

Avant-propos¹

« *Le premier humain qui lança une insulte plutôt qu'une pierre fut le fondateur de la civilisation.* »

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*.

C'est un livre bien dangereux qu'on propose là au lecteur francophone : selon l'historien de la littérature Ibn Khallikân, qui rédigeait sa grande encyclopédie des hommes de lettres au douzième siècle, « *Abû Hayyân 'Alî b. Muhammad al-Tawhîdî le Bagdadien a rédigé un ouvrage qu'il a intitulé « Les Vices des Deux Vizirs » et dans lequel il a détaillé les indignités du célèbre Abû al-Fadl Ibn al-'Amîd et du Sâhib Ibn 'Abbâd. Il s'en prend à eux en faisant le décompte de leurs défauts, les dépouillant de toutes leurs qualités et de la réputation de générosité pour laquelle ils étaient connus. C'est là un livre maudit, que nul n'a jamais possédé sans voir sa chance tourner : j'en ai fait moi-même l'expérience, ainsi que d'autres qui m'en ont informé et en lesquels j'ai toute confiance* »²

L'Akhlaq al-Wazîrayn (Livres des Mœurs des Deux Vizirs, ou Satire des Deux Vizirs ou encore Fustigation des Deux Vizirs) fut écrit presque deux siècles plus tôt, sans doute au tournant de l'an mil, par un courtisan déçu, un intellectuel acerbe qui avait essuyé un pénible échec auprès de mécènes incapables de reconnaître son génie. Cette œuvre du célèbre *adîb*³ Abû Hayyân al-Tawhîdî (922/932-1023?) est en effet l'un des portraits-charges les plus virulents et les plus savoureux de la littérature arabe classique. Rédigée dans une langue étincelante de précision et de cruauté, c'est

¹ Mes remerciements les plus vifs vont à Abdallah Cheikh-Moussa, Katia Zakharia et Everett K. Rowson pour leurs précieux conseils et patientes relectures de ce travail.

² Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, ed. Ihsân 'Abbâs, Beyrouth : Dâr Al-Thaqâfa, vol. V, pp 112-3.

³ Le terme *adîb* (pl. *udabâ'*) désigne l'homme de lettres, écrivain de prose faisant partie de l'élite cultivée et honnête homme illustrant les valeurs de la culture arabo-islamique classique.

la vengeance d'un déçu du mécénat, appelé à la cour de princes avides de reconnaissance et qui s'estima sous-utilisé au regard de ses compétences, humilié et mal payé.

On ne sait presque rien de l'auteur : né à Bagdad, à Nichapour ou à Shîrâz selon les sources, ses écrits s'opposent à la *shu'ûbiyya*⁴, mais cela ne permet pas de trancher en faveur d'une origine arabe ou persane. Il étudia la grammaire à Bagdad avec des maîtres aussi renommés qu'al-Sîrâfî et al-Rummânî, ainsi que le droit shâfi'ite et la logique. Selon l'encyclopédiste alépin Yâqût (1179-1229) « *Il s'adonnait à toutes les branches du savoir : la grammaire, la lexicologie, la poésie, la littérature, le droit et la théologie dogmatique à la manière des mu'tazilites*⁵. *Il était jâhizien*⁶, *suivant la voie de son illustre devancier dans la rédaction des épîtres et aspirant à connaître la même réputation. C'était à la fois un maître pour les soufis, un philosophe parmi les gens de lettres et homme de lettre chez les philosophes, un examinateur scrupuleux des thèses des théologiens férus de logique, et un théologien parmi les gens de scrupule, un prince de l'éloquence comme un pilier au sein des gueux magnifiques, et une langue acerbe et sans patience qu'on le*

⁴ Le terme *shu'ûbiyya* désigne le mouvement de pensée affirmant la prééminence de l'élément persan dans l'élaboration de la civilisation arabo-musulmane. De nombreux auteurs de langue arabe et d'origine persane s'élevèrent pour défendre la supériorité des Arabes (au sens ethnique), généralement sur des bases religieuses.

⁵ Le mu'tazilisme est un école dogmatique de l'islam, tant sunnite que chiite, née au VIIIe siècle et particulièrement puissante aux IXe et Xe siècles. Il fut doctrine d'Etat chez les califes bagdadiens pendant les règnes d'al-Ma'mûn (814-833) et de ses fils al-Mu'tasim et al-Wâthiq (842-847) jusqu'à l'avènement d'al-Mutawakkil (847-861), qui restaura le sunnisme. Elle professe la primauté de la raison sur la tradition ; affirme le caractère créé (par Dieu) du Coran, qui n'étant pas un attribut éternel du divin est une révélation historiquement déterminée ; souligne le libre-arbitre humain, découlant de la justice de Dieu qui ne saurait vouloir que l'homme fût pêcheur ; place le pêcheur musulman conscient de sa transgression en un degré intermédiaire entre foi et mécréance. La dureté avec laquelle Tawhîdî juge les mu'tazilites dans notre ouvrage laisse penser qu'en dépit de sa grande familiarité avec leur théologie, il ne partageait pas leurs opinions.

