



HAL
open science

De l'avarice comme genre de vie : une contribution à la lecture de Kitâb al-Bukhalāʾ de Jâhiz

Salah Natij

► **To cite this version:**

Salah Natij. De l'avarice comme genre de vie : une contribution à la lecture de Kitâb al-Bukhalāʾ de Jâhiz. Oriens, 2018, 46 (3-4), pp.368-434. 10.1163/18778372-04603003 . halshs-02112974

HAL Id: halshs-02112974

<https://shs.hal.science/halshs-02112974>

Submitted on 14 May 2019

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

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



BRILL

ORIENS 46 (2018) 368–434

ORIENS

brill.com/orie

De l'avarice comme genre de vie *une contribution à la lecture de Kitāb al-Buḥalā' d'al-Ġāḥiẓ*

Salah Natij

Université Paris 4 – Sorbonne

Salah.Natij@free.fr

Abstract

In this article, we defend the hypothesis according to which that what al-Ġāḥiẓ attempted to expose, criticize, and problematize in *Kitāb al-Buḥalā'* (the Book of the Misers), is not only the phenomenon of miserliness as socioeconomic conduct, but also especially the speech of misers as the revealing symptom of the choice of a form of life. To use a concept developed by Marcel Mauss, we would say that for al-Ġāḥiẓ the phenomenon of miserliness constitutes a 'total social fact' in that al-Ġāḥiẓ analyzes and treats miserliness not as a simple act to give and/or to receive involving only an economic aspect, but as a summary of all the facts which constitute the sociocultural space, a kind of cross-section in the body of society. The question asked by al-Ġāḥiẓ in this work is one of the social link generally, community life in particular and, more specifically still, the sense of friendship that the other member of the dyad is capable of showing. Thus, we see al-Ġāḥiẓ insist on the fact that miserliness is not a fact of economy. Instead, it shows itself and acts especially as it involves the choice of a form of life and a mode of presence in society, a choice which determines, in turn, a mode of appropriation and employment of the language in the speech of the misers.

Keywords

Al-Ġāḥiẓ – *Adab* – misers – speech – generosity

1 Introduction

Parmi tous les ouvrages et traités d'al-Ġāḥiẓ (m. 869), *Kitāb al-Buḥalā'*¹ (*Le Livre des avares*²) est sans doute celui qui a suscité et suscite encore le plus de commentaires, de tentatives d'analyse et de critiques. En même temps, cet ouvrage, plus que tous les autres écrits d'al-Ġāḥiẓ, est souvent objet de mécompréhensions et de malentendus, et ce pour un certain nombre de raisons dont voici, à notre avis, la principale: en lisant le texte de *Kitāb al-Buḥalā'*, nous avons l'impression qu'il s'agit d'une œuvre avec laquelle nous avons une certaine forme de contemporanéité, parce qu'elle thématise un phénomène et met en scène des personnages qui paraissent nous être familiers, pour les avoir rencontrés dans une littérature moderne ou contemporaine. Encouragés par ce sentiment de proximité avec ce texte, nous nous trouvons tentés de le lire en lui appliquant des procédés d'analyse et de critique littéraire issus de notre horizon intellectuel contemporain. Ce faisant, nous traitons *Kitāb al-Buḥalā'* en le considérant comme un texte littéraire, au sens moderne du terme, tout simplement parce que ce texte présente une analogie avec des œuvres littéraires modernes. C'est ainsi que le *Livres des avares* a été souvent étudié en voyant dans sa structure³ des composants littéraires: les figures des avares sont traitées en personnages, les correspondants réels d'al-Ġāḥiẓ, auxquels il s'adresse dans l'introduction, deviennent des lecteurs implicites⁴, au sens moderne du terme⁵.

Il est en effet étonnant et même déroutant qu'al-Ġāḥiẓ soit considéré et désigné par tout le monde comme étant l'auteur le plus original de la pensée de l'*adab*, le plus grand représentant de cette pensée, mais en même temps, lorsque sa pensée et son œuvre sont abordées par l'étude, l'on se contente

1 Al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Buḥalā'*, éd. Ṭāhā al-Ḥāḡirī (Le Caire: Dār al-Ma'ārif, s. d.)

2 Al-Ġāḥiẓ, *Le Livre des avares*, éd. et trad. Charles Pellat (Paris: Maisonneuve et Larose, 1951; réédité en 1997, avec une préface de Abdelfattah Kilito). À noter que dans cette nouvelle édition, le nom de Charles Pellat comme traducteur ne figure nulle part.

3 Pour un exemple de tentatives d'application de l'analyse structuraliste à quelques anecdotes du *Kitāb al-Buḥalā'*, voir surtout Fedwa Malti-Douglas, *Structures of Avarice: The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature* (Leyde: Brill, 1985); «The Micropoetics of the Bukhalā' Anecdote,» *Journal Asiatique* 268 (1979): 309-17. Pour une mise au point sur l'application des méthodes occidentales aux textes arabes anciens, voir Bénédicte Letellier, «Théories occidentales et textes arabes,» *Fabula* (Consulté le 14 décembre 2016 sur http://www.fabula.org/atelier.php?Th%26eacute%3Bories_occidentales_et_textes_arabes).

4 Au sens que Wolfgang Iser donne à ce concept dans son ouvrage *L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*, trad. Evelyne Sznycer (Bruxelles: Mardaga, 1985).

5 Comme le fait Kilito dans sa préface à la nouvelle édition de la traduction française du *Livre des avares*, *op.cit.*

souvent de puiser dans le fonds d'idées reçues, de lieux communs et préjugés disponibles. Il s'agit d'un phénomène de réception et d'interprétation de l'œuvre jahizienne auquel James Montgomery donne, à juste titre, le nom de « *Buḥalā'ism*⁶. »

Voici, à titre d'exemple illustratif de cette situation, ce que Abdellatif Kilito écrit dans sa préface à la nouvelle édition de la traduction française du *Livre des avars*:

Mais la grande caractéristique de Jahiz reste, comme l'a remarqué son contemporain Ibn Qutayba (pour la lui reprocher) sa propension à « faire une chose et son contraire. » L'éloge et la dépréciation des larmes, ainsi que du rire, en est un exemple. Il convient d'avoir cette caractéristique à l'esprit quand on aborde le *Livre des avars* où l'éloge et la satire se mêlent de façon inextricable⁷.

A. Kilito n'est pas le seul à faire du jugement porté par Ibn Qutayba sur al-Ġāḥiẓ un paramètre critique. C'est le cas aussi de Abdallah Cheikh-Moussa qui écrit en conclusion de son article sur un chapitre de *K. al-Buḥalā'*:

En virtuose qu'il était, non de la palinodie comme on le pense habituellement, mais de la *muḥākāt*, *mimésis* parodique le plus souvent, reproduisant les thèses et les anti-thèses, avec les « tics » langagiers de leurs partisans, pour mieux les confondre, al-Ġāḥiẓ ne pouvait pas ne pas provoquer des malentendus quant à la nature de son entreprise et entraîner l'occultation de sa dimension critique. L'ambiguïté et l'équivocité d'une telle démarche peuvent rendre compte, nous semble-t-il, des incompréhensions suscitées, dès Ibn Qutayba, et par le personnage, vite réduit à n'être plus qu'un bouffon, et par les textes qui lui sont attribués⁸.

C'est le cas également de Daniel Beaumont qui, dans une étude sur *K. al-Buḥalā'*⁹, va plus loin dans l'adoption du point de vue de Ibn Qutayba, puisqu'il ne se contente pas de le citer, il en fait un élément essentiel et solidaire de son

6 James E. Montgomery, « Beeston and the singing-girls, » *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 36 (2006) : 17-24. James Montgomery attribue l'origine du *Buḥalā'ism* à William Marçais qui avait caractérisé le style d'al-Ġāḥiẓ comme consistant en l'élévation du « coq à l'âne à la hauteur d'un principe littéraire. »

7 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, ix.

8 Abdallah Cheikh-Moussa, « Ḥadīṭ Ḥālid b. Yazīd : Une lecture du Livre des avars d'al-Ġāḥiẓ. 2, » *Al-Qantara* 25/2 (2004) : 413-31, notamment 430.

9 Daniel Beaumont, « Parody and Lying in Al-Bukhalā', » *Studia Islamica* 79 (1996) : 27-49.

hypothèse de lecture et de son argumentation. En effet, le jugement suivant porté par Ibn Qutayba sur al-Ġāḥiẓ :

Wa-huwa ma'a hādā min akḍab al-umma wa-awḍa'ihim li-l-ḥadīṭ

En outre, il [al-Ġāḥiẓ] est le plus grand menteur de la communauté et le plus grand compositeur de faux *ḥadīṭ* [propos du prophète]¹⁰

ce jugement, disions-nous, est pris en charge par Daniel Beaumont à triple titre : en le mettant en exergue à son article, en l'adoptant comme composante principale et solidaire de son hypothèse de lecture et en le faisant intervenir en juge ultime validant l'hypothèse dans la conclusion :

We now begin to understand the seriousness of Ibn Qutayba's hostile remark about Jāḥiẓ. The parodist is exposed to the serious charge of lying [...] In the parodies *Kitāb al-buḥalā'*, we see hard evidence that supports Ibn Qutayba's charges¹¹.

Nous constatons ainsi que les trois chercheurs dont nous venons d'évoquer les propos sur *Kitāb al-Buḥalā'* font du jugement d'Ibn Qutayba un paramètre fondamental et crucial dans leurs hypothèses de lecture et dans leurs conclusions. C'est pour cela que nous voudrions commencer ici par faire valoir quelques données visant à montrer le caractère problématique de cette adoption du point de vue d'Ibn Qutayba. Car peut-on vraiment continuer à faire crédit à cette thèse d'Ibn Qutayba à laquelle al-Ġāḥiẓ lui-même avait répondu d'une manière décisive en écrivant, dans *Kitāb al-Ḥayawān* :

Tu m'as accusé d'avoir rapporté les thèses des 'Uthmānites (partisans du calife 'Uthmān) et des Dirārites (partisans de Dirār) ; en m'entendant dire au début de mon livre : « Les 'Uthmānites et les Dirārites soutiennent que... » de même qu'en lisant : « Les Rafidites et les Zaydites professent que... » tu as porté contre moi une condamnation pour attitude partisane anti-'alide, sous prétexte que j'ai rapporté leurs thèses respectives. Mais alors, poursuivant ta logique, pourquoi ne pas me condamner pour shi'isme puisque je rapporte les doctrines des Rāfidites ? Pourquoi ne

10 Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḥtaṭif al-ḥadīṭ*, éd. Muḥammad al-Sannārī (Le Caire : Dār al-Ḥadīṭ, 2006), 112.

11 Beaumont, « Parody and Lying », 48-9.

ferais-je pas partie des shi'ites extrémistes (*ghulât*) puisque je rapporte leurs arguments? Et pourquoi ne pas être à tes yeux en même temps anti-'alide puisque je rapporte leurs thèses? J'ai reproduit dans l'ouvrage en question des théories des Ibâdites et des Sufrites, des Zaydites aussi bien que celles des Azraqides [...] à moins qu'à tes yeux nous soyons aussi bien Khârijites que partisans des Dirârites et des anti-'alides¹².

Ainsi, la réponse anticipée d'al-Ġāḥiẓ à ses accusateurs est très claire: ce n'est pas parce que l'on rapporte les propos des uns et des autres que l'on est d'accord avec toutes les thèses ainsi rapportées.

Trois remarques sont à faire à la fois sur la charge d'Ibn Qutayba contre al-Ġāḥiẓ en elle-même et sur l'usage qui en est parfois fait dans les études portant sur l'œuvre ḡahizienne:

Premièrement, lorsque nous lisons *Ta'wîl muḥtaliḥ al-ḥadîṭ*, nous constatons qu'Ibn Qutayba n'attaque pas uniquement al-Ġāḥiẓ en le traitant de menteur (*kaddāb*), mais presque toutes les autres personnalités mu'tazilites. Voici, par exemple, ce qu'il dit de deux autres personnalités mu'tazilites: d'abord à propos d'al-Nazzām, il dit: *Waġadnā al-Nazzām šāṭir min al-ṣuṭṭār yaġdū 'alā sukr wa-yarūhu 'alā sukr*¹³ (Nous avons trouvé al-Nazzām un de ces habiles rusés, dans l'ivresse du matin au soir.) Puis, parlant d'al-'Allāf, il dit: *Tumma nasīru ilā Abi Hudayl al-'Allāf fa-naġiduhu kaddāb affāk*¹⁴ (Ensuite, si nous nous intéressons maintenant à Abi Hudayl al-'Allāf, nous remarquons que c'est un menteur, fabulateur.)

Nous constatons ainsi, et c'est là notre deuxième remarque, que ce ne sont pas des critiques scientifiquement fondées et argumentées qu'Ibn Qutayba adresse à ces penseurs, mais des insultes et des invectives passionnés, moralisantes, qui, comme le souligne fort justement Charles Pellat¹⁵, trahissent l'incapacité d'un théologien orthodoxe et dogmatique à comprendre le mode de pensée fondé sur le raisonnement hétérodoxe que prônaient et pratiquaient les mu'tazilites. Il ne faut pas oublier aussi que l'ouvrage dans lequel Ibn Qutayba attaque al-Ġāḥiẓ et les autres membres de son école est un ouvrage dans lequel son auteur se proposait, comme son titre *Ta'wîl muḥtaliḥ al-ḥadîṭ* l'indique explicitement, de ramener la multiplicité et la diversité des interpré-

12 Al-Ġāḥiẓ, *Le Cadi et la mouche. Anthologie du Livre des animaux*. Extraits, choisis, traduits de l'arabe et présenté par Lakhdar Souami (Paris: Sindbad, 1988), 233; al-Ġāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn (Beyrouth: Dār Iḥyā' al-turāt al-'arabī, 1969), I, 11-2.

13 Ibn Qutayba, *Ta'wîl*, 71.

14 Ibid., 95.

15 Charles Pellat, « al-Ġāḥiẓ jugé par la postérité, » *Arabica* 27/1 (1980): 1-67, notamment 3.

tations et des réceptions du *ḥadīṭ* à une seule et unique interprétation orthodoxe. Il n'est donc pas surprenant de voir Ibn Qutayba, dont le projet éducatif avait pour objectif l'uniformisation des esprits dans la ligne sunnite orthodoxe¹⁶, attaquer al-Ġāḥiẓ dont l'œuvre et la pensée sont traversées de part en part par la polyphonie et la multiplicité des points de vue.

Mais le plus important et le plus problématique, et c'est notre troisième remarque que nous formulons sous la forme d'une question: si, comme semblent le penser fermement A. Kilito, D. Beaumont et A. Cheikh-Moussa, le jugement d'Ibn Qutayba selon lequel al-Ġāḥiẓ aurait eu tendance à faire une chose et son contraire concerne et englobe également *Kitāb al-Buḥalā'*, comment expliquer et comprendre alors le fait que le même Ibn Qutayba n'avait pas hésité à emprunter presque toutes les anecdotes de *K. al-Buḥalā'* pour les intégrer dans son ouvrage *ʿUyūn al-aḥbār*? En effet, il suffit de lire ou relire cet ouvrage pour constater que l'histoire d'al-Ḥizāmī, celle d'al-Ḥārīṭī, celle d'Abū Tumāma, celle d'Ibn Abī l-Mu'ammil, celle d'al-Ṭawrī, l'histoire d'al-Kindī, sont utilisées et citées par Ibn Qutayba, sans aucune modification, pour composer le chapitre de *ʿUyūn al-aḥbār* intitulé «*Kitāb al-Ṭa'ām*.»¹⁷ Mieux encore, il est facile de voir qu'Ibn Qutayba emprunte et rapporte ces anecdotes et histoires non pas pour les critiquer ou prendre sa distance vis-à-vis des idées et des discours qu'elles véhiculent, mais pour y adhérer, les adopter et en faire des parties intégrantes de son ouvrage. Nous en avons pour preuve le fait qu'au moins à deux reprises, Ibn Qutayba cite des anecdotes entières de *Kitāb al-Buḥalā'* en employant la formule de la *iğāza*¹⁸, indiquant de la sorte qu'il en avait obtenu l'autorisation ou la licence d'al-Ġāḥiẓ lui-même:

Wa-fi-mā aġāza lanā ʿAmr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ min kutubihī qāla: Kāna ʿAbd al-Raḥmān al-Ṭawrī yuġabu bi-l-ruʿūs wa-yašifuhā wa-yusammī l-raʿsa ʿursan...¹⁹

Dans les ouvrages dont il nous a accordé la licence d'utilisation, al-Ġāḥiẓ dit: 'Abd al-Raḥmān al-Ṭawrī adorait manger les têtes (des moutons) qu'il ne cessait de décrire, si bien qu'il appelait la tête «le repas de noce.»

16 Comme l'avait souligné Gérard Lecomte dans son article «Ibn Qutayba,» *ET*².

17 Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḥbār*, éd. comité de rédaction de Dār al-Kutub al-miṣriyya (Le Caire: Dār al-Kutub al-miṣriyya, 1996) III, 197 et suiv.

18 Sur la notion de l'*iğāza*, voir Goerges Vajda et Ignaz Goldziher, «*Idjāza*,» en *Encyclopaedia of Islam*, *ET*².

19 Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḥbār*, III, 199.

*Wa-fi-mā aḡāza lanā 'Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ min kutubihi qāla: daḥala raḡū-lun 'alā raḡūlin taǧaddā ma'a qawmin*²⁰.

Dans les ouvrages dont il nous a accordé la licence d'utilisation, il dit : un homme est entré chez un homme qui avait mangé avec un groupe.

Nous voyons donc que pour citer ces deux anecdotes, Ibn Qutayba emploie la formule « *wa-fi-mā aḡāza lanā 'Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ.* » Or, nous savons que lorsqu'un auteur emprunte à un autre en signalant qu'il a obtenu la licence ou l'autorisation (*iḡāza*) pour ce faire, il manifeste par là même son intention d'utiliser les données qu'il cite non pas pour les mettre en cause ou les contester, mais pour les prendre à son compte, les transmettre et/ou les enseigner à son tour²¹. Ainsi si Ibn Qutayba fait siens les récits et anecdotes de *Kitāb al-Buḥalā'* et les intègre dans son ouvrage, c'est sans doute parce que, contrairement à ce qu'avancent Daniel Beaumont et Cheikh-Moussa, il n'y avait vu ni équivoque, ni ambivalence, ni une parodie des *ahl al-sunna*, mais seulement l'objet pour lequel ils furent composés par al-Ġāḥiẓ, à savoir l'analyse critique du phénomène de l'avarice. Du même coup, nous remarquons que contrairement à l'hypothèse défendue par Beaumont, les anecdotes de *K. al-Buḥalā'* ne sont pas restées en marge de la littérature arabe²². Car elles furent largement et abondamment reprises non seulement par Ibn Qutayba comme nous venons de le constater, mais également par toutes les autres grandes anthologies d'*adab* postérieures comme *al-Iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih (m. 940), *al-Mustaṭraf* d'al-Ībšihī, *Zahr al-adab* d'al-Ḥuṣrī, etc. Mieux encore, aux dires de quelques chercheurs²³, ce sont certaines de ces anecdotes et histoires composées par al-Ġāḥiẓ dans *Kitāb al-Buḥalā'*, comme par exemple l'histoire de Ḥālid b. Yazīd, qui avaient favorisé la naissance du genre *Maqāma*²⁴.

Nous devons donc lire et comprendre *Kitāb al-Buḥalā'* à la lumière du sens que son auteur lui-même donne à son entreprise. Or, le type de regard qu'al-Ġāḥiẓ porte sur le phénomène de l'avarice ne peut être bien situé et compris que si l'on prend conscience de l'importance capitale des réflexions au moyen desquelles al-Ġāḥiẓ introduit son ouvrage. La première chose que nous devons donc faire pour bien lire le *Livre des avares*, c'est restituer à cette introduc-

20 Ibid., 273.

21 Voir Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba* (Damas: IFPO, 1965), 58-9.

22 Beaumont, « Parody and Lying, » 47 et suiv.

23 Voir Pellat, « al-Ġāḥiẓ jugé par la postérité, » 36.

24 Pour ce genre de la littérature arabe classique, voir « Maqāma, » *ET*²; aussi Abdelfattah Kilito, *L'auteur et ses doubles: essai sur la culture arabe classique* (Paris: Seuil, 1985).

tion sa place et sa fonction dans le texte, c'est-à-dire la reconnaître et la traiter comme étant le lieu où l'auteur al-Ġāḥiẓ tente de poser et définir le problème qu'il entend étudier. Cela est d'autant plus vrai que dans cette introduction, al-Ġāḥiẓ ne se contente pas de formuler les problèmes qu'il compte traiter dans la suite de son ouvrage, il nous donne par la même occasion un remarquable exemple sur la manière dont un objet d'étude peut être posé et problématisé. C'est ce que nous pouvons constater dans l'interrogation suivante :

Comment l'avare peut-il se montrer intelligent lorsqu'il argumente en faveur de l'avarice, avoir des vues étendues et employer une rhétorique subtile lorsqu'il s'agit de défendre ce vice, sans se rendre compte de sa vilénie manifeste, de la laideur du nom d'avare [...] Et n'est-il pas vrai que s'il prétendait être ignorant et sot, s'il se faisait passer pour étourdi et stupide et s'il employait ensuite, pour défendre l'avarice, des arguments pertinents, des phrases élégantes et d'une belle concision, des termes adroitement choisis de façon à bien se faire comprendre, des expressions claires et des mots propres, toute sa rhétorique démentirait son ignorance et son infériorité feinte ? Comment son esprit pourrait-il, en effet, lui permettre de voir un lointain obscur tout en étant incapable de discerner un prochain lumineux²⁵ ?

Car, pour comprendre la visée de ces questions posées par al-Ġāḥiẓ, il faut savoir les écouter. Il faut surtout se rendre compte que ces questions posèdent une épaisseur épistémique spécifique : la fonction qu'elles sont destinées à remplir n'est pas uniquement de l'ordre de la simple interrogation, mais de celui de la problématisation. C'est dire que les questions ainsi posées ne se contentent pas de poser des jalons sur la voie de la réflexion, elles sont déjà elles-mêmes par elles-mêmes des éléments de réflexion. Il en est ainsi aussi dans *al-Tarbī' wa-l-tadwīr*, *Ḥuḡağ al-nubuwwa*, etc. La différence entre une simple question interrogative et une question problématisante réside dans le fait que si la simple question se limite à attirer le regard sur un objet de connaissance donné, l'interrogation problématisante, elle, tente en même temps de modifier ce regard en lui indiquant la manière dont il doit se poser sur l'objet de connaissance.

Pour bien lire et comprendre *Kitāb al-Buḥalā'*, nous devons d'abord répondre à la question suivante : quel fut l'objectif d'al-Ġāḥiẓ dans la composition de ce texte ? Cherchait-il seulement à mettre en scène et ridiculiser des person-

25 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avares*, 3 ; *Buḥalā'*, ii.

nages avarés ou s'agissait-il pour lui d'analyser et problématiser l'avarice elle-même en tant qu'elle constitue un phénomène qui a trait non seulement aux comportements sociaux, mais aussi et surtout à l'appropriation et à l'emploi du langage dans le discours?

Diverses hypothèses et interprétations ont été proposées en guise de réponses aux questions que nous venons de poser. Nous voudrions en présenter et discuter quelques-unes avant de proposer la nôtre.

