la dichotomie qu'il établit entre une forme de vie gouvernée par les règles éthiques de la *murû'a* et une vie morale régie par les préceptes de la religion. A remarquer que cette distinction entre différents genres de vie n'est en elle-même ni éthique, ni morale, mais méta-éthique, en ce sens qu'elle n'a pas pour visée l'établissement d'une norme, mais l'élucidation des systèmes de motivations et de valeurs à travers lesquels les actions et les comportements des individus se laissent interpréter et comprendre. Cette méta-éthique est abordée par al-Tawhîdî à travers la question de l'amitié (*ṣadâqa*). Sans doute est-ce parce que l'amitié constitue l'expérience éthique la plus complète, en ce sens qu'elle met en jeu tout à la fois le souci de soi et le souci des autres. Voici en effet comment, dans *Risâlat al-ṣadâqa wa-l-ṣadîq*, Abû Sulaymân al-Maniqî caractérise la manière dont les religieux peuvent vivre l'expérience de l'amitié :

*Wa ammâ aṣḥâb al-dîn fa-rubbamâ ḥalaṣat lahum al-ṣadâqa li-binâ'ihâ 'alâ l-taqwâ wa ta'sîsihâ 'alâ aḥkâm al-ḥarağ wa ṭalab salâmat al-'uqbâ*¹⁷ (Quant aux religieux, ils pourraient connaître une expérience pure de l'amitié, mais ce serait uniquement parce qu'ils la vivront à la fois comme une forme de piété et comme poursuite d'une vie meilleure dans l'au-delà).

On voit que selon Abû Sulaymân, la forme de vie que les religieux et les gens pieux ont adoptée leur permet certes de lier et de vivre des relations d'amitié, mais il s'agirait d'une amitié qui souffre d'une sorte de déficit, en ce sens qu'ils semblent la rechercher, l'entretenir et en respecter les règles non pas pour la satisfaction et le plaisir intellectuels et esthétiques qu'elle leur procure, mais en la vivant comme la continuation de l'accomplissement d'une œuvre pieuse (*taqwâ*) susceptible de les rapprocher davantage des portes du paradis (*salâmat l-'uqbâ*). Ainsi l'attitude des gens de la religion en matière d'amitié n'est pas une attitude à caractère éthique, mais morale, car elle ne vise pas l'amitié comme étant une expérience qui mène à l'enrichissement personnel, mais seulement comme étant une occasion d'approfondissement du respect et de l'observance des commandements de la religion. Le moment est venu maintenant de tenter de répondre à la question importante que nous avons posée plus haut : qu'entend al-Tawhîdî par le terme *aḥlâq* qu'il emploie à la fois dans le titre de son ouvrage et à maintes reprises au cours de son argumentation ?

¹⁶ Gustav E. Von Grunebaum 1973 : 38.

¹⁷ *Al-Ṣadâqa wa-l-ṣadîq* : 6. A comparer avec le chapitre intitulé « *al-mutaḥabbîn fî llâh* » qu'al-Waṣṣâ' consacre à ce même thème dans *Kitâb al-Muwaṣṣâ*.

III. Le concept de *Ḥuluq* / *Aḥlâq*

C'est dans un passage important de *Aḥlâq al-Wazîrayn* que nous trouvons les premiers éléments de définition du concept de *ḥuluq*. Il s'agit d'un passage dans lequel al-Tawîdî fait une distinction entre trois piliers de la vie (*arkân al-ḥayât*) :

*Wa-l-'amûd alladî 'alayhi l-mu'awwal wa-l-ġâya llatî ilayhâ l-maw'il fî ḥiṣâl talâta hunna da'â'im al-'âlam wa arkân al-ḥayât wa ummahât al-faḍâ'il wa uṣûl maṣâliḥ al-ḥalq fî l-ma'âd wa-l-ma'âš wa hunna : al-dîn wa-l-ḥuluq wa-l-'ilm [...] li-anna l-dîn ġimâ' al-marâšid wa-l-maṣâliḥ wa-l-ḥuluq niẓâm al-ḥayrât wa-l-manâfi' wa-l-'ilm ribât al-ġamâ'*¹⁸ (La règle qui compte vraiment et la finalité de référence ultime résident dans trois éléments qui constituent les piliers de la société, les pivots de la vie, les vertus maîtresses et les bases de la réussite des hommes dans le monde ici-bas et dans la vie future. Ces trois éléments sont : la religion, l'éthique et la science [...] Car la religion contient l'ensemble des guidances et des vertus, tandis que l'éthique représente le système définissant le bien et l'utile, la science, quant à elle, détermine le tout, en ce sens que c'est grâce à elle que la religion devient authentique, l'éthique pure, tandis que c'est dans la pratique que la science elle-même trouve son accomplissement).

Il est intéressant pour notre propos ici de remarquer comment al-Tawîdî distingue trois univers différents et autonomes à la fois par leurs fonctions respectives dans la vie de l'homme et par leurs systèmes de pertinences : *al-dîn*, *al-ḥuluq* et *al-'ilm*, c'est-à-dire la religion, l'éthique et la science, auxquelles al-Tawîdî adjoindra par la suite *al-'aql* (la raison ou l'esprit)¹⁹. Or, si al-Tawîdî prend soin de faire la distinction entre *dîn* (religion, foi) et *ḥuluq* (disposition éthique), c'est parce qu'il les considère comme constituant deux systèmes de valeurs indépendants susceptibles d'être utilisés par les individus selon les genres de vie que les uns et les autres ont adoptés. Mais le plus important encore, c'est que nous voyons clairement que pour al-Tawîdî, *ḥuluq* renvoie à un espace de vie où les comportements et les actions des individus sont éclairés non pas au moyen des préceptes de la religion (*marâšid*), mais au regard de ce qu'ils comportent et produisent en termes de biens et d'utilités. Car, comme le précise al-Tawîdî un peu plus loin dans sa typologie, *al-ḥuluq niẓâm al-ḥayrât wa-l-manâfi'*. Le mot pluriel *ḥayrât* (sing : *ḥayr*) doit être compris à la fois au sens de biens matériels que chaque individu engagé dans la vie en société est amené à produire et/ou acquérir, c'est-à-dire au sens de biens matériels qu'entraîne le *ma'âš*, et au sens de biens moraux que chacun est susceptible de faire en vivant avec les autres.

Mais c'est surtout quand il précise la manière dont le *dîn*, le *ḥuluq* et le *'ilm* agissent les uns sur les autres qu'al-Tawîdî nous fournit un élément très important pour notre propos, à savoir que le facteur susceptible d'agir sur la disposition éthique (*ḥuluq*) pour l'améliorer ou le purifier, ce n'est pas la religion, mais le savoir (*al-'ilm*) : *wa-l-ḥuluq bil-'ilm yaḥuru'*. C'est donc sous l'action du savoir et de la science que le *ḥuluq* devient une disposition éthique pure, c'est-à-dire dotée d'une intelligence et d'un équilibre propre. Du même coup, nous comprenons que ce n'est pas dans l'horizon des préceptes inspirés ou élaborés par la religion qu'al-Tawîdî situe sa critique des deux vizirs, mais dans celui de l'éthique et du savoir.

¹⁸ *Al-Wazîrayn* : 27.

¹⁹ *Ibid.* : 28.

C'est pour cela que nous sommes en total désaccord avec Frédéric Lagrange quand il affirme dans son étude sur *Ahlâq al-Wazîrayn*²⁰ que « la référence, l'aune à laquelle sera jugée la réalité de ces personnages (i.e, les vizirs Ibn Abbâd et Ibn al- Amîd), n'est pas l'acceptabilité sociale de tel comportement, mais la loi divine. Le terme *huluq* ne se réfère pas à un consensus des membres de la société, susceptible d'évolution ni à une norme se reconnaissant comme une construction, mais désigne une norme intangible, distincte de la pratique ou de la reconnaissance sociale d'un comportement, qui peut être déviant s'il est rapporté à la loi divine »²¹.

Selon Frédéric Lagrange donc, c'est au système de la religion, fondé sur « une norme intangible » et sur la dichotomie péché/châtiment, qu'al-Taw îdî en appelle pour mettre en demeure les deux vizirs et les critiquer. Autrement dit, Lagrange tend à penser que *Kitâb Ahlâq al-Wazîrayn* situe le débat non pas dans l'horizon de l'éthique développée par et dans l'*adab*, mais sous l'égide de la morale religieuse dans laquelle « la pureté des *ahlâq* est seule garante de l'entrée au paradis »²².

La question qui se pose donc ici est celle de savoir si le texte de *Ahlâq al-Wazîrayn* contient les éléments nécessaires permettant d'appuyer et d'étayer cette hypothèse de lecture proposée par Frédéric Lagrange.

Voici ce que F. Lagrange lui-même écrit en parlant de la nécessité de préciser le sens du mot *Ahlâq* présent dans le titre de l'ouvrage de Taw îdî :

Le titre même sous lequel nous est parvenu l'ouvrage de Taw îdî, et qui semble correspondre à sa volonté, si l'on se réfère au passage de *l'Imtâ' wa-l-mu'ânsa* dans lequel il annonce avoir composé un volume sur les *ahlâq* d'Ibn Abbâd et d'Ibn al- Amîd, nous incite à nous interroger sur ce concept de mœurs et ce qu'il recouvre pour son auteur.