⁶ Allusion au grand polygraphe basrien Abû 'Uthmân al-Jâhiz, de plus d'un siècle son prédécesseur.

maltraitât ou l'honorât : le blâme était sa devise, la fustigation sa marchandise. »⁷

Gagnant sa vie à Bagdad comme simple copiste, s'usant les yeux à reproduire des manuscrits pour une somme dérisoire, il chercha longtemps à s'élever au-dessus de cette triste condition, tentant sa chance auprès des potentats locaux et de leurs vizirs, en un temps où le mécénat, qu'il fût bouyide en Irak et en Iran, hamdanide dans le croissant fertile ou ikhshîdite puis fâtimide en Egypte, était la seule issue pour les intellectuels. Ainsi que l'exprime élégamment J. Kraemer : « *Les princes bouyides furent de munificents mécènes du savoir, enclins à se dorer au soleil d'entourages érudits. Dans leur quête du prestige, ils regardaient la culture et le savoir comme un ornement et une expression de leur pouvoir. Ils collectionnaient les sommités du monde intellectuel comme autant de bijoux sur un diadème. La célébrité et la gloire demeuraient à leurs yeux insubstantielles en l'absence de poètes pour composer leur éloge, de courtisans pour les flatter, d'astrologues pour les conseiller, de docteurs pour les dorloter, et de savants pour les instruire. La largesse était un investissement profitable* »⁸.

Les Bouyides furent une dynastie d'émirs iraniens chiïtes qui s'emparèrent de la réalité du pouvoir dans l'Orient musulman pendant un siècle, du milieu du Xe siècle au milieu du XIe, ne laissant au calife de Bagdad qu'un pouvoir nominal sévèrement encadré. Ils ne sauraient être représentés sous les traits de soudards : hommes de culture, ils pouvaient même rédiger de fins vers de poésie amoureuse. Mais ils savaient surtout s'entourer de puissants et fidèles vizirs, qui garantirent la stabilité de leur règne, et auxquels ils délèguèrent les soucis de la gouvernance : al-Muhallabî sous le règne de Mu'izz al-Dawla, Ibn al-'Amîd sous celui de Rukn al-Dawla, et le Sâhib Ibn 'Abbâd, vizir de Mu'ayyid al-Dawla comme de Fakhr al-Dawla. Ce sont ces ministres, plus encore que les princes bouyides eux-mêmes, qui se firent des protecteurs des lettres, en l'échange de l'exaltation permanente de leur mérite,

⁷ Yâqût al-Hamawî : *Mu'jam al-Udabâ'*, Beyrouth : Dâr al-Mustaqbal, sd. vol. XV, pp. 5-6.

⁸ Joel Kraemer : *Humanism in the Renaissance of Islam, the Cultural Revival during the Buyid age*, Leiden : Brill, 1986, p. 53.

favorisant naturellement les penseurs partageant leurs convictions chiïtes et mu'tazilites. Une conception aussi instrumentale du rôle de l'intellectuel auprès du prince ne convint pas à Tawhîdî – pas tant par scrupule moral que parce qu'il n'en profita pas – et il se fera fort de dénoncer le marché de dupes dans lequel il était engagé : car non seulement le prince ne l'écoutait ni n'appliquait ses conseils, mais il ne daignait pas même payer le prix de l'*adab*⁹ qu'il consommait du bout des lèvres.

Tawhîdî tenta sa chance à Rayy (actuellement un faubourg de Téhéran), peut-être en 971, auprès du vizir Abû al-Fadl Ibn al-'Amîd, ce puissant administrateur au service de l'émir bouyide Rukn al-Dawla, et qui tint les rênes du pouvoir durant trente-deux années lunaires. Ce fut l'un des rares ministres de ces temps troublés à mourir dans son lit. Mais ce fin épistolier, à propos duquel on disait : « *l'art de la rédaction de chancellerie a commencé avec 'Abd al-Hamîd*¹⁰ *et s'est éteint avec Ibn al-'Amîd* », ne semble pas lui avoir fait bon accueil : Ibn al-'Amîd est l'un des deux personnages violemment satirisés dans notre ouvrage, avec toutefois singulièrement moins de détails que son successeur à la charge du vizirat. Depuis Bagdad, Abû Hayyân al-Tawhîdî retourna à Rayy en 976, où il fut reçu à la cour du fils d'Abû al-Fadl, Abû al-Fath Ibn al-'Amîd, « le Doublement Compétent » (*dhû l-kifâyatayn*), c'est à dire maître du calame comme de l'épée, selon le titre qui lui avait été accordé par le Calife. Cet ambitieux jeune homme s'était emparé du vizirat à la mort de son père, au grand déplaisir de son premier secrétaire, Ibn 'Abbâd, qui lorgnait le poste. Tawhîdî, pour s'assurer de son succès, avait rédigé à l'intention de l'ambitieux – mais inexpérimenté – jeune homme un billet d'une rare servilité (qu'on lira dans le dernier chapitre), qui le desservira une fois Abû al-Fath tombé, suite aux manigances du Sâhib Ibn 'Abbâd. Tawhîdî

⁹ Ce terme, qui en arabe moderne désigne à la fois la littérature et la politesse, renvoie en arabe classique à la somme des connaissances profanes et religieuses, des usages et des comportements, des normes éthiques et esthétiques qui permettent d'être un *adib*.