1.2 *Réception critique de Kitāb al-Buḥalā'*

En examinant les travaux consacrés au *Livre des avarés* depuis une vingtaine d'années, nous constatons qu'ils peuvent être rangés dans deux groupes représentant deux types d'approche: une approche que nous pouvons qualifier de structuralo-fonctionnaliste, s'inspirant des travaux de Vladimir Propp, Roland Barthes et Claude Brémont. Cette approche est principalement celle que Fedwa Malt-Douglas avait appliquée dans sa thèse sur *Kitāb al-Buḥalā'*²⁶. Il suffit de regarder les titres des travaux de F. Malt-Douglas elle-même ou des ouvrages dont elle s'inspire pour comprendre que ce à quoi cette approche s'intéresse dans un texte, ce n'est pas fondamentalement le propos que ce texte entend tenir et communiquer, mais uniquement ses structures, ses fonctions, sa morphologie. C'est ainsi que pour lire et interpréter *K. al-Buḥalā'*, F. Malt-Douglas y distingue deux catégories qui sont censées contenir tous les faits, actions et expériences liés à l'avarice: la catégorie «objet» et la catégorie «hospitalité.» Il s'agit donc de la distinction de deux ensembles logiques dans lesquels peuvent être classés un certain nombre d'objets, de faits et de conduites. Or, il suffit de regarder de plus près cette typologie pour remarquer que les deux catégories classificatoires distinguées souffrent d'un flagrant déséquilibre logique: la catégorie «objets» est logiquement plus large et plus générale que la catégorie «hospitalité» qui ne représente qu'un ensemble de faits dérivés. Car si la catégorie «objet» peut contenir tous les faits possibles se rapportant aux objets, la catégorie «hospitalité» ne peut englober que les faits se rapportant à l'hospitalité, en excluant toutes les autres formes d'interactions. Il aurait été à notre avis plus judicieux de conserver la catégorie «objet,» et de remplacer «hospitalité» par la catégorie «relation» qui présente la même qualité logique que celle d'objet. En outre, la distinction de ces deux univers de faits, celui des objets et celui des relations et interactions, a pour avantage méthodologique supplémentaire de nous permettre de nous poser la question de savoir si l'avarice (*buḥl*) constitue une *passion d'objets* ou une *passion intersubjective*. Nous y reviendrons.

²⁶ Malt-Douglas, *Structure of Avarice*.

La seconde approche, qui domine dans les études buḥaliennes depuis maintenant une vingtaine d'années, approche que nous qualifions de pragmatique, est représentée par les études de Daniel Beaumont²⁷, de A. Cheikh-Moussa²⁸ et de Michael Cooperson²⁹.

Nous qualifions cette approche de pragmatique parce que les études qui l'appliquent adoptent l'hypothèse selon laquelle al-Ġāḥiẓ traita l'avarice non pas en tant qu'elle constituait pour lui un phénomène socioculturel qu'il devait étudier en lui-même et pour lui-même, mais uniquement comme un outil, un prétexte, à travers lequel il avait cherché à parodier, en les mimant et les stigmatisant, différents groupes de pensée : théologiens, philosophes, *quṣṣāṣ*³⁰. Il est très significatif à ce propos que les termes employés dans toutes les études de cette approche pragmatique sont : outils, véhicule, moyen (way).

Bref, pour les tenants de cette approche, l'objectif d'al-Ġāḥiẓ dans *K. al-Buḥalā'* est d'utiliser l'avarice comme un moyen ou un outil lui permettant de ridiculiser certains penseurs et savants théologiens en les parodiant.

Les deux approches structuralo-fonctionnaliste et pragmatique, que nous venons de présenter brièvement, ont deux points en commun : premièrement, elles ne s'intéressent guère à l'introduction du *K. al-Buḥalā'*, introduction dans laquelle al-Ġāḥiẓ définit à la fois son objet et la méthode qu'il entend employer pour le traiter. En effet, quand nous lisons attentivement cette introduction, nous constatons qu'al-Ġāḥiẓ expose deux choses : d'une part, il définit clairement son objet comme étant « *iḥtiġāġ al-aṣiḥḥā'* »³¹ (l'argumentation des avarés) ; d'autre part, au moyen d'une série de questions commençant toutes par l'interrogatif *lima* (pourquoi, pour quelle raison), il montre que le questionnement auquel il entend soumettre son objet d'enquête sera à la fois explicatif et problématisant. Le second élément qui caractérise ces deux approches, c'est qu'elles ne peuvent étudier et analyser le phénomène de l'avarice que d'une manière à la fois fragmentée et partielle. Or, le caractère opératoire d'une

27 Op. cit.

28 Op. cit.

29 Michael Cooperson, « Al-Jāḥiẓ, the Misers, and the Proto-Sunnī Ascetics, » en *Al-Jāḥiẓ: A Muslim Humanist for Our Time*, éd. Arnim Heinemann et al (Beirut : Ergon Verlag in Kommission, 2009), 197-219.

30 Il suffit de consulter le chapitre qu'al-Ġāḥiẓ consacre à la catégorie des *quṣṣāṣ* dans *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn (Le Caire : Maktabat al-Ḥanġī, 1998) pour comprendre qu'il tenait ces derniers en haute estime.

31 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā'*, 2. A remarquer qu'en énumérant la liste de ses ouvrages dans *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Ġāḥiẓ présente *Kitāb al-Buḥalā'* comme étant consacré à l'argumentation des avarés : *wa-'ibtanī bi-kitāb iḥtiġāġāt al-buḥalā'* (Tu m'as reproché d'avoir écrit un livre sur l'argumentation des avarés,) *Ḥayawān*, I, 4.

approche doit à notre avis se mesurer à sa capacité à prendre en charge un texte dans sa globalité, en le traitant comme une totalité cohésive dont tous les segments et parties sont solidaires et sémiotiquement interdépendants, surtout si le texte en question traite d'un même thème comme c'est le cas de *K. al-Buḥalā'*.

C'est sans doute faute d'avoir bien perçu cette cohérence du *Livre des avars* que D. Beaumont pose et défend l'hypothèse selon laquelle l'histoire d'al-Kindī serait la parodie d'une épître philosophique :

If we examine the Arabic text of the letter, it becomes clear that the letter is a parody of a philosophical *risāla*; in the letter, arguments proceed from major and minor premises to conclusions exactly as they would in a letter on a scientific subject³².

Outre le fait que les arguments employés par al-Kindī n'ont rien d'un syllogisme, ce genre de construction syntaxique, commençant par la particule de condition *in* ou *idā*, est utilisé par al-Ġāḥiẓ dans presque toutes les anecdotes où un personnage avare s'emploie à justifier son comportement ou son attitude. En effet, lorsque nous examinons les arguments développés par al-Kindī, par al-Madā'inī, par al-Ḥizāmī, par Aḥmad b. Yazīd, nous constatons qu'ils possèdent le même mode d'organisation syntaxique, si bien qu'al-Ġāḥiẓ aurait pu attribuer les discours des uns aux autres sans le moindre inconvénient. Voici quelques exemples des arguments de ces personnages :

[Al-Kindī:] *Wa-idā kaṭura al-duḥūl wa-l-ḥurūġ wa-l-faṭḥ wa-l-iġlāq wa-l-iqfāl wa-l-ġaḍb al-aqfāl taḥaššamat al-abwāb wa-taqalla'at al-zarrāt. Wa-idā kaṭura l-šibyān wa-taḍā'afa l-bawš nuzi'at masāmīru l-abwāb wa-qu-li'at kulla ḍabba*³³.

[Ḥalīd b. Yazīd:] *Fa-in salakta sabīlī šāra mālu ġayrika wadī'a 'indak wa-širta l-ḥāfiẓ 'alā ġayrik wa-in ḥālafta sabīlī šāra māluka wadī'a 'inda ġayrik wa-širta l-ḥāfiẓ 'alā ġayrik*³⁴;

32 Beaumont, « Parody and Lying, » 36.

33 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā'*, 82. *Livre des avars*, 117: « Si l'on entre, sort, ferme et tire le verrou très souvent, on brise les portes et on arrache les ferrures. Si le nombre d'enfants augmente, que la marmaille double, les clous des portes, les loquets et les gonds sont arrachés. »

34 Ibid., 49. *Livre des avars*, 69, traduction légèrement modifiée: « Si tu suis le chemin que je te trace, tu auras une créance sur les biens d'autrui dont tu deviendras le protecteur, et si tu empruntes une voie différente, tes biens seront en dépôt chez quelqu'un d'autre qui deviendra ton défenseur. »

[Al-Ḥizāmī:] *Wa-in anā ġa'altuhu nabīdan ihtaġtu ilā kirā'i l-quḍūr wa-ilā šira'i l-ḥubb wa-ilā šira'i l-mā'*...³⁵;

[Al-Madā'inī:] *Fa-idā anā labistuhā (al-qamīš) wa-qad ibyaḍḍat wa-ḥasunat wa-ġaffat wa-ṭābat tabayyantū 'inda dālīka wasaḥa ġasādī wa-kaṭrat ša'rī [...]. fa-yašīru dālīka mad'ātan ilā duḥūli l-ḥammām wa-in daḥal-tuhu fa-ġurmun taqīl... wa-lī mar'atun ġamīla wa-šābba idā ra'atnī qad iṭṭalaytu wa-ġasaltu ra'sī wa-bayyaḍtu ṭawbī 'araḍatnī bi-l-ṭaṭayyub wa-bilabsi aḥsani ṭīyābihā wa ta'arraḍat lī wa-anā faḥl wa-l-faḥl idā hāġa lam yarudd ra'sahu šay'. Fa-idā aradtu muwāqa'atahā wa-ra'at ḥīršī natarat 'alayya l-ḥawā'ġa naṭran **tumma** ihtaġnā ilā tashīni l-mā'*³⁶.

Il suffit de comparer ces quatre propos pour voir qu'ils présentent le même mode d'organisation logico-syntaxique. Dès lors, la question qui se pose est la suivante : si, comme le pensent D. Beaumont, A. Cheikh-Moussa et Cooper-son, al-Ġāḥiẓ voulait parodier les théologiens, les *quṣṣāṣ* et les philosophes, en mimant leurs manières de discourir, pourquoi avait-il attribué à tous ces personnages le même type de discours comme nous venons de le montrer ? Car si al-Ġāḥiẓ avait pour objectif premier de parodier les discours de ces différents personnages, il l'aurait fait, pensons-nous, en usant du même procédé qu'il avait employé à la fois dans *Šinā'āt al-quwwād*³⁷ et dans le chapitre du *Bayān wa l-tabyīn* intitulé « *An yaqūla kullu wāḥid 'alā qadri ḥuluqihi wa-ṭab'ih*³⁸. »

35 Ibid., 63. *Livre des avarés*, 91 : « Si je veux en faire du nabīd, j'aurai besoin de louer les marmites, d'acheter une jarre et de l'eau [...] Si j'en charge la servante, ses vêtements se noirciront et nous serons obligés de payer la saponaire et le savon. »

36 Ibid., 140 ; *Livre des avarés*, 202-3 : « Si je remets ce linge blanc, beau, léger et doux, la crasse de mon corps et le désordre de mes cheveux sont mis en évidence [...] Cela devient une raison d'aller au bain, et si j'y rentre, c'est encore une lourde dépense [...] Or, j'ai une femme jeune et belle : si elle me voit rasé et propre, avec du linge bien blanc, elle ne voudra pas être en reste. Elle se parfumera, revêtra ses plus beaux atours et me provoquera. Comme je suis un mâle et rien ne peut calmer un mâle excité. Si je me décide de l'êtreindre, elle profitera de mon violent désir pour me demander des quantités de choses. Ensuite nous aurons besoin de faire chauffer de l'eau. »

37 Al-Ġāḥiẓ, « *Šinā'āt al-quwwād* » en *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn (Beyrouth : Dār al-Ġīl, 1991), I, 379-93.

38 Al-Ġāḥiẓ, *Bayān*, II, 175 et suiv. Sur ce chapitre du *Bayān*, James E. Montgomery, « Speech and Nature : al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān wa'l-tabyīn*, » Part 1 : *Middle Eastern Literatures* 11.2, (2008) : 169-91 ; Part 2 : *MEL* 12.1 (2009) : 1-25 ; Part 3 : *MEL*, 12.2 (2009) : 107-25 ; Part 4 : *MEL*, 12.3 (2009) : 213-32. Il nous est cependant très difficile d'être d'accord avec J. Montgomery lorsqu'il comprend le terme *ḥuluq* employé par al-Ġāḥiẓ dans ce chapitre au sens d'une disposition innée « innate disposition. » Il suffit en effet de constater comment al-Ġāḥiẓ prend soin de préciser les métiers et statuts des personnages qu'il met en scène et fait par-

Dans ces deux textes en effet, nous pouvons voir comment al-Ġāḥiẓ fait parler chaque personnalité en fonction de sa physionomie intellectuelle, en fonction de ses habitudes linguistiques, sociales ou professionnelles³⁹. Si dans le *Livre des avars* al-Ġāḥiẓ fait tenir à tous ces personnages le même type de discours, avec la même organisation syntaxique, c'est sans doute en vue de montrer comment la passion avaricieuse, qui les habite et les anime pareillement tous, affecte chez eux non seulement les conduites et les comportements, mais surtout et avant tout leur manière de s'approprier le langage, de construire des phrases et de tenir des discours. Car, comme le dit Pierre Fontanier, la passion « imprime tellement au langage son caractère et, en conséquence, sa force, son énergie, qu'elle semble l'inspirer, le dicter⁴⁰. »

Les propos et les argumentations des avars, tels que nous les voyons chez al-Kindī et chez al-Ḥizāmī, n'ont rien de syllogistique. Il s'agit plutôt d'un enchaînement presque sans fin d'anticipations produites par l'imagination sous l'influence de la *crainte*⁴¹ de l'avenir. Le rôle joué par la crainte dans la détermination des actes et des discours des avars se trouve mis en évidence par al-Ġāḥiẓ dès les premières phrases de l'introduction: *Wa-'amilū fi l-ġinā 'amala l-ḥā'if min zawālī l-ġinā wa-lam ya'malū fi l-ġinā 'amala l-rāġi li-dawāmi*

ler pour comprendre que pour lui la manière dont chacun d'eux tente de rendre compte des faits et des choses est influencée et motivée non pas par la nature ou le caractère inné, mais par leurs « habitus, » c'est-à-dire, au fond, par leurs formations intellectuelles, leurs socialisations, leurs genres de vie et leurs éducations respectives. Nous en avons pour preuve la réception et la reprise de ce même thème chez Ibn Qutayba et par Ibn 'Abd Rabbih. Empruntant les données fournies par al-Ġāḥiẓ dans le chapitre du *Bayān* que nous venons de signaler, Ibn Qutayba consacra, dans *ʿUyūn al-aḥbār*, I, 258 et suiv., un chapitre auquel il avait donné le titre très parlant de « *Iḥtilāf al-himam wa-l-ṣahawāt wa-l-amānī* » (La différence dans les ambitions, les désirs et les espérances chez les individus.) De même, dans *al-'Iqd al-farīd*, VII, 243 et suiv., Ibn 'Abd Rabbih reprend lui aussi ce thème et les mêmes données dans un chapitre intitulé « *Fi bayān ṭabā'ir al-insān wa-l-ḥayawān* » (Des caractères de l'Homme et des animaux) qu'il introduit ainsi: « *wa-qad takallama l-nās fi l-ni'ma wa-l-surūr 'alā tabāyun aḥwālīhim wa-ḥtilāf ḥimamihim wa-tafāwut 'uqūlīhim...* » (Les gens parlèrent du bien-être et du bonheur en fonction de leurs situations et selon leurs personnalités et les degrés de leurs intelligences.), Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, éd. Muḥammad Qumayḥa, (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983).

39 Sur *Ṣinā'at al-quwwād*, voir Salah Natij, « La conception ḡāḥiẓienne de l'*adab* d'après son épître *Ṣinā'at al-quwwād*, » *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS) 16 (2016): 163-79.

40 Pierre Fontanier, *Les Figures du discours* (Paris: Flammarion, 1968), 164.

41 Dans la *Rhétorique*, Aristote compte la crainte parmi les autres passions comme la haine, la colère, etc. La crainte, dit Aristote, est « une certaine affliction ou trouble de l'esprit lorsque nous venons à nous imaginer qu'il nous doit arriver du mal, mais du mal qui regarde notre perte et menace notre vie ou, du moins, qui nous doit affliger beaucoup et de manière imminente, » Aristote, *La Rhétorique*, trad. Jules Barthélemy Saint-Hilaire (Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1870), II, 5,1.

l-ġinā wa-lima waḥḥarū naṣibat al-ḥawf wa-baḥḥasū naṣibat al-raġā'?⁴² (Pour quelle raison ils vivent l'état de richesse non pas en espérant qu'il dure, mais en étant en permanence dans la crainte de le perdre ? Pourquoi accordent-ils plus de place à la crainte et ne font preuve de la moindre espérance ?)

Dans *Nihāyat al-'arab*, al-Nuwayrī rapporte la caractérisation suivante du *buḥl*: « *Wa-qālū: al-buḥl min sū'i l-ẓann*⁴³ » (« Ils dirent : l'avarice procède de la méfiance suspicieuse. »)

Ainsi, ce qui empêche l'avare de vivre pleinement les moments présents et de jouir sereinement des biens qu'il possède, c'est qu'il en craint en permanence la disparition et, de ce fait, la passion avaricieuse l'oblige à se projeter constamment dans le futur. Vivant ainsi dans la crainte de l'avenir, il mobilise toute son énergie imaginative pour anticiper cet avenir dans les moindres détails de son avènement. Voici, à titre d'exemples, deux propos, l'un d'al-Kindī et l'autre d'al-Ḥizāmī :

[Al-Kindī:] Si le nombre d'entrées et de sorties augmente, on ouvre, ferme, pousse et on tire le verrou plus souvent, on brise les portes et on arrache les ferrures. Si le nombre des enfants augmente, et que la marmaille double, les clous des portes, les loquets et les gonds seront arrachés et chaque cour endommagée⁴⁴.

[Et al-Ḥizāmī parlant de l'utilisation du *dibs* (résiné):] Si je le garde (*dibs*), il faudra toutes sortes de bouillies pour l'accompagner, ce qui nous obligera à acheter le beurre, le beurre entraînera autre chose, si bien que ce *dibs* nous coûtera plus cher que toute la famille. Si je veux en faire du *nabīd*, j'aurai besoin de louer des marmites, d'acheter une jarre et de l'eau, de payer quelqu'un pour allumer le feu...⁴⁵

La crainte de l'avenir fonctionne ainsi comme un puissant moteur imaginaire qui génère et articule les anticipations des événements à venir sous la forme d'un enchaînement causal qui projette les faits de plus en plus loin dans le futur. Nous pouvons en effet constater comment al-Ḥizāmī refuse de prendre le don qui lui a été fait. Les raisons de ce refus de recevoir risquent de nous rester mystérieuses et inexplicables tant que nous n'aurions pas compris que

42 Al-Ġāḥiẓ, *Būḥalā'*, 2.

43 Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab fi funūn al-adab*, éd. Mufid Qumayḥa (Beyrouth: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2004), 274.

44 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 117.

45 Ibid., 91.

ces raisons ne résident ni dans la nature du don lui-même, ni dans la crainte de devoir le rendre un jour, mais surtout dans l'anticipation des usages qui en seront faits dans le futur. Nous comprenons ainsi pourquoi cette puissance imaginative, attisée et alimentée par la crainte, ne voit jamais dans les objets reçus ou à donner les objets eux-mêmes, mais les usages qui en seront faits et, par conséquent, les autres objets que ces usages possibles nécessiteront ou susciteront. D'où l'emploi systématique des particules hypothético-conditionnelles *idā* et *in*: ces particules organisent le discours de tous ces avarés sur le mode d'un réseau d'anticipations de faits et d'objets inter-conditionnés.

Ainsi, la thèse principale que nous entendons poser et défendre ici est la suivante: ce n'est pas l'avarice en elle-même, ni le comportement des individus avarés qui sont, au fond, considérés par al-Ġāḥiẓ comme problématiques et devant, pour cette raison, être mis à jour, mais plutôt le discours de l'avarice, c'est-à-dire en fin du compte la manière dont celle-ci se présente à la fois comme un mode spécifique de traitement du langage et comme une manière d'être. Pour employer ici un concept élaboré par Marcel Mauss, nous dirions que pour al-Ġāḥiẓ, le phénomène de l'avarice constitue une sorte de « *fait social total*, » en ce sens que, comme le précise Mauss, « dans ces phénomènes sociaux « totaux » [...], s'expriment tout à la fois et d'un seul coup toutes sortes d'institutions⁴⁶. »

Car c'est de cela qu'il s'agit en effet dans le phénomène de l'avarice dans la mesure où l'on saura y voir et analyser, comme le fait al-Ġāḥiẓ, non uniquement un simple acte de donner et/ou de recevoir mettant en jeu uniquement un aspect économique, mais un condensé de tous les faits qui constituent l'espace socioculturel, une sorte de coupe transversale dans le corps de la société.

Il est un autre élément qui plaide en faveur de cette hypothèse de l'avarice fonctionnant comme un *fait social total*: c'est ce que Fedwa Malti-Douglas dit en comparant les ouvrages d'al-Ġāḥiẓ et d'al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, sous l'angle de l'unité et de la cohérence:

Broadly speaking, we might characterize the *Kitāb al-bukhalā'* of al-Jāḥiẓ as being composed and that of al-Khaṭīb al-Baġhdādī as being collected. The overall unity of al-Jāḥiẓ's work has already been noted⁴⁷.

46 Marcel Mauss, « Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, » en *Sociologie et anthropologie* (Paris: PUF, 1950), 148. Commentant le concept de *fait social total* de Mauss, Louis Dumont fait la remarque suivante: « Il n'y a pas de fait sociologique indépendamment de la référence à la société globale dont il s'agit, » Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, [Paris: Seuil (Points-Essais), 1983], 13.

47 Malti-Douglas, *Structure of Avarice*, 106.

Si *Kitāb al-Buḥalā'* d'al-Ġāḥiẓ est doté d'une unité thématique et d'une cohérence, c'est parce que toutes les données qu'il contient tendent vers le traitement d'un même phénomène considéré sous l'angle d'une même hypothèse et d'une même perspective : le questionnement auquel al-Ġāḥiẓ soumet le phénomène de l'avarice est un questionnement éthique, en ce sens que ce qu'il tente de mettre en évidence, c'est comment l'expérience de l'avarice façonne et détermine chez les avarés à la fois la forme de vie qu'ils se sont choisie et le type de rapports qu'ils ont avec les autres. Autrement dit, l'avarice est traitée dans *K. al-Buḥalā'* non pas uniquement comme une *passion d'objets*, mais surtout comme une *passion intersubjective* déterminant chez les personnes qui en sont atteintes à la fois leurs manières d'être et leurs façons de communiquer avec les autres. Car si l'avarice dont parle al-Ġāḥiẓ était une passion d'objets, la relation qui unit l'avare aux objets de toutes sortes serait partout et constamment fondée uniquement sur les actes de « recevoir », « posséder » et « retenir ».

2 L'avarice comme *Genre de vie*

Comme le précise bien al-Ġāḥiẓ dans le passage suivant, le plus important dans le phénomène de l'avarice, ce n'est pas la conduite socio-économique qu'elle recèle, mais surtout le discours qu'elle développe, discours qui se présente comme symptôme révélateur du choix d'un genre de vie et d'un mode de présence en société :

Pour les gens, l'avare n'est pas seulement celui qui se montre sévère envers lui-même. On estime parfois qu'un individu mérite d'être qualifié d'avare et blâmé lorsqu'il ne manque pas de satisfaire tous ses caprices, tous ses besoins et tous ses désirs⁴⁸.

L'avarice est donc bien l'expression d'un régime de vie qui se manifeste à travers la manière dont une personne quelconque prend soin d'elle-même.

De nombreux éléments présents dans le *Livre des avarés* nous autorisent à parler du phénomène du *buḥl* en termes de genre de vie choisi et défendu par les avarés. Voici, par exemple, ce qu'Ibn al-Āṣ dit à Ibn al-Taw'am, pour critiquer son choix :

⁴⁸ Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 230 ; *Buḥalā'*, 158.

Wa-fi tafḍīlīka kalām Ibn Ġazwān ḥīna qāla: tana[‘]amtum bi-l-ṭa[‘]ām al-ṭayyib wa-bi-l-ṭiyāb al-fāḥira wa-bi-l-ṣarāb al-raqīq wa-bi-l-ġinā’ al-muṭrib wa-tana[‘]amnā bi-‘izzat al-ṭarwa wa-bi-ṣawāb al-naẓar fī l-‘āqiba wa-bi-kaṭrat al-māl [...] fa-tilka laḍḍatukum wa-hāḍihi laḍḍatunā⁴⁹.

Vous avez joui des mets succulents, des vêtements somptueux, des boissons fines et des chants mélodieux alors que, de notre côté, nous avons joui de la puissance que confère la richesse, de notre prévoyance avisée, l’abondance de nos biens [...] Voilà votre plaisir et voici le nôtre⁵⁰.