Or, au lieu d'essayer de trouver des indices et des éléments de réponse chez al-Taw îdî lui-même, c'est-à-dire dans le texte de *Ahlâq al-Wazîrayn* d'abord ou dans un autre de ses ouvrages, le cas échéant, Frédéric Lagrange se contente d'aller chercher une réponse à son interrogation dans la définition suivante, proposée dans *Lisân al-'arab* d'Ibn Man ûr (m. 711/1311) :

*Wa fî l-ḥadîth : laysa fî l-mîzâni ṣay' aṭqal min ḥusn al-ḥuluq. Al ḥuluq bi-ḍamm al-lâm wa sukûnihâ : wa huwa l-dîn wa-l-ṭab' wa-l-sağīyya wa ḥaqīqatuhu annahu li-ṣūrat al-insân al-bâṭina wa hiya nafsuhu wa awṣâfuhâ wa ma'ânihâ l-muḥtaṣṣa bihâ bi-manzilat al-ḥalq li-ṣūratihî l-zâhira wa awṣâfihâ wa ma'ânihâ*²³.

Or, peut-on croire pouvoir répondre de la manière qu'il faut à la question de savoir quel sens recouvre le terme *ahlâq* chez Taw îdî en s'appuyant uniquement sur cette définition donnée dans *Lisân* ? En outre, il n'est pas sans savoir que cette définition du *huluq*, que l'on trouve aussi presque intégralement dans *Tâğ al-'arûs* d'al-Zabîdî (m. 1205/1790)²⁴, est non seulement étrangère à la pensée et au propos d'al-Taw îdî, mais également tronquée. En effet, cette définition n'est pas le résultat d'une formulation originale d'Ibn Man ûr (m. 1311), mais la reprise totalement fidèle d'une tentative de

²⁰ Lagrange 2006.

²¹ *Ibid.* : 63.

²² *Ibid.*

²³ *Lisân*, thème « *h.l.q* ».

²⁴ Thème « *h.l.q* ».

définition donnée par Majd al-Dîn Ibn al-A îr (m. 606/1209) dans son ouvrage *al-Nihâya fî ġarîb al-ḥadîṯ*²⁵, ouvrage consacré à l'explication des propos (*Ḥadîṯ*) du prophète. La définition du terme *ḥuluq* y est formulée à l'occasion de l'explication du *ḥadîṯ* suivant : *Wa laysa fî l-mîzân aṭqal min ḥusn al-ḥuluq*²⁶.

A remarquer qu'Ibn Man ûr copie mot à mot non seulement la définition, mais également toutes les considérations et *ḥadîṯ* évoqués par Ibn al-A îr.

Comme nous pouvons le voir à travers les composantes du *ḥadîṯ* servant de point de départ, la définition donnée par Ibn al-A îr est formulée dans un cadre de réflexions dominé et contrôlé par une vision religieuse des choses. Le vocabulaire mobilisé, à savoir *mizân*, *al-tawâb*, *al-'iqâb*, *taqwâ llâh*, *al-ġanna*, etc., indique que *ḥuluq* est compris au sens d'une morale religieuse qui s'impose à tous les individus de l'extérieur.

Ainsi la question est posée à al-Taw îdî, mais la réponse est requise et recueillie chez un autre. C'est dire que l'on s'interroge sur la signification du concept issu d'un champ de pensée donné, en l'occurrence celui de l'*adab*, tout en allant chercher et trouver la définition de ce même concept dans un domaine de savoir et de discours qui obéit à un autre régime de soucis et de pensée. Cela est d'autant plus préjudiciable pour la compréhension du propos d'al-Taw îdî dans *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* qu'Ibn al-A îr est non seulement totalement étranger à la pensée et à l'esprit de l'*adab*, mais il est fort probable qu'il faisait partie de ceux qui ne pouvaient voir dans le penseur al-Taw îdî qu'un *Zindiq*.

La référence à *Lisân al-'arab* ne pourrait se justifier que si l'on ne pouvait pas trouver chez l'auteur directement concerné les éléments de réponse à nos questions. Or, ce n'est pas le cas d'al-Taw îdî dont l'œuvre est presque entièrement consacrée à des questions de *Aḥlâq*, comme il ne cessa lui-même de le dire et le répéter dans chacun de ses ouvrages. Il en est ainsi dans *al-Muqâbasât* où nous pouvons lire : *al-Kalâm fî l-aḥlâq muṭrib wa kullu ḥâdâ al-kitâb fîhâ*²⁷.

Or si Lagrange évite presque volontairement de faire appel aux textes d'al-Taw îdî pour définir le mot *aḥlâq* présent dans le titre, c'est parce qu'il a adopté une hypothèse de lecture qui fait de *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* une entreprise qui vise à faire apparaître les deux vizirs comme étant deux personnalités condamnables au regard des normes de la religion :

Mais l'auteur n'a de cesse de se garantir d'une condamnation morale (à laquelle il n'échappera pourtant pas) par la référence d'une part aux précédents dans le domaine de la prose de l'*adab*, et d'autre part par une caution religieuse faisant apparaître la dénonciation des torts du prince injuste comme un devoir religieux » ; « Ce procédé, que Taw îdî a eu le loisir d'apprendre chez Ġâ i , qu'il utilise à son tour dans l'*Aḥlâq al-Wazîrayn* en faisant passer sa satire pour un acte pieux. Ce recours à l'argument religieux à la suite d'un "tour de passe-passe rhétorique" n'est pas sans rappeler l'ouverture ironique

²⁵ *Al-Nihâya fî ġarîb al-ḥadîṯ wa-l-aṭar*. II.

²⁶ *Ibid.* : 70.

²⁷ *Al-Muqâbasât* : 141.

du *Kitâb al-Buḥalâ'* d'al- Ğâ i par une épître de Sahl b. Hârûn, destinée à ses cousins paternels qui raillaient son avarice²⁸.

Nous aurions aimé voir l'auteur donner ici et analyser des exemples du texte de *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* appuyant et démontrant cette affirmation.

D'autre part, cette comparaison entre al-Taw îdî et al-Ğâ i trahit à notre avis une mécompréhension des traits caractéristiques de la pensée de l'*adab*. C'est pour cela que nous voudrions faire deux remarques à propos de la prétendue présence d'arguments religieux dans Risâlat Sahl b. Hârûn :

Premièrement, comme on peut facilement le remarquer, c'est seulement en dernier lieu que la référence est faite au point de vue du prophète. Ainsi, Sahl b. Hârûn ne dit pas : nous commençons par évoquer les propos des prophètes, etc. mais : enfin, nous n'entendons pas laisser les points de vues des prophètes, etc.

Deuxièmement, en examinant de plus près le propos de Sahl b. Hârûn, dans lequel celui-ci dit : *Wa lasnâ nada'u sayrat al-anbiyâ' wa ta'lîm al-ḥulafâ' wa ta'dîb al-ḥukamâ' li-aṣḥâb al-aḥwâ'*²⁹, nous constatons que les prophètes (*al-anbiyâ'*), les califes et les philosophes (*al-ḥukamâ'*) sont traités sur un pied d'égalité et sont considérés comme des éducateurs et des civilisateurs. Les prophètes sont donc évoqués ici non pas en tant que représentants de la religiosité, mais surtout comme figures historiques dont la vie et l'action (*sayra*) sont susceptibles de constituer des modèles de comportement imitables. Ainsi, si les califes sont des législateurs³⁰ et les philosophes des éducateurs, les prophètes sont au même titre et à leur manière des civilisateurs.

Du même coup, nous comprenons que nous avons affaire à un texte d'*adab*, car c'est seulement dans le champ de pensée de l'*adab* que les faits et les éléments religieux se trouvent considérés et traités comme des faits et des facteurs de civilisation. Autrement dit, pour l'*adab*, l'ensemble du savoir de l'humanité comprend non seulement les réflexions et pensées des philosophes, mais également les expériences, les recommandations et les exhortations des prophètes. Cela est confirmé par un autre texte d'al-Ğâ i dans lequel celui-ci dit à son correspondant :

*Wa lam azal abqâka llâh bi-l-mawḍi' allaḍî qad 'arafa min ġam' al-kutub wa dirâsatihâ wa-l-nazar fîhâ wa ma'lûm anna tûl dirâsatihâ innamâ huwa taṣaffuḥ 'uqûl al-âlimîn wa-l-'ilm bi-aḥlâq al-nabiyyîn wa ḍawî l-ḥikma min al-mâḍîn wa-l-bâqîn min ġamî' al-umam wa kutub ahl al-milal*³¹. (Je suis resté, que Dieu te garde en vie, à l'endroit que tu connais, rassemblant, étudiant et analysant les livres, sachant qu'une longue étude des livres permet de feuilleter les esprits des savants et la connaissance des morales des prophètes, des philosophes, anciens et contemporains, issus de toutes les nations et toutes les religions).

Pour nous, cette tentative de définition du terme *ḥuluq* proposée par Lagrange n'a aucun lien avec la pensée d'al-Taw îdî. Par conséquent, la question posée de savoir ce qu'al-Taw îdî entend lui-même par *aḥlâq* reste encore tout simplement sans réponse.

²⁸ Lagrange 2006 : 75 et 76.