¹⁰ 'Abd al-Hamîd b. Yahyâ (m. 750), fondateur de l'art épistolaire en langue arabe, secrétaire des derniers califes omeyyades et auteur d'une célèbre *Epître aux secrétaires*.

souligne l'immaturation de ce jeune ministre tombé en disgrâce et exécuté, mais Abû al-Fath est le seul des trois grands vizirs des Bouyides à la fin du Xe siècle à trouver quelque peu grâce aux yeux de l'auteur¹¹.

L'année suivante, c'est au service d'Ibn 'Abbâd, désormais au pouvoir et couronné du titre de Suprêmement Compétent (*kâfî l-kufât*), qu'il s'attache. Venu de Bagdad pour échapper au métier de copiste, c'est pourtant l'occupation à laquelle il sera réduit pendant trois ans. On trouvera dans le dernier chapitre les circonstances de leur rupture, suite à laquelle Tawhîdî rentre ruiné à Bagdad et rumine sa vengeance. Enfin la chance lui sourit, alors qu'il a sans doute atteint la cinquantaine : il est recommandé auprès d'Ibn Sa'dân, qui ne tardera pas à être nommé vizir du Bouyide Samsâm al-Dawla en 983. Assidu à la cour d'Ibn Sa'dân, Tawhîdî composera une compilation du contenu de trente-deux sessions les ayant réunis (qu'on ne saurait toutefois prendre pour un verbatim) et qu'il intitulera *al-Imtâ' wa-l-Mu'ânasa* (le plaisir offert et la sociabilité partagée). C'est dans cet ouvrage qu'on trouve une allusion au volume qui nous occupe : la *Satire des Deux Vizirs* trouverait son origine dans une commande. Elle aurait été rédigée pour satisfaire Ibn Sa'dân, auprès duquel Tawhîdî avait enfin trouvé un poste à sa mesure après son échec à la cour de Rayy. On trouve en effet ce récit dans la quatrième nuit :

« *Ibn Sa'dân me dit : je souhaiterais que tu m'informes d'Ibn 'Abbâd ; tu t'es rendu auprès de lui espérant quelque récompense, tu as éprouvé sa compagnie et participé à son cénacle ; je désire connaître ses mœurs, le dogme qu'il suit, ses usages, l'étendue de sa science et de son éloquence, ses qualités et ses défauts. Je ne saurais trouver nul autre expert apte à m'informer sur lui et me le décrire [...] Je lui répondis : j'ai été lésé par cet homme, lui fais reproche*

¹¹ Contrairement à ce qu'avance S.M. Stern dans son article consacré à Abû Hayyân al-Tawhîdî in *Encyclopédie de l'Islam II*, Leiden : Brill. On lit ainsi dans l'*Akhlâq* : « *Quant à Abû al-Fath dhû al-Kifâyatayn, c'était un jeune homme vif et intelligent, qui composait de la bonne poésie et rédigeait élégamment. Ses vertus étaient fort nombreuses, mais il n'eut pas le loisir de montrer toutes ses capacités : il mourut bien jeune, son règne fut troublé et ne fit que flotter rapidement à la surface des jours.* » p. 406.

de la manière dont il m'a traité et lui en veut de ne m'avoir point rétribué. En le décrivant, je risquerais d'excéder la mesure pour me rendre justice, et de me venger en forçant le trait. [...] Mais il se trouve que j'ai composé une épître exposant ses mœurs et celles d'Ibn al-'Amîd, et dans laquelle je me suis longuement confié. C'est cependant un brouillon que je n'ose mettre au propre tant l'homme est redoutable et sa ruse effroyable. »

Mais Ibn 'Abbâd était encore en 983 au sommet de sa gloire : son émir Mu'ayyid al-Dawla venait de mourir et, dans une manœuvre-surprise, il avait fait mander son frère ennemi Fakhr al-Dawla depuis le Khurâsân où ce dernier était réfugié, avait présenté sa démission prétextant vouloir se consacrer aux affaires de l'au-delà, et eu la satisfaction d'entendre Fakhr al-Dawla lui répliquer :

« *En cet Etat, le vizirat vous appartient en héritage tout comme l'émirat est nôtre. Nous avons tous deux à cœur de conserver ce qui nous échoit de droit* »¹². On conçoit qu'il n'était guère aisé, fût-ce depuis Bagdad, de composer un brûlot le dénonçant. Le Sâhib Ibn 'Abbâd ne mourut qu'en 995, et il est fort probable que la mise au propre des brouillons et leur assemblage en un ouvrage aussi considérable que la *Satire* soient postérieurs au décès de ce considérable personnage.

Abû Hayyân se trouva fort peu de protecteurs sur la fin de sa vie, sinon Abû al-Qâsim al-Mudlijî, vizir de Samsâm al-Dawla à Shîrâz, et il vécut dans le plus extrême dénuement. Que son naturel acerbe et acariâtre fût la cause ou la conséquence de ses échecs, Yâqût assure qu'« *il brûla ses propres livres à la fin de sa vie, les jugeant de peu de profit, et préférant en priver après sa mort ceux qui ne connaissaient point leur valeur.* »¹³ C'est pourtant dans ses dernières années qu'il rédigea une œuvre à portée philosophique aussi ambitieuse qu'*al-Muqâbasât* (les fructueuses conversations), et sa belle épître sur l'amitié *al-Sadâqa wa-l-sadîq*.