Remarquons comment cette interpellation est construite autour de trois termes-clés qui montrent qu’il s’agit bien du choix d’une forme de vie : choix/préférence (*tafḍīl*), jouissance (*tana[‘]amtum*) et plaisir (*laḍḍa*). Et ce n’est pas un hasard si, en présentant son projet d’étudier le discours et le régime de vie des avars, al-Ġāḥiẓ évoque d’autres courants de pensée défendant d’autres manières de vivre :

Tu me demandes de t’expliquer sur quel argument se base Ḥabbāb pour proscrire la jalousie et déclarer que laisser son épouse à un autre homme entre dans le chapitre de la libéralité et l’altruisme [...] Et les arguments invoqués par al-Ġāḥġāḥ pour prétendre que dans certains cas le mensonge est beau et que, dans d’autres, la sincérité est inconvenante, pour élever le mensonge au rang de la sincérité et rabaisser celle-ci au rang du mensonge... (ainsi que) la théorie de Ṣaḥṣaḥ d’après laquelle : l’oubli est préférable à une mémoire trop fidèle ; la sottise est, en gros, plus utile que l’intelligence ; la vie des brutes a un meilleur effet sur l’âme que celle des sages⁵¹.

Les trois figures dont al-Ġāḥiẓ parle ici, en l’occurrence Ḥabbāb, al-Ġāḥġāḥ et Ṣaḥṣaḥ représentent des courants de pensée. Mais ce que nous pouvons constater dans ces courants intellectuels, c’est qu’ils ne se présentent pas uniquement comme des écoles de pensée promouvant des théories, mais surtout comme les tenants de discours philosophiques qui défendent des genres de vie considérés par eux comme étant les chemins les plus sûrs menant vers une vie réussie, une vie bonne.

49 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā’*, 155.

50 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, 224.

51 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, 6-7 ; *Buḥalā’*, 4.

Dans *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Ġāḥiẓ revient sur cette idée du choix de forme de vie :

*Wa-min al-nās man yaqūlu: inna l-‘ayš kulluhu fī kaṭrat al-māl wa-ṣiḥḥat al-badan wa-ḥumūl al-dīkr*⁵².

Il y a des gens qui disent : la vie bonne réside entièrement dans la fortune, la santé du corps et l'anonymat.

L'expression *ḥumūl al-dīkr* est à comprendre ici au sens d'une paresse affectant à la fois la mémoire et l'intellect. Tout se passe donc comme si, en choisissant cette voie de recherche du bonheur, l'individu choisit volontairement de travailler à affaiblir en lui-même la faculté de la mémoire au profit de celle de l'oubli et d'accomplir des exercices en vue d'amoindrir ses capacités intellectuelles. Mais le plus important, c'est que chacun de ces courants de pensée présente son point de vue comme représentant la manière la meilleure de prendre soin de soi. Il en est de même du cas du groupe d'avares qu'al-Ġāḥiẓ appelle *al-masġidiyyīn*, c'est-à-dire ceux qui avaient pour habitude de se réunir à la mosquée (*masġid*)⁵³.

Il suffit en effet d'examiner le mode d'organisation et de fonctionnement de ce groupe, pour comprendre pourquoi et de quelle manière l'avarice forge et détermine chez ceux qui la cultivent une façon de voir, de parler et de vivre que nous pouvons légitimement qualifier de choix d'une forme de vie. En effet, lorsque nous observons de plus près les propos et les attitudes des membres de ce groupe, nous constatons qu'il est possible de parler des avares non seulement en termes de forme de vie contractée ou choisie, mais aussi en termes d'idéal de vie, voire d'*exercices spirituels*⁵⁴.

Voici comment al-Ġāḥiẓ présente le groupe des *masġidiyyūn* :

Des gens qui avaient pour règle de réduire leurs dépenses et de faire fructifier la fortune, de refuser de donner et d'amasser des richesses, se réunissaient dans la Grande Mosquée. Cette communauté de pensée créait

52 Al-Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, II, 96.

53 Sur ce groupe, voir James E. Montgomery, « al-Jāḥiẓ on the Masjidites of Basra, » *Journal of Arabic Literature* 24/3 (1993) : 236-45.

54 Au sens où l'entend Pierre Hadot qui « désigne par ce terme des pratiques, qui pourraient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait, » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* [Paris : Gallimard (Folio), 1995], 21-2.

entre eux un lien semblable à la parenté qui entraîne une affection réciproque et à l'alliance qui donne naissance à l'assistance mutuelle⁵⁵.

Remarquons d'abord comment ces *masġidiyyūn* sont présentés par al-Ġāḥiẓ en tant qu'ils forment un groupe de personnes liées entre elles par une sorte de communauté de soucis et d'esprit. Ils constituent un cercle au sein duquel ils échangent leurs expériences et leurs techniques et s'exercent à cultiver davantage de rigueur et d'austérité dans la manière de gérer leurs vies. Tous les récits qu'ils se racontent, toutes les expériences qu'ils se communiquent et font l'objet de leur méditation collective, sont destinés à une seule et unique chose : se persuader eux-mêmes que le genre de vie qu'ils ont choisi de mener et de défendre est bon et qu'ils doivent travailler à le perfectionner et le rendre encore meilleur. C'est dire que ces scènes sont mises sous nos yeux par al-Ġāḥiẓ non seulement pour nous permettre de connaître d'autres aspects et facettes des personnages avarés, mais aussi et surtout pour montrer comment à travers ces réunions et séances, les individus avarés s'exercent à se rendre pour ainsi dire encore meilleurs dans la pratique de la rigueur à l'égard d'eux-mêmes en se laissant chaque fois féconder par l'esprit et les vues des autres. Et ce n'est donc pas seulement ironiquement qu'al-Ġāḥiẓ fait dire au groupe la sage maxime de l'*adab* selon laquelle « la conversation entre les hommes féconde leurs esprits » (*muḥādātāt al-riġāl tulaqqiḥu albābahā*), mais bien pour signifier que ces réunions à la mosquée sont perçues et vécues par le groupe des *masġidiyyūn* comme un lieu de contemplation et d'exercices intellectuels.

Nous comprenons ainsi pourquoi al-Ġāḥiẓ s'emploie à montrer et démontrer que le phénomène du *buḥl* n'a pas uniquement trait à l'économie, c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible à la définition donnée par Aristote à l'avarice, à savoir « défaut de donner, excès de recevoir. »⁵⁶ Et pour montrer que les paramètres donner et recevoir sont loin de suffire pour cerner totalement l'attitude avaricieuse, al-Ġāḥiẓ met à notre disposition un certain nombre de faits parmi lesquels l'anecdote suivante où nous voyons un personnage avare nommé al-Ḥizāmī refusant de recevoir le don qui lui a été fait :

Nous étions un jour chez Dāwūd ibn Abī Dāwūd, à Wāsiṭ, alors qu'il était gouverneur de la région de Kaskar. On lui apporta de Baṣra des cadeaux parmi lesquels figuraient des outres de résiné (*dibs*). Il nous les distribua et chacun de nous prit sa part sauf al-Ḥizāmī. Je ne reconnus pas par là sa

55 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 41.

56 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jules Barthélémy Saint-Hilaire, revu par Alfredo Gomez-Muller (Paris : Le livre de poche, 1992), IV, 1, 35.

conduite habituelle et ne compris pas le sens de son geste. «Je savais, dis-je à al-Makkī, qu'al-Ḥizāmī n'éprouvait de la peine qu'à donner, chose à laquelle il est hostile, mais quant à prendre, c'est son faible et son seul désir⁵⁷.»

Selon al-Ġāḥiẓ, si nous essayons de déchiffrer et comprendre les attitudes des avars uniquement à travers les actes de donner et recevoir, notre analyse se condamne à l'insuffisance. Car si al-Ḥizāmī refuse de recevoir, c'est parce qu'il perçoit le don qui lui est ainsi fait comme un piège qu'on lui tend. Le caractère piégeur de ce don réside non pas dans le fait qu'il l'oblige à rendre, c'est-à-dire à donner, mais surtout dans le fait qu'il risque d'entraîner une modification dans le type de souci qu'il a de lui-même et des autres: al-Ḥizāmī sent que l'acceptation du don entraînera inévitablement un changement dans le régime de vie qu'il s'est imposé jusqu'à présent en l'amenant à se traiter avec moins de rigueur et à établir des relations de sociabilité avec les autres. Voici comment il justifie son refus de recevoir sa part :

En outre, si je reste chez moi pour boire ce vin, je serai contraint d'inviter quelqu'un [...] Si ce compagnon n'est pas convenable, les prisonniers sont dans meilleure situation que moi; et si, par malheur, il convient, Dieu ouvre sur ma fortune une porte à la ruine⁵⁸.

Nous nous apercevons ainsi que ce n'est pas l'avarice en elle-même, comme phénomène, qui pose question, mais la logique sociale qu'elle recèle et qu'elle gouverne. Pour démontrer que cette logique sociale possède un caractère fondamentalement passionnel, al-Ġāḥiẓ soumet les attitudes des avars à une sorte d'analyse sociologique visant à en élucider les mécanismes, en analysant quelques variables explicatives possibles :

Ce qui prouve que la conduite des avars n'est pas inspirée par la crainte de la misère mais qu'elle est le fruit d'une habitude ou du caractère inné, c'est que l'on rencontre parfois des rois qui sont avars malgré l'étendue de leur royaume [...] Si c'était pour leurs enfants qu'ils amassent, les eunuques n'accumuleraient pas de richesse, les moines ne constitueraient pas de trésors⁵⁹.

57 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, 90; *Buḥalā'*, 62.

58 Ibid., 92; *Buḥalā'*, 63-4.

59 Ibid., 232 et 235; *Buḥalā'*, 160 et 162.

Si le comportement de l'individu avare ne se laisse expliquer ni par la peur de la pauvreté, ni par le souci d'assurer le bien-être de ses enfants, c'est qu'il possède un caractère passionnel qui échappe à toute tentative d'explication rationnelle.

3 Manger seul ou avec les autres : une question de sociabilité

Nous venons de tenter de montrer comment le phénomène de l'avarice est thématiqué par al-Ġāhiz en tant qu'il entraîne le choix d'une forme de vie. Ce faisant, nous avons donné des éléments permettant de comprendre de quelle manière l'avarice n'est pas seulement une question de donner et recevoir des biens économiques. Il s'agit d'une attitude générale et d'un état d'esprit qui affecte tous les modes d'implication et de présence de l'individu dans la société. Or, parmi les manières d'être qu'al-Ġāhiz thématise dans *Le Livre des avares* et qu'il considère comme l'élément le plus caractéristique de la forme de vie adoptée par les avares, c'est leur attitude à l'égard du repas en commun (*al-mu'ākala*). C'est sans doute pour cette raison que la question de « manger seul ou avec les autres ? » se trouve posée et traitée très tôt dans *Kitāb al-Buḥalā'*. Voici la réponse donnée par un ḥurasānien à Abū Nuwās qui lui demanda pour quoi il mangeait seul :

*Laysa 'alayya fī hādā l-mawḍi' mas'ala: innamā l-mas'ala 'alā man akala ma'a l-ġamā'a [...] Wa-aklī waḥdī huwa l-aṣl wa-aklī ma'a ġayrī ziyāda fī l-aṣl*⁶⁰.

La question n'a pas à m'être posée sur ce point. Elle doit être posée plutôt à celui qui mange en communauté, car je considère que manger seul est un acte conforme à la nature tandis que manger avec les autres s'en éloigne.

Il y a en réalité dans cette assertion du personnage ḥurasānien deux voix qui cohabitent dans le même discours : il y a, d'une part, la thèse du Ḥurasānien avare défendant son refus de la sociabilité en prétendant que manger seul serait un acte plus naturel, et donc peut-être plus conforme à la raison que le fait de prendre son repas en communauté ; il y a, d'autre part, la voix contraire qui tente de problématiser cette attitude a-sociable en la révélant comme

⁶⁰ Ibid, 24.

étant l'expression du choix d'une forme de vie régressive au regard des lois de l'*adab* et de la civilisation dont les desseins ont toujours été et sont encore de mettre les hommes sur la voie d'un mode de vie leur permettant justement de dépasser le style de vie imposé et dicté par l'état de nature vers l'invention et l'adoption de formes de vie encourageant l'échange, la sociabilité et la circulation des biens et du savoir. Cette deuxième voix, critique et problématisante, est, pensons-nous celle de l'*adab* dans l'espace duquel la question de l'avarice et des avarés est posée et examinée par al-Ġāḥiẓ.

La visée de l'*adab*, c'est-à-dire la culture et le processus de civilisation, est de faire de chaque occasion du vivre ensemble des hommes une occasion dans laquelle ceux-ci agissent les uns sur les autres, échangent leurs savoirs et leurs expériences et s'améliorent ainsi mutuellement. Nous comprenons en même temps pourquoi partout dans les textes de l'*adab* la sociabilité est constamment encouragée et louée et la vie de solitude blâmée et méprisée, comme le rappelle, dans le *Livre des avarés*, Ibn al-ʿĀṣ à l'intention d'Ibn al-Tawʿam :

*Wā-kānū*⁶¹ *yaʿībūna man yaʿkulu waḥdahu wa-qālū: mā akala Ibn ʿUmar*⁶² *waḥdahu qaṭṭ. Wa-qālū: « mā akala l-Ḥasan*⁶³ *waḥdahu qaṭṭ*⁶⁴. »

Ils blâmaient celui qui mange seul. Et ils dirent: Ibn ʿUmar n'a jamais mangé seul. Et ils dirent également: « al-Ḥasan n'a jamais mangé seul. »

En mangeant seul, nous réduisons l'acte de manger à un simple acte de se nourrir, c'est-à-dire à une réponse quasi mécanique à la sensation physique de la faim. Et c'est sans doute cette obéissance presque animale à la sensation de la faim qu'al-Ġāḥiẓ voulait souligner en rapportant, dans *al-Bayān wa-l-tabyīn*, l'anecdote du personnage grec Disimūs, à qui un homme avait demandé pourquoi il mangeait au marché :

Wa-raʾahu raḡul yaʿkulu fī l-sūq fa-qāla: mā bāl Disimūs yaʿkulu fī l-sūq? fa-qāla: idā ḡāʿa Disimūs fī l-sūq yaʿkulu fī l-sūq.

61 Cette troisième personne plurielle présente dans « *wa-kānū...* » (Ils) renvoie, bien sûr, aux Arabes. Car ce sont les Arabes, leurs traditions et leurs mœurs, leur vision éthique de la vie en communauté, qui sont utilisés par Ibn al-ʿĀṣ comme référence ultime et comme norme permettant de distinguer entre l'attitude généreuse du *ḡud*, encourageant la sociabilité et le partage, et la posture du *buḥl* qui pousse à l'isolement et le retrait.

62 Il s'agit de ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, traditionniste, m. 73/692.

63 Il s'agit d'al-Ḥasan al-Baṣrī, savant et traditionniste, m. 110/729.

64 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalāʾ*, 167.

Un homme a vu Disimūs mangeant au marché, il lui dit: pourquoi manges-tu au marché Disimūs? Si Disimūs a faim au marché, il mange au marché, répondit-il⁶⁵.

Ce comportement de Disimūs est signalé comme étant stigmatisable non seulement parce que l'éthique de l'*adab* le considère comme une marque de bassesse⁶⁶, d'idiotie⁶⁷ et de vulgarité, mais aussi et surtout parce qu'il s'agit de la conduite d'un homme dont la vie est totalement soumise uniquement aux besoins naturels les plus immédiats: quand j'ai faim je mange au moment précis et à l'endroit exact où j'ai senti la faim. Ce faisant, je me comporte comme le ferait un animal. Si Disimūs mange au marché, c'est parce qu'il est incapable de se contrôler et d'attendre d'être chez lui, en compagnie d'autres personnes, pour le faire. Or, à la différence des animaux, l'être humain n'obéit pas à ses pulsions naturelles, il se montre capable de les maîtriser et les canaliser, de sorte que l'acte de manger n'est pas exécuté par lui comme un réflexe physiologique, voire comme un travail épuisant⁶⁸, mais comme une activité dotée d'une signification culturelle et d'une dimension esthétique. La figure de Disimūs représente l'exemple d'un organisme qui vit encore au rythme de la nature. Or, la question qui se pose est celle de savoir si la véritable finalité de l'être humain est de vivre en conformité avec ce que la nature lui commande et lui offre comme horizon d'expériences? La finalité de l'être humain n'est-elle pas plutôt de travailler à multiplier les occasions de communiquer avec les autres et d'aider, ce faisant, à la circulation et la diffusion de la culture. Manger avec les autres, c'est conférer au repas une fonction et une signification dans lesquelles se réalise un dépassement d'une forme de vie déterminée par l'état de nature vers une situation de culture et de civilisation: à travers et dans l'acte de venir s'asseoir avec les autres se construit un climat qui amène chacune des personnes en présence à cesser d'être centrée sur elle-même, c'est-à-dire, au

65 Al-Ġāhiz, *Bayān*, II, 226. Voir aussi *Ḥayawān*, I, 88.

66 «*Al-akl fī l-sūq danā'a*» (Manger au souk est une bassesse,) Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, III, 214. Voir aussi Ibn 'Abd Rabbih, *al-Iqd al-farīd*, VIII, 10; Al-Waššā', *Kitāb al-Muwaššā'* (Le Caire: Maktabat al-Ḥānğī, 1953), 193.

67 *Qāla Rağā' b. Salm: al-akl fī l-sūq ḥamāqa* (Rağā' b. Salm dit: manger au souk est une marque de sottise), 9. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wa-l mu'ānasa*, éd. Aḥmed Amīn et Aḥmed al-Zayn (Beyrouth: Maktabat al-Ḥayāh, s. d.), III, 15.

68 C'est ainsi que Kant considère l'acte de manger seul: «Manger seul (solipsismus convictorii) est malsain pour un savant qui philosophe; ce n'est pas une restauration, c'est plutôt (surtout s'il y a débauche solitaire) épuisement; c'est un travail qui achève, et non un jeu qui ravive les pensées,» Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, éd. et trad. M. Foucault (Paris: Vrin, 1964), 260.

fond, à cesser d'être gouvernée par la passion de manger, en trouvant dans la compagnie des autres un horizon d'extériorisation de soi et d'ancrage. Cette distinction entre la vie selon les lois de la nature et une vie gouvernée par la culture est indiquée par la différence établie par le Ḥurassānien entre un comportement conforme au «*aṣl*» et un comportement qui serait *ziyāda fī l-aṣl: akli waḥdī huwa l-aṣl wa-akli ma'a ḡayrī ziyāda fī l-aṣl* (Quand je mange seul, j'effectue un acte conforme à la nature, et quand je mange avec les autres, j'accomplis un comportement qui va à l'encontre de la nature.)

En outre, nous devons rappeler que tout ce que nous venons de dire est conforme à ce que nous appellerons ici «anthropologie» d'al-Ġāḥiẓ. En effet, dans le cadre de son anthropologie, al-Ġāḥiẓ distingue chez l'homme deux types de besoins : d'une part, les besoins immédiats, relatifs à la nourriture et aux moyens de subsistance, et, d'autre part, les besoins relatifs aux plaisirs et à la jouissance intellectuelle et esthétique :

Dieu a, en effet, créé deux sortes de besoins : les uns répondent aux nécessités vitales, subsister et se maintenir en vie, les autres sont le plaisir (*imtā'*) et la jouissance (*ladḍa*), l'accroissement et le perfectionnement des techniques ; tout ce qui égaye les esprits et arme pour la vie. Le volume que réalisent ces deux types de besoins correspond bien à l'abondance et à la multitude des besoins et des désirs humains. Il est aussi fonction de l'étendue de leurs connaissances (*ma'rifa*) et des desseins insondables qui les habitent ; il est également fonction de la capacité de résistance, de la constitution de l'être humain et des dispositions naturelles de l'ensemble de l'humanité⁶⁹.

Ainsi, un repas est susceptible d'offrir deux types de plaisir : le plaisir physique qui réside dans l'acte de se nourrir, et le plaisir éthico-esthétique-intellectuel que procure le climat sociable créé par la convivialité et la présence des autres⁷⁰. En transformant le repas et l'acte de se nourrir en une occasion de sociabilité et de culture, les êtres humains se sont libérés du processus vital et ont, du même coup, fait d'une nécessité biologique un fait culturel.

Nous commençons à comprendre maintenant que les soucis exprimés dans *Kitāb al-Buḥalā'* ne sont pas seulement ceux d'al-Ġāḥiẓ, mais également ceux des principes de l'*adab* lui-même. Et si celui-ci tend à faire du phénomène de

69 Al-Ġāḥiẓ, *Le Cadi et la mouche*, 66 ; *Hayawān*, 1, 43.

70 A comparer avec ce propos du *Banquet* de Platon : « Les dîners ne plaisent pas seulement quand on les prend, mais encore chaque fois qu'on y pense, » Platon, *Le banquet*, cité par Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 258, note.

l'avarice un véritable ennemi de la culture, c'est parce qu'il considère l'avarice comme une forme de passion qui menace de détruire ou neutraliser tous les vecteurs et les facteurs qui permettent à la culture d'élargir son empire, à savoir le langage, le sentiment d'amitié, la sociabilité et la communication. Du coup, nous comprenons mieux maintenant la portée du propos d'un philosophe (*ḥakīm*), cité par al-Ġurġānī, définissant l'avarice (*al-buḥl*) comme « une forme de passion qui mène à la destruction des qualités humaines et la réaffirmation des habitudes animales : » *Qāla ḥakīm: al-buḥl: maḥw ṣifāt al-insāniyya wa-itbāt ādāt al-ḥayawāniyya*⁷¹.

Il s'avère ainsi que dans cette question de « manger seul ou avec les autres » qu'al-Ġāḥiẓ pose, le plus important ce n'est pas « manger, » mais être ou ne pas être intégralement et totalement avec les autres. C'est dire que la question posée est celle de l'incidence de l'avarice, comme passion, sur la vie en société.

Essayons de comprendre les raisons de l'étonnement d'al-Ġāḥiẓ devant la scène par lui observée, dans laquelle nous voyons une cinquantaine de voyageurs *ḥurasāniens* à l'heure du déjeuner :

J'ai vu moi-même une cinquantaine d'âniers du Ḥurasān qui allaient en pèlerinage, déjeuner dans des jardins potagers [...] sur les cinquante, il n'y en avait pas deux qui mangeaient ensemble et pourtant ils étaient rapprochés les uns des autres et se faisaient mutuellement la conversation. Ce que je vis ce jour-là fut ce qu'il y a de plus étrange que l'on peut voir⁷².

Maints lecteurs de ce passage risquent d'être étonnés plus par l'étonnement d'al-Ġāḥiẓ que par la conduite des âniers. En effet, si, comme nous l'avons dit plus haut, le plus important dans « manger ensemble » ce n'est pas manger, mais « être ensemble, » pourquoi alors al-Ġāḥiẓ s'étonna-t-il dès lors que toutes les conditions d'un « être ensemble » sociable semblèrent réunies ?

Nous constatons en effet que ces Ḥurasaniens sont physiquement rapprochés les uns des autres (*mutaqāribūn*) et qu'ils échangent des paroles conversantes.

Or, pour bien comprendre l'étonnement d'al-Ġāḥiẓ, il faut se rappeler que pour lui, les conditions qui sont de nature à faire du déjeuner un véritable repas en commun⁷³, c'est-à-dire un fait de sociabilité, sont bel et bien réunies,

71 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, *al-Ta'rifāt*, éd. M. Ṣadiq al-Minšāwī (Le Caire: Dār al-faḍīla, s. d.), 39.

72 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, (traduction légèrement modifiée). *Buḥalā'*, 18.

73 Il y a un rapprochement à faire ici entre la conception arabe du repas en commun, qui

mais elles sont mises en œuvre d'une manière négative. Car, ce que constate al-Ġāḥiẓ, c'est que l'objectif profond de chacun des Ḥurasāniens est d'éviter à tout prix de mettre en commun et de partager la nourriture, de peur d'être lésé par les autres. Cela est démontré par l'anecdote de ces deux autres Ḥurasāniens dont l'un d'eux refuse catégoriquement de mettre le repas en commun et propose à l'autre une solution de compromis :

Si tu ne [me] voulais pas du mal, tu n'aurais pas un tel désir de partager ton repas avec moi. Veux-tu jouir de ma conversation et de ma compagnie ? Prenons alors un seul plateau et chacun mettra son pain devant lui⁷⁴.