²⁹ *Buḥalâ'* : 15.

³⁰ Il faut sans doute comprendre le mot *ta'lîm* non pas dans le sens d'enseignement, mais au sens de *ta'lîm* ayant pour pluriel *t'âlîm*, c'est-à-dire des instructions, des conseils et des recommandations.

³¹ « al-ma'âš wa-l-ma'âd » : 95.

Voici une règle simple de méthode herméneutique que l'on doit respecter chaque fois que l'on lit et interprète un texte ancien : les réponses aux questions que nous serions amenés à nous poser à la lecture de tel texte doivent être cherchées et trouvées dans le texte même qui a suscité en nous ces questions. De cette manière, nous garantissons une continuité épistémique et herméneutique entre les questions et les réponses. Car lorsque nous faisons une hypothèse de lecture à l'endroit d'un texte donné, la moindre des choses c'est que nous devions avant tout nous adresser à ce même texte pour tenter d'y trouver des éléments de réponses à nos interrogations. C'est dire que c'est sur le texte de *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* qu'il nous faut nous appuyer pour comprendre ce que le concept de *ahlâq* veut dire pour al-Taw îdî.

Comme nous l'avons dit plus haut, la spécificité du texte de *Ahlâq al-Wazîrayn* est telle que tenter de reconstruire le sens que son auteur confère au terme *ahlâq* revient, au fond, à définir la signification et la portée politico-philosophique de cet ouvrage : il s'agit, d'une part, de politique non seulement parce que les propos d'al-Taw îdî abordent les relations de pouvoir entre princes et intellectuels, mais surtout parce qu'il y est en permanence question de problèmes relatifs à la vie en commun dans la société ; il s'agit, d'autre part, de philosophie, car nous y trouvons un exemple sur la manière dont un penseur se montre capable de transformer ses épreuves et expériences personnelles en concepts et questionnements philosophiques. C'est pour cela que se contenter de dire que *Kitâb Ahlâq al-Wazîrayn* est un ouvrage au moyen duquel un penseur déçu et amer, qui avait échoué dans sa vie professionnelle, tente de prendre sa revanche, c'est à notre avis se condamner à ne pas comprendre le type de champ de rapports éthiques qu'al-Taw îdî tente de construire dans cet écrit.

Pour reconstruire ce qu'al-Taw îdî entend par les termes *hûluq* et *ahlâq*, il nous faut donc d'abord essayer de comprendre la signification qu'il accorde à son entreprise. Or, il y a deux manières d'aborder les faits éthiques : soit on s'attache à les étudier et les définir dans l'objectif d'en élucider et définir philosophiquement le concept, soit on s'emploie à les expliquer avec l'intention de porter sur eux un jugement critique.

A la différence des autres ouvrages comme *al-Muqâbasât*, *al-Imtâ*, où il s'agit uniquement d'étudier et définir les *ahlâq*, dans *Kitâb Ahlâq al-Wazîrayn* al-Taw îdî entend mener conjointement les deux opérations : étudier et juger, construire le concept de *ahlâq* et en examiner les modes de réalisation concrète à travers des comportements et des attitudes. Ainsi, dès les premières pages, al-Taw îdî adopte cette perspective en prenant à son compte la réflexion suivante :

*Li-ya'lama al-mar' -wa in 'azza sultânuhu wa 'alâ makânuhu wa kaṭurat ḥâšiyatuhu wa ġâšiyatuhu wa malaka l-a'inna wa qâda al-azimma - annahu yun'amu lahu fi l-ḥamd 'alâ al-ḥasan wa-l-ḍamm 'alâ l-qabîḥi*³². (Que chacun sache que, quel que soit la puissance de son pouvoir, l'élévation de son rang, le nombre de ses serviteurs et courtisans, quoiqu'il tient entre ses mains les rênes du pouvoir et la brise de l'Etat, on le couvrira de louanges à la mesure du bien qu'il aura fait et on l'accablera de blâmes à la mesure des mauvaises actions qu'il fera).

³² *Wazîrayn* : 12.

Cette réflexion formule une règle éthique très simple : les bonnes actions sont dignes d'être louées et les mauvaises sont vouées à être blâmées. En outre, l'emploi du terme *mar'*, qui veut dire ici tout individu ou toute personne, indique que cette règle éthique s'applique à quiconque vivant dans la société quel que soit son rang ou son statut.

Mais le plus important, c'est qu'à travers cette réflexion, al-Taw îdî pose déjà quelques éléments de définition des *aḥlâq* : nos actions sont soit bonnes soit mauvaises. Les bonnes actions sont dignes de louange et les mauvaises méritent le blâme et la critique.

Ces éléments de définition, se précisent davantage quand al-Taw îdî délègue au vizir Ibn Sa dâh la définition de l'objectif de la composition de l'ouvrage :

*Fa-inna al-fâ'ida l-maṭlûba fî amrihimâ wa šarḥ ḥadiṭihimâ ta'dîb al-nafs wa-ğtilâb l-uns wa islâḥ al-ḥuluq wa taḥlîş mâ ḥasuna mimmâ qabuḥa wa taslîṭ al-nazar al-şahîḥ ma'â l-'adl al-maḥmûd fî-mâ aškala wa-ştabaha bayna l-ḥasan al-muṭlaq wa-l-qabîḥ al-muṭlaq*³³.

« Car le profit que nous souhaitons tirer de l'étude de ces deux caractères et l'analyse de leurs discours n'est autre que d'éduquer les âmes tout en procurant du plaisir. Il s'agira de raffermir les mœurs, d'enseigner à déterminer le louable du blâmable par un examen attentif, en portant un jugement équitable et mesuré sur les comportements bien difficiles à estimer, en ce qu'ils se situent en une zone intermédiaire, n'étant ni tout à fait admirables, ni tout à fait entièrement condamnables »³⁴.

Dans ce passage, se trouve définis non seulement la visée de l'ouvrage, comme nous l'avons dit plus haut, mais également le champ de pensée dans lequel s'insère la position d'al-Taw îdî, en l'occurrence un champ d'interrogations éthiques, comme le montre la terminologie employée : éducation de l'âme (*ta'dîb al-nafs*), recherche de la sociabilité (*iğtilâb al-uns*) la correction du caractère, distinction entre les bonnes et les mauvaises actions, etc.

Mais en examinant de plus près ce propos, nous remarquons qu'il pose en même temps des éléments qui prolongent et complètent la définition esquissée dans le propos que nous avons cité plus haut : il s'agira de soumettre les personnalités des deux vizirs à une analyse critique³⁵ visant à y mettre à jour les aspects louables et les aspects blâmables. Mais al-Taw îdî ajoute qu'au cours de cette analyse critique qu'il s'apprête à entamer, il faut faire preuve d'équité (*al-'adl al-maḥmûd*) en tenant compte du fait qu'il existe des actions et des faits qui ne sont en eux-mêmes ni louables ni blâmables, mais éthiquement neutres ou indifférents : *mâ ştakala wa-ştabaha bayna al-ḥasan al-muṭlaq wa-l-qabîḥ al-muṭlaq*. Il faut remarquer que même si elle semble être dictée par les circonstances particulières dans lesquelles l'ouvrage fut composé, cette définition est

³³ *Ibid.* : 13.

³⁴ *La Satire* : 37.

³⁵ A maintes reprises dans ses différents ouvrages, al-Tawîdî parle en termes de critique éthique, au sens de passer au crible. Il en est ainsi dans *Aḥlâq al-Wazīrayn* quand il reprocha à Miskawayh son manque de cohérence : *fa-anta tadda' l-ḥikma wa tatakallamu fî l-aḥlâq wa tuzayyifu minhâ al-zâ'if wa taḥtâru minhâ al-muḥtâr*, *Wazīrayn* : 24 ; *La Satire* : 45 :

« Vous vous piquez de sagesse, dissertez sur l'éthique, en flétrissez la simulation et en exaltez la plus pure illustration ». De même dans *al-Imtâ'*, parlant d'Ibn al-'Amîd : *wa yazunnu anna ḥadā ḥafī 'alā nuqqād al-aḥlâq wa ḡahābiḍat al-aḥwāl*, *al-Imtâ'*, I : 59.

conforme à celle qu'al-Taw îdî formule dans la neuvième nuit d'*al-Imtâ' wa-l-mu'ânasa*, consacrée la question des *aḥlâq* :

*Aḥlâq al-insân maqsûma 'alâ anfusihî al-ṭalâṭa [...] wa yumkinu an yuqâla fî na'tihâ 'alâ maḡhab al-taqrîb : innahâ bayna l-maḡdmûda wa bayna l-maḡmûma wa bayna l-mašûba bi-l-ḡamḡ wa-l-ḡamm wa bayna l-ḡarîḡa minhumâ*³⁶ (Les actes éthiques de l'Homme correspondent à ses trois âmes [...] et il est possible de les définir schématiquement comme suit : ils sont soit louables, soit blâmables, soit faits d'aspects louables et d'aspects blâmables, soit ni louables ni blâmables).