En dépit de son titre binaire, la *Satire des Deux Vizirs* est un ouvrage déséquilibré : Abû Hayyân al-Tawhîdî y règle ses comptes

¹² Al-Tha'âlibî : *Yatîmat al-Dahr*, ed. Mufîd Qamîha, Beyrouth : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983. vol. III, p. 227.

¹³ Yâqût, op. cit. XV, 16.

au premier chef avec le flamboyant Sâhib Ibn ‘Abbâd, et dans une bien moindre mesure avec Abû al-Fadl Ibn al-‘Amîd. Au premier, il reprochera sottise, mégalomanie et inconvenance, en plus de moeurs intimes incompatibles avec sa charge ; à l'autre arrogance, mensonge, avarice et cruauté. Le Sâhib Ibn ‘Abbâd fut pourtant, selon d'autres témoignages d'époque, un fin théologien, un styliste hors pair, un talentueux poète et un généreux protecteur des savants qui accouraient vers son cénacle depuis les quatre coins de l'empire musulman. Sa bibliothèque était phénoménale : il refusa le vizirat que lui offrait Nûh b. Mansûr, l'émir samanide du Khurâsân, arguant qu'il lui faudrait pour déménager ses livres pas moins de quatre cents chameaux¹⁴ ! Tous ses contemporains semblent voir en lui l'Unique de ces Temps, ainsi l'anthologue al-Tha‘âlibî¹⁵ :

« Il n'est pas de mots assez forts qui me viennent à l'esprit pour exalter l'élévation de son rang en matière de savoir et d'éducation, la splendeur de sa munificence et de sa générosité, sa position unique au sommet de toutes les vertus et de toutes les gloires : l'ardeur de mon discours s'épuiserait en vain à atteindre le degré de la moindre de ses qualités et de ses éminences, mon portrait s'efforcerait sans réussite à dépeindre de ses mérites la surabondance, et ceci dans le plus limité des domaines ! Je me contenterai donc d'affirmer qu'il est le Sommet de l'Orient, la Mémoire des Gloires, l'Astre des Temps, la Source de Justice et de Bienfaisance, celui que l'on peut louer plus qu'aucune autre créature de Dieu, celui sans lequel la vertu ne serait à notre époque que marchandise délaissée... »

Tawhîdî n'aura de cesse de détruire cette réputation en révélant l'imposture et en divulguant les infâmes turpitudes de son hôte. Il faut dire que leur rencontre avait mal commencé : Muhammad b. Hilâl al-Sâbî (m. 1088) rapporte dans son *Livre des Bévues* l'incident suivant¹⁶ :

« J'étais présent à la table du Sâhib Ibn ‘Abbâd lorsqu'on apporta un plat de viande cuite dans du lait caillé, que je regardai avec insistance. Il me lança alors : “Prenez garde, Abû Hayyân,

ceci n'est pas bon pour les vieillards ! ” Je répliquai : “Son excellence le Sâhib aurait-il la bonté de ne point se piquer de médecine à sa table ? ” On eut crû que je lui avais fait avaler une pierre. Confus et embarrassé, il n'ouvrit plus la bouche jusqu'à ce que nous eussions achevé le repas. »

S'il exprime une vengeance personnelle, l'ouvrage vise cependant à en dépasser le cadre. Ainsi que l'assure son auteur, la colère en est la cause première mais son but est de faire œuvre utile auprès des savants dans leurs difficiles relations aux puissants. Tawhîdî venge sa caste, celle des *udabâ'* lésés par des mécènes sans scrupules, et dont le rôle devient d'autant moins défini que l'évolution de la charge de secrétaire et de vizir rend leur fonction quasiment obsolète : il ne sont conviés aux cours princières qu'à titre de figuration. L'*adîb* que Tawhîdî veut être et défendre n'est pas un simple secrétaire et ne saurait se voir confiner d'humiliantes tâches de copistes. Il ne saurait non plus s'acoquiner avec le pouvoir corrupteur et devenir vizir ; mais alors quel peut être son statut ? L'ouvrage n'apporte point de conclusion.

Le Sâhib Ibn ‘Abbâd est un ancien secrétaire devenu vizir, soit pour caricaturer « un secrétaire qui a réussi ». Tawhîdî, tout au contraire, est un homme qui a failli dans l'ascension sociale : c'est un copiste qui n'est jamais parvenu à être secrétaire de chancellerie¹⁷. Ibn ‘Abbâd sait lui rappeler violemment sa faillite :

« Un jour en son palais, il survint auprès de moi alors que j'étais assis au coin d'une galerie, occupé à quelque tâche de copie que sa malveillance m'avait imposée. Je me levai dès que je le vis, et le voilà me criant à se briser la gorge : Assis! les copistes sont trop méprisables pour se lever à notre passage. »

Les deux vizirs satirisés, issus du corps des secrétaires, se piquant de grammaire, de théologie, de médecine, de philosophie et de musique, ont pour Tawhîdî franchi une limite, celle qui sépare les intellectuels des hommes de pouvoir. Or, le Prince doit-il être un intellectuel ? Celui qui a pouvoir d'offrir ou de refuser, de faire vivre ou mourir, peut-il en même temps revendiquer sa place parmi les

¹⁴ Al-Tha‘âlibî, op. cit. III, 230.