Ainsi, la proximité physique et la conversation sont là non pas comme des biens recherchés pour eux-mêmes, en tant qu'ils participent à la construction d'une société agréable, mais uniquement comme des éléments compensatoires ou, plus exactement, comme des concessions que chacun se sent obligé de faire afin de préserver ce qui est pour lui l'essentiel, à savoir le droit de consommer sa nourriture seul. Tout cela apparaissait à al-Ġāḥiẓ comme constituant une forme de sociabilité problématique et négative, une *sociabilité insociable*⁷⁵ l'échange de paroles s'effectue moins comme une authentique composante d'une situation de sociabilité librement et spontanément instaurée que comme un flot de mots utilisé comme un bouclier, une barrière, séparant les uns des autres et empêchant les uns de venir envahir le territoire des autres. C'est donc ce mode instrumentaliste et pragmatique d'emploi de la parole qu'al-Ġāḥiẓ tenta de souligner en montrant son étonnement.

Or, notre compréhension de cette insistance d'al-Ġāḥiẓ sur la question du « repas en commun » resterait incomplète si nous ne rappelions pas et discutons ici la manière dont ce même al-Ġāḥiẓ présente la vision arabe de l'hospitalité et du repas en commun. Car, c'est en ayant probablement en vue

prend souvent la forme d'une *ma'duba* (une sorte de banquet), et l'institution grecque du *symposion* telle que nous la trouvons surtout chez Platon dans le *Banquet*, chez Xénophon dans le *Banquet* et chez Plutarque dans le *Banquet des sept sages*. Voir François Lissarague, *Un flot d'images : une esthétique du banquet grec*, (Paris : Adam Biro, 1987).

74 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 28 ; *Buḥalā'*, 19.

75 L'insociable sociabilité est le concept par lequel Kant désigne la manière paradoxale et ambivalente dont l'être humain recherche la vie en société : « J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur penchant à entrer en société, lié toutefois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette société, » Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, éd. et trad. Jean-Michel Muglioni (Paris : Bordas, 1988), quatrième proposition.

la conception que les Arabes avaient de l'exercice de l'hospitalité (*al-qirā*) et de l'art du repas commun (*šurūt al-mu'ākala*) qu'al-Ġāḥiẓ s'était étonné de la vue des Ḥurasāniens pratiquant la sociabilité négative.

Voici comment al-Ġāḥiẓ présente la conception que les Arabes avaient de l'hospitalité :

*Wa-li-anna l-'arab tağ'alu min al-ḥadīt wa-l-baṣṭ wa-l-ta'nīs wa-l-talaqqī bi-l-biṣr min ḥuqūq al-qirā wa-tamām al-ikrām bihi. Wa-qālū: min tamām al-ḍiyāfa al-ṭalāqa 'inda awwal wahla wa-iṭālat al-ḥadīt 'inda l-mu'ākala*⁷⁶.

Car les Arabes considèrent la conversation, la bonne humeur, la sociabilité et la réception avec le sourire comme faisant partie intégrante des règles de l'hospitalité et de la parfaite générosité. Ils dirent : parmi les choses qui participent d'une hospitalité parfaite, c'est le visage souriant lors de la réception et le prolongement de la conversation pendant le repas.

Nous voyons que dans cette remarque, le plus important dans une situation de réception c'est le climat sociable dans lequel se déroule l'invitation (*al-qirā*). Les mots employés par al-Ġāḥiẓ pour décrire cette sociabilité sont : *al-ḥadīt* (la conversation) *al-baṣṭ* (la bonne humeur), *al-ta'nīs* (la bonne compagnie sociable).

Ainsi faire la conversation à son invité fait partie, pour les Arabes, de l'hospitalité, c'est de l'hospitalité. Car l'acte d'hospitalité est un acte qui crée une situation de sociabilité qui ne peut être vécue comme telle que si toutes les conditions sont réalisées. Remarquons par la même occasion comment en faisant de la *parole conversante* une des conditions (*ḥuqūq*) et des règles de l'hospitalité et de l'art de la *ma'duba* (banquet), la culture de l'*adab* se donne la possibilité d'exclure de son espace les individus qui ne répondent pas aux exigences de la sociabilité et de l'échange intellectuel comme les piques-assiettes (*ṭufayliyyūn*)⁷⁷.

76 Al-Ġāḥiẓ, *Bayān*, I, 10.

77 Pour cette figure de l'*adab*, voir Antonella Ghersetti, « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiettes (*ṭufayliyyūn*) dans la littérature de l'*adab*, » *Al-Qantara*, xxv, 2 (2004) : 433-62. Voir également nos remarques sur l'attitude du pique-assiettes à l'égard de l'exigence de la sociabilité dans notre étude sur la première nuit d'*al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* : Salah Natij, « La nuit inaugurale d'*al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : une leçon magistrale d'*adab*, » *Arabica* 55 (2) (2008) : 227-75, notamment 261 et suiv.

Ce principe de la primauté donnée à la sociabilité par rapport à l'acte de se nourrir dans les repas en commun est illustrée par une anecdote rapportée dans *al-ʿIqd al-farīd*, et dont nous donnons ici une traduction :

Ibrāhīm b. al-Sindī rapporta l'histoire suivante : il y avait un garçon des Banū Hāšim qui avait l'habitude d'entrer chez le calife al-Manšūr,⁷⁸ saluant chaque fois celui-ci de loin et s'en allait. En entrant un jour, le calife le fit rapprocher et l'invita à sa table. J'ai déjà mangé répondit le garçon [...] Quand il sortit et fut derrière le rideau, le chambellan al-Rabī^c le poussa dans la nuque. Voyant ce comportement du chambellan à son égard, le garçon alla se plaindre auprès de ses oncles. Dès le lendemain, ceux-ci vinrent voir le calife Abū Ğāfar et lui dirent : le chambellan traite ce garçon comme ceci et comme cela. Le calife leur répondit : si al-Rabī^c avait fait une chose pareille, c'est qu'il avait une raison valable. Alors soit nous oublions toute cette affaire, soit nous l'interrogeons pour connaître ses raisons. Que le Commandeur des croyants l'interroge, répondirent-ils. Alors le calife fit venir le chambellan et l'interrogea. Celui-ci répondit : ce garçon venait souvent, saluant de loin le calife et partait. Or, hier, le Commandeur des croyants l'avait rapproché de telle sorte qu'il pût saluer de près, ensuite il l'a invité à sa table. Sa méconnaissance du rang dans lequel le calife l'avait élevé en l'invitant ainsi fut telle qu'il s'est permis de lui répondre : j'ai déjà mangé. Il a montré ainsi que pour lui manger avec le Commandeur des croyants et partager son repas ne signifie rien d'autre que calmer la faim⁷⁹.

Même si ce qui est mis en jeu dans cette anecdote ce sont surtout les règles de vie dans la cour califale (*rusūm dār al-ḥilāfa*)⁸⁰, il n'en reste pas moins qu'elle montre clairement comment le repas en commun est défini par l'*adab* comme étant avant tout une occasion de culture et de sociabilité et non uniquement une invitation à la nourriture. Ce principe est bien souligné par pseudo-al-Ġāḥiẓ dans *Kitāb al-Tāǧ* :

78 Le deuxième calife abbasside (754-75).

79 Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, II, 291 ; al-Ġāḥiẓ, *Bayān*, II, 329 ; al-Bayhaqī, *al-Maḥāsīn wa-l-masāwīʿ*, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm (Le Caire : Dār al-Maʿārif, s. d.), 151.

80 Voir, par exemple, le chapitre intitulé « Kitāb al-murǧāna fi muḥāṭabat al-mulūk » dans *al-ʿIqd al-farīd*, II, 3 et suiv. Aussi, Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḥbār*, I, 19 et suiv. : « Bāb ṣuḥbat al-sulṭān wa ādābithā. » De même, al-Šābiʿ, Abū l-Ḥusayn Hilāl, *Rusūm dār al-ḥilāfa*, éd. Miḥāʿil ʿAwwād (Beyrouth : Dār al-Rāʿid, 1986). Sur cet ouvrage, voir Antonella Ghersetti, « Enseigner en racontant : les anecdotes dans l'Etiquette de la cour califale (*Rusūm dār al-ḥilāfa*) d'al-Šābiʿ » *Synergies Monde arabe*, 6 (2009) : 27-40.

Wa-laysa fī kaṭrat al-akl ma'a l-malik ma'nān yuḥmadu, illā an yakūna l-ākil ka-Maysara l-Tarrās 'aw Ḥafṣ l-Kayyāl alladīna innamā yaḥḍurūn li-kaṭrat al-akl faqaṭ. Ammā ahl al-adab wa-l-murū'a fa-innamā ḥaḏḏurūn min mā'idat al-malik al-martaba allatī rafa'ahum ilayhā wa-l-uns alladī ḥaṣṣahum bihi⁸¹.

La signification du repas avec le roi ne réside pas dans l'acte de manger, à moins que les invités soient des individus comme Maysara al-Tarrās ou Ḥafṣ al-Kayyāl dont la présence à table n'a d'autres objectifs que de se repaître. Par contre, ce que les hommes dotés de culture (*adab*) et d'une dignité supérieure (*murū'a*) cherchent dans le fait d'être invités à la table du roi, c'est surtout le rang auquel celui-ci les aura ainsi élevés et la convivialité qu'il leur aura accordée.

Cela veut dire que plus l'on est cultivé selon les règles de l'*adab* et de la *murū'a*⁸² (ou *murūwa*), plus l'on considère que le plus important dans le repas en commun ce n'est pas le repas lui-même, mais le cadre de sociabilité qu'il instaure. Ainsi, si le garçon invité par le calife al-Manṣūr fut perçu comme méritant d'être blâmé et puni, c'est parce qu'il avait fait preuve de manque d'*adab*, en réduisant le repas avec le calife à son aspect strictement alimentaire.

Nous venons ainsi de voir comment al-Ġāḥiḏ avait tenté d'attirer notre attention sur le fait que la manière dont les avars abordent et pratiquent le repas en commun révèle chez eux à la fois une conception très particulière de la sociabilité et le choix d'une forme de vie.

Mais ce que nous avons pu remarquer surtout, c'est que tous les personnages mis en scène par al-Ġāḥiḏ sont des non-Arabes. En outre, ces non-Arabes, qui sont en majorité des Persans, sont présentés comme pratiquant un type de sociabilité en clivage total avec la conception arabe du repas en commun. Nous voudrions donc poser la question de savoir si à travers ce débat autour du repas en commun al-Ġāḥiḏ ne cherchait pas à thématiser le conflit socio-culturel nommé *šū'ūbiyya*⁸³ qui opposa les Arabes aux non-Arabes.

81 Pseudo-Ġāḥiḏ, *Kitāb al-Tāġ fī aḥlāq al-mulūk*, éd. Ahmed Zeki Pacha (Le Caire: Imprimerie Nationale, 1914), 14. Signalons rapidement que l'attribution à al-Ġāḥiḏ de cet ouvrage est parfois contestée.

82 Sur la *murū'a* (ou *murūwa*), qui constitue un concept clef et primordial dans l'éthique arabe classique, voir désormais Salah Natij, «Murū'a: soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique,» première partie, *Studia Islamica* 112/2 (2017): 206-63 seconde partie, *Studia Islamica* 213/1 (2018): 1-59.

83 Dans une étude à paraître que nous avons entièrement consacrée au «Livre du bâton» (*Kitāb al-'Aṣā*, en *Bayān*, III, 5-124) d'al-Ġāḥiḏ, nous reviendrons plus amplement sur

4 Conception et pratique du *ḡūd* (générosité) : un enjeu socioculturel

Dans l'échange de lettres entre Ibn al-ʿĀṣ et Ibn al-Taw'am, le débat est explicitement mis sous le signe d'une confrontation entre les valeurs éthiques et sociales arabes, héritées de l'époque de la *Ġāhiliyya*, et le modèle culturel nouveau qui tentait d'imposer ses normes et critères.

Examinons pour commencer le passage suivant dans lequel Ibn al-ʿĀṣ al-Ṭaqafī reproche à un certain al-Ṭaqafī de s'être laissé influencer par l'attitude propre à la forme de vie choisie par les avars et d'avoir ainsi abandonné la vision arabe du *ḡūd* :

Un sang étranger s'est infiltré en toi, la faiblesse a pénétré dans tes veines où agit un ver et qu'un mal emporte. Cette conduite n'est pas dans les mœurs profondes des Ṭaqifites, ni dans le caractère inné des Quraïshites. Tu es le fruit de croisements qui t'ont corrompu. Mu'āwiya ne disait-il pas : « Celui, parmi les Banū 'Abd al-Muṭṭalib, n'est pas généreux, ne peut être qu'un fils adoptif de la tribu. Quiconque parmi les descendants d'al-Zubair n'est pas courageux, ne peut être qu'un étranger. Quiconque, dans la postérité d'al-Muḡīra n'est pas orgueilleux, ne peut être qu'un intrus⁸⁴. »

Remarquons d'abord une chose importante : les propos que nous venons de citer sont adressés par Ibn al-ʿĀṣ al-Ṭaqafī à un personnage qui est lui aussi un Ṭaqafī, c'est-à-dire un Arabe originaire de la tribu de Ṭaqīf. Tous les reproches et critiques faits à l'endroit de ce personnage visent à poser la question suivante et tenter d'y apporter une réponse : comment se fait-il qu'un Arabe qui, plus est de la tribu de Ṭaqīf, soit venu à contracter l'avarice ?

Le vocabulaire employé par Ibn al-ʿĀṣ dans cette attaque contre al-Ṭaqafī vise à montrer que l'abandon de la pratique de l'hospitalité et de la générosité inhérente à l'attitude du *ḡūd* et l'adoption de l'avarice ne peut s'expliquer que de deux manières : celui qui a adopté cette posture est soit un individu totalement

cette question de la *ṣu'ūbiyya*. Pour l'histoire de ce mouvement politico-culturel, voir les deux chapitres que Ignaz Goldziher lui consacre dans son ouvrage *Muslim Studies*, 1 : « The *Shu'ūbiyya* » 147-76 et « The *Shu'ūbiyya* and its manifestation in Scholarship », éd. S.M. Stern, trad. C. Renate Barber and Samuel Miklos Stern (New York : State University of New York Press, 2006) 177-98. Voir aussi 12. Harry Thirlwall Norris, « *Shu'ūbiyya* in Arabic Literature » en *Abbasid Belles Lettres (The Cambridge History of Arabic Literature)*, éd. Julia Ashtiany et al. (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 31-47 ; Suzanne Endewitz, « *Shu'ūbiyya* » 1².

84 Al-Ġāhiz, *Livre des avars*, 226 ; *Buḥalā'*, 156.

étranger à la culture de l'ethnie arabe, soit une personne dont le lien avec cette ethnie est atteint de dérèglement et de dégénérescence (*huġna*)⁸⁵. Autrement dit, pour Ibn al-Āṣ un individu qui ne s'adonne pas, pour ainsi dire, avec joie et allégresse à la pratique du *ġūd* ne peut être qu'une personne dont le mode d'insertion dans la société arabe est à la fois pathologique et problématique. L'évocation des deux tribus arabes de Ṭaqīf et de Qurayš est à cet égard très significative : elles sont considérées comme constituant deux tribus qui réalisaient et représentaient solidement la culture proprement arabe, notamment au regard de deux qualités morales : la générosité (*ġūd*) et le courage (*šaġā'a*).

Les mots employés par Mu'āwiya, à savoir *hamīl* (adoptif), *lazīq* (intrus) et *sanīd* (étranger) montrent bien que pour Ibn al-Āṣ, le *ġūd* constitue chez les Arabes non seulement une attitude éthique, mais également un élément qui fait partie intégrante de leur caractère et de leur héritage culturel.

Or, pour Ibn al-Taw'am, les valeurs et les goûts des Arabes de la *ġāhiliyya* ne sont aucunement dignes d'être considérés comme des références ni pour la manière la meilleure d'agir, ni pour indiquer le chemin menant à la vie bonne :

Wa-in qaḍaytum bi-aqāwīl al-šu'arā' wa-mā kāna 'alayhi ahl al-ġāhiliyya al-ġahlā' fa-mā qabbaḥūhu mim mā lā yuṣakku fī ḥusnihi akṭara min an naqifa 'alayhi aw natašāġala bi-stiqsā'ih.

Si vous jugez d'après les fables des poètes et les coutumes des ignorants de la *Ġāhiliyya*, ils ont trop souvent regardé comme laid ce qui est indu-

85 Il très difficile d'être d'accord avec Joseph Dichy lorsqu'il écrit : « *Le Livre des avars* est souvent cité en exemple de l'anti-*šu'ūbiyya* d'al-Ġāḥiẓ. Mes analyses des discours des avars ont pu montrer que les propos d'al-Ġāḥiẓ ne sont pas ethniques, mais étique (sic), du fait de la présence d'un nombre non négligeable d'avars arabes. Ainsi, au milieu du chapitre consacré aux habitants de Merw, al-Ġāḥiẓ insère une anecdote dont l'anti-héros avar porte le nom d'al-Kindī, du nom de la noble tribu arabe de Kinda, originaire du Yémen et qui aurait émigré vers le Hedjaz et le Nejd quelques deux siècles avant l'Hégire, » préface à la traduction de *Kitāb al-Āṣā* par Samar Yacoub Awad, *Le Livre du bâton d'al-Ġāḥiẓ. Etudes des stratégies argumentatives* (Paris : Editions de Paris, 2011), 13. C'est sans doute faute d'avoir prêté suffisamment attention au fait qu'en thématissant ces critiques adressées par Ibn al-Āṣ al-Ṭaqāfi à son compatriote al-Ṭaqāfi, al-Ġāḥiẓ ne cherchait pas à affirmer et montrer que les Arabes peuvent, eux aussi, être avars, comme le suppose Dichy, mais à poser la question de savoir pourquoi ils le deviennent ou ils le sont malgré leur origine culturelle arabe. Il suffit en effet de relire les mots utilisés par Mu'āwiya pour constater que pour lui, l'avarice d'un Arabe, tel al-Kindī ou al-Ṭaqāfi, ne peut s'expliquer que par le fait que cet Arabe-là est d'une manière ou d'une autre devenu ou est un non-Arabe : il est soit adoptif (*hamīl*), soit intrus (*lazīq*), soit étranger (*sanīd*), soit atteint d'une dégénérescence (*huġna*). D'où l'emploi par Mu'āwiya d'une sorte de syllogisme que nous pouvons généraliser ainsi : quiconque parmi les Arabes, n'est pas x (généreux, etc.), ne peut être que y (autre, étranger, intrus).

bitalement beau pour que nous nous y arrêtions et prenions la peine de les étudier à fond⁸⁶.

Selon lui, loin de constituer une attitude éthique supérieure, la générosité exprimée par le mot arabe *ǧūd* est au contraire une marque d'ignorance et de sottise. Autrement dit, la pratique du *ǧūd* se trouve considérée non pas comme émanant d'une attitude éthique élaborée et raffinée, mais comme l'expression d'une vie sociale grossière (*ǧahlā'*), baignant dans la brutalité⁸⁷.

Pour comprendre davantage ce que nous venons de dire au sujet de la question de la *šu'ūbiyya*, comme fait politico-culturel, nous devons donc nous intéresser de plus près à l'échange d'arguments qui a eu lieu entre Ibn al-Āṣ Ibn al-Taw'am. Cet échange est mis en scène par al-Ġāḥiẓ d'une manière qui vise à nous montrer que l'enjeu tourne autour de l'interprétation d'un certain nombre d'éléments culturels clefs qui sont mis au centre de cette lutte pour la reconfiguration et le contrôle de ce que nous appelons ici le *modèle culturel*⁸⁸. Parmi ces éléments clefs, nous trouvons en premier lieu la définition de l'exercice de la générosité et de l'hospitalité au sens que la langue et la culture arabe confèrent au mot *ǧūd*.

Voici d'abord la position d'Ibn al-Āṣ al-Ṭaqafī :

Nous n'avons jamais vu une tribu (notre communauté) haïr ni mépriser un homme généreux, mais bien plutôt l'aimer et le glorifier et même aimer ses descendants et glorifier son clan. De même, nous n'avons jamais vu une tribu haïr ni mépriser un individu pour avoir dépassé les bornes de la générosité et être devenu prodigue, mais plutôt chercher à connaître, pour les imiter, ses qualités et ses vertus, si bien qu'on lui attribuait parfois des actes qu'il n'avait pas accomplis et des traits de générosité auxquels il n'avait pas atteint⁸⁹.

86 Ibid., 173; *Livre des avars*, 250.

87 Pour le terme de *Ġāhiliyya*, voir Ignaz Goldziher, « Djāhiliyya, » EI²; aussi, 16. Georges-Henri Bousquet, « Études Islamologiques d' Ignaz Goldziher: Traduction Analytique III, » *Arabica* 7/3 (1960): 237-72, notamment 246 et suiv.

88 Dans son analyse des objectifs des *šu'ūbites*, Gibb fait le même diagnostic: « Their aim was not to destroy the Islamic empire, but to remold its political and social institutions and the inner spirit of Islamic culture on the model of the Sasanian institutions and values, which represented in their eyes the highest political wisdom, » Alexander Hamilton Rosskeen Gibb, « The Social Significance of the Shu'ubiyya, » en, du même: *Studies on The Civilization of Islam* [Princeton: Princeton University Press, 1982 (1962¹)], 66.

89 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, 229; *Buḥalā'*, 158.

Notons comment dans cette vue d'Ibn al-Āṣ, la pratique de la générosité au sens arabe du *ḡūd* est présentée et défendue comme étant une pratique dotée à la fois d'une validité socioculturelle incontestable et d'une justesse éthico-morale inébranlable.

Or, tel n'est pas le point de vue d'Ibn al-Taw'am dont voici la réponse :

Inna al-qawm aḡtarū fi dīkr al-ḡūd wa-tafḡīlihi wa-fi dīkr al-karam wa-tašrīfihi, wa-sammū al-saraf ḡūd wa-ja'alūhu karam. Wa-kayfa yaḡunu ka-dālika wa-huwa nitāḡ mā bayna l-ḡuf wa-l-naḡḡ. Wa-kayfa wa-l-'atā' lā ya-kūn saraf illā ba'da muḡāwazat al-ḡaqqi [...] Wa-in kāna l-ḡūd 'alā man lā yastaḡiqqu l-ḡūd karam fa-l-ḡūd li-man waḡaba lahu dālika laysa bi-karam [...] fa-laysa bi-jūd mā ḡāwaza al-ḡaqq⁹⁰.

La question qui se pose est celle de savoir pourquoi là où al-Taqaḡi emploie le terme *ḡadd* (limite, définition), par exemple dans l'expression « *taḡāwaza ḡadda l-ḡūd*, » Ibn al-Taw'am préfère utiliser le terme *ḡaqq* ?

A notre avis, ce glissement n'est pas dû au hasard. Il procède d'une stratégie argumentative et d'une vision éthique profonde que nous devons tenter d'élucider si nous voulons bien cerner les enjeux qu'al-Ġāḡiḡ voulait mettre en évidence à travers l'échange entre ces deux personnages.