Pour bien comprendre le trait caractéristique du fait éthique, nous devons donc examiner de plus près la signification qui se cache derrière cette distinction que fait al-Taw îdî entre une catégorie d'actes qui sont ou louables ou blâmables et une classe de faits qui ne sont en eux-mêmes ni louables ni blâmables, mais éthiquement neutres ou indifférents. Pour ce faire, nous allons nous intéresser à un passage d'*al-Imtâ' wa-l-mu'ânasa*, plus exactement de la neuvième nuit qu'al-Taw îdî consacra entièrement au *Aḥlâq*, passage dans lequel nous pouvons lire la précision suivante :

*Wa-l-ṭarîq ilâ ḡadâ l-tamyîz wâḡih qarîb ka-an tanzura ilâ l-ḡayât wa-l-mawt fa-ta'lama anna ḡadayn laysâ min al-aḥlâq wa lâ mimmâ yu'âlaḡu bi-l-iḡtihâ*³⁷ (Cette distinction est facile à comprendre. Il suffit de considérer la vie et la mort pour s'apercevoir qu'elles ne sont en rien des faits éthiques, en ce sens que l'on ne peut en aucune manière les modifier par l'exercice ou l'effort).

Cette précision est très importante pour notre discussion car elle nous permet de voir comment, pour affiner sa définition du fait éthique, al-Taw îdî distingue encore deux domaines de phénomènes : il y a le domaine des choses et des faits qui nous arrivent et nous affectent naturellement, c'est-à-dire presque malgré nous, comme la vie et la mort, et il y a le domaine d'actes et de faits que nous effectuons et produisons nous-mêmes librement, c'est-à-dire par nos propres initiatives et décisions. Autrement dit, il existe, d'une part, un domaine de faits et d'actes dans lequel la volonté et la responsabilité de l'homme sont chaque fois totalement engagées et où nous avons par conséquent affaire à du sens éthique, et, d'autre part, nous avons un univers de faits dans lequel la volonté de l'homme est soit absente soit impuissante, en l'occurrence l'univers où règnent les lois de la nature, comme c'est le cas du processus de vieillissement, de la vie et de la mort³⁸.

La mise à contribution d'une autre réflexion d'al-Taw îdî faite à l'occasion de son analyse du concept de *aḥlâq* peut nous aider à éclaircir davantage cette distinction de ces deux sphères de faits, les faits naturels et les faits humains.

En effet, dans cette même neuvième nuit d'*al-Imtâ' wa-l-mu'ânasa*, consacrée à la question du *aḥlâq*, al-Taw îdî distingue entre *'aql* (esprit / raison/entendement), qu'il désigne comme étant source du savoir et ou de sciences, et *ṭabî'a* (nature), qui est selon

³⁶ *Al-Imtâ'* : 147.

³⁷ *Ibid.* : 81.

³⁸ Cette distinction est à rapprocher de la définition stoïcienne selon laquelle « Parmi les choses du monde, les unes dépendent de nous, et les autres n'en dépendent pas. », Epictète 1780 : 1.

lui source des *šinâ'ât* (techniques/arts) : *al-'aql yanbû' al-'ilm wa-l-ṭabî'a yanbû' al-šinâ'ât*³⁹ (L'esprit est la source du savoir et la nature source des techniques et des arts).

Parallèlement à cette distinction entre le domaine du savoir, régi par l'intellect et le domaine des techniques gouverné par la nature, al-Taw îdî dit une chose très importante concernant les modes de fonctionnement de ces deux domaines, à savoir qu'étant dépositaire exclusif du *'aql*, l'homme agit et produit le savoir selon le principe de la liberté (*al-iḥtiyâr*), tandis que les animaux, parce qu'ils agissent selon un déterminisme qui leur est inspiré et imposé par la nature, leurs actions obéissent à un même mode et un même rythme (*watîra*) immuable et inflexible :

*Wa lammâ kâna al-ḥayawân kulluhu ya'malu ṣanâ'i'ahu bi-l-ilhâm 'alâ watîra wâhida qâ'ima wa kâna al-insân yataṣarrafu fîhâ bi-l-iḥtiyâr*⁴⁰ (Comme les animaux, dans leur ensemble, effectuent leurs actes d'une manière qui leur est instinctivement dictée par la nature et selon un rythme invariable, alors que l'Homme réalise les siens avec liberté...).

Ainsi, tandis que le mode de fonctionnement de la nature est fondé sur le déterminisme, le mode de fonctionnement de l'esprit, c'est-à-dire la culture, est régi par le principe de la liberté et de la variabilité permanente et infinie. Mais ce qui semble faire de l'être humain un phénomène culturel et éthique, c'est qu'il travaille en permanence à faire triompher en lui-même le principe de culture et de liberté sur celui de la nature et du déterminisme. C'est sans doute dans ce sens qu'il y a à comprendre ce propos d'Abû Sulaymân, rapporté par al-Taw îdî :

*Wa qâla lanâ Abû Sulaymân fî ḥâḍihi l-ayyâm : al-insânu bayna ṭabî'atihi wa hiya 'alayhi wa bayna nafsihi wa hiya lahu*⁴¹ (Abû Sulaymân nous a dit ces jours-ci : l'être humain est situé entre sa nature, qui travaille contre lui, et son esprit, qui œuvre pour lui).

Nous avons dit plus haut que selon al-Taw îdî, un principe très simple définit le caractère éthique des actes : la louange et le blâme. Or, à travers les éléments supplémentaires que nous venons d'examiner, deux autres paramètres apparaissent : la liberté et la responsabilité : ne sont en eux-mêmes louables ou blâmables que les actes et les faits effectués ou produits par une volonté libre et responsable. Remarquons aussi que pour exprimer l'idée de liberté inhérente aux faits et aux actes éthiques, al-Taw îdî emploie le terme *iḥtiyâr*. Cela s'explique non seulement par le fait qu'à l'époque d'al-Taw îdî le terme *ḥurriya* n'exprimait aucunement l'idée de liberté, mais aussi et surtout parce que le terme *iḥtiyâr* (choix) permet de rendre compte exactement du type de liberté dont il s'agit dans l'acte éthique : il ne s'agit pas simplement de l'idée de liberté, mais d'une liberté active qui se réalise à travers un acte de choix réellement effectué.

Mais le plus important est de constater que selon al-Taw îdî seuls les actes et les faits qui procèdent d'un choix et d'une volonté libre, et qui font par conséquent l'objet de louange ou de blâme, appartiennent à l'horizon éthique (*aḥlâq*). Or, le principe de liberté (*iḥtiyâr*) semble distinguer l'horizon éthique non seulement de la sphère de la nature mais également de la morale circonscrite par les préceptes de la religion. C'est ce que nous trouvons chez les contemporains d'al-Taw îdî, I wân al-ṣafâ , qui distinguent

³⁹ *Al-Imtâ'* : 144.

⁴⁰ *Ibid.* : 145.

⁴¹ *Ibid.* : 146.

et définissent trois genres de vie correspondant à trois types de *aḥlâq* : *al-aḥlâq al-nafsiyya* (vertus morales), *al-aḥlâq al-‘aqliyya* (vertus intellectuelles) et *al-aḥlâq al-dîniyya* (vertus religieuses) :

Matâ fa‘ala ḡâlîka bi-iḥtiyârîhi wa irâdatîhi ‘alâ mâ yanbağî bi-miqdâr mâ yanbağî min ağl mâ yanbağî kâna şâhibuhu maḥmûd wa matâ kâna bi-ḥilâfîhi kâna maḡmûm. Wa matâ kâna iḥtiyâruhu wa irâdatuhu bi-fikrihi wa rawiyyatîhi ‘alâ mâ waşafnâhu kâna şâhibuhu ḥakîm faylasûf fâḍil wa matâ kâna bi-ḥilâfîhi summiyya safîḥ ṡâhil raḡl. Wa matâ kâna fi‘luhu wa irâdatuhu wa fikruhu wa rawiyyatuhu ma‘mûr bi-hâ aw manhiyy ‘anhâ wa fa‘ala mâ yanbağî kamâ yanbağî ‘alâ mâ yanbağî kâna şâhibuhu muṡâb wa matâ kâna bi-ḥilâfî ḡâlîka kâna mu‘âqab ‘alayhâ⁴² (Si l’acte est effectué librement, volontairement, de la manière qu’il faut, autant qu’il faut et en vue de ce qu’il faut, son auteur sera loué, et si l’acte est effectué dans des conditions contraires, son auteur sera blâmé. Et si cet acte de choix est fait à travers un travail de pensée et de réflexion, de la manière que nous venons de décrire, son auteur sera dit sage philosophe vertueux, et s’il est effectué autrement, son auteur sera considéré comme un idiot, vil et ignorant. Et si l’acte, le vouloir, la pensée et la réflexion font partie des choses ordonnées ou interdites (par la religion), et si l’acte est effectué comme il le faut, de la manière qu’il faut, son auteur sera ou récompensé ou puni).

Ainsi, aux deux genres de vie que nous avons déjà distingués plus haut, à savoir la forme de vie éthique, gouvernée par les règles de la *murû‘a*, et la forme de vie morale, régie par les préceptes de la religion, I wân al- afâ ajoutent une troisième : la forme de vie philosophique, qui tire ses règles de fonctionnement des seules vertus intellectuelles de la pensée.