¹⁵ Idem,

¹⁶ Lui-même cité par Yâqût, op. cit. XV, 7.

¹⁷ On comprend mal pourquoi J. Kraemer dans son excellent synthèse de la vie intellectuelle sous les bouyides (op. cit.) le présente comme « the secretary » par excellence.

véritables *udabâ'*, les maîtres du savoir et gardiens des codes moraux et sociaux ? Il semble que pour Abû Hayyân, on ne saurait jouer sur les deux tableaux ; le Prince a pour essentiels devoirs vis-à-vis des intellectuels celui de leur fournir les conditions matérielles permettant d'exercer leur activité, le mécénat, comme celui d'écouter et de profiter de leurs conseils. En aucun cas leur incombe-t-il celui de leur faire concurrence. Le prince doit être un sage et un bon gestionnaire, mais il n'a pas à être un érudit. C'est parce qu'il veut tenir tête aux intellectuels sur leur propre terrain qu'Ibn 'Abbâd est insupportable aux yeux de Tawhîdî : quelle serait alors la spécificité qu'il serait à même de revendiquer ?

La longueur de l'introduction qui précède les récits ridiculisant Ibn 'Abbâd (elle représente près d'un sixième de l'ouvrage) souligne combien Tawhîdî est porteur d'un projet qui, par son ambition, dépasse largement la confection d'une anecdotique suite d'insultes. Ce portrait d'un autocrate dément laisse transparaître en négatif la figure du dirigeant idéal, guidé et conseillé par des savants éclairés. Mais Tawhîdî doit tout d'abord faire la preuve de la légitimité de son entreprise sur les plans littéraire, éthique et religieux. Composer un ouvrage entier dédié au blâme, dénoncer les vices d'autrui (à supposer qu'ils ne fussent pas imaginaires) est une entreprise risquée. Les poètes sont accoutumés au « chantage à la satire »... mais un *adîb* peut-il se permettre de tels procédés ? Une littérature de l'éthique et de l'esthétique peut-elle ainsi impunément jouer de la calomnie et de l'obscénité ? Abû Hayyân devra d'abord définir la spécificité de son écriture en prose au regard de ce thème classique en poésie qu'est la satire (*hijâ'*) ; puis il lui faudra justifier moralement (avec un art consommé du paradoxe et une admirable mauvaise foi) la composition d'un ouvrage d'insulte ; enfin il devra s'inscrire dans une continuité littéraire, car l'invention d'un genre (et l'*Akhlâq al-Wazîrayn*, par son ampleur et son ambition, n'est pas loin d'être une fondation), qu'il fût ou non suivi et imité, se doit dans cette culture médiévale d'être camouflée par l'inscription dans un courant, dans une supposée tradition dans laquelle on se donne précurseurs et prédécesseurs, se garantissant ainsi une sorte d'*isnâd* générique. Abû Hayyân ira jusqu'à se donner la parole divine comme modèle de blâme...

L'ouvrage fait alterner dans une succession de saynètes soigneusement agencées le discours assumé de l'auteur, rapportant des observations *in praesentia* et ses conclusions, des citations textuelles d'épîtres, le plus souvent perdues, et surtout la reproduction de témoignages oraux rendus par divers informateurs, auprès desquels Tawhîdî semble avoir mené une enquête sur les deux vizirs. Ces discours ne sauraient être pris pour argent comptant : quand bien même l'identité de ces témoins n'est pas fictive, leur langue, l'ornement de leur rhétorique, la richesse de leur expression, rendant bien improbable l'hypothèse d'une simple retranscription. Leur discours ne se distingue en rien de celui de l'auteur, qui utilise leurs noms comme autant de paravent derrière lesquels se dissimule sa fustigation. Ce recours permanent à la délégation se retrouve également dans le maniement de l'obscénité. La *Satire des Deux Vizirs* est un texte d'une verdeur étonnante, mais qui n'est pour ainsi dire jamais assumée par son auteur. L'obscénité est un des ressorts profonds du texte, une cause de sa célébrité, l'une des sources du plaisir que sa lecture procure, mais Tawhîdî ne la reconnaît pas comme sienne : il se retranche derrière la citation, en rejette la faute sur l'infâme vizir, la dénonce en jouissant longuement de son énonciation, pratique un « mode prétéritif » de la transgression en prétendant ne pas dire lui-même ce qu'il ne cesse d'énoncer. C'est d'ailleurs là une des constantes de la littérature d'*adab* que de dissimuler le plaisir transgressif derrière un appareil de justification moraliste dont nul n'est jamais dupe.