Le remplacement du mot *ḡadd* par celui de *ḡaqq* dans le discours d'Ibn al-Taw'am n'est pas seulement un jeu de mots. Car il faut se rappeler que dans l'introduction à *Kitāb al-Buḡalā'*, al-Ġāḡiḡ dit au destinataire de son livre qu'il entend lui expliquer pourquoi les défenseurs de l'avarice s'efforcent de faire apparaître l'attitude généreuse du *ḡūd* comme une pratique de la prodigalité (*saraf*) critiquable⁹¹. C'est dire que pour al-Ġāḡiḡ, ces manœuvres linguistiques entrent dans le cadre d'une démarche globale visant à déparadigmatiser le système de valeurs et déstructurer l'horizon éthique qui définit les pratiques sociales. L'objectif d'Ibn al-Taw'am est de changer l'organisation du champ de pertinences, de sorte que le mot *ḡaqq* vienne à supplanter quasi naturellement le mot *ḡadd* qui est d'habitude associé aux mots *ḡūd* et *saraf* comme dans l'expression « *al-saraf huwa mā (zāda 'an) taḡāwaza l-ḡadd* » (La prodigalité,

90 Al-Ġāḡiḡ, *Buḡalā'*, 172 et 173; *Livre des avarés*, 248 et 249 : « On loue abondamment la libéralité dont on fait une vertu et la générosité qu'on regarde comme de la noblesse. Et puis on appelle libéralité la prodigalité et on en fait de la générosité. Est-ce permis ? La prodigalité est le produit de la faiblesse et de la vanité ; la libéralité ne devient prodigalité que lorsque les limites du bien sont dépassées [...] Si la libéralité envers quelqu'un qui ne la mérite pas est de la noblesse, ce n'en est plus si elle est adressée à quelqu'un qui en a le droit. »

91 Al-Ġāḡiḡ, *Buḡalā'*, 56; *Livre des avarés*, 2.

c'est aller au-delà de [dépasser] la bonne mesure). Mais ce qu'il faut signaler, c'est que le terme *ḥaqq* est stratégiquement employé par Ibn al-Tawʿam au double sens de vérité (ou justesse) et de droit (ou mérite) : un acte généreux est donc selon lui un acte juste lorsqu'il est fait au bénéfice de personnes qui le méritent ou qui ont le droit d'en bénéficier. C'est dire que l'on ne doit pas se montrer libéral d'une manière indifférente à l'égard de tout le monde, mais de façon discriminatoire, c'est-à-dire uniquement envers ceux ou celles qui ont le droit ou la légitimité de recevoir des gestes généreux. Ainsi, sous l'effet de cette manipulation, non seulement, comme on le voit, le mot *ḥadd* (limite, définition) est remplacé par celui de *ḥaqq* (vérité, justesse, mérite) mais aussi le verbe *tağāwaza*, associé maintenant à *ḥaqq*, signifie désormais non pas dépasser une limite, mais violer un droit, une règle.

La question qui se pose pour nous ici est celle de savoir si cette façon de définir l'exercice de la générosité peut encore être qualifiée de « faire le bien, » au sens arabe du *ğūd* ?

Mais pour bien comprendre toute l'étendue de l'enjeu civilisationnel et culturel impliqué dans ce débat autour de la pratique de la libéralité (*ğūd*), nous devons d'abord faire remarquer que cette manière de définir le *ğūd*, qui associe et soumet son exercice à la règle du mérite et du droit, semble procéder d'une tradition de pensée dont nous trouvons les traces chez Ibn al-Muqaffa'. Voici, en effet, comment celui-ci définit *al-ğūd* dans *al-Adab al-kabīr* :

Wa-aṣl al-amr fi l-ğūd allā tazunna bi-l-ḥuqūq 'alā ahlihā tumma idā qadarta an tazīda dā al-ḥaqq 'alā ḥaqqihi wa-taṭūlu 'alā ma lā ḥaqq lahu fa-huwa afḍal⁹².

Le véritable sens de la libéralité⁹³ est de ne pas refuser les bienfaits à ceux qui les méritent. Mais ce serait encore plus louable si tu accordes tes bienfaits à ceux qui le méritent plus qu'ils en ont le droit en allant encore jusqu'à en faire bénéficier celui qui n'en a aucun droit.

Même si Ibn al-Muqaffa' ne parle pas ici de la prodigalité (*saraf*), comme c'est le cas chez Ibn al-Tawʿam, il ne reste pas moins que l'exercice généreux du *ğūd* est défini par lui comme pouvant et/ou devant être soumis à des règles et à des

92 Ibn al-Muqaffa', « Al-Adab al-kabīr », en *Rasā'il al-Bulağā'*, éd. Muḥammad M. Kurd 'Alī (Le Caire : Dār al-Kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1913), 58.

93 Dans sa traduction d'*al-Adab al-kabīr*, Jean Tardy rend (184) l'expression « *wa-aṣl al-amri fi l-ğūd* » par : « le degré minimum de générosité, » Jean Tardy, « Traduction d'*al-Adab al-kabīr* d'Ibn al-Muqaffa', » *Annales Islamologiques*, 27 (1993) : 181-223.

procédures discriminatoires: le *ğūd* veut dire donner à qui de droit ou à qui ayant droit.

Il est à signaler que cette conception du *ğūd* se retrouve soutenue et défendue, quelques siècles plus tard, par un autre penseur d'origine persane, à savoir Miskawayh.

Répondant à une question qu'al-Tawḥīdī lui avait posée dans *al-Hawāmil wa-l-šawāmil* sur le sens du *ğūd*, Miskawayh souligne d'abord, un peu à la manière d'Ibn al-Taw'am, le fait que, dans leur langue, les Arabes ont tendance à ne pas faire de distinction entre les actes procédant du *ğūd* (générosité) et les comportements dénotant le *saraf* (prodigalité):

Wa-lākinna lammā kānat al-‘arab wa-‘adatuhā mašhūra fī wāḍ‘ al-ğūd mawḍi‘ al-saraf wa-l-tadbīr ḥattā idā kāna l-inṣān fī ġāya minhā kāna ‘indahum ašadd istiḥqāq li-sm al-ğūd – ḥaḍiḥa ‘alayhim mawḍi‘ al-ḥadd wa-makān al-madh wa-šārat al-ḥadd al-muqtaran bi-l-mubaddir ‘alā ḥasab mawḍi‘ihim maḥmūd li-annahā lā tumakkinu min al-rawiyya fayubādiru šāhibuhā waḍ‘ al-šay’ fī ġayr mawḍi‘ihi fa-yusammā musrif ‘inda l-ḥukamā’⁹⁴.

Mais comme les Arabes avaient l'habitude, très connue, de pratiquer la générosité (*ğūd*) sous la forme de la prodigalité et de la dilapidation, si bien que selon eux c'est celui exerce ces deux qualités avec ardeur qui mérite vraiment le nom de généreux, ils n'ont pas pu percevoir la différence entre les lieux de la vertu et de la louange, au point que le type d'ardeur propre au dilapidateur est venue à être digne de la louange selon leur conception, alors qu'il s'agit en réalité d'une pratique qui, parce qu'elle n'autorise pas la réflexion, mène celui qui l'exerce à mettre les choses là où il ne faut pas, ce qui fait de lui un prodigue chez les philosophes.

Avant de faire cette réflexion, Miskawayh avait donné une définition au *ğūd* qui nous permet de voir que sa position est très proche de celle d'Ibn al-Muqaffa:

Fa-ammā qawluka: limā ḥuṣṣa l-ğawād bi-l-ḥidda? Fa-mas'ala ġayr maq-būla li-anna l-ğawād laysa yuḥtaṣṣu bi-l-ḥidda wa-dālika anna ḥaḳīqat al-ğūd huwa baḍl mā yanbağī fī l-waqt alladi yanbağī ‘alā mā yanbağī. Wa-

94 Al-Tawḥīdī, *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*, éd. Ahmed Amin et Ahmed Şaqr (Le Caire: al-Hay'a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, s. d.), 51.

man kānat lahu hādīhi l-faḍīla lam yunsabu ilā l-ḥidda li-anna l-ḥadīd lā yumayyizu hādīhi l-mawāḍi' fa-huwa yataḡāwazu ḥadd al-ḡawād wa-iḍā taḡāwazahu summiya musrif wa-mubaddir wa-lam yastahiqq ism al-madh bi-l-ḡūd⁹⁵.

Quant à ton propos: pourquoi l'ardeur dans la générosité est une qualité que l'on réserve à l'homme généreux? C'est une question irrecevable car l'homme généreux ne mérite pas la qualité de promptitude, en ce sens que la signification véritable de la générosité consiste dans l'acte de donner ce qu'il faut, au moment qu'il faut et de la manière qu'il faut. Ainsi celui qui possède cette qualité ne serait jamais qualifié d'ardent car l'homme ardent (de cette manière) est incapable de faire la distinction entre ces questions et, ce faisant, il dépasse les limites de la définition de la générosité, et s'il dépasse ainsi ces limites, il sera appelé prodigue et dilapidateur et ne mérite donc aucunement qu'il soit loué pour la générosité.

Nous voyons donc que pour Miskawayh, l'acte de donner (*badl*) peut et doit faire l'objet d'une délibération et d'une réflexion préalable visant à déterminer ce qu'il faut donner, le moment propice pour donner ainsi que la manière dont il convient de donner. A noter que l'expression '*alā mā yanbaḡī* peut être comprise comme signifiant à la fois «la manière dont il faut donner» et «à qui il faut donner.» L'exercice du *ḡūd* tend ainsi à devenir une sorte de technique, une science ou, du moins, un art que l'on peut apprendre et appliquer avec plus ou moins de rigueur, voire avec plus ou moins d'habileté. A remarquer que, sans le dire, Miskawayh emprunte cette définition à Aristote. Voici en effet la définition donnée par ce dernier dans *l'Ethique à Nicomaque*:

Ainsi l'homme libéral et généreux donnera [...] convenablement, c'est-à-dire à ceux à qui il faut donner, autant qu'il faut, quand il faut⁹⁶.

Or, c'est cela justement que la conception arabe du *ḡūd* refuse et considère comme étant contraire au concept de la générosité totale et intégrale: déterminer quoi donner, à qui donner et le moment où il convient de donner, c'est transformer l'exercice du *ḡūd* en une pratique qui admet et intègre en son sein un processus fait de réflexion, de calcul, d'enquêtes préalables, de choix, de stratégies, ce qui détruit la spontanéité et l'espèce de désinvolture qui consti-

95 Ibid.

96 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 2, 12.

tuent à la fois l'être et le fondement du *ğūd* authentique tel que les Arabes entendaient le concevoir et l'exercer.

Dans la conception arabe du *ğūd*, celui-ci doit se mettre en œuvre sous la forme d'un acte libre, spontané et inconditionnel, et pour cette raison il doit s'effectuer chaque fois sur le mode d'une conduite dans laquelle il ne peut y avoir de place pour ce que Miskawayh désigne sous le mot *rawiyya*, c'est-à-dire la réflexion. L'intervention de celle-ci transformera inévitablement l'exercice du *ğūd* dans son principe même en conférant un tout autre sens éthique au lien social qu'il fonde.

Pour la conception arabe du *ğūd*, celle que nous trouvons dans le champ de l'*adab*, l'acte de donner procédant d'une intention d'exercer la générosité, se présente comme n'ayant aucunement besoin d'être précédé ou accompagné de réflexion (*rawiyya*), car *al-ğūd* est considéré comme étant, au plan éthique, intrinsèquement juste. Par conséquent, est considéré comme véritablement généreux (*ğawād*) celui qui s'adonne à la générosité d'une manière pour ainsi dire délibérément irréfléchie et désinvolte. C'est en ce sens qu'il faut sans doute comprendre l'expression *al-aḥmaq fī mālih* qui désigne chez les Arabes l'une des qualités fondamentales de l'homme noble, digne d'être ou de devenir le chef (*al-sayyid*) de sa communauté, comme le montre le propos suivant :

Qāla 'Adī Ibn Ḥātim: al-sayyidu l-dalīlu fī nafsihi, al-aḥmaqu fī mālihi...⁹⁷

'Adī b. Ḥātim dit: un chef est celui qui fait volontairement preuve d'un égo bas et se montre insensé dans la gestion de sa richesse.

Le vrai généreux (*ğawād*) est donc celui qui se montre capable d'exercer la libéralité avec enthousiasme au point de paraître parfois faire preuve de sottise et de stupidité dans la gestion de ses biens. Ainsi, de même que *al-dalīl fī nafsih* n'est pas lâche mais magnanime, de même *al-aḥmaq fī mālih* n'est pas un déraisonnable dépensier mais un homme de bien. Or, ce n'est pas un hasard si ces deux qualités morales du *ḥilm* et du *ğūd* se rejoignent ici car, comme il est précisé dans *Kitāb al-Buḥalā'*, l'acte de donner, procédant de l'esprit du *ğūd*, se déploie chaque fois comme l'extension de l'exercice de la magnanimité (*al-ḥilm*), en ce sens que le *ḥilm* est, au fond, un don de soi: *fa-mā ra'aynā 'arabī saffaha ḥilm Ḥātim fī-ğūdihi bi-ğamī mālihi wa-lā ra'aynā aḥad saffaha ḥilm Ka'b (b. Māma) 'alā ġūdihi bi-nafsih*, dit Ibn al-ʿĀṣ à Ibn al-Taw'am⁹⁸.

97 Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, I, 143.

98 Al-Ġāḥiz, *Buḥalā'*, 158.

Nous assistons ainsi à l'imbrication éthique entre le don de soi réalisé sous la posture magnanime du *ḥilm* et l'acte de faire le bien résidant dans le *ḡūd*.

Les dictionnaires arabes anciens, comme *Kitāb al-ʿAyn*, *Asās al-balāḡa*, *Lisān al-ʿArab* et *Tāḡ al-ʿarūs*, soulignent le fait que le mot *ḡūd* possède un verbe *aḡāda/yaḡīdu* qui veut dire bien faire (quelque chose), exceller dans une activité. Cela veut dire qu'avant de venir à signifier «générosité, libéralité,» *ḡūd* renvoyait avant tout et surtout, et peut-être uniquement, à l'acte de faire le bien. A remarquer qu'il en est de même du mot *iḥsān* qui vient du verbe *aḥsana* qui veut dire à la fois «bien faire» et «faire le bien.». Ainsi, en lui réservant un mot qui renvoie essentiellement à la notion du bien, la langue arabe accorde à l'acte du *ḡūd* un statut éminemment éthique: pratiquer la générosité au sens du *ḡūd*, c'est produire et répandre le bien.

Tout cela tend donc à montrer que l'acte de donner, au sens arabe du *ḡūd*, constitue un acte inattaquable au plan éthique. Il ne peut être attaqué et critiqué que si on l'assimile, stratégiquement, à l'acte de dépenser en général. C'est seulement lorsqu'il est transformé en tel acte que l'exercice du *ḡūd* peut être interprété comme étant de la prodigalité (*saraf*). Or, en lui réservant le mot *ḡūd* comme nom le désignant, la langue arabe a voulu conférer à l'acte de donner généreux une qualité le présentant comme étant intrinsèquement et absolument une volonté de faire le bien. Tout se passe comme si l'exercice du *ḡūd* comporte, dans sa structure même, une sorte d'intelligence éthique qui lui assure du même coup une justesse permanente. C'est pour cette raison que la conception arabe de l'exercice de la libéralité n'admet pas qu'il puisse y avoir prodigalité ou dilapidation dans les actes de faire le bien (*al-ḥayr*), comme le montre les réflexions suivantes rapportées par al-Ḥusri dans *Zahr al-adab*:

Al-Muḡīra b. Šaʿba (m. 50/670) dit: *fī kull šayʿ saraf illā fī l-maʿrūf. Hāḏā ka-qawl al-Ḥasan b. Sahl*⁹⁹ – *wa-qad anfaqa ʿalā duḡūl bintihi Būrān ʿalā*

99 Al-Ḥasan b. Sahl (m. 850) fut gouverneur puis vizir du calife abbasside al-Maʿmūn (m. 833). C'est à al-Ḥasan b. Sahl, qui fut connu par la générosité, que le fameux *kātib* Sahl b. Hārūn (830) aurait envoyé une épître dans laquelle il louait l'avarice, l'invitant l'adopter comme régime de vie. Voici, selon Ibn al-Nadīm, ce que al-Ḥasan b. Sahl aurait répondu: *fa-aḡāba l-Ḥasan ʿalā zāhiri risālatih: waṣalat risālatuka wa-waqafnā ʿalā naṣiḥatika wa-qad ḡaʿalnā l-mukāfaʿa ʿanhā l-qubūl minka wa-l-taṣḏīq laka wa-l-salām. Wa-lam yaṣīlhu ʿanhā bi-šayʿ* (Alors al-Ḥasan écrivit sur le dos de la lettre: nous avons reçu ton message et nous avons bien compris le sens de ton conseil. Veuille cependant considérer le fait que nous ayons accepté cet envoi et cru en ta sincérité comme étant la seule manière dont nous pouvons te récompenser.) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. Riḏā Taḡaddud (Beyrouth: Dār al-Masīra, 1988) 133. Voir aussi al-Ḥusri, *Zahr al-ādāb*, éd. Šalāh al-Dīn al-Huwārī (Beyrouth: al-Maktaba al-ʿaṣriyya, 2001), III, 276.

*l-Ma'mūn amwāl 'azīma – fa-qīla lahu: lā ḥayr fī l-saraf. Qāla: lā saraf fī l-ḥayr*¹⁰⁰.

Al-Muġīra b. Ša'ba dit : en tout il peut y avoir de la prodigalité sauf dans la bienfaisance. Cela est semblable au propos d'al-Ḥasan b. Sahl qui, ayant dépensé une somme énorme à l'occasion du mariage de sa fille *Būrān* avec le calife al-Ma'mūn, on lui avait fait la réflexion : la prodigalité n'est pas bien ! Il n'y a pas de prodigalité dans le bien, répondit-il.

Nous voyons ainsi qu'une fois restitué à son véritable champ éthique, où il ne veut rien dire d'autre que « faire le bien », le *ġūd* devient réfractaire à toute interprétation tentant d'en faire une pratique irresponsable et déraisonnable de la prodigalité. Car il serait à la fois paradoxal et arbitraire, voire monstrueux, de considérer et de traiter l'activité consistant à faire du bien et le répandre comme une activité que nous pouvons et nous devons soumettre à une sorte de science économique faite de calculs, de contrôles et de comptes à vérifier.

C'est sans doute pour contrer et critiquer cette tentative de transformation du *ġūd* des Arabes¹⁰¹ en une sorte de *tadbīr*, c'est-à-dire en un acte s'exécutant sous la forme d'un processus délibératif prudentiel, qu'al-Tawḥīdī fait valoir, contre Miskawayh, le point de vue selon lequel en matière d'exercice du *ġūd*, ce qui doit prévaloir, ce n'est pas savoir donner, c'est-à-dire la manière de donner, mais l'acte de donner en lui-même et par lui-même. Voici la position de Miskawayh, telle qu'elle est rapportée par al-Tawḥīdī dans *Aḥlāq al-Wazīrayn*, suivie des remarques et arguments d'al-Tawḥīdī :

*Ġarā baynī wa-bayna Abī 'Alī Miskawayh šay' hādā mawḍī'uhu. Qāla marra: amā tarā ḥaṭa' šāhibinā, wa-huwa ya'nī Ibn al-'Amīd, fī i'tā'ihī fulān alf dīnār darba wāḥida? La-qad aḍā'a hādā l-māla l-ḥaṭīr fī man lā yas-taḥiqqu [...] Qultu [...]: as'aluka 'an šay' wāḥid wa-šduq [...]: law ġalaṭa šāhibuka fī-ka bi-hādā l-'aṭā' wa-bi-aḍ'āfihī wa-aḍ'āf aḍ'āfihī, a-kunta tata-ḥayyaluhu fī naḥsika muḥṭī' wa-mubaddīr wa-muḥsid wa-ġāhil bi-ḥaqq al-māl aw-kunta taqūlu: mā aḥsana mā fa'ala*¹⁰²!

100 Al-Ḥuṣrī, *Zahr al-ādāb*, I, 84.

101 C'est ainsi que Miskawayh parle de ce terme dans *al-Hawāmil wa-l-šawāmil*. Voir plus haut.

102 Abū Ḥayyā al-Tawḥīdī, *Kitāb aḥlāq al-Wazīrayn*, éd. M. b. Tawīt al-Ṭanġī (Beyrouth : Dār Šādir, 1992), 23-4. Un peu plus haut, 22-3, al-Tawḥīdī rapporte le point de vue suivant : *al-Ġarġarā'ī qāla: wa-l-ḥaṭa' fī l-ġūd aslam min al-šawāb fī l-buḥl li-anna l-šawāb fī l-buḥl ḥafīyy wa qalla man ya'rīfuhu wa-l-ḥaṭa' fī l-ġūd ḥubw wa-qalla man yakrahuhu (Al-Ġarġarā'ī dit: l'erreur faite en donnant est plus saine que la justesse atteinte dans l'avarice, car la jus-*

C'est l'occasion ici d'évoquer une conversation qui a eu lieu entre Miskawayh et moi. Il m'a dit un jour : « ne vois-tu pas l'erreur de notre maître – il parlait d'Ibn al-'Amīd – donnant à untel mille dinars en une seule fois ? C'est là gâcher une somme considérable avec quelqu'un qui ne la mérite pas » [...] Je lui dis [...] : « Je te pose une seule question et réponds-moi avec franchise [...] : Si ton maître avait commis cette erreur en ta faveur, en te donnant pareille somme, ou une somme plusieurs fois multiples de celle accordée à untel, aurais-tu vraiment continué à penser qu'il s'est trompé, en se montrant dépensier, gaspilleur et ignorant la valeur de l'argent ? Ou aurais-tu plutôt dit : comme il a bien agi¹⁰³ ! »

Al-Tawḥīdī défend donc la perspective selon laquelle pratiquer le *ḡūd*, c'est-à-dire exercer le bien, c'est accomplir un acte qui comporte intrinsèquement sa validité absolue, sa justesse, et n'a par conséquent aucunement besoin d'un jugement extérieur et d'une analyse qui serait chargée d'en vérifier la justesse ou l'erreur. Pour étayer sa position, al-Tawḥīdī fait appel à l'opinion du Calife abbasside al-Ma'mūn :

Hādā dakartuhu -abqāka llāh- li-tabyīn anna l-ḥaṭa' fī l-'aṭā' maqbūl wa-l-naḥs tuḡḍī 'alayhi wa-l-ṣawāb fī l-man' mardūd wa-l-naḥs taqlaḥ minhu wa-li-dālīka qāla l-Ma'mūn wa-huwa sayyid karīm wa-malik 'azīm wa-sā'is ma'rūf: wa-la-an aḥṭa'a bādīl aḥabb ilayya min an uṣība māni¹⁰⁴.

Ce n'est pas que l'acte du *ḡūd* serait immunisé contre l'erreur, mais parce que le *ḡūd*, au sens de faire le bien, dès qu'il est projeté et effectué, se situe automatiquement dans une région de validité éthique dans laquelle les paramètres juste et faux, vrai et erroné, n'ont plus ni pertinence morale, ni validité logique. C'est sans doute pour cette raison que le verbe *ḡāwada*, répertorié dans *Lisān*

tesse dans la pratique de l'avarice est condamnée à rester inconnue, privée, et rares sont donc ceux qui en apprennent l'avènement, tandis l'erreur dans l'exercice de la générosité est belle, douce, et personne presque ne la déteste.)

103 Traduction de Frédéric Lagrange, *La Satire des deux vizirs* (Arles: Sindbad/Actes Sud, 2004), 44, modifiée.

104 Tawḥīdī, *Aḥlāq al-Wazīrayn*, 24 : « J'ai évoqué cela – que Dieu te préserve ! – afin que vous puissiez comprendre que l'erreur dans la pratique de la générosité est admise et l'esprit la tolère, tandis que la justesse dans le refus de donner est condamnable et l'esprit s'en trouve troublé. Et c'est pour cela qu'al-Ma'mūn, qui est un seigneur noble, un grand roi et un gouvernant célèbre, dit : je préfère donner en me trompant que refuser en étant dans la vérité. »

*al-‘arab*¹⁰⁵, ne doit pas être compris comme voulant dire vaincre quelqu’un en le surpassant en matière de générosité, mais rivaliser avec lui. Car en termes de pratique du *ğūd*, au sens de faire le bien, tous les actes sont équivalents, et il n’y a par conséquent pas de sens à dire de quelqu’un qu’il accomplit le *ğūd*, c’est-à-dire le bien, mieux qu’un autre. C’est sans doute ce caractère absolutiste du *ğūd* que tente de souligner une remarque critique faite par al-Ḥasan al-Baṣrī à l’endroit d’un exemple employé par al-Sībawayh :

*Fa-ammā mā ḥakā al-Sībawayh min qawlihim aḥadtanā bi-l-ğūd wa-mā fawqahu fa-innamā hiya mubālağa wa-tašnī wa illā fa-laysa fawqa l-ğūd šay*¹⁰⁶.