Nous voyons par la même occasion que cette idée de genres de vie fut très répandue à l’époque d’al-Taw îdî. Il s’agit d’une idée très importante parce qu’elle situe l’acceptabilité éthique des actes et des attitudes non pas dans le respect des normes, mais dans l’acte de choix d’une forme de vie en lui-même. C’est sans doute grâce à l’existence de cette conception que même des personnages religieusement « déviants » comme le *zindîq* (athée), par exemple, pouvaient être perçus et considérés comme des individus qui ont fait le choix d’une forme de vie qui possède son sens éthique propre, voire sa légitimité. A ce propos, une question posée par al-Taw îdî dans *al-Hawâmil wa-l-şawâmil* nous fournit des indications intéressantes :

Mâ llağî ḥarraka al-zindîq wa-l-dahrî ‘alâ l-ḥayr wa iṡâr al-ğamîl wa adâ‘ al-amâna wa muwâşalat al-birr wa raḥmat al-mubtalî wa ma‘ûnat al-şarîḥ wa mağûtat al-multağî‘ ilayhi wa-l-şâkî bayna yadayhi ? Hâḡâ wa huwa lâ yarğû ṡawâb wa lâ yantağîru ma‘âb wa lâ yaḥâfu ḥisâb. A-tarâ anna l-bâ‘ iṡ ‘alâ ḥâḡîhi l-aḥlâq al-şarîfa wa-l-ḥişâl al-maḥmûda rağbatuhu fî l-şukr wa tabarru‘uhu min al-qarf wa ḥawfuhu min al-sayf ? Fa-hal fî ḥâḡîhi l-umûr mâ yuşîru ilâ tawḥîd allâh tabâraka wa ta‘âlâ ?⁴³ (Qu’est-ce qui incite l’athée et le matérialiste à faire le bien, à choisir la voie des belles actions, à se montrer fidèle aux promesses, à pratiquer la bienfaisance et la bienveillance à l’égard des malheureux, à aider celui qui réclame le secours, à sauver celui qui vient se plaindre et cherche refuge auprès de lui, alors qu’ils n’espèrent pas la récompense divine, n’attendent pas le retour vers Dieu et ne craignent pas le jour du jugement ?).

Il n’est pas à notre avis suffisant de dire, comme le fait Zakaria Ibrâhîm⁴⁴, qu’à travers cette question, al-Taw îdî attribue à l’athée (*zindîq*) une sorte de foi intellectuelle. En

⁴² *Raşâ‘il lḥwân al-Şafâ*, I : 54.

⁴³ *Al-Hawâmil wa-l-şawâmil* : 227-8.

⁴⁴ Zakaria Ibrâhîm s. d. : 172.

réalité ce qu'al-Taw îdî pose comme cas d'orientation éthique, cas qu'il avait sans doute observé maintes fois lui-même dans la réalité, c'est qu'il peut exister et il existe des personnes qui ont fait le choix d'une forme de vie éthique dont la motivation n'est aucunement la recherche de la satisfaction divine, mais uniquement la volonté de mener une vie vertueuse, d'accomplir en permanence des actions conformes aux principes d'une éthique de l'excellence (*al-aḥlâq al-šarîfa*), en appliquant des principes que leur dictent la saine raison⁴⁵. Soulignons surtout le fait que l'exemple du *zindîq* nous montre comment l'éthique est non seulement radicalement distincte de la morale religieuse, mais qu'elle se présente très souvent comme l'expression du choix individuel d'une voie en porte-à-faux de cette morale commune. Voici ce qu'al-Taw d écrit dans *Aḥlâq al-wazîrayn*, s'adressant vizir Ibn Abbâd : « *Laqad qîsat muruwwataka ilâ muruwwât qawmîn qurifû bi l-zandaqa fa-wuġîdat muruwwâtuhum fawqa diyânatik*⁴⁶ (En comparant ta *murû'a* à celles de gens qui ont été accusés d'athéisme, la leur a été jugée supérieure à ta pratique religieuse) ».

On voit à travers cette réflexion que les athées sont considérés non seulement comme pouvant encore et toujours être dépositaires de cette qualité éthique excellente qui s'appelle *murû'a*, mais que de surcroît leur *murû'a* est considérée comme étant ou pouvant être supérieure à la pratique religieuse, surtout quand celle-ci est uniquement de façade. C'est ce que nous montre aussi la scène vivante suivante, que nous pouvons considérer, sinon comme une preuve décisive, du moins comme une illustration du fait que la *murû'a* représente une qualité éthique hautement humaine qui transcende toutes les religions. Il s'agit d'une scène rapportée et décrite par Ibn Ba û a lors de son arrivée chez un sultan indien nommé Ġiyâ al-D n :

*Wa lamâ waşalnâ ilâ qurbin min manzilihi ba'aṭa ba'za l-ḥuġġâbihi li-talaqqînâ wa kâna qâ'idan fî burġi ḥaşab wa 'âdatuhum bi-l-ḥind kullihâ 'an lâ yadhulu aḥâdun 'alâ l-sultân dûna ḥuffin wa lam yakun 'indî ḥuff fa-'a'ânî ba'zu l-Kuffâr ḥuffan wa kâna hunâka mina l-muslimîn ġamâ'a fa-aġibtu min kawni l-kâfir kâna atammu murû'atan minhûm*⁴⁷ « Lorsque nous parvînmes dans le voisinage de son campement, il (le sultan Ghiyâth Addin) envoya à notre rencontre un de ses chambellans. Le sultan était assis dans une tour de bois. C'est la coutume, dans toute l'Inde que personne n'entre sans bottines chez les souverains. Or, je

⁴⁵ A comparer avec cette remarque de Kant : « Il n'est personne, même le pire scélérat, pourvu qu'il soit habitué à user par ailleurs de la raison, qui, lorsqu'on lui met sous les yeux des exemples de loyauté dans les desseins, de persévérance dans l'observation de bonnes maximes, de sympathie et d'universelle bienveillance (cela même lié encore à de grands sacrifices d'avantages et de bien-être), ne souhaite de pouvoir, lui aussi, être animé des mêmes sentiments. Il ne peut pas sans doute, uniquement à cause de ses inclinations et de ses penchants, réaliser cet idéal en sa personne ; mais avec cela il n'en souhaite pas moins en même temps d'être affranchi de ces inclinations qui lui pèsent à lui-même. Il témoigne donc par là qu'il se transporte en pensée, avec une volonté qui est libre des impulsions de la sensibilité, dans un ordre de choses bien différent de celui que constituent ses désirs dans le champ de la sensibilité ; car de ce souhait il ne peut attendre aucune satisfaction de ses désirs, par suite aucun état de contentement pour quelque-une de ses inclinations réelles ou imaginables (par-là, en effet, l'idée même qui lui arrache ce souhait perdrait sa prééminence) ; il n'en peut attendre qu'une plus grande valeur intrinsèque de sa personne. Or il croit être cette personne meilleure, lorsqu'il se reporte au point de vue d'un membre du monde intelligible, ce à quoi l'astreint malgré lui l'idée de la liberté, c'est-à-dire de l'indépendance à l'égard des causes *déterminantes* du monde sensible ; à ce point de vue, il a conscience d'une bonne volonté qui de son propre aveu constitue la loi pour la volonté mauvaise qu'il a en tant que membre du monde sensible : loi dont il reconnaît l'autorité tout en la violant. Ce qu'il doit moralement, c'est donc ce qu'il veut proprement de toute nécessité comme membre d'un monde intelligible, et cela même n'est conçu par lui comme devoir qu'en tant qu'il se considère en même temps comme membre du monde sensible », E. Kant 2000 : 108-9.

⁴⁶ *Wazîryan* : 157.

⁴⁷ Ibn Baṭṭûta, *Riḥlat Ibn Baṭṭûta* 1997, IV : 93.

n'en avais pas, mais un idolâtre, m'en donna, quoiqu'il eût en cet endroit un certain nombre de musulmans. Je fus surpris que l'idolâtre eût montré plus de générosité (*murû'a*) qu'eux »⁴⁸.

Nous voyons ici qu'Ibn Ba û a n'avait pas hésité à attribuer la qualité éthique de la *murû'a* à une personne qu'il traite en même temps d'idolâtre. Si Ibn Ba û a n'avait senti aucune contradiction en agissant de la sorte, c'est parce qu'il pensait que la *murû'a* constitue une belle attitude éthique humaine que tout être humain (*mar'*), quelle que soit sa sensibilité religieuse, peut exercer et cultiver authentiquement.

L'idée de genres de vie comporte un autre principe méta-éthique qui s'énonce de la manière suivante : chacun est libre de choisir la forme de vie qu'il souhaite mener, mais une fois que ce choix est effectué et affiché, chacun est tenu de se montrer cohérent avec lui-même en respectant les règles et les principes caractérisant et régissant la forme de vie qu'il a faite sienne. C'est à la lumière de ce principe que nous devons interpréter et comprendre le sens profond des expressions que nous avons relevées plus haut (*ahâdâ min al-murû'a aw al-dîn*, etc.), qui reviennent sans cesse dans le texte de *Ahlâq al-Wazîrayn* : en employant ces expressions, al-Taw îdî cherche chaque fois à attirer l'attention de son lecteur sur le caractère ambivalent, voire contradictoire, de la personnalité d'Ibn Abbâd, en ce sens que celui-ci faisait montre d'être l'adepte d'une forme de vie donnée tout en violant sans cesse les règles et les principes qui en constituent le fondement.