Un ouvrage d'*adab* ne pourrait donner qu'à tort l'illusion d'une composition laissée au hasard des anecdotes et des informateurs. Car l'entrée du Sâhib sur la scène de infamie que lui réserve Tawhîdî est magistrale : c'est la séquence des « discours de l'accueil » (*hadîth al-istiqbâl*) qui introduit le lecteur dans le vif du sujet. La scène se déroule en 980 : Ibn 'Abbâd rentre triomphant en sa ville de Rayy, après s'être assuré à Hamadhân du double appui de son maître Mu'ayyid al-Dawla et de son suzerain direct 'Adud al-Dawla. Le Sâhib n'est pas accueilli spontanément par ses sujets : Tawhîdî précise qu'Ibn 'Abbâd avait préparé pour chacun un discours particulier, mais aussi que l'ordre de passage était arrangé. Cette mise en scène est analysée par l'auteur comme indice de sa

prétention et de son orgueil, le laissant croire qu'il pouvait ainsi mépriser les « gens » (comprendre l'*élite des savants*). L'alternance que maintient le Sâhib entre discours laudatifs et critiques, et la pente inexorable qui le mène vers le scabreux semblent donc préméditées.

Le texte consiste en dix adresses, destinées à de hauts fonctionnaires ou dignitaires, à l'exception de la dernière, réservée à un éphèbe qu'il semble avoir convoqué en vue de l'humilier. Certaines adresses sont laudatives, d'autres toutes de reproches et de menaces, les trois dernières un abandon délicieux dans le registre du *sukhf*, de l'obscénité plaisante ou spirituelle à caractère sexuel. Mais c'est pour notre auteur une complaisance incongrue dans une folie graveleuse, tolérable dans le cadre privé du cénacle mais inimaginable dans la situation officielle où elle se produit, expression de la folie d'un homme qui se croit ou se sait intouchable. La sélection et la réorganisation de ces discours par Tawhîdî est savamment mesurée : une première adresse plutôt laudative, mais prétentieuse et chutant finalement dans le *sukhf* ; les dernières, toutes insultantes, blessantes, moqueuses ou menaçantes. Voilà qui illustre la démonstration d'Abû Hayyân : ce prince que l'on pourrait croire généreux et éloquent, quoique vaniteux et parfois porté à l'obscénité, défauts au premier abord tolérables chez un puissant, se révèle au fur de la cérémonie un être cruel, dangereux, enivré de sa propre rhétorique et suprêmement inconvenant.

Le lecteur perçoit derrière les anecdotes la volonté manifeste du Sâhib de faire de chacune de ses apparitions et de ses interventions une représentation du pouvoir qu'il détient. Il y a sans doute quelque maladresse dans son procédé, mais c'est en monarque absolu qu'il semble vouloir fonder une société de cour où sont également distribuées récompenses et menaces. L'anecdote du secrétaire aux comptes (chapitre III) l'illustre tout autant : pris à parti pour l'exemple, pour signifier à tous que la surveillance du maître s'exerce sans relâche, il est sermonné publiquement dans la langue que le Sâhib estime être celle de l'apparat et de la représentation. La vérification des comptes par Ibn 'Abbâd vise l'adhésion d'un subordonné, et partant de toute sa caste, à un

pouvoir absolu : « *Le souverain conservateur [...] qui a déjà expérimenté le danger d'une action venant d'en bas, qui vit sous la pression constante d'une nouvelle menace, ne peut compter [...] sur l'attachement sincère de ses sujets. Car la pression qu'il doit exercer sur eux pour maintenir son pouvoir ne trouve aucune compensation dans une action commune, sauf en cas de guerre. Ainsi, la surveillance et le contrôle de ses hommes sont pour lui et son pouvoir un moyen de défense absolument indispensable.* »¹⁸ L'analyse de la société de cour sous Louis XIV par Norbert Elias laisse apparaître des préceptes que ce miroir (inversé) des princes bouyides signale déjà clairement.

Sans doute Tawhîdî ne dispute-t-il pas au pouvoir ce besoin de représentation. Mais c'est son illégitimité et son inadéquation qui sont fautes majeures. Paroles et actes ; compétence revendiquée et compétence réelle ; rang de dirigeant au dessus des factions et comportement de compétiteur cherchant à briller devant des congénères ; prétention à l'élégance de l'écriture, et tics d'écrivain fonctionnaire : dans chacune de ses manifestations, Ibn 'Abbâd fournit un contre-portrait non seulement du Prince, mais aussi de ce qu'est pour Tawhîdî l'essence de l'*adab* : la mise en application des louables préceptes acquis par le raisonnement et la connaissance. Le Sâhib est-il connu comme un admirable styliste, un gestionnaire avisé, un politique subtil, un contradicteur invincible dans la défense du mu'tazilisme et du chiisme zaydite ? Las ! Abû Hayyân abat l'idole dans tous ces domaines et démontre l'inanité des prétentions d'Ibn 'Abbâd à la sphère intellectuelle. Le Sâhib croit faire partager les rubis de sa pensée alors qu'il se révèle incapable de tenir une argumentation cohérente ou ne débite que des lieux communs et trahit les failles béantes de son éducation. C'est un homme qui ne tire son savoir que des livres, sans être passé par la nécessaire médiation d'un maître : c'est là l'enjeu que Tawhîdî se trouve à prouver qu'Ibn 'Abbâd n'a jamais fréquenté les leçons de ces maîtres baghdadiens qu'il va interroger les uns après les autres.