Quant à ce que rapporte al-Sībawayh au sujet de leur (Les Arabes) expression : tu nous as conquis au moyen de la générosité (*ğūd*) et avec davantage que celle-ci, ne peut s’expliquer que par la recherche de l’exagération et de la publicité, car il n’y a rien au-dessus de la pratique du bien «*ğūd*».

S’il en est ainsi, c’est-à-dire si chaque acte du *ğūd*, en tant que tel, réalise en lui-même le bien au maximum de son achèvement éthique, il n’y a aucun sens à parler d’un bien qui serait meilleur, c’est-à-dire « plus bien », qu’un autre. C’est pour cela que des expressions comme « bien donner » ou « savoir donner, » traduites en arabe, deviendraient inévitablement des absurdités.

Remarquons comment nous sommes en présence de deux points de vue, deux conceptions de la vie en société, deux formes de vie. L’une est totalement pragmatique, l’autre résolument éthique : d’une part, il y a la position de Mis-kawayh, héritier d’une vision gréco-persane qu’il défend avec acharnement, prônant la perspective selon laquelle l’acte de donner doit être soumis à une sorte de prudence qui en évalue la justesse, de l’autre, celle d’al-Tawḥīdī qui paraît vouloir promouvoir la vision arabe selon laquelle l’acte généreux, relevant du *ğūd*, est doté d’une rectitude consubstantielle à sa structure et à sa fonction, puisque l’exercice du *ğūd*, en visant à la généralisation du bien, se révèle être un acte de justice.

Mais ce qu’il faut souligner ici, c’est surtout la manière dont ces deux conceptions s’enracinent dans la société dans laquelle elles sont insérées : tandis que la conception arabe du *ğūd*, défendue et promue par la pensée de l’*adab*, plonge ses racines dans le sol d’une culture, d’une langue et des

105 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, thème «*ğ.w.d.*»

106 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, ibid.

expériences vivantes d'une communauté réelle, la vision défendue par Ibn al-Taw'am et Miskawayh, elle, n'a comme lieu d'ancrage que la spéculation philosophique. D'un côté, al-Tawhīdī défend la conception arabe du *ḡūd* en la présentant comme correspondant au choix d'une forme de vie et d'un idéal socioculturel fait par des individus dont nous connaissons les biographies de certains d'entre eux, tels, par exemple, le calife al-Ma'mūn ou al-Ḥasan b. Sahl, d'un autre côté, nous remarquons que si Miskawayh prône cette conception ce n'est pas parce qu'elle est choisie et assumée par une communauté de vie déterminée, mais tout simplement parce qu'elle provient de la philosophie d'Aristote. Or, cette question du *ḡūd* est une question d'ordre éthique, c'est-à-dire qu'elle est posée relativement à et en rapport avec une société réelle dans laquelle vivent, interagissent et se jugent mutuellement des individus concrets. Il est donc légitime de se poser la question de savoir s'il peut y avoir une éthique sans qu'elle soit appuyée sur la vie en société, sans qu'elle soit, autrement dit, située dans un espace d'intersubjectivité et sans être le fruit de passions, d'expériences et de souffrances (*mu'ānāt*) de personnes réelles aux prises avec des situations d'action et d'interaction concrètes (*al-ta'āyus*)¹⁰⁷.

5 Cohérence de soi et souci de soi

Ce que nous avons pu remarquer à travers cette analyse de la forme de vie adoptée par les avarices, c'est que ceux-ci prennent pour ainsi dire un profond plaisir à s'imposer un régime de vie qui a pour principe gouvernant et pour trait caractéristique la rigueur et la sévérité à l'égard de soi, sinon une absence totale de souci de soi. Voici comment al-Ġāhiz formule et problématise cette absence de souci de soi chez l'avare :

107 Expliquant comment et pourquoi la générosité (*al-saḡā'*) et l'avarice (*al-buḥl*) constituent bel et bien deux phénomènes éthiques, al-Tawhīdī écrit dans *Kitāb aḥlāq al-Wazīrayn: Wa-ammā l-saḡā' wa-l-buḥl fa-humā ḥuluqān maḥḍān aw qarībān min al-maḥḍ, wa-li-hāḍā ta'allaqa l-ḥamd wa-l-ḍamm bi-himā wa-bi-aṣḥābihimā [...] wa-l-kalām fi hādāyni l-ḥuluqayn ṭawīl li-annahumā adḥal fi talāqī l-nāṣ wa-ta'ātihim fi 'iṣratihim wa-mu'āmalātihim* (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).

*Fa-kayfa yad‘ū ilā l-sa‘āda man ḥaṣṣa nafsahu bi-l-šiqwa*¹⁰⁸ ?

Comment celui qui s’est choisi une vie de peine peut-il montrer aux autres le chemin du bonheur ?

Mais ce qui attire le regard dans cette manière qu’ont les avarés de prendre soin d’eux-mêmes, c’est qu’ils ont tendance à s’infliger systématiquement de la peine en croyant se faire du bien. L’exemple le plus frappant de cette attitude paradoxale est celui de la figure d’Abū Sulaymān al-Kaṭrī :

*Wa-qāla (Abū Sulaymān al-Kaṭrī) ḥīna ‘ūtiba fī qillat al-ḍaḥik wa-šiddat al-quṭūb : inna llaḍī yamna‘unī min al-ḍaḥik anna l-insān aqrab mā yakūnu min al-baḍl idā ḍaḥika wa-ṭābat nafsuhu*¹⁰⁹.

Comme on lui (Abū Sulaymān al-Kaṭrī) reprochait de rire peu et d’avoir le visage trop sombre, il fit cette réflexion : Je me défends de rire parce que l’homme est trop enclin à la générosité quand il rit et se montre joyeux¹¹⁰.

Celui qui se montre capable de s’infliger une vie de peines, ne peut pas être dit l’ami de lui-même, car être l’ami de soi-même, c’est vouloir à soi-même une vie de joie et de bonheur.

Or, nous devons nous rappeler qu’al-Ġāḥiẓ promet à son correspondant de lui expliquer la raison pour laquelle les avarés sont dotés de personnalités dissonantes et contradictoires :

*Wā-qulta : fa-bayyin mā l-šay’ alladī ḥabbala ‘uqūlahum wa-afsada adhānahum wa-aġšā tilka l-absār wa-naqaḍa ḍālika l-i’tidāl [...] wa-mā hādā l-tarkīb al-mutaḍād wa-l-mizāġ al-mutanāfi*¹¹¹.

Tu m’as demandé de t’expliquer ce qui a troublé leur esprit et faussé leur entendement, ce qui les a rendus aveugles et déséquilibrés [...] Tu m’as prié de t’analyser ce tempérament hétérogène, ce caractère contradictoire¹¹².

108 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā’*, 2.

109 Ibid., 123.

110 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 178.

111 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā’*, 2.

112 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 3-4.

Ainsi il semble que pour al-Ġāḥiẓ, le souci de soi et la volonté de cohérence de soi sont étroitement liés, dans la mesure où c'est dans la réalisation de la cohérence de soi que le souci de soi doit s'exercer et se manifester.

Arrêtons-nous un moment afin de comprendre toute la portée éthique de cette exigence de la cohésion de soi, car il s'agit d'une exigence qui traverse non seulement le *Livre des avars*, ni seulement la totalité de l'œuvre d'al-Ġāḥiẓ, mais toute la pensée élaborée dans le champ de l'*adab*.

Ce qui confère à la personne une unité, et donc aussi une continuité psychique et une constance morale, c'est la volonté (*al-irāda*). Voici comment, d'une manière un peu organiciste, al-Ġāḥiẓ analyse le mode sur lequel l'unité de la personne se réalise et fonctionne :

*Wa-innamā ṣārat – abqāka llāh – aġzā'u l-nafs wa-a'dā'u l-ġasad, ma'a kaṭrat 'adadihā wa-ḥtilāf ahlātihā wa-tabā'ud amākinihā, nafs wāḥida wa-ġasad wāḥid li-stiwā' al-ḥawāṭir wa-li-ttīfāqihā 'alā l-irāda*¹¹³.

Si, malgré leur multiplicité et la diversité de leurs natures et la distance qui les sépare, les composantes de l'esprit et les membres du corps, sont venus à constituer un seul esprit et un corps unique, c'est grâce à la congruence et à la concordance des sentiments dans une même volonté.

La personne est ainsi définie par al-Ġāḥiẓ comme une union cohésive et cohérente du corps et de l'esprit dans une même volonté qui fonctionne comme un facteur de centralisation et d'harmonisation des décisions et des pensées. La cohésion de la personne est assurée et maintenue par le fait que tous les éléments la composant se complètent les uns les autres et ont pour ainsi dire un égal souci les uns des autres. C'est sans doute cette même idée de la personne conçue comme formant une complexion de composantes complémentaires, capables et susceptibles de se corriger les unes les autres, que nous trouvons exprimée dans une réflexion citée par Ibn Qutayba dans *'Uyūn al-aḥbār* :

*Qāla Muḥammad Ibn Ka'b al-Quraẓī li-'Umar b. 'Abd al-'Azīz*¹¹⁴ : *inna fika 'aqlan wa-inna fika ġahlan, fa-dāwī ba'da mā fika bi-ba'ḍ*¹¹⁵.

113 Al-Ġāḥiẓ, « Risāla fi l-ġidd wa-l-hazl, » en *Raṣā'il al-Ġāḥiẓ*, 1, 270-1.

114 Calife Umayyade mort en 720.

115 Ibn Qutayba, *'Uyūn al-aḥbār*, 1, 7.

Muḥammad b. Ka‘b al-Quraḏī dit à ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz : il y a en toi à la fois de la sagesse et de l’ignorance. Alors fais en sorte que ta part sage soigne ta part ignorante.

Dans *Kitāb al-Buḥalā’*, al-Ġāḥiḏ souligne l’absence de cohérence de soi chez les avares et ses conséquences au plan de la communication avec les autres :

L’individu versatile est pire que l’obstiné car on ne sait ni dans quel sens ni dans quel but il agit. Ainsi, un sage peut tromper un autre sage, mais pas un insensé, parce que le comportement et les ruses du premier sont connus, les chemins de ses idées battus et ses méthodes en nombre limité. Pour l’insensé, en revanche, le sens de sa conduite et de ses ruses n’est pas unique¹¹⁶.

Ainsi, la personnalité de l’avare paraît tellement fragmentée et sa volonté divisée avec elle-même qu’il semble vivre selon une forme de rationalité idiosyncrasique, en dissonance avec l’horizon de communication et d’intercompréhension commun. Un exemple sur cette opacité du mode de raisonnement des avares nous est fourni par al-Ġāḥiḏ à travers l’anecdote dans laquelle un personnage avare, en l’occurrence al-Ḥiḏāmī, refuse de recevoir un don qui lui a été fait, exemple que nous avons déjà cité :

Nous étions un jour chez Dāwūd ibn Abī Dāwūd, à Wāsiṭ, alors qu’il était gouverneur de la région de Kaskar. On lui apporta de Baṣra des cadeaux parmi lesquels figuraient des outres de résiné (*dibs*). Il nous les distribua et chacun prit sa part sauf al-Ḥiḏāmī. Je ne reconnus pas là sa conduite et je ne compris pas les sens de son geste (*wa-lam a’rif ḡihat tadbīrih*). « Je savais, dis-je à al-Makkī, qu’al-Ḥiḏāmī n’éprouvait de la peine qu’à donner, chose à laquelle il est hostile, mais quant à prendre, c’est son faible et son seul désir... Peut-être refuse-t-il sa part parce qu’il voulait être favorisé dans la distribution ?

– Je suis son secrétaire, me répondit al-Makkī, et nos relations sont plus anciennes. Cette conduite ne lui ressemble pas et il y a là-dessous quelque

116 Al-Ġāḥiḏ, *Livre des avares*, 246; *Buḥalā’*, 170. À Remarquer la grande ressemblance existante entre cette réflexion d’al-Ġāḥiḏ et ce propos d’Aristote : « Car le bien est simple mais le mal est polymorphe : le bon est toujours semblable à lui-même et ne change pas de caractère ; le méchant et l’insensé, pour leur part, ne paraissent en rien semblables le matin et le soir, » Aristote, *Ethique à Eudème*, trad. Vianney Decarie (Paris : Vrin, 1978), 171, voir aussi 163.

chose qui nous échappe.» Al-Ḥizāmī ne tarda pas à se rapprocher de nous. Comme je lui demandais la raison de son refus, il se concentra un instant puis livra son secret: «Les inconvénients de ce *dibs* sont infiniment plus nombreux que ses avantages et, en l'acceptant, j'y perdrais.

– Le premier inconvénient est qu'il exige des remerciements, dis-je.

– Cette idée ne m'est jamais venue à l'esprit! (*hādā lam yaḥṭur lī qaṭṭu 'alā bāl*)¹¹⁷.»

Remarquons comment al-Ġāḥiẓ et son ami al-Makkī tentent de comprendre l'attitude d'al-Ḥizāmī en lui appliquant des hypothèses explicatives. Ces hypothèses se présentent sous la forme de pronostics sur ce que pourrait être la conduite d'un individu donné dans une telle ou telle situation. Les éléments de ces pronostics al-Ġāḥiẓ et son ami les puisèrent dans le fonds d'expériences disponibles qui permettent aux individus vivant dans la même société de déchiffrer les comportements et les actions les uns des autres pour les comprendre en leur conférant un sens et une pertinence. Comme l'a montré Alfred Schutz dans ces recherches, ce qui rend les individus vivant dans le même monde vécu social lisibles les uns par rapports aux autres, c'est qu'ils partagent le même horizon d'intercompréhension, c'est-à-dire le même système de valeurs et d'interprétation du réel, les habilitant à faire des anticipations¹¹⁸. Or, pourquoi toutes les explications tentées par al-Ġāḥiẓ se montrèrent incapables de comprendre l'attitude d'al-Ḥizāmī?

Pour répondre à cette question, nous devons nous intéresser à deux expressions: d'une part, l'expression *wa-lam a'rifu ġihat tadbīrih* émise par al-Ġāḥiẓ et, d'autre part, la réponse d'al-Ḥizāmī aux tentatives d'explication formulées par al-Ġāḥiẓ et al-Makkī: *hādā lam yaḥṭur lī qaṭṭu 'alā bāl*. Ces deux expressions ne sont pas là par hasard. Elles visent à signifier que la manière dont al-Ḥizāmī délibéra (*tadbīr*) pour refuser de prendre sa part procède d'une forme de rationalité et d'un type de raisonnement qui sont en dissonance totale avec l'horizon d'intercompréhension commun. A cet horizon d'intercompréhension commun et partagé, la passion avaricieuse avait substitué chez al-Ḥizāmī un autre ayant un caractère idiosyncrasique et cloisonné. Ce qu'al-Ġāḥiẓ voulait sans doute montrer à travers cette anecdote, c'est la manière dont à force

¹¹⁷ Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 90-1; *Buḥalā'*, 62-3.

¹¹⁸ «Une analyse plus poussée démontre que la validité des anticipations de cette espèce est basée sur la présupposition que certains de mes semblables, si ce n'est la totalité d'entre eux, trouveront dans la réserve de connaissances dont ils disposent des éléments semblables quant à leur typicalité, et que ceux-ci déterminent les mobiles de leurs actions,» Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien* (Paris: Méridiens-Klincksieck, 1987), 201-2.

de fuir systématiquement tous les lieux de la sociabilité et de l'échange, sous toutes leurs formes, les avares travaillent à devenir illisibles à la fois pour eux-mêmes et pour les autres. Entraînés par leur désir de se désolidariser du système de valeurs commun afin de se rendre volontairement insensibles à toutes critiques, ils se désocialisent et se réfugient dans un monde fonctionnant selon une forme de rationalité spéculaire et imprévisible.

Mais en examinant de plus près la justification proposée par al-Ḥizāmī, nous constatons que son refus de recevoir ne concerne pas uniquement les biens matériels, mais aussi les biens culturels, esthétiques et sociaux, à savoir la présence d'un compagnon sociable, la conversation, c'est dire qu'au fond al-Ḥizāmī refuse à lui-même tous les biens qui sont de nature à lui rendre la vie plus agréable, plus douce et plus belle :

Si je reste chez moi pour boire ce vin, je serai contraint d'inviter quelqu'un [...] Si ce compagnon n'est pas convenable, les prisonniers sont dans meilleure situation que moi; et si, par malheur, il convient, Dieu ouvre sur ma fortune une porte à la ruine [...] Si je parais prendre à la conversation de mes visiteurs autant de plaisir qu'en prennent à la mienne les amis que je visite, je me placerai au nombre des dépensiers en abandonnant mes frères économes¹¹⁹.

L'avarice s'avère ainsi constituer une passion qui exerce son influence sur les individus qui en sont atteints d'une manière tellement tyrannique qu'elle les entraîne à faire défaut non seulement aux autres et à la totalité de la société, mais également à eux-mêmes, en se permettant de se traiter avec une rudesse quasi auto-avilissante. C'est en ce sens qu'al-Ġāḥiẓ parle de l'avarice en la définissant en termes de vilénie et de mépris de soi :

*Li-anna l-lu'm yaqa'u 'alā al-buḥl wa-qillat al-šukr wa-mahānat al-nafs*¹²⁰.

Car la vilénie caractérise à la fois l'avarice, l'ingratitude et la bassesse de l'âme.

Trois absences fondamentales caractérisent donc le régime de vie des avares : absence de souci de soi (rigueur à l'égard de soi, *buḥl*), absence de gratitude et absence d'estime de soi (*mahānat al-nafs*). Il s'agit de trois absences qui

119 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 92, traduction légèrement modifiée; *Buḥalā'*, 63-4.

120 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā'*, 137.

montrent toutes que, parce qu'ils sont en clivage et en désaccord avec eux-mêmes, les avares sont incapables de cultiver le moindre sentiment d'amitié ni à l'égard d'eux-mêmes, ni à l'égard des autres. Car, comment celui qui n'est pas l'ami de lui-même pourrait-il cultiver des liens d'amitié avec les autres? Autrement dit, peut-on avoir le souci des autres et de la communauté si l'on n'a aucunement le souci de soi?

Cette question al-Ġāhiz la pose dans un autre texte de son œuvre :

*Fa-kayfa ma'a l-munāsabat allatī baynakumā wa-l-šakl alladī yağma'ukumā, fa-in kāna ba'ḍuka lā yašūnu ba'ḍ wa-anta lā tu'azzimu šaḡiqan fa-anta wa-llāh min al-ʿašīra ab'ad wa-li-ma'rifat al-šadiq ankar*¹²¹.

Or, si, malgré l'affinité qui existe entre vous et la ressemblance qui vous unit, tu ne prends guère soin de toi-même et tu n'honores pas ton frère, alors tu es du respect de la vie communautaire encore plus éloigné et du déni de reconnaissance de l'ami plus prompt.

A signaler que l'expression « *lā yašūnu ba'ḍuka ba'ḍ* » traduit l'idée du souci de soi qui se manifeste à travers la manière dont chacun de nous fait la preuve de la cohésion de sa personne en prenant soin de lui-même¹²². Ainsi, si le rapport d'amitié que j'ai avec moi-même est médiocre ou problématique, je serai incapable d'établir avec les autres des rapports socialement et culturellement productifs : je ne pourrais ni respecter l'esprit de la vie en communauté, ni avoir le sens de l'amitié, ni avoir de la reconnaissance envers ceux qui ont eu de beaux gestes à mon égard.

Nous remarquons ainsi que dans toutes les réflexions que nous venons d'examiner, l'amitié avec soi-même apparaît chaque fois comme constituant le principe moteur et le facteur structurant dans la réalisation et le maintien de ce que nous avons appelé la cohésion de soi. Une personne qui souffre d'une désunion de la personnalité ou dont l'identité fait encore pour elle l'objet d'une quête incertaine n'est pas à même de tenir sa place dans la société en ayant des échanges avec ses semblables, en participant à la construction d'histoires d'amitié, etc.

121 Al-Ġāhiz, « Risāla fī madhī l-nabīd, » en *Rasā'il al-Ġāhiz*, 111, 115.

122 Un vers d'Abū Tammām (m. 846), montre que le manque de cohésion de soi fut considéré à l'époque d'al-Ġāhiz comme étant le plus grave des défauts :

Law farra šay'un qaṭṭu min šaklihi // farra idan ba'ḍuka min ba'ḍi (Si quelque chose puisse jamais fuir son semblable // Ce seront alors les parts de ta personne qui se fuiront les unes les autres), *al-'Iqd al-farīd*, 11, 157.

6 Promesse et reconnaissance

L'avarice tend ainsi à détruire tous les éléments qui participent à la constitution et au maintien de la société: les réseaux d'amitié, la reconnaissance mutuelle entre individus, l'échange de biens et de services. L'exemple le plus significatif, illustrant la manière dont l'avarice, devenant une passion tyrannique, agit comme facteur de destruction des liens sociaux, est celui que nous trouvons dans l'histoire du Marwazien avec son «ami» Irakien:

Voici une bien étonnante histoire de *Marwazī* que nos anciens nous ont racontée jadis: un *Marwazī* voyageait souvent soit pour aller en pèlerinage, soit pour ses affaires commerciales, et il descendait toujours chez un Irakien qui le recevait généreusement et ne le laissait manquer de rien. Souvent, il lui disait: «Je serais heureux de te voir à Merv pour te rendre les gentilleses que tu me prodigues depuis longtemps et te remercier de toute l'amitié que tu me témoignes à chacune de mes visites. Ici, grâce à Dieu, tu n'as pas besoin de moi.» Une longue période s'écoula lorsqu'une affaire appela l'Irakien à Merv. La perspective d'y trouver son ami lui permit de supporter plus allègrement les fatigues du voyage et la tristesse qu'il éprouvait à quitter son pays. A son arrivée, il se rendit chez lui avec ses vêtements de voyage, son bonnet et son turban, pour s'installer dans sa demeure, ainsi qu'il est d'usage entre vrais amis. Il le trouva assis au milieu d'un groupe, se précipita vers lui et l'embrassa. Voyant que le *Marwazī* ne le reconnaissait point et ne lui demandait pas plus de ses nouvelles que s'il ne l'avait jamais vu, il se dit: «Peut-être ne me reconnaît-il pas à cause de mon voile?»; il l'enleva et se mit à interroger son ami, mais ce dernier le reconnaissait encore moins. «Cela provient peut-être de mon turban?»; se dit-il et il l'ôta. Puis il se fit connaître et renouvela ses questions; l'autre ne le reconnut pas davantage. «Cela provient peut-être de mon bonnet?», se dit-il encore. Le *Marzawī* comprit qu'il ne lui restait plus rien qui lui permît de feindre plus longtemps l'inattention et l'ignorance. Il s'écria alors: Tu enlèverais ta peau que je ne te reconnaîtrais pas¹²³!

Le texte de cette histoire peut être décomposé en deux parties: dans une première partie, nous assistons à trois faits: l'exercice de l'hospitalité, la naissance d'un lien d'amitié et la promesse d'hospitalité: «*Layta annī qad ra'aytuka bi-marw ḥattā ukāfi'uka li-qadīm iḥsānika*;» dans la deuxième partie de l'anecdote, se trouve posée une attente d'amitié signalée par deux segments du

123 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avars*, 32-3.

texte: d'une part, *fa-kāna mimmā hawwana 'alayhi mukābadat al-safar wa-wahṣat al-igtirāb makāna l-marwazī hunāk*, d'autre part, *fa-lammā qadima maḍā naḥwahu fī tīyāb safarihi... li-yaḥuṭṭa raḥīlahu 'indahū kamā yaf'alu l-raḡul bi-tīqatīhi wa-mawḍī' unsihi*.