Nous venons de voir qu'al-Taw îdî s'accorde avec ses contemporains pour fonder la définition des *ahlâq* sur les deux paramètres de la louange et le blâme : nous cherchons les louanges parce qu'ils font naître en nous un sentiment de plaisir, et nous évitons les blâmes parce qu'ils provoquent en nous une sensation de peine.

Mais, comme souvent, al-Taw îdî ne se satisfait pas de cette définition théorique et conceptuelle. Il tente de lui donner un fondement culturel et social, en ajoutant la précision suivante : les faits éthiques sont avant tout des faits sociaux, en ce sens qu'ils sont chaque fois les produits de rapports d'interaction et d'échange entre les individus d'une même société. Et c'est ainsi que pour expliquer et justifier pourquoi la générosité (*al-sahâ'*) et l'avarice (*al-buĥl*) constituent bel et bien deux phénomènes éthiques, al-Taw îdî ajoute une précision importante :

*Wa ammâ l-sahâ' wa-l-buĥl fa-humâ ĥuluqân maĥdân aw qarîbân min al-maĥd, wa li-hâdâ ta'allaqa al-ĥamd wa-l-ġamm bi-himâ wa bi-aşĥâbihimâ [...] wa-l-kalâm fî hâdayn al-ĥuluqayn ta'wîl li-annahumâ adĥal fî talâqî l-nâş wa ta'âfîhim fî 'işratihim wa mu'âmalatihim*⁴⁹ (la générosité et l'avarice, quant à elles, constituent deux faits éthiques purs ou quasi purs, et c'est pour cela qu'elles sont systématiquement exposées, ainsi que ceux qui les pratiquent, à la louange et au blâme [...] Beaucoup de choses ont été dites à propos de ces deux dispositions éthiques parce qu'elles concernent directement l'interaction et l'échange entre les gens au sein de la vie en communauté).

En outre, toujours pour ancrer sa définition des *ahlâq* dans une réalité socioculturelle vivante, al-Taw îdî semble vouloir dire que les louanges et les blâmes ne peuvent avoir

⁴⁸ Ibn Battuta 1982, III : 227.

⁴⁹ *Wazîryan* : 151-2.

quelque impact et provoquer des réactions que si les individus auxquels ils sont adressés sont pourvus d'une certaine noblesse d'âme qui les amène à s'y montrer sensibles :

Wa-Allah la-l-ḥurūḡ min al-ḥārif wa-l-tālid ashal min al-ta'arruḡ li-hâḡâ l-qawl. Wa li-hâḡâ bakat al-'arab min waq' al-hiḡâ' kamâ tabkî al-ḡaklâ min al-nisâ' wa ḡâlika li-ṡaraf nufûsihâ wa nazâhatihâ 'an kull mâ yataḡawwanu ḡamâlahâ wa yu'ibu fi'âlahâ⁵⁰.

Nous remarquons par la même occasion comment al-Taw îdî entend construire et mener son argumentation en se plaçant en permanence du point de vue d'une vision éthique issue du système de valeurs régissant les manières d'agir et de réagir des Arabes. Il semble donc dire que les faits à caractère éthique, relevant des *aḡlâq*, se définissent non seulement par la manière dont nous tendons à rechercher (*iḡtilâb*) les louanges et éviter (*iḡtinâb*) les blâmes, mais aussi et surtout par la manière dont nous nous montrons sensibles ou insensibles aux mises en demeure et aux critiques : un individu qui se montre totalement insensible et apathique à l'égard des blâmes est un individu dépourvu de noblesse et de sens éthique, au point qu'il mérite d'être dit exclu de l'horizon culturel commun. Cette vue d'al-Taw îdî rejoint celle, plus radicale, formulée par al-ḡâ i dans son épître « *al-nubl wa-l-tanabbul* » :

Wa-l-ta'arruḡ li-l-'ayb iḡâ wâfaqa qillat al-iktirâḡ baḡalat al-mazâḡir wa mâtat al-ḡawâḡir [...] Fa-in kâna lâ yaḡfalu bi-l-ṡatm wa lâ yaḡza'u min al-ḡamm fa-'uddahu mayyit in kâna ḡayy wa kalb in kâna insân⁵¹ (Si l'exposition au blâme coïncide avec de l'indifférence, cela conduit à l'élimination des freins et l'extinction des sentiments [...] Car s'il ne prête aucune attention aux insultes et ne s'afflige nullement lorsqu'il est blâmé, alors il faudrait le considérer comme un mort s'il est encore vivant et comme un chien s'il est un être humain).

A travers le terme *ḡuluq*, l'éthique se trouve ainsi définie comme étant tout simplement le produit du vivre ensemble (*ma'âṡ*), c'est-à-dire la communauté des mœurs : nous partageons les mêmes façons de percevoir, de sentir et de juger les choses et les événements. Cela veut dire aussi qu'étant donné que les membres d'une communauté de mœurs possèdent les mêmes manières de sentir et de juger, ils seront amenés à réagir globalement de la même façon aux remarques et critiques qui peuvent leur être éventuellement adressées à des occasions et dans des situations déterminées. Nous voulons dire par là que le *ḡuluq*, c'est-à-dire la disposition éthique, se manifeste non seulement à travers la manière dont nous percevons et jugeons, mais aussi et surtout à travers la manière dont nous réagissons quand nous sommes jugés : à travers cette réaction, l'individu exerce et manifeste une sorte de compétence éthique acquise au sein d'une communauté de vie en société (*ma'âṡ*), compétence en vertu de laquelle il tend à accomplir des actions pour lesquelles il sera loué et éviter celles pour lesquelles il sera blâmé.

Or, si al-Taw îdî fait allusion à cette extrême sensibilité des Arabes à la satire en la présentant comme un modèle d'éthicité, ce n'est pas seulement pour la louer, mais

⁵⁰ *Ibid.* : 90. *La Satire* : 70 : « Par Dieu, se défaire de tous biens acquis comme hérités est plus aisé à souffrir que de s'exposer à de telles paroles, les devoir souffrir et [feindre] d'en faire peu de cas. C'est pour cela que les Arabes [de jadis] pleuraient comme une femme perdant son enfant quand ils étaient visés par un poème de satire, tant ils avaient l'âme noble et pure de tout ce qui pourrait vicier sa beauté et altérer ses bonnes dispositions ».

⁵¹ «Al-nubl wa-l-tanabbul», *Rasâ'il al-ḡâḡiz*, IV : 169 et 172.

surtout pour attirer l'attention sur le fait que ce qui caractérisait l'état éthico-moral de la société de son époque, c'est qu'on y assistait à une situation de confusion et de déparadigmatisation du système des valeurs et à une sorte d'anomie morale, situation dans laquelle le bien semblait avoir perdu son attraction et sa beauté et le mal sa laideur : « *Fa-kayfa al-yawm wa qad istahâlat al-ḥâl 'ağmâ' wa malaka al-ğinâ wa-l-ṭarâ' al-ru'asâ' wa-l-'ulamâ* »⁵².

Ainsi, il n'est pas interdit de considérer *Kitâb aḥlâq al-Wazîrayn* comme ayant un caractère satirique. Cependant, il faut tout de suite ajouter que le propos de la satire est d'être toujours l'expression d'une tension entre une exigence éthique qui conserve toute sa force et une situation socio-morale concrète sentie et vécue comme un affaiblissement de la volonté de pratiquer et de défendre la noblesse des vraies valeurs.

Conclusion

Il faut bien le dire, *Kitâb Aḥlâq al-Wazîrayn* est victime d'une réception réductrice, tendant à en faire tantôt un blâme des deux vizirs, tantôt une satire, tantôt tout simplement une série d'insultes adressée à Ibn Abbâd et Ibn al-Amîd.

Or, le propre de cette réception est qu'elle tend à affaiblir éthiquement la position d'al-Tawîdî. Cela est d'autant plus vrai que cet ouvrage est souvent considéré comme l'expression de la démarche désespérée d'un intellectuel déçu cherchant à prendre à tout prix sa revanche sur ceux qui l'avaient maltraité.

Même s'il est d'une certaine manière vrai que, comme le dit justement M. Arkoun, «La protestation morale est présente dans toute l'œuvre de *Tawḥîdî* ; elle assure à celle-ci sa plus durable originalité »⁵³, nous ne pouvons dire que c'est ce mode négatif de thématisation de son époque qui constitue l'élément structurant et unificateur de son œuvre et la clé permettant la compréhension de sa personnalité intellectuelle. Cet élément structurant et unificateur nous devons le chercher plutôt dans le style de réalisation de son œuvre.

Pour al-Tawîdî, le regard de l'*adîb* doit être différent, est différent, de celui du philosophe. Il suffit d'examiner attentivement la longue argumentation développée par lui au début de *Kitâb Aḥlâq al-Wazîrayn* pour constater que pour lui les analyses à caractère éthique doivent être menées non pas sur la base de concepts et de principes définis a priori, mais en considérant l'expérience concrète de chaque individu ici et maintenant. C'est en tenant compte de cette exigence de l'expérience vécue qu'il nous faut lire et comprendre cette réflexion faite par al-Tawîdî sur le conseil qui lui fut donné par l'un de ses maîtres, cherchant à le dissuader d'écrire *Kitâb Aḥlâq al-Wazîrayn* :

J'étais résolu à commencer tel ouvrage il y a quelque temps, avant que mon élan ne fût modéré par certain de mes maîtres : il me dissuada d'un tel projet [...] La magnanimité (*ḥilm*), me dit-il, signifie-t-elle autre chose que la capacité à dompter sa colère, à laisser

⁵² *Wazîrayn* : 15.