Inadéquat par son manque de rigueur, par la supposée corruption de ses mœurs intimes (le Sâhib serait tout à la fois

¹⁸ Norbert Elias : *La société de cour*, Paris: Flammarion (Champs), 1985 (1ère parution en allemand 1969), p. 132.

voyeur, sodomite actif se vantant de ses conquêtes, secrètement passif, ouvertement efféminé, et se complairait dans les propos graveleux), par la débilité de son argumentation, par son obsession ridicule de la prose rimée en toute occasion, Ibn 'Abbâd est une fausse valeur qu'un intellectuel se doit de dénoncer, quand bien même la question de la bonne foi de l'auteur ne laisserait pas de se poser. L'amoralité supposée d'Ibn 'Abbâd se reflète encore dans son incapacité à défendre son école de pensée mu'tazilite. C'est l'occasion pour l'auteur de rapporter des scènes édifiantes où le rhéteur (en réalité auteur d'une *risâla zaydiyya*¹⁹ conçue comme un manuel de débat théologique) est défait par un manichéen, un grand rabbin, ou encore un énigmatique soufi, Tawhîdî feignant alors de plaindre le mu'tazilisme bien mal défendu par un tel adepte.

La dénonciation de l'enflure stylistique du Sâhib est un des points récurrents de la diatribe de Tawhîdî. L'excès de prose rimée (*saj'*) dans les discours comme les écrits du prince est le point focal sur lequel se concentre la dénonciation de l'auteur. On trouve déjà dans la quatrième nuit de l'*Imtâ'* une critique acerbe du style d'Ibn 'Abbâd, qui « *ne s'élève que d'une ou deux degrés au-dessus des maîtres d'école* » et oscille entre l'éloquence et « *le bégaiement de Bâqil* », personnage mythique qui, ayant payé un chevreau onze pièces d'argent, le laissa s'échapper quand on lui en demanda le prix, tant il faisait de gestes et peinait à s'exprimer²⁰ ; c'est bien sûr une allusion aux gestes et mimiques du Sâhib en représentation, et une pique contre ce Persan se targuant de si bien posséder l'arabe. Quelle image plus forte que cette langue éternellement tendue et ne signifiant rien ...

Mais pourquoi tant de véhémence à dénoncer ce qui n'est, après tout, qu'un excès d'afféteries? Tout d'abord parce que l'élégance de la lettre est émanation d'une beauté du sens, le reflet externe d'une perfection interne. A contrario, l'outrance de la forme est l'indice d'un vice, et c'est en cela que Tawhîdî peut aller jusqu'à prétendre que l'excès de *saj'* dénote l'indignité du Sâhib. Mais il y a aussi de la part d'Abû Hayyân une réaction désapprobatrice devant une évolution majeure de la prose arabe au Xe siècle, évolution qu'il

¹⁹ Editée par Nâjî Hasan, Beyrouth : al-Dâr al-'arabiyya li-l-mawsû'ât, 1986.

²⁰ Voir al-Tha'âlibî : *Thimâr al-Qulûb*, ed. Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, p. 127.

refuse et qui se déroulera sans lui, culminant dans l'invention de la *maqâma*, ces « séances » fictionnelles intégralement rédigées en prose rimée et rythmée. Enfin, il y a que « *c'est à la prose que sont confiées dorénavant les missions culturelles essentielles. Al-Jâhiz a bien souligné cette mutation qui confie à l'auteur de rasâ'il, et d'une façon générale au kâtib, le soin de la réflexion et de la transmission de la connaissance* », ainsi que le souligne Jamel Eddine Bencheikh²¹. En se livrant à ce que Tawhîdî voit comme des mignardises esthétisantes gratuites, al-Sâhib n'assume pas le rôle de l'intellectuel qu'il prétend être et galvaude la *kitâba*, tâche trop sérieuse pour être ainsi objet de jeux d'adresse. Pour être authentiquement belle, l'écriture doit, pour Tawhîdî, être signifiante.

Le superbe exposé du secrétaire chrétien Abû al-Rabî' définissant l'art d'écrire (chapitre III), et derrière lequel se profile la réécriture de Tawhîdî, est éminemment performatif : c'est une illustration de la bonne utilisation des procédés de rhétorique, un contre-modèle à la logorrhée d'Ibn 'Abbâd, une démonstration argumentée où le mot est tout entier subordonné au sens, et où le *saj'* n'apparaît qu'en un affleurement commandé par les nécessités de l'expression. La rhétorique de Tawhîdî, est d'ailleurs bien plus basée sur un procédé d'accouplement des clausules, l'*izdiwâj*, que la prose rimée. Il faut tout de même souligner la mauvaise foi de Tawhîdî dans la juxtaposition entre le splendide discours de d'Abû al-Rabî', exemple parfait de rhétorique maîtrisée recourant au *saj'* sans excès, et le jeu de mot calamiteux du Sâhib, s'obstinant à trouver des rimes inexistantes, et qui paraît si ridicule en regard.