Mais en examinant cette scène de plus près, on constatera que ce que le Marwazī refuse, au fond, ce n'est pas seulement la reconnaissance de l'autre, mais la communication avec l'autre. Car, les différentes démarches entreprises par l'Irakien en vue de permettre au Marwazī de le reconnaître, en l'occurrence, les changements vestimentaires, peuvent être considérées comme autant d'éléments de communication et d'argumentation que l'Irakien avait tenté de mettre à contribution en vue de faciliter l'intercompréhension et la reconnaissance. Le mot *musā'ala* qu'emploie al-Ġāḥiẓ dans les deux expressions: *wa-btada'a musā'alatahu* et *wa-ḡaddada musā'alatahu*, est à comprendre non pas seulement comme voulant dire interroger quelqu'un, mais surtout échange d'arguments, fournir à l'autre suffisamment d'indices qui rendent la reconnaissance possible. Or, le *Merwazī*, lui, fit usage d'un argument radical et décisif lui permettant de détruire toute possibilité de communication et d'argumentation: il a purement et simplement rendu l'Irakien invisible en refusant de le reconnaître. Ainsi au fur et à mesure que les données qui sont censées permettre et faciliter la reconnaissance s'ajoutent les unes aux autres, l'identité de l'Irakien devenait de plus en plus obscure, et finit par s'effacer totalement lorsque le Marwazī déclara avoir pris la décision définitive de ne pas le reconnaître.

Remarquons surtout comment le Marwazī refuse de reconnaître l'Irakien en simulant l'amnésie, c'est-à-dire en choisissant volontairement de s'automutiler de sa mémoire pour fuir ses engagements passés. A noter que cette stratégie d'automutilation procède d'une démarche qui présente beaucoup de similitudes avec ce que Sartre appelle « l'évanouissement. » Or, comme le précise Sartre, s'évanouir n'est pas un acte de passivité, ce n'est pas se sauver ou se cacher, mais tenter d'anéantir l'autre en annihilant sa présence :

L'évanouissement est un refuge. Mais qu'on ne croie pas que ce soit un refuge pour moi, que je cherche à me sauver, à ne plus voir la bête féroce. Je ne suis pas sorti du plan irréflecti: mais faute de pouvoir éviter le danger par les voies normales et les enchaînements déterministes, je l'ai nié. J'ai voulu l'anéantir. L'urgence du danger a servi de motif pour une intention annihilante qui a commandé une conduite magique. Et, par le fait, je l'ai anéanti autant qu'il était en mon pouvoir¹²⁴.

124 Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* [Paris: Hermann, 1965 (1938¹)], 45.

Or, ce n'est ni la première ni la seule fois qu'un personnage avare se mutile lui-même pour fuir une relation sociale. En effet, les personnages avares du *Kitāb al-Buḥalā'* sont souvent victimes d'évanouissement et d'absentement du monde. Ces évanouissements se manifestent sous différentes formes : défaillance de la mémoire, incapacité de comprendre les arguments des autres, simulation de l'ivresse, etc. Il en est ainsi du cas de l'avare nommé Abū Māzin qui simule l'ivresse pour refuser l'hospitalité à un de ses amis :

C'était la nuit, Ğabal sortait du lieu où il a passé la soirée ; il eut peur de rencontrer la ronde et sentit aussi qu'il pourrait bien être suivi et attaqué. « Si je frappais à la porte d'Abū Māzin, se dit-il, je passerais la nuit chez lui dans la première chambre venue ou même dans le vestibule et je ne lui causerais aucun dérangement... » Il frappa donc à la porte... Abū Māzin, persuadé que c'était quelqu'un qui lui apportait un présent, descendit vivement, mais quand il ouvrit la porte, c'est l'ange de la mort qui lui apparut en la personne de Ğabal. Celui-ci le voyant interdit et muet, lui dit : « Je craignais d'être maltraité par la patrouille, ou dévalisé par les mal-fauteurs ; aussi suis-je venu ici pour passer la nuit chez toi. » Abū Māzin simula alors l'ivresse... il fit trembler ses membres et embrouilla sa langue pour dire : « Je suis ivre, je te jure, je suis ivre ! Sois comme tu veux [...] Je désire simplement que tu me laisses faire une somme dans ton vestibule et je partirai demain de très bonne heure. » – Abū Māzin amollit ses yeux, ses mâchoires et sa langue, puis répéta : « Je suis ivre, je te jure, je suis ivre ; je te jure que je ne sais pas où je suis et que je ne comprends pas ce que tu dis. » Sur ce, il lui ferma la porte au nez et rentra chez lui, convaincu que sa ruse avait pris et qu'il avait été avisé en imaginant ce subterfuge¹²⁵.

Comme dirait Sartre, la simulation de l'ivresse est employée par Abū Māzin comme une « conduite magique » visant à nier l'identité de l'autre en ignorant sa présence.

Mais c'est surtout à travers l'attitude du Marwazī que nous voyons comment le refus de reconnaître l'autre s'exerce comme une véritable violence éthique. Car en faisant semblant de ne pas se rappeler du visage de l'Irakien, le Marwazī ne refuse pas seulement de lui offrir l'hospitalité, il refuse surtout de le resituer dans la continuité temporelle de son identité. En me re-connaissant, c'est-à-dire en me connaissant de nouveau, l'autre me situe en effet dans une continuité temporelle entre un passé et un présent et permet par là-même à

125 Al-Ġāhiz, *Livre des avares*, 56-7 ; *al-Buḥalā'*, 39.

ma vie de prendre la forme d'une histoire, un récit. En réalité, en me reconnaissant, l'autre confère une dimension historique non seulement à moi, mais également à lui-même en tant que formant avec moi une société à travers la relation d'amitié et/ou de « concitoyenneté » qui nous lie.

Dans cette situation de non reconnaissance, ce qui se trouve mis en danger et renié, ce n'est pas seulement le sens de l'hospitalité et les valeurs de l'amitié, mais aussi et surtout toutes les composantes socio-éthiques qui font que des individus vivant dans la même société constituent les concitoyens les uns des autres. En effet, en examinant tous les éléments mis en jeu dans la scène du Marwazī faisant semblant de ne pas reconnaître son « ami » l'Irakien, nous constatons que le Marwazī s'est montré défaillant au moins au regard de quatre principes que nous pouvons légitimement considérer comme étant des principes saints pour celui qui respecte les règles de la vie en société :

- a) il n'a pas tenu sa promesse ;
- b) il n'a pas respecté le lien d'amitié ;
- c) il a refusé l'hospitalité ;
- d) il a refusé de reconnaître l'autre.

La question qui se pose à nous ici est celle de savoir pourquoi les individus atteints d'avarice, comme le *Marwazī*, se montrent ainsi incapables de reconnaître les autres. La réponse à cette question n'est pas très difficile à trouver : parce qu'ils ne se reconnaissent pas eux-mêmes.

Comme nous avons tenté de le souligner plus haut, parmi les effets de la passion avaricieuse, c'est qu'elle fait perdre aux individus qui en sont atteints à la fois la cohésion de leur personnalité et la permanence temporelle de leurs identités, de sorte que leur façon de percevoir et de vivre les lieux de la sociabilité s'en trouve brouillée et désorganisée. Si le *Marwazī* renie sa promesse et ne reconnaît pas son ami l'Irakien, c'est parce la forme de sociabilité qu'il entend pratiquer avec les autres est totalement instrumentaliste : les autres ne sont pas perçus comme formant ou pouvant former une communauté avec lui, mais seulement comme des épisodes éphémères dans sa vie, c'est dire que le type de relations qu'il a avec eux ne pourra jamais être de nature à prendre la forme d'une histoire inscrite dans la mémoire. Car c'est en se constituant en une histoire que nos relations avec les autres acquièrent un sens qui les transforme en engagements socio-éthiques. Or, dans la conduite du Marwazī, le manque de volonté de mémoire et d'histoire se manifeste non seulement à travers le refus de reconnaître l'autre, mais aussi et surtout à travers la rupture de la promesse donnée. A quoi avons-nous affaire en effet ici sinon à un reniement de la promesse ? Pour souligner le fait que cette promesse fut formulée par le Marwazī à plusieurs reprises, le texte du *Kitāb al-Buḥalā'* emploie l'expression : « il disait souvent à cet Irakien : si seulement je pouvais te voir à Merw pour te récom-

penser de tes bienfaits» (*tumma kaṭīran mā kāna yaqūl li-dālika l-Trāqī: layta annī qad ra'aytuka bi-Marw ḥattā ukāfi'aka li-qadīmi ihsānika*).

Il ne peut y avoir de reconnaissance et de gratitude sans mémoire. Pour que la mémoire puisse être pratiquée et vécue comme un devoir, il faut qu'il y ait un sens de l'histoire, et même une volonté de l'histoire, c'est-à-dire quelque chose en vertu de quoi mes actes et les actes des autres s'enchaînent dans un réseau d'événements significatifs¹²⁶. Avoir la volonté et le sens de l'histoire, c'est avoir la conviction que les actes que j'effectue ici et maintenant ne sont pas des faits destinés à être totalement engloutis par l'oubli, mais qu'ils constituent des œuvres qui peuvent m'être rappelées et imputées à tout moment du présent et du futur.

L'acte de reconnaissance remplit simultanément deux fonctions: l'une verticale, a trait à ce que nous avons dit à propos de la constitution du sens de l'histoire; l'autre, horizontale, fait de la reconnaissance et de la gratitude un facteur de construction et de renforcement des liens sociaux sur lesquels s'appuie la société tout entière pour fonctionner et se maintenir. Or, c'est grâce à ce double ancrage, vertical et horizontal, que la société se met en mesure de produire ce que nous appelons une « culture » au sens anthropologique du terme.

La promesse donnée et tenue remplit la même fonction socio-herméneutique que la reconnaissance. Car, quand je fais une promesse, je me projette dans un temps à venir, et par là même je confère à la société tout entière un avenir. Il en est de même quand je tiens les promesses que j'ai faites à quelqu'un: en réalisant ma promesse, je reconnais le passé de la communauté, je donne corps à ce passé et l'intègre dans une histoire qui continue. Ainsi promettre et tenir ses promesses, c'est parier sur l'avenir, c'est croire au fait que la communauté au sein de laquelle l'on vit maintenant va pouvoir être encore là quand arrivera un avenir plus ou moins lointain. Tenir sa promesse, c'est donc enraciner le temps de la vie de la communauté dans l'effectivité de l'histoire.

Promettre et tenir sa promesse, donner et recevoir, reconnaître les bienfaits et tenter d'agir de la même manière, etc., constituent des actes humains créateurs de relations et producteurs de liens d'interdépendance entre les individus d'une même société. Cette idée de l'échange, considéré comme facteur de création de réseaux de sociabilité, d'interdépendance et d'amitié au sein desquels

126 Au sens que Kant donne au statut de la reconnaissance dans *La métaphysique des mœurs*, éd. et trad. Alex Philonenko (Paris: Vrin, 1985), 132: « Mais aussi la reconnaissance doit être encore particulièrement considérée comme un devoir saint, c'est-à-dire comme un devoir dont la violation (comme exemple scandaleux) peut anéantir le mobile morale de la bienfaisance dans le principe même. »

la société se fabrique et se maintient, est explicitement formulée par un propos de Mu'āwiya :

*Wa-qāla li-Mu'āwiya: ayy al-nās aḥabb ilayka? Fa-qāla: man kānat lahu 'indī yad ṣāliḥa. Qāla fa-in lam takun lahu? Fa-qāla: fa-man kānat lī 'indahū yad ṣāliḥa*¹²⁷.

On a dit à Mu'āwiya : quels sont les gens que tu aimes le plus ? Celui qui aura accompli une bonne action à mon égard, répondit-il. On lui rétorqua : et s'il ne l'aura pas fait ? Ce sera alors celui à l'égard de qui j'aurais accompli de bonnes actions, ajouta-t-il.

A travers cette réflexion de Mu'āwiya, la société se trouve définie comme un champ d'amitié que les individus cultivent en se rendant mutuellement des services et en se montrant bienveillants les uns à l'égard des autres au moyen de leurs actions. Au sein de cet ensemble interactionnel, chaque individu s'implique en donnant et/ou en recevant, en initiant ou en renforçant des liens d'amitié¹²⁸. Tel n'est pas le cas des personnes asservies par l'avarice : ces personnes ont tendance à percevoir et vivre la société comme un champ de pièges que les individus tendent les uns aux autres pour s'emparer de leurs biens respectifs.

7 L'avarice et l'horizon de la parole

Soulignons quelque chose qui peut avoir son importance pour la compréhension de l'attitude du Marwazī, à savoir que c'est probablement dans la langue persane, et non en arabe, que ce dernier s'exprima pour annoncer son refus définitif de reconnaître l'Irakien. C'est ce qu'al-Ġāḥiẓ prit soin de nous fournir :

¹²⁷ Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, II, 167.

¹²⁸ Cette idée n'est pas très loin de l'idée développée par Marcel Mauss à travers le concept de Don. Mauss, « Les sociétés archaïques », 143-279. Il faut cependant ajouter qu'il y a une grande différence entre le Don tel que défini par Mauss et le *ḡūd* tel qu'il est conçu dans le champ de l'*adab* : si le don est caractérisé par Mauss en tant qu'il est doté d'une sorte de force magique qui en fait un exercice qui échappe au contrôle des acteurs qui le pratiquent, le *ḡūd* est défini et pratiqué en tant qu'il constitue un acte éminemment éthique.

Fa-qāla: law ḥaraġta min ġildika lam a'rifka. Tarġamatu hādā l-kalām bi-l-fārisīyya: «akrazpust pārūn bi-yā'ī našnāstum¹²⁹.»

Il s'écria alors: «Tu enlèverais ta peau que je ne te reconnaîtrais pas¹³⁰!»

Or, pourquoi al-Ġāḥiḏ crut-il utile d'ajouter cette précision sur la langue employée par le Marwazī? Voulait-il nous faire comprendre que si ce dernier renie sa promesse avec autant de facilité et de désinvolture, c'est parce qu'il le fit dans l'horizon culturel de la langue persane, c'est-à-dire dans une langue qui n'accorde peut-être pas le même poids et la même valeur à la parole donnée, et pour laquelle l'amitié ne bénéficie peut-être pas de la même épaisseur éthique.

Nous pensons en effet que la manière dont le Marwazī s'est permis de renier facilement sa promesse n'est pas sans lien avec le type de rapports que les avares ont avec la parole et le langage en général.

Nous avons vu plus haut comment les âniers *ḥurasāniens* employaient la parole et la conversation uniquement d'une manière pragmatique et instrumentaliste, l'utilisant plutôt pour se repousser les uns les autres que pour construire un espace de proximité sociable. Il s'agit donc d'une attitude qui considère et traite le langage comme un moyen que nous employons non pas pour communiquer et partager nos idées et nos expériences, mais uniquement pour dresser des barrières nous séparant les uns des autres. Si le Marwazī renie sa promesse, c'est parce que sa conception de la parole proférée ou donnée est sans doute de la même nature que celle d'al-Ḥizāmī, sur laquelle al-Ġāḥiḏ attire notre attention à travers le dialogue qu'il eut avec lui :

Es-tu satisfait que l'on dise 'Abd Allāh est avare? lui demandais-je une fois.

– Que Dieu puisse me conserver ce nom, répondit-il.

– Comment cela.

– On ne dit de quelqu'un qu'il est avare que s'il est riche. Donne-moi une fortune et appelle-moi comme tu veux.

– Mais on ne dit également de quelqu'un qu'il est généreux que s'il est riche. Ce qualificatif assemble la louange et la richesse tandis que le nom d'avare réunit la richesse et le blâme. Tu as choisi le plus bas, le plus vil des deux.

– Mais il y a une différence entre eux.

– Laquelle?

¹²⁹ Al-Ġāḥiḏ, *Buḥalā'*, 22.

¹³⁰ Al-Ġāḥiḏ, *Livre des avares*, 33.

– [...] Le mot avare contient une idée de conservation et de blâme, tandis que dans «généreux,» il y a une notion de dilapidation et de louange. La richesse est brillante et utile; elle rend ceux qui la possèdent puissants et respectés. La louange n'est que vent et plaisanterie; y prêter attention est une faiblesse et une sottise¹³¹.

Remarquons comment al-Ġāḥiẓ insiste sur cet aspect des choses, en mettant en évidence la manière dont l'avare considère le langage et la parole comme ne représentant aucune valeur intrinsèque. Il semble même que pour les avares du *Kitāb al-Buḥalā'* le langage est plutôt source de pièges et de ruses que de vérité et de sociabilité.

Or, cette vision pragmatique et instrumentaliste du langage va totalement l'encontre de la conception arabe qui considère la parole (*al-mantiq*) non seulement comme étant consubstantiel à la vérité et à la véracité, mais aussi et surtout comme étant l'élément culturel qui définit l'humanité de l'Homme. Comme l'a fait remarquer J. Montgomery, le langage et la parole constituent une question omniprésente et une problématique centrale à la fois dans la culture arabe classique en général et dans la pensée d'al-Ġāḥiẓ en particulier¹³². Voici en effet ce que ce dernier écrit, caractérisant la faculté de la parole (*al-mantiq*):

*Wā-lā šay'un a'ġab min anna l-mantiq aḥad mawāhib Allāh wa-ni'amihi l-ġisām wa-anna šāḥibahā mas'ul 'anhā wa-muḥāsab 'alā mā ḥuwwila min-hā*¹³³.

La chose la plus merveilleuse réside dans le fait que le langage représente l'un des dons les plus importants et le plus grand bienfait que Dieu ait accordés à l'Homme, si bien que celui qui le détient se trouve du même coup à la fois responsable et comptable de l'usage qu'il pourrait en faire.

Remarquons d'abord comment, à l'instar de toutes les visions providentialistes, cette conception d'al-Ġāḥiẓ du langage est empreinte de finalisme: si la providence (*Allāh*) privilégie l'Homme parmi tous les animaux en le dotant de la faculté de la parole, la responsabilité lui incombe d'employer cette faculté

131 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avares*, 89-90; *Buḥalā'*, 62.

132 «Early Abbasid Islam is genuinely logocentric and few third/ninth century intellectuals devoted as much energy on pondering and exploring its dynamics, possibilities and significances as Abū 'Amr Ibn Baḥr al-Jāḥiẓ,» James E. Montgomery, «Speech and Nature», Part 1, 170.

133 Al-Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*, IV, 208.

d'une manière profitable et utile (*al-naḡʿ*) à l'humanité. Comment? D'abord en s'efforçant toujours d'employer la parole pour dire des choses vraies.

Remarquons aussi qu'al-Ġāḥiẓ, sans doute à dessein, utilise ici non pas le mot *kalām*, ni celui de *luġa*, mais *manṭiq*. A travers le choix de ce mot, al-Ġāḥiẓ semble vouloir affirmer deux choses en même temps: il affirme, d'une part, que la parole est l'apanage de l'être humain, et que, d'autre part, ce dernier est responsable de sa parole. Or, en quel sens la parole définit l'être humain et pourquoi celui-ci est tenu responsable de cette parole qui le définit?

L'expression arabe «*al-insān ḥayawān nāṭiq*,» tentant de rendre la proposition grecque «*Zoon logikon*,» pose l'homme comme un être vivant parlant. Mais cette capacité de parole attribuée à l'homme n'est pas seulement une capacité à produire des messages compréhensibles, mais surtout une faculté à émettre des énoncés et des messages dotés de rationalité et de vérité. Car dans le mot arabe *manṭiq*, comme dans le terme grec *logos*, il y a *manṭiq*, c'est-à-dire logicité et rationalité. Cette logicité et cette rationalité ne sont pas seulement des traits qui définissent la parole d'une manière externe, mais des qualités intrinsèques à sa structure et à son mode de fonctionnement, si bien que parler, proférer des paroles, cela veut dire en même temps et du même coup avoir la volonté de formuler des vérités. *Manṭiq* renvoie donc à la fois à la parole au moyen de laquelle nous exprimons des contenus communicables et à la rationalité consubstantielle à cette parole. Ainsi, le terme *manṭiq* annonce et prend en charge l'identité du langage et de la raison, de sorte celle-ci s'y dit langage et celui-ci *Raison*. Autrement dit, le terme *manṭiq* rappelle en permanence que toute parole ne peut se produire et être reconnue comme telle qu'en étant chaque fois un discours rationnel et/ou vrai, de telle sorte que lorsqu'un individu quelconque tente de la détourner en l'employant pour véhiculer des mensonges, elle dénonce son usurpateur en se signalant elle-même comme parole problématique. C'est sans doute ce fait qu'al-Ġāḥiẓ voulait souligner en attirant notre attention sur le caractère contradictoire et dissonant du discours des avarés:

Et n'est-il pas vrai que s'il prétendait être ignorant et sot, s'il se faisait passer pour étourdi et stupide et s'il employait ensuite, pour défendre l'avarice, des arguments pertinents, des phrases élégantes et d'une belle concision, des termes adroitement choisis de façon à bien se faire comprendre, des expressions claires et des mots propres, toute sa rhétorique démentirait son ignorance et son infériorité feinte? Comment son esprit pourrait-il, en effet, lui permettre de voir un lointain obscur tout en étant incapable de discerner un prochain lumineux¹³⁴?

134 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 3; *Buḥalā'*, ii.

Ainsi, en employant le langage pour mentir et tromper les autres, les avares se trahissent dans et à travers ce même langage. Le mensonge (*kaḍib*) et la volonté de tromperie (*ǧiṣṣ*) paraissent avoir pour effet non seulement l'invalidation du discours porté par le langage, mais la destruction du langage lui-même en tant qu'il représente le signe de l'humanité de l'Homme, comme le montre la réflexion suivante, rapporté dans *Kitāb al-Muwaššā*:

Ḥaddatānī ba'ḍu šuyūḥi l-kuttāb qāla ḥaddatānī 'Alī b. Hišām qāla: qāla lī Muḥammad b. al-Ġahm dāta yawmin: yā abā Ḥasan al-kaddāb wa-l-mawāt bi-manzilatīn wāḥida. Qultu kayfa dāk? Qāla: li-anna 'alāmat al-ḥayy al-manṭiq wa-man lam yūthaq bi-nuṭqihī faqad baṭalat ḥayātuh¹³⁵.

Un des maîtres d'école coranique me raconta d'après ce que lui avait rapporté 'Alī b. Hišām qui dit: un jour Muḥammad b. al-Ġahm me dit: ô Abā Ḥasan, le menteur est dans la même situation que les morts. Comment cela, lui avais-je demandé? Car, comme le signe de vie dans l'homme vivant est la parole, la vie de l'individu dont la parole n'est pas digne de confiance se trouve annihilée, me répondit-il.

Selon cette réflexion, un individu qui ne parle pas ou qui ne parle que pour proférer des mensonges peut être considéré comme étant mort au regard de ce que l'humanité attend et exige de lui, à savoir produire et/ou transmettre des paroles vraies¹³⁶. Or, ce que nous pouvons constater, c'est que les avares sont incapables de percevoir et apprécier la grandeur et la noblesse inhérentes

135 Al-Waššā', *Muwaššā*, éd. Kamāl Muṣṭafā (Le Caire: Maktabat al-Ḥānǧī, 1953), 42.

136 Cette exigence est à comparer avec celle posée, des siècles plus tard, par Horkheimer et Adorno dans leur échange, par lettres, autour de cette question du langage comme source et véhicule de vérité. Voici ce que Horkheimer écrit à Adorno (Lettre du 14 septembre, 1941): « Adresser la parole à quelqu'un signifie au fond le reconnaître comme un membre possible de la communauté à venir des hommes libres. La parole crée un rapport à la vérité, donc l'affirmation la plus fondamentale de l'existence d'autrui à qui on adresse la parole, et même en fait de toutes les existences d'après leurs possibilités. Tant que la parole nie les possibilités, elle se trouve en contradiction avec elle-même. La parole du surveillant dans un camp de concentration est en soi un effroyable contresens; c'est qu'elle condamne la fonction même du locuteur. » Et voici la réponse d'Adorno (Lettre du 23 septembre 1941): « Il m'a en effet toujours semblé et il me semble au fond encore maintenant difficile de comprendre qu'un homme qui parle puisse être une crapule ou puisse mentir. Mon sentiment de la prétention du langage à la vérité est si fort qu'il l'emporte sur toute psychologie. » Cités par Rolf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort* (Paris: PUF, 1993), 492-4.

aux valeurs à caractère éthique ou esthétique parce que seules les choses tangibles physiquement et immédiatement disponibles sont de nature à les intéresser. Les valeurs éthico-esthétiques leur apparaissent en effet tellement abstraites, tellement élaborées et sophistiquées qu'elles ne peuvent être à leurs yeux qu'illusoires. De là nous pouvons comprendre leurs attitudes à l'égard de toutes les formes de manifestations culturelles portées et exprimées par le langage, comme la louange (*al-ḥamd*), les promesses et surtout la poésie. Cette dernière est considérée par les avarés comme étant tout simplement un mensonge et une mystification, comme le montre l'anecdote mettant en scène un certain Ḥālid Ḥumahrayh et un poète. Voici comment Ḥumahrayh justifie son refus de donner les quarante mille dinars qu'il avait promis à ce poète qui venait de faire son éloge :

Voilà un homme qui nous a fait plaisir uniquement par des paroles et nous l'avons réjoui par des paroles. Quand il a prétendu que j'étais plus beau que la lune, plus vigoureux que le lion [...] a-t-il mis dans ma main un objet matériel que je puisse rapporter chez moi ? Ne savons-nous pas qu'il a menti ? Toutefois, il nous a fait plaisir par ses mensonges prémédités : nous aussi, nous lui faisons plaisir par des paroles et nous donnons des ordres pour qu'on lui remette une récompense, même si c'est un mensonge : ainsi nous rendons mensonge pour mensonge et parole pour parole¹³⁷.