⁵³ Arkoun 1982 : 43.

passer la rancune et à supporter l'amertume [...] Or, le propos de ce maître vertueux (*ṣāliḥ*) exprime une vision connue et reconnue [...] ⁵⁴.

Ce qu'al-Taw îdî demande à ce maître, c'est tout simplement de se mettre dans la même situation que lui, de vivre ce qu'il a vécu, avant de formuler ses exhortations. Car, comme le dit un proverbe marocain, «*mâ ḥâṣṣ bel-mazwed 'a-l-maḥbuṭ (maḍrûb) bih*» (ne sait de quoi est rempli le sac de provision que celui qui en est frappé) ⁵⁵.

Cette exigence de l'expérience vécue est une orientation très profonde dans la pensée d'al-Taw îdî. Elle se présente chez lui comme un souci de prise en compte de la complexité et de la richesse de la réalité vivante par rapport à la simplicité des concepts. Il ne s'agit donc pas seulement d'une sorte de scepticisme naïf, mais d'une perspective méthodologique qui traverse et structure l'ensemble de ses vues, comme nous pouvons le voir à travers sa manière d'analyser la lutte permanente que l'âme rationnelle mène contre les âmes colérique et appétitive :

Fa-in sâsathumâ al-nâṭiqa ḥaḍafat zawâ'idahumâ [...] a'nî iqâ ra'at ḡalma aḥmadat nârahâ wa iqâ waḡadat al-saraf fî l-ḡaḍabiyya qaṣṣarat 'inânahâ [...] fa-ya'ûdu l-safah ḥilm aw tahâlum wa-l-ḥasad ḡibṭa aw taḡâbu wa-l-ḡaḍab kaẓm aw takâ um wa-l-ḡayy ruṣd aw tarâṣud ⁵⁶.

Nous commettrions une grave erreur de méthode et d'interprétation si nous nous contentions de voir dans ces expressions uniquement des manifestations rhétoriques de l'*izdiwâḡ*. Car ce à quoi nous avons affaire dans le passage que nous venons de citer, c'est une illustration de la manière dont al-Taw îdî prend soin de rendre compte des faits dans leur intégrale et riche réalité : au lieu de se cantonner à dire, comme l'aurait sans doute fait un philosophe : *ya'ûdu l-safah ḥilm wa-l-ḥasad ḡibṭa wa-l-ḡaḍab kaẓm*, etc., il ajoute une seconde possibilité ou modalité sous laquelle les faits sont susceptibles de se présenter. Il nous est sans doute permis de penser que si al-Taw îdî prend en charge toutes les modalités sous lesquelles les choses pourraient se produire, c'est parce qu'il considère que c'est dans la seconde modalité, la modalité active et dynamique (*tahâlum*, *taḡâbuṭ*, *takâẓum*) que loge l'effectivité de la réalité observée et observable, c'est-à-dire la réalité dans laquelle la liberté doit en permanence compter avec les contraintes et les résistances du réel, où l'acte ne se réalise pas toujours tel qu'on projette de le faire, mais en s'adaptant aux méandres de la réalité vécue. Il y a chez al-Taw îdî une méfiance à l'égard du caractère abstrait et trop formel, voire tyrannique, des définitions philosophiques, méfiance qui le pousse à ne pas se contenter des concepts éthiques, qui ont tendance à s'appliquer aux individus sans tenir compte des physionomies des situations concrètes dans lesquels ceux-ci agissent ici et maintenant, il y adjoint la prise en compte de toutes les composantes psycho-éthiques des expériences vivantes d'individus aux prises avec des contextes de vie réelle.

⁵⁴ *Wazīrayn* : 38-39. *La Satire* : 47-48. Traduction modifiée.

⁵⁵ Voici le récit explicatif de ce proverbe : une personne était en train de frapper une autre personne avec une sorte de sac de provision. La personne frappée criait et semblait avoir très mal. Observant la scène de loin, et pensant que le sac en question n'était qu'un oreiller rempli de laine, des gens ne cessaient de reprocher à la personne frappée d'en rajouter et d'exagérer, et elle de leur rétorquer : *mâ ḥâṣṣ bi-l-mezwed 'al-maḥbūṭ bih* (ne sait véritablement de quoi est rempli le sac de provisions que celui qui en est frappé) ».

⁵⁶ *Al-Imtā'*, I : 147-8.

L'on pourra objecter ici : qu'est-ce qui autorise al-Taw îdî à douter de l'efficacité des concepts en faisant appel à une vision éthique relativiste et réaliste ?

A cette objection, nous répondrions en disant que ce scepticisme d'al-Taw îdî s'appuie chez lui sur deux orientations de pensée : une orientation que l'on peut dire épistémique, qui fait de l'expérience vécue à la fois un objet de réflexion et un paramètre méthodologique ; une orientation politique, qui s'exprime chez lui sous la forme d'une exigence et un postulat : les individus vivant dans une société donnée ne peuvent faire preuve d'un comportement éthiquement équilibré, à l'abri de la passion, qu'au sein d'institutions justes et équitables.

C'est ainsi que nous entrevoyons du même coup la signification profonde de l'expression «humanisme vécu» que l'on applique parfois à al-Taw îdî⁵⁷ : il s'agit d'un humanisme vécu parce que l'élément que les écrits d'al-Taw îdî mettent partout en avant et exigent, c'est l'expérience vécue. Il faut cependant tout de suite préciser que l'expérience dont il s'agit n'est pas posée comme un fait relevant uniquement de la biographie, c'est-à-dire subjectif⁵⁸, mais surtout comme une unité phénoménale susceptible d'être employée au plan épistémique et méthodologique : l'expérience est exigée non seulement en tant qu'elle constitue une garantie de l'authenticité personnelle et de sincérité, mais surtout parce qu'à ses yeux seule l'expérience des contextes d'action permet d'aboutir, dans les processus de production de la pensée, à une meilleure concordance entre la réalité des phénomènes et les concepts leur correspondant.

L'erreur serait donc de comprendre l'expression «humanisme vécu » au sens d'un humanisme de destin, c'est-à-dire un humanisme dans lequel l'expérience vécue n'est pas librement choisie, adoptée et exigée même comme procédé de connaissance, mais uniquement comme une simple orientation de la personnalité, un caractère imposé par les déterminismes de la trajectoire biographique du penseur.

C'est sans doute dans et à travers *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* que l'humanisme vécu d'al-Taw îdî se réalise et s'exprime le mieux : al-Taw îdî réussit dans cet ouvrage à faire de son expérience personnelle la matière de ses questionnements et réflexions. Or, voici à notre avis un trait caractéristique fondamental permettant de reconnaître et définir le penseur authentique : il se montre capable de transformer ses épreuves et expériences personnelles en enjeux culturels, politiques et sociaux et en sujets de réflexions. Tel est le cas d'al-Taw îdî dans *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* : il a réussi dans cet ouvrage à faire de ses expériences auprès des deux vizirs une occasion de réflexion sur les lieux et les modalités de l'exercice du pouvoir, réflexion qui nous amène nous aussi à nous poser des questions de type de celles que F. Lagrange a excellemment formulées, en écrivant dans son avant-propos à sa traduction des extraits de *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* : « Or, le prince doit-il être un intellectuel ? Celui qui a pouvoir d'offrir ou de refuser, de faire vivre ou

⁵⁷ C'est le titre même de la thèse de Marc Bergé sur l'œuvre et la personnalité d'al-Tawhîdî. Bergé 1979.

⁵⁸ C'est ce que laisse entendre Ibrâhîm Kilâni qui qualifie la pensée d'al-Tawhîdî de subjectivisme. I. Kilâni 1950 : 72.

mourir, peut-il en même temps revendiquer sa place parmi les véritables *udabâ'*, les maîtres du savoir et les gardiens moraux et sociaux ? »⁵⁹.