L'incompétence supposée du Sâhib se révèle jusque dans sa détestable calligraphie : le détail est d'importance dans une société où forme et fond se répondent et où la parole du Prince est d'abord saisie par le regard. C'est l'écriture qui est gage d'authenticité de l'acte officiel : on sait comment les secrétaires turcs développeront à l'âge ottoman une calligraphie dite *dîwânî* que la chancellerie stambouliote était seule à maîtriser. Les grands secrétaires bouyides se doivent d'être aussi des calligraphes d'exception et le plaisir visuel que l'on tire d'une texte admirablement calligraphié ajoute à

²¹ *Poétique arabe*, Paris : Gallimard (Tel), 1989, p. V.

l'élégance de leur propos. C'est même tout le sujet d'une courte épître de Tawhîdî, la *Risâla fî 'ilm al-kitâba*²², un texte fort technique dans lequel sont expliqués les différents types de calligraphie, les tailles du calame leur correspondant, ainsi que les termes spécialisés afférent au dessin et à la précise disposition des points diacritiques sur les lettres. Les grands noms du vizirat et du secrétariat y sont tous cités comme calligraphes d'exception, ainsi Ibn Muqla ou Abû Ishâq al-Sâbi', qui affirme n'avoir jamais mis au propre une épître après en avoir rédigé le brouillon, au risque d'y avoir la main trop lourde. Quant à Abû al-Fath Dhû l-Kifâyatayn, sa calligraphie y est qualifiée de sommet inégalable. Abû Hayyân convoque même le célèbre logicien de Bagdad Abû Sulaymân al-Sijistânî (912-995), qui compare les pleins et les déliés de la calligraphie aux mouvements d'une mélodie et lie la subtilité de l'esprit à celle du dessin sur la feuille de papier. On comprend combien les attaques contre la main tremblante d'Ibn 'Abbâd se font révélation du manque de subtilité de sa nature. Bien entendu, la guerre esthétique entre secrétaires de l'Irak et du nord iranien se reflète jusque dans cet art : « *Je demandai à Abû al-Jamal, qui avait été secrétaire de Shâshankîr Nasr al-Dawla : "Comment reconnaît-on la calligraphie irakienne?" Il me fit cette réponse : "c'est une évidence pour tout être sensible, il n'y a là point de doute à avoir ni de sagacité particulière à employer. La calligraphie de nos amis [irakiens] est une empreinte éclatante, tandis que celle des gens du Jabal est terne et triste, sèche, et semble difforme. Quand bien même on y trouverait par hasard quelque [lettre] droitement dessinée, elle semblerait alors comme une faute au regard de leur norme, et ceci n'ajoutera aucun éclat à l'écrit puisque les autres lettres semblent vouloir aller à la guerre. Tout est fondu en tout, et ceci n'apporte aucun plaisir à la vue."* »²³

Mais reste-t-il quiconque pour savoir comme Abû Hayyân distinguer le bon grain de l'ivraie, effectuer de travail de *naqd*, étymologiquement le tri entre les bonnes et les fausses pièces de

monnaie ? Comme l'assène ce moraliste désabusé : « *La merde des princes est de la crème aux dattes, la sueur rance des riches un parfum ambré et les bousiers des grands de ce monde des feuilles de myrte...* »

Un dernier mot et quelques précisions quant à la nature de cette traduction : il s'agit d'une sélection d'extraits d'un texte fort long, et qui risquerait d'être jugé répétitif ou redondant s'il était traduit dans son intégralité. L'ordre des passages choisis n'a pas été modifié, mais le regroupement en chapitres n'est pas le fait de l'auteur – et encore moins leurs titres. On trouvera à la tête de chaque chapitre la référence précise des pages traduites dans l'édition de référence qui a été consultée, celle de Muhammad Tâwîl al-Tanjî²⁴. Il en existe au moins deux éditions, qui diffèrent parfois dans le détail. Quand d'autres leçons ont été retenues, elles sont signalées en note. La traduction des mots arabes est contextuelle, ce qui signifie qu'un même terme est susceptible d'être rendu par différents mots français, y compris à quelques lignes de distance, et que certains termes exprimant des notions centrales dans la culture arabo-musulmane sont parfois rendues par une longue glose, parfois par une périphrase en soulignant l'étymologie. Les crochets ne sont utilisés que pour un ajout substantiel ou la complétion d'un nom. Les notes placées à la fin de ce volume sont consacrées à l'identification des personnages, à l'explicitation de concepts courants au Moyen Age, ou à la justification de choix de traduction dans des passages délicats. Les rares notes de bas de page élucident quant à elles une allusion dont l'explication est nécessaire à la compréhension pour les non-spécialistes, ou donnent l'équivalent grégorien des dates hégiriennes.

Frédéric Lagrange
Paris, novembre 2003

²² Editée par Ibrâhîm al-Kaylânî dans *Trois épîtres d'Abû Hayyân al-Tawhîdî*, Damas : IFEAD, 1951, pp. 29-48.

²³ op.cit. p. 37.

²⁴ Beyrouth : Dâr Sâdir, 1992.