Ce à quoi nous assistons à travers cet exemple (la louange n'est que du vent et une moquerie et la poésie est considérée comme un pur mensonge), c'est une sorte de fictionnalisation totale de la parole. Celle-ci est désormais perçue comme constituant une série de mots vides et égarés qui n'engagent personne et ne renvoient à aucune réalité extérieure. Pire, les compliments, les louanges et les mots de gratitude sont perçus par les avarés non comme des sources de plaisir et de gratification, mais comme des sources de maux contre lesquels il faut se protéger. Voici ce qu'Ibn al-Taw'am dit à Ibn al-Āṣ : « Les compliments sont un plaisir (*ta'im*) dont il est souhaitable (*la'allaka*) que tu sois préservé, et la louange un bien dont il faut souhaiter que tu sois privé¹³⁸. »

Nous ne pouvons nous empêcher de citer ici, à titre de comparaison, le propos suivant, dans lequel nous voyons une figure de l'*adab* parler de la manière dont le fait d'entendre la louange et les remerciements des bénéficiaires de

137 Al-Ġāḥiẓ, *Livre des avarés*, 37-8.

138 Al-Ġāḥiẓ, *Buḥalā'*, 177. La traduction de Charles Pellat est insuffisante.

sa générosité constitue pour lui une source de plaisir et de jouissance éthico-esthétiques incomparables :

Wa-qāla Ibrāhīm Ibn Al-Sindī: qultu li-raḡūlin min ahl al-Kūfa [...] kāna lā yaḡiffu libduhu wa-lā yastariḡu qalbuhu wa-lā taskunu ḡarakatuhu fi ṭalab ḡāwā'iq̄ al-riḡāl [...] : aḡbirnī 'an al-ḡāla allatī ḡaffafat 'anka al-naḡb wa-hawwanat 'alayka al-ta'ab fi l-qiyām bi-ḡawā'iq̄ al-nās? Qāla: qadd wa-llāh sami'tu taḡrid al-ṭuyūr bi-l-ashār fi furū' al-aṡḡār wa-sami'tu ḡafq awtār al-'idān wa-tarḡī' aṡwāt al-qiyān fa-mā ṭaribtu min ṡawt qaṭṭ ṭarabī min ṭanā' ḡasan bi-lisān ḡasan 'alā raḡul qad aḡsana wa-min ṡukr ḡurr li-mun'im ḡurr¹³⁹.

Ibrāhīm Ibn al-Sindī dit: j' ai dit à un homme du Kofa [...], qui rendait services aux gens généreusement, sans relâche et avec constance: qu' est-ce qui t' a rendu cette charge plus supportable et la fatigue tolérable, en rendant ainsi services aux gens? J' ai entendu le chant des oiseaux perchés à l' aube sur les branches des arbres, et écouté les vibrations des cordes des luths et les voix mélodieuses des esclaves-chanteuses, mais je n' ai jamais vibré de plaisir autant qu' en entendant un beau compliment fait dans une belle langue à l' égard d' un homme qui a accompli un acte de bien, et les mots de remerciement qu' un homme noble (*ḡurr*) adresse à un bienfaiteur noble, répondit-il.

Remarquons comment la volonté de faire le bien est posée ici en termes de sensibilité et de jugements de goût, c' est-à-dire en des termes qui ne mettent pas en jeu seulement des considérations éthiques et morales, mais aussi et surtout des appréciations de caractère esthétique. Au sens éthique vient en effet s' ajouter, en formant avec lui un ensemble uni, le sentiment du beau. Or, seuls des hommes dotés d' âmes sublimes et d' une profonde intelligence du cœur sont capables de vivre une expérience esthétique à travers et dans une expérience essentiellement morale. Difficile en effet de savoir et de dire si c' est l' expérience du beau, l' expérience esthétique, qui avait conduit cet homme à faire du bien, c' est-à-dire, au fond, à percevoir le bien lui-même comme beau, ou si, c' est le sentiment du bien, comme expérience éthique, qui avait en quelque sorte généré et éveillé la sensibilité esthétique de l' homme de bien, de sorte qu' il était venu à être capable de percevoir et d' apprécier ce qu' il y a de beau dans le spectacle de la nature, dans les notes musicales et dans la voix

139 Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, I, 195-6.

mélodieuse de la chanteuse. C'est ainsi que se réalise la symbiose du bien et du beau, en étant l'aboutissement d'un processus à travers lequel le bien acquiert une qualité pleinement esthétique, en devenant en lui-même beau, recherché pour la beauté qu'il recèle.

Cette expérience éthico-esthétique reste à la fois inconnue et inaccessible aux personnages avares, car ils sont totalement asservis et aveuglés par la passion avaricieuse qu'il leur est impossible de percevoir la grandeur d'âme et la noblesse éthique qui résident dans la fidélité à la parole donnée et le respect de la promesse. Tel est sans doute le sens profond du proverbe arabe selon lequel l'homme véritablement noble tient et réalise sa promesse: *anğaza ħurr^{un} mā wa'ada*. Car, dans le contexte de ce proverbe, ainsi que dans celui du propos que nous venons de citer plus haut, le mot *ħurr* ne veut pas dire seulement « un individu libre », mais surtout un individu dont la disposition morale (*ħuluq*) est pure, c'est-à-dire délivrée de toute contamination passionnelle.

Mais le plus intéressant, c'est de constater que, dans les critiques qu'il adresse à Ibn al-Āṣ, Ibn al-Taw'am exprime la même conception que le Marwazī dont nous avons examiné l'attitude plus haut: de même que ce dernier avait traité la promesse en la considérant comme un énoncé vide de sens, qui ne l'engage d'aucune manière, de même Ibn al-Taw'am pense que les souvenirs de nos bonnes actions à l'égard des autres sont voués à s'effacer après la mort de leurs bénéficiaires: *Wa-ʿalā anna l-ħifz qad dahaba bi-mawt ahlih*¹⁴⁰. (Le souvenir des bienfaits disparaît avec la mort de leurs bénéficiaires.)

Or, nous pensons que si al-Ġāħiḡ thématise et rapporte cette conception, c'est parce qu'elle est en clivage total avec la vision arabe qui établit un lien de continuité entre l'ensemble des actions qu'un individu aura accomplies durant sa vie et la manière dont ces mêmes actions viendront prendre place dans le récit de sa vie après sa mort. Cette vision est excellemment formulée dans trois vers poétiques. D'abord par ce très beau vers de Ĥātim al-Ṭā'ī (m. vers 578):

*Wa-tuḍkaru aħlāqu l-fatā wa-izāmuħu // muğayyabatun fi l-laħdi bālⁱⁿ
ramīmuħā*¹⁴¹.

Les bonnes manières de l'homme généreux sont sans cesse rappelées, alors que ses os sont depuis longtemps enfouis dans la tombe et défraichis;

140 Al-Ġāħiḡ, *Buħalā*, ibid.

141 Ĥātim al-Ṭā'ī, *Dīwān*, éd. ʿĀdil Sulaymān Ġamāl (Le Caire: al-Mu'assasa l-sa'ūdiyya fi Miṣr, s. d.), 305.

ensuite dans ce vers d'Abū l-'Atāhiya¹⁴² (m. 210/826) qui exprime la même idée :

Umru l-fatā dikruhu lā tūlu muddatihi

La vie d'un homme compte non par sa longueur, mais par les souvenirs qu'il aura laissés dans les mémoires ;

et enfin dans cet autre vers cité par al-Tawhīdī, qui sonne comme en écho au vers de Ḥātīm al-Ṭā'ī :

*Yablā al-fatā fī qabrihi // wa fi'āluhu ḡaḍḍun ḡadīdu*¹⁴³

L'homme est déjà en proie à la vétusté dans sa tombe // mais ses actions resteront fraîches et toujours nouvelles

Ma mort n'est donc pas synonyme de la clôture définitive de ma vie ; car à ma mort, ma vie commencera pour ainsi dire une nouvelle carrière, à travers les fragments et segments de récits (*aḥbār, uḥduṭa*) que j'aurai réussi à semer dans les mémoires de mes contemporains durant ma vie active. D'où l'insistance, dans les textes d'*adab*, sur l'importance pour chaque personne d'œuvrer afin que le récit de sa vie après sa mort soit à la fois beau et réussi, comme le montrent les deux exhortations suivantes, citées par Ibn 'Abd Rabbih dans un chapitre d'*al-'Iqd al-farīd* justement intitulé « *al-tarḡīb fī ḥusn al-tanā' wa-ṣṭinā' al-ma'rūf* » (De l'incitation à la reconnaissance des bienfaits et à l'accomplissement de bonnes actions) :

D'abord ce propos d'al-Akṭam Ibn Ṣayfī, surnommé le sage des Arabes :

Wa-qāla al-Akṭam b. Ṣayfī: wa-innamā antum aḥbār fa-ṭayyibū aḥbārakum. (Vous êtes des récits que l'on rapporte, alors rendez beaux les récits de vos vies.)¹⁴⁴ Puis, cette réponse donnée par un sage philosophe :

*Wa-qāla li-ba'ḍ al-ḥukamā': fa-mā aḥsan al-ašyā'? Qāla: an tabqā li-l-insān uḥduṭa ḥasana*¹⁴⁵.

142 Abū l-'Atāhiyya, *Dīwān*, éd. Karam al-Bustāni (Beyrouth : Dār Beyrouth, 1986), 420.

143 Al-Tawhīdī, *Aḥlāq al-Wazīrayn*, op. cit., 8.

144 Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd*, 1, 193.

145 Ibid. Dans « Kitmān al-sirr wa-ḥifẓ al-lisān, » al-Ġāḥiẓ donne (*Rasā'il*, 1, 160) une autre version de ce propos : *Wa-qāla ba'ḍu l-ḥukamā' li-bnihi: yā bunayya innamā l-insān ḥadīṭ fa-in istaṭa'ta an takūna ḥadīṭ ḥasan fa-f'al.*

On a interrogé un philosophe : quelle est la plus belle des choses ? C'est lorsque, à sa mort, l'homme laisse derrière lui un beau récit de vie.

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi, avec insistance, al-Ġāḥiẓ attire notre attention sur l'attitude des avarés à l'égard de la parole, en la signalant comme problématique : dans la conception arabe développée dans le champ de l'*adab*, la parole, donnée sous la forme de promesse, proférée dans un discours ou semée dans les mémoires sous la forme de belles actions rapportables et racontables, est considérée comme étant l'extension solidaire de l'individu qui en est l'auteur.

8 Conclusion

Comme nous l'avons dit en commençant cette étude, et comme nous pouvons le constater à travers les diverses situations que nous venons d'analyser, le type de questionnement et d'examen auquel al-Ġāḥiẓ soumet le phénomène de l'avarice, dans *Kitāb al-Buḥalā'*, n'est ni seulement sociologique, ni uniquement littéraire, mais surtout éthique : pour al-Ġāḥiẓ, l'avarice constitue une *passion intersubjective* qui engage et implique la totalité des aspects de la vie en commun dans la société. En effet, dans toutes les situations d'action, d'interaction et de discours examinées et analysées par al-Ġāḥiẓ dans le *Livre des avarés*, se trouve sans cesse souligné et mis en évidence le caractère intersubjectif de l'avarice. Ainsi, ce que al-Ġāḥiẓ tente chaque fois de nous faire comprendre à travers tous ces anecdotes, récits et réflexions, c'est le fait fondamental suivant : l'avarice constitue bel et bien une passion intersubjective et non tout simplement une passion d'objets, car son emprise sur les individus qui en sont atteints se manifeste avec davantage de tyrannie et de vigueur non pas dans les situations et les occasions de vie où ces derniers traitent ou échangent des objets et des biens quelconques, mais surtout quand il s'agit pour eux de s'insérer dans des réseaux d'échange et des processus de construction de liens de sociabilité, d'amitié et de vie en commun. C'est en ce sens et dans cette mesure que nous avons parlé ici de l'avarice en termes de *genre de vie* : elle investit l'intégralité de la manière d'être des avarés, si bien qu'elle détermine à la fois leur vision du monde, leur façon d'employer le langage et leur manière de cohabiter avec les autres.

Bibliographie

Sources

- Abū l-ʿAtāhiya. *Dīwān*. Éd. Karam al-Bustānī. Beyrouth : Dār Bayrūt, 1986.
- Aristote. *La Rhétorique*. Trad. Jules Barthélemy Saint-Hilaire. Paris : Librairie Philosophique de Ladrangé, 1870.
- Aristote. *Ethique à Eudème*. Trad. Vianney Decarie. Paris : Vrin, 1978.
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*. Trad. Jules Barthélemy Saint-Hilaire. Paris : Le livre de poche, 1992.
- Al-Bayhaqī. *Al-Maḥāsīn wa-l-masāwīʿ*. Éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Le Caire : Dār al-Maʿārif, s. d.
- Al-Ġāḥiẓ. *Kitāb al-Taǧǧ fi aḥlāq al-mulūk*. Éd. Ahmed Zeki Pacha. Le Caire : Imprimerie Nationale, 1914.
- Al-Ġāḥiẓ. *Kitāb al-Ḥayawān*. Éd. ʿAbd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār Iḥyāʾ al-turāṯ al-ʿarabī, 1969.
- Al-Ġāḥiẓ. *Le Cadi et la mouche. Anthologie du Livre des animaux*. Extraits, choisis, traduits de l'arabe et présenté par Lakhdar Souami. Paris : Sindbad, 1988.
- Al-Ġāḥiẓ. « Šināʿāt al-quwwād. » En *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*. Éd. ʿAbd al-Salām Hārūn. Beyrouth : Dār al-Ġīl, 1991, 379-93.
- Al-Ġāḥiẓ. « Risāla fi madḥi l-nabīḍ. » En *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*, III, 111-129.
- Al-Ġāḥiẓ. « Risāla fi l-ǧidd wa-l-hazl. » En *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*, I, 228-79.
- Al-Ġāḥiẓ. *Kitāb al-Buḥalāʾ*. Éd. Ṭāha al-Ḥāǧiri. Le Caire : Dār al-Maʿārif, s. d.
- Al-Ġāḥiẓ. *Le Livre des avarés*. Éd. et trad. Charles Pellat. Paris : Maisonneuve et Larose, 1951, 1997².
- Al-Ġāḥiẓ. *Al-Bayān wa-l-tabayīn*. Éd. ʿAbd al-Salām Hārūn. Le Caire : Maktabat al-Ḥanǧī, 1998.
- Al-Ġurgānī, ʿAbd al-Qāhir. *Al-Taʾrīfāt*. Éd. M. Šadiq al-Minšāwī. Le Caire : Dār al-faḍīla, 1985.
- Al-Ḥusri. *Zahr al-adab*. Éd. Šalāh al-Dīn al-Huwārī. Beyrouth : al-Maktaba al-ʿašriya, 2001.
- Al-Nuwayrī. *Nihāyat al-ʿarab fi funūn al-adab*. Éd. Mufid Qumayḥa. Beyrouth : Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, 2004.
- Al-Šābiʿ, Abū l-Ḥusayn Hilāl. *Rusūm dār al-ḥilāfa*. Éd. Miḥāʾil ʿAwwād. Beyrouth : Dār al-Rāʾid, 1986.
- Al-Ṭāʾī, Ḥatim. *Dīwān*. Éd. ʿĀdil Sulaymān Ġamāl. Le Caire : al-Muʾassasa l-saʿūdiyya fi Miṣr, s. d.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. *Al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa*. Éd. Aḥmad Amīn et Aḥmad al-Zayn. Beyrouth : Maktabat al-Ḥayāh, s. d.
- Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān. *Kitāb aḥlāq al-Wazīrayn*. Éd. M. b. Tāwīt al-Ṭanǧī. Beyrouth : Dār Šādir, 1992.

- Al-Tawhīdī, Abū Ḥayyān. *Al-Hawāmil wa-l-šāwāmil*. Éd. Aḥmad Amīn et Aḥmad Ṣaqr. Beyrouth : Dar al-Kutub al-‘ilmiyya, 2001.
- Al-Tawhīdī, Abū Ḥayyān. *Al-Hawāmil wa-l-šāwāmil*. Éd. Aḥmad Amīn et Aḥmad Ṣaqr. Le Caire : al-Hay’a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa, s. d.
- Ibn ‘Abd Rabbih. *Al-Iqd al-farīd*. Éd. Muḥammad Qumayḥa. Beyrouth : Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1983.
- Al-Waššā’. *Kitāb al-Muwaššā*. Éd. Kamāl Muṣṭafā. Le Caire : Maktabat al-Ḥāngī, 1953.
- Ibn al-Muqaffa’. « Al-Adab al-kabīr. » En *Rasā’il al-Bulaḡā*. Éd. Muḥammad M. Kurd ‘Alī. Le Caire : Dār al-Kutub al-‘arabiyya al-kubrā, 1913.
- Ibn al-Muqaffa’. « Traduction d’al-Adab al-kabīr d’Ibn al-Muqaffa’ ». Trad. Jean Tardy. *Annales Islamologiques*, 27 (1993) : 181-223.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Éd. ‘Abd Allāh ‘Alī al-Kabīr, M.A. Ḥasab Allāh et H.M. al-Šādīlī. Le Caire : Dār al-Ma‘ārif, s. d.
- Ibn al-Nadīm. *al-Fihrist*. Éd. Riḍā Taḡaddud. Beyrouth : Dār al-Masīra, 1988.
- Ibn Qutayba. *Ta’wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ*. Éd. Muḥammad al-Sannārī. Le Caire : Dār al-Ḥadīṭ, 2006.
- Ibn Qutayba. *‘Uyūn al-‘aḥbār*. Éd. comité de rédaction de Dār al-Kutub al-miṣriyya. Le Caire : Dār al-Kutub al-miṣriyya, 1996.

Études

- Beaumont, Daniel. « Parody and Lying in Al-Bukhalā’ ». *Studia Islamica* 79 (1996) : 27-49.
- Bousquet, Georges-Henri. « Études Islamologiques d’Ignaz Goldziher : Traduction Analytique III. » *Arabica* 7/3 (1960) : 237-72.
- Cheikh-Moussa, Abdallah. « Ḥadīṭ Ḥālid b. Yazīd : Une lecture du Livre des avares d’al-Ġāḥiẓ. 2. » *Al-Qantara* 25/2 (2004) : 413-31.
- Coopeson, Michael. « Al-Jāḥiẓ, the Misers, and the Proto-Sunnī Ascetics. » En *Al-Jāḥiẓ : A Muslim Humanist for Our Time*. Ed. by Arnim Heinemann et al. Beirut : Ergon Verlag in Kommission, 2009, 197-219.
- Dumont, Louis. *Essais sur l’individualisme*. Paris : Seuil (Points-Essais), 1983.
- Endewitz, Suzanne. « *Shu’ūbiyya*. » EI².
- Fontanier, Pierre. *Les Figures du discours*. Paris : Flammarion, 1968.
- Ghersetti, Antonella. « En quête de nourriture : étude des thèmes liés aux pique-assiettes (*Tufayliyyūn*) dans la littérature de l’*adab*. » *Al-Qantara* xxv, 2 (2004) : 433-62.
- Ghersetti, Antonella. « Enseigner en racontant : les anecdotes dans l’Etiquette de la cour califale (*Rusūm dār al-ḥilāfa*) d’al-Šābi’ ». *Synergies Monde arabe* 6 (2009) : 27-40.
- Gibb, Alexander Hamilton Rosskeen. « The Social Significance of the Shu’ūbiyya. » En *Studies on The Civilization of Islam*. Princeton : Princeton University Press, 1982 (1962¹).

- Goldziher, Ignaz. «The Shu'ūbiyya» et «The Shu'ūbiyya and its manifestation in Scholarship.» En *Muslim Studies*. Éd. S.M. Stern. Trad. C. Renate Barber and Samuel Miklos Stern. New York: State University of New York Press, 2006.
- Goldziher, Ignaz. «Djähiliyya.» EI².
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard (Folio), 1995.
- Iser, Wolfgang, *L'acte de lecture: théorie de l'effet esthétique*. Trad. Evelyne Sznycer. Bruxelles: Mardaga, 1985.
- Kant, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Éd. et trad. Michel Foucault. Paris: Vrin, 1964.
- Kant, Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Éd. et trad. Jean-Michel Muglioni. Paris: Bordas, 1988.
- Kant, Emmanuel. *La métaphysique des mœurs*. Éd. et trad. Alex Philonenko. Paris: Vrin, 1985.
- Kilito, Abdelfattah. *L'auteur et ses doubles: essai sur la culture arabe classique*. Paris: Seuil, 1985.
- Kilito, Abdelfattah. «Maḳāma.» EI².
- Lecomte, Gérard. «Ibn Ḳutayba.» EI².
- Lecomte, Gérard. *Ibn Qutayba*. Damas: Presses de l'Ifpo, 1965.
- Letellier, Bénédicte. «Théories occidentales et textes arabes.» *Fabula*. Consulté le 14 décembre 2016 sur http://www.fabula.org/atelier.php?Th%26eacute%3Bories_occidentales_et_textes_arabes.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Structure of Avarice: The Bukhalā' in Medieval Arabic Literature*. Leyde: Brill, 1985.
- Malti-Douglas, Fedwa. «The Micropoetics of the Bukhalā' Anecdote,» *Journal Asiatique* 268 (1979): 309-17.
- Mauss, Marcel. «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.» En *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- Montgomery, James E. «Al-Jāḥiẓ on the Masjīdites of Basra.» *Journal of Arabic Literature* 3 (1993): 236-45.
- Montgomery, James E. «Speech and Nature: al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*.» *Middle Eastern Literatures* 11.2 (2008): 169-91.
- Natij, Salah. «La nuit inaugurale d'al-Imtā' wa-l-mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī: une leçon magistrale d'adab.» *Arabica* 2 (2008): 227-75.
- Natij, Salah. «La conception ḡāḥiẓienne de l'adab d'après son épître *Ṣinā'āt al-quw-wād*.» *Journal of Arabic and Islamic Studies* (JAIS) 16 (2016): 163-79.
- Natij, Salah. «*Murū'a*: soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique. Première partie.» *Studia Islamica* 112/2 (2017): 206-63.
- Natij, Salah. «*Murū'a*: soucis et interrogations éthiques dans la culture arabe classique. Seconde partie.» *Studia Islamica* 213/1 (2018): 1-59.
- Norris, Harry Thirlwall. «*Shu'ūbiyya* in Arabic Literature.» En *Abasid Belles Lettres*, éd. Julia Ashtiany et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 31-47.

- Pellat, Charles. «Al-Ġāḥiẓ jugé par la postérité.» *Arabica*, 27/1 (1980): 1-67
- Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1965.
- Schütz, Alfred. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1987.
- Vajda, Georges et Ignaz Goldziher. «Idjāza.» En *Encyclopaedia of Islam*, EI².
- Wiggershaus, Rolf. *L'Ecole de Francfort*. Paris: PUF, 1993.
- Yacoub Awad, Samar. *Le Livre du bâton d'al-Ġāḥiẓ. Etudes des stratégies argumentatives*. Paris: Editions de Paris, 2011.