Nous sentons en effet que la question qui traverse tout le texte du *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* est celle de l'éthique de l'équité (*al-inşâf*) : les interactions et la communication entre les individus étant soit totalement fondées sur la logique du pouvoir, avec comme principe régulateur la volonté de domination, soit organisées uniquement en fonction du médium de l'argent, générant et entretenant des rapports de dépendance pure, soit elles ont pour raison d'être l'exercice et l'échange du savoir, et alors c'est le principe de la recherche du meilleur argument qui doit chaque fois s'appliquer pour régler les différends et trancher les litiges intellectuels. Or, l'application de cette éthique de l'équité est rendue impossible dans les interactions et les échanges avec les princes, car ceux-ci ont tendance à vouloir user simultanément et arbitrairement, selon les circonstances, des trois médiums⁶⁰ : l'argent, le pouvoir et le savoir, si bien qu'une nette victoire rapportée sur eux dans le champ du savoir peut s'avérer rapidement être une défaite sur le plan de l'argent et/ou du pouvoir. Nous comprenons ainsi que ce n'est pas un hasard si al-Taw îdî avait choisi de commencer son argumentation dans *Ahlâq al-Wazîrayn* en nous présentant la scène dite de la réception : à travers cette scène, al-Taw îdî voulait sans doute attirer notre attention sur la manière dont la passion du pouvoir avait imprimé à la personnalité d'Ibn Abbâd deux défauts : l'incohérence et l'ambivalence :

(Ibn Abbâd) disait au savant qui se présentait devant lui : "avance, ô mon frère ! Parle, prends tes aises ! [...] Ne te laisse pas impressionner par cette pompe et ces valets, cette suite et ces laquais, ces marches et ce trône au sommet [...], car l'empire du savoir est au-dessus de celui du pouvoir et l'honneur que procure la science prévaut sur celui qui provient de la richesse. Que se dissipent donc des appréhensions, parle en toute quiétude et dis tout ce que tu voudras. Défends la position qui t'agrèera, tu ne trouveras chez nous que justice et soutien (*is'âf*), proximité et bienveillance mutuelle (*al-muwâhaba*), la compagnie sociable (*al-mu'ânasa*) et l'échange mutuellement enrichissant (*al-muqâbasa*) !" [...] Mais lorsqu'il avait fini de puiser auprès de cet homme toute la science qu'il convoitait, par le biais de telles ruses et enjolivures, et lorsque ce dernier se laisse emporter dans cette pente périlleuse en lui faisant toute confiance (*al-tîqa*), et s'autorisait à débattre avec lui sans restriction [...], à lui corriger ses erreurs, en mettant le doigt sur un point décisif avec des arguments irréfutables, alors Ibn Abbâd redevenait fauve, s'emportait [...] et ordonnait... : "Esclave ! Emmène ce chien au cachot et laisse-le croupir...C'est un indécrottable entêté...il se sera laissé abuser par ma patience, ma mansuétude l'aura trompé ! Il me déçoit fort..."»⁶¹.

Ce sur quoi ce texte attire notre attention, c'est le mode sur lequel Ibn Abbâd invite à la sociabilité : il s'agit d'une invitation à la sociabilité qui est à la fois stratégique, calculatrice et pleine de ruses. Plus exactement, nous pouvons dire que, selon al-Taw îdî, Ibn Abbâd pratiquait la sociabilité comme un lieu d'ambivalence : tout en faisant montre d'une ferme volonté de satisfaire aux exigences et à l'esprit de la sociabilité (*al-muqâbasa*, *al-muwâhaba*, *al-mu'ânasa*, *al-muqâbasa*), il ne pouvait, en même temps, résister à la tentation de faire de celle-ci un simple prolongement de la relation de pouvoir fondée sur le principe de la domination-soumission. Nous nous

⁵⁹ *La Satire des deux vizirs* : 15-6.

⁶⁰ Nous nous inspirons ici des réflexions de Jürgen Habermas dans *Théorie de l'agir communicationnel*. Habermas 1987.

⁶¹ *Wazîrayn* : 61-2. *La Satire* : 88-9. Traduction légèrement modifiée.

rendons ainsi compte combien la passion du pouvoir et l'esprit de la sociabilité sont incompatibles, voire antinomiques : dès que le pouvoir cherche à s'emparer de l'espace de sociabilité pour en faire l'une de ses ressources idéologiques, la situation tout entière perd sa signification, et se dénonce elle-même comme un lieu d'exercice brutal et arbitraire du pouvoir. Et ce n'est pas un hasard si la majorité des scènes rapportées par al-Taw îdî dans *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* visent à montrer comment le vizir Ibn Abbâd cherchait souvent à mettre les intellectuels et les poètes qui lui rendaient visite dans des situations humiliantes et avilissantes qui les vident entièrement de leur énergies morales et les transforment en de simples figurants. C'est le cas dans la scène que nous venons de citer. C'est le cas aussi quand Ibn Abbâd tenta de charger al-Taw îdî de recopier les trente volumes de ses épîtres : en voulant le charger de cette fonction à la fois ingrate et répétitive de copiste, Ibn Abbâd cherchait sans doute à rabaisser al-Taw îdî en refusant de reconnaître en lui ce qu'il fut véritablement, c'est-à-dire un intellectuel dont la vocation n'est pas d'exercer le métier stérile de copiste, mais de s'adonner à la réflexion et à la pensée.

Kitâb ahlâq al-Wazîrayn peut donc être lu et compris comme une critique dénonciatrice d'un défaut éthique fondamental dont souffraient les hommes politiques contemporains d'al-Taw îdî : leur désir de domination et leur passion du pouvoir furent tels qu'il leur fut difficile de traiter les personnes qui les fréquentaient autrement que comme des instruments, voire des objets, de l'exercice du pouvoir.

Sources bibliographiques

- AL-ÂLÎ, Amr b. Ba r. *Rasâ'il al-âli* / éd. Abd al-Salâm Hârûn. Beyrouth: Dâr al-îl : 1964.
 – «Al-mâ'ad wa'l-mâ'âš». In: *Rasâ'il al-Ġâhiz*, I. Traduction Charles Vial. Le Caire : IFAO, 1976.
 – *Kitâb al-buĥalâ'* / éd. *Ṭâha al-Hâġirî*. Le Caire : Dâr al-Ma'ârif, s. d. Trad. Charles Pellat. Paris : Maisonneuve et Larose, 1951 [1997²].
- AL-TAWÎD, Abû ayyân. *Kitâb ahlâq al-Wazîrayn* / éd. Mumad b. Tâw t al-an . Beyrouth : Dâr âdir, 1992. Traduction Frédéric Lagrange. *La Satire des deux vizirs*. Arles: Sindbad / Actes Sud, 2004.
 – «Risâlat al-ayât». In *Ṭalât rasâ'il li-Abî Ḥayyân al-Tawĥîdî* / éd. Ibrâhîm al-Kaylânî. Damas : Institut Français des Etudes Orientales, 1951. Traduit en français par Claude Audebert avec introduction et notes, *BEO*, XVIII (1963-64).
 – *Al-Şadâqa wa-l-şadîq* / éd. Ibrahim al-Kilânî. Damas : Dâr al-Fikr, 1964.
 – *Al-Muqâbasât* / éd. asan al-Sandûbî. Le Caire : al-Ma'aba al-ra'mâniya, 1929.
 – *Al-îmtâ' wa-l-mu'ânasa* / éd. A mad Amîn et A mad al-Zayn. Le Caire : Manşûrât Dâr maktabat al-ayât, 1970.
 – *Al-Hawâmil wa-l-şawâmil*. Le Caire : Laġnat al-talîf wa-l-tarġama wa-l-naşr, 1944.
 - IBN AL-AT R. *Al-Nihâya fî ġarîb al-ĥadîth wa-l-'aṭar*. Beyrouth : Dâr i yâ al-turâ s. d.
 IBN AL-MUQAFFA . *Al-Adab al-şagîr*. In : Mu ammad Kurd Alî (ed.), *Rasâ'il al-Bulaġâ'*, Le Caire : Dâr al-Kutub al-Arabiyya al-Kubrâ, 1913.
 IBN BA Ū A. *Rihlat Ibn Baṭṭûṭa* / éd. Abd al-Hâd al-Tâz . Rabat : l'Académie royale marocaine, 1997.
 – Voyages, trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti. Paris : Maspéro, 1982.
 IBN QUTAYBA. *Uyûn al-aĥbâr* / [s. éd.]. Le Caire : Dâr al-kutub al-mi riyya, 1996.
 – «Al-nubl wa-l-tanabbul». *Rasâ'il al-Ġâhiz*, IV.
 I WÂN AL-AFÂ. *Rasâ'il Iĥwân al-Şafâ*. [S. éd.]. Beyrouth : Dâr âdir, s. d.
- ARKOUN, Mohamed. *L'humanisme arabe au IV-X^e siècle*. *Miskawayh philosophe et historien*. Paris : Vrin, 1982.
 – «L'humanisme arabe au IV/X^e siècle d'après le *Kitâb al-Hawâmil wa-l-şawâmil*». In *Essais sur la pensée islamique*. Paris : Maisonneuve-Larose, 1970.

- CHEIKH-MOUSSA, Abdallah et al. 1999. «Pour une relecture des textes littéraires arabes : éléments de réflexion ». *Arabica*. 3-4 : 523-540.
- Bergé, Marc. *Pour un humanisme vécu : Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî*. Damas : Publication de l'Institut Français de Damas, 1979.
- Epictète. Manuel. Trad. M. Guyau. Paris : Delagrave, 1875.
- HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard, 1987.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard, 1995.
- Ibrâhîm, Zakaria. *Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî : abîb al-falâsifa wa faylasûf l-udabâ'*. Le Caire : al-Muassasa al-mi riyâ al-âmma, s. d..
- JOLY, Robert. *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*. Bruxelles : Palais des Académies, 1956.
- KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Hatier, 2000.
- KILÂN , Ibrahim. *Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî : essayiste du IV^e Siècle de l'Hégire (X^e S.)*. Damas : Institut Français de Damas, 1950.
- LAGRANGE, Frédéric. 2006. « L'obscénité du vizir ». *Arabica*. 1 : 54-107.
- VON GRUNEBaum, Gustav E. *L'identité culturelle de l'Islam*. Paris : Gallimard, 1973.