



HAL
open science

Gouverner avec art. Le problème de l'exercice du pouvoir dans les premiers miroirs des princes arabo-musulmans

Syrine Snoussi

► **To cite this version:**

Syrine Snoussi. Gouverner avec art. Le problème de l'exercice du pouvoir dans les premiers miroirs des princes arabo-musulmans. Science politique. Université Paris-Est, 2016. Français. NNT : 2016PESC0036 . tel-01738599v2

HAL Id: tel-01738599

<https://theses.hal.science/tel-01738599v2>

Submitted on 20 Mar 2018

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.



UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL
ÉCOLE DOCTORALE CULTURES ET SOCIÉTÉS

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

GOUVERNER AVEC ART

*Le problème de l'exercice du pouvoir dans les premiers miroirs des
princes arabo-musulmans*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 14 novembre 2015 par

Syrine SNOUSSI

Directeur de thèse : **Monsieur Ali Benmakhlouf**
Professeur à l'Université Paris-Est Créteil

Membres du jury : **Monsieur Makram ABBÈS** (rapporteur)
Professeur à l'École Normale Supérieure de Lyon

Monsieur Jean-Baptiste BRENET (rapporteur)
Professeur à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Monsieur Guillaume LE BLANC
Professeur à l'Université de Paris-Est Créteil

*À mon père, N. Snoussi, professeur de médecine (1942-2007),
grand amoureux de littérature classique, qui le premier parla à
l'enfant que j'étais de Kalila et Dimna.*

REMERCIEMENTS

Une thèse est un travail solitaire, mais qui ne peut être mené à terme sans le soutien de nombreuses personnes.

Je remercie tout d'abord mon directeur de thèse, Monsieur Ali Benmakhlouf, de m'avoir permis d'entreprendre cette recherche et de m'avoir accompagné jusqu'au bout malgré mes doutes et mes hésitations. Je remercie également l'administration de mon école doctorale Cultures et Sociétés pour sa disponibilité.

Je n'aurai pu achever ce travail sans les encouragements et le soutien de nombreux amis, que je ne peux tous citer. Au plus fort du doute et de l'incertitude, Olivia et ses amies doctorantes en droit furent pour moi un exemple et un moteur. Durant la fin de ma rédaction, la compagnie studieuse de Kahena, Sirine et Hadeel fut un soutien très rassurant.

Sans mes amis relecteurs, je n'aurais pu avancer sereinement. Pauline, Anna, Olivia, Hind, merci pour votre temps et vos précieux conseils. Merci aussi à Nabil pour la relecture attentive de ma traduction. Merci pour vos constants encouragements.

Je ne peux citer toutes les personnes que ce travail m'a donné l'occasion de connaître, doctorants et chercheurs rencontrés à la BNF ou à l'association des doctorants DIWAN ; ils m'ont permis de me sentir moins isolée dans ce travail. Merci aussi à tous mes compréhensifs amis.

Enfin, ce travail n'aurait pu être achevé sans l'appui de ma famille. Merci à ma mère et à ma sœur qui ont toujours cru en moi, et pour lesquelles je me suis efforcée de rester disponible. Enfin, merci à Samin, mon compagnon, pour sa patience dans les bons et les mauvais moments.

Je pense à mon père qui n'aura jamais su que je m'engageais dans ce projet qui lui est dédié.

Sommaire

Introduction générale.....	1
1 Première Partie : Discours, concept et contexte	13
1.1 <i>La vertu politique s'enseigne-t-elle ?</i>	15
1.2 <i>L'art de gouverner médiéval</i>	37
1.3 <i>Discours coranique et gouvernement</i>	117
1.4 <i>La notion de tadbīr</i>	143
2 Deuxième Partie : Discours du gouvernement de soi	167
2.1 <i>Propédeutique de la fable</i>	169
2.2 <i>Philosophie de l'action d'Ibn al-Muqaffa`</i> :.....	201
2.3 <i>Exercices spirituels</i>	219
3 Troisième Partie : Le conseil politique.....	279
3.1 <i>Nécessité et limites de la consultation</i>	281
3.2 <i>Dire-vrai dans l'art de gouverner</i>	315
4 Quatrième Partie : Gouverner les autres ?	383
4.1 <i>Éthique politique, éthique de l'apparence</i>	385
4.2 <i>Types de gouvernements</i>	427
4.3 <i>De la justice au soin : les fonctions du souverain</i>	463
Conclusion générale.....	533
Annexes.....	543
<i>Annexe A : Coran, sourate 79, versets 1 à 5</i>	545
<i>Annexe B : Traduction de l'Épître au prince héritier de `Abd al-Ḥamīd Al-Kātib, § 1 à 35</i>	546
<i>Annexe C : Traduction de la Lettre d'Aristote à Philippe l'exhortant à faire enseigner la philosophie à son fils Alexandre</i>	562
Bibliographie	567
Table des matières	581

Introduction générale

L'art de gouverner n'aurait produit que des monstres, selon Saint Just¹. Il songeait sans doute à cette discipline spécifique traitant des arcanes et des secrets du pouvoir qui se développa en Europe à partir du XVII^e siècle². Mais l'art de gouverner se développe plus généralement avec l'établissement des empires. Ainsi, les premiers textes du genre en arabe datent du VIII^e siècle, siècle auquel les historiens s'accordent à attribuer l'invention de l'empire islamique, pour reprendre les mots d'A. Borrut³. Les premiers arts de gouverner arabo-musulmans comprennent ainsi des miroirs des princes, c'est-à-dire des œuvres décrivant le Prince idéal⁴ ou son gouvernement, voire les deux ; mais aussi

¹ SAINT-JUST, *Œuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention nationale*, Prévot, 1834, p. 71.

² Cf. SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 245-277.

³ BORRUT A., « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », *Der Islam*, 2014, vol. 91, n° 1, p. 37-68.

⁴ Par la notion de Prince, avec majuscule, nous désignons le souverain dont il est question dans la tradition des miroirs des princes, qu'il renvoie au calife islamique, à l'empereur grec ou au roi des rois sassanide, ces trois figures apparaissant dans les premiers miroirs de langue arabe, mais

des traités de morale ou de pratique politique. Toutes ces œuvres peuvent se rassembler au sein d'un même genre : celui des arts de gouverner, discours qui ont pour objet le gouvernement du Prince dans ses différentes acceptions médiévales et tardo-antiques de gouvernement de soi et de gouvernement des autres. Si un certain pragmatisme dans l'exercice du pouvoir peut s'y faire jour, la lecture des premières œuvres arabes relevant de ce genre ne permet pas véritablement de valider le jugement de Saint Just sur le genre, comme nous le verrons.

Notre enquête sur ces œuvres s'inscrit dans le cadre des études de philosophie médiévale arabe. Or, l'étude de la philosophie médiévale arabe se limite généralement à l'étude des corpus des grands auteurs philosophes, les *falāsifa*, considérés comme les représentants exclusifs en Islam de la tradition philosophique. Mais, la tradition arabe des traités de morale (*ahlāq*) demeure peu étudiée en philosophie, par exemple, tout autant que la tradition des arts de gouverner qui nous intéresse. Toutes deux sont en effet souvent considérées comme relevant d'une littérature d'exhortation dont les ressorts conceptuels et philosophiques seraient trop pauvres pour mériter d'être représentés parmi les canons de la philosophie médiévale arabe. Certes, les œuvres relevant de l'art de gouverner ne proposent pas de théorie politique à l'instar des productions des philosophes. On n'y trouvera pas de représentation détaillée de la cité idéale ou de typologie argumentée des différents types de régimes. Pourtant, le gouvernement qu'elles décrivent, par des exemples et des règles certes davantage que par des arguments et des concepts, relève bien d'un savoir pratique dont le discours de la philosophie antique et médiévale s'avère également porteur.

La tradition arabe des miroirs des princes demeure ainsi relativement peu étudiée en tant que telle, et lorsqu'elle l'est, elle fait parfois l'objet de conclusions antithétiques. Considérés comme les trésors de la prose médiévale ou comme des sources historiques irremplaçables, accusés de justifier du pouvoir arbitraire ou de se contenter de recueillir des anecdotes sans faire preuve d'aucune science, les miroirs des princes ont suscité des

pouvant être relativement interchangeable. La figure générique du Prince renvoie ainsi à ce gouvernant dont la nature de la souveraineté n'est pas objet de questionnement dans les arts de gouverner, mais dont la position est première par rapport à tous les gouverneurs et auxiliaires de gouvernement dont il peut s'entourer. En revanche, dans l'expression « miroir des princes », nous employons la minuscule pour « princes », conformément à l'usage commun.

critiques qui oscillent souvent entre la posture historiciste stricte et le jugement axiologique, quand ils ne suscitent pas tout simplement le mépris. Ces dernières critiques peuvent s'expliquer par la recherche d'une science politique qui s'avérait requise par la naissance des États-nations contemporains. La quête de la genèse d'une science politique endogène a également pu alimenter la recherche récurrente d'une hypothétique traduction arabe des *Politiques* d'Aristote⁵. On ne peut donc nier que l'interrogation quant au contenu de la réflexion médiévale en Islam sur les formes de souveraineté ou sur le meilleur régime cristallise encore régulièrement l'attention des chercheurs. Mais elle attise également une certaine ambivalence à l'égard de l'histoire des idées politiques médiévales en terre d'Islam et aveugle ainsi les chercheurs, à de notables exceptions près, quant à l'intérêt de la littérature des arts de gouverner pour l'analyse des rapports de pouvoir et du caractère pragmatique du gouvernement politique, comme le fait remarquer V. Syros⁶. Or, il conviendrait bien de distinguer entre la recherche de théories de la souveraineté et le problème pratique du gouvernement. Si la première peut s'avérer limitée pour le contexte médiéval arabo-musulman à l'étude des textes canoniques de la philosophie d'inspiration néo-platonicienne et aux travaux des juristes de l'Islam, le second n'a encore pas justifié d'importantes recherches en philosophie pour le monde arabo-musulman⁷. Or, l'étude des miroirs des princes et des arts de gouverner se révèle d'une grande importance pour le traitement de cette question.

Cependant, la cible des critiques contemporaines directes à l'égard des arts de gouverner, entendus comme genre littéraire, ne paraît pas tant être une critique de la forme de la souveraineté évoquée qu'une critique des techniques du gouvernement

⁵ Il convient de rappeler qu'une telle traduction n'a jamais été attestée. Voir BRAGUE R., « Note sur la traduction arabe de la "Politique", derechef, qu'elle n'existe pas », A. TORDESILLAS (dir.), *Aristote politique: études sur la « Politique » d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 423-433.

⁶ Cf. Introduction, SYROS V., « Forgotten Commentators Society: Aristotle's Political Ideas in Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Garb », V. SYROS (dir.), *Well begun is only half done: tracing Aristotle's political ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish sources*, Tempe (Ariz.), Arizona center for Medieval and Renaissance studies, 2011, p. 4-5.

⁷ On signalera toutefois le récent *Essai sur les arts de gouverner en Islam* de Makram Abbès, précédant sa traduction de l'œuvre d'al-Mawardī, *Tashīl al-nazar wa ta'ḡīl al-zafar fī aḡlāq al-malik wa siyāsāt al-mulk*, dont nous n'avons guère pu tirer parti dans notre recherche du fait de sa parution au moment même où nous mettions la touche finale à notre mémoire, MĀWARDĪ 'Alī ibn Muḡammad ibn Ḥabīb al-, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, traduit par Makram ABBÈS, Paris, les Belles lettres, 2015.

qualifiées d'arbitraires. À titre d'exemple, le philosophe Ġābirī, dans son ouvrage *La raison politique arabe*, publié en 1990⁸, paraît déceler dans cette littérature l'une des racines du despotisme des régimes politiques arabes (qui ont précédé les révoltes populaires de 2011). Il considère ainsi notamment que la ressemblance entre le sultan et le dieu, qui, selon lui, s'y construit, finit par habiter totalement la raison politique arabe⁹. Justifier du pouvoir tyrannique d'un seul et de sa prise de décision arbitraire, l'y encourager en lui délivrant des conseils techniques de contrôle semblent ainsi être les principales accusations portées contre ce genre littéraire¹⁰. Mais il nous semble que par delà les divergences théoriques, le débat virtuel entre deux interprétations opposées d'un même objet d'étude renvoie à un paradoxe qui est à l'œuvre au sein même du genre, et ce dès son émergence dans le monde arabo-musulman. Ce paradoxe relève d'un problème proprement philosophique : celui du gouvernement. N'a-t-il pour but que la conservation du pouvoir indépendamment de toute préoccupation morale ? Ou au contraire ne consiste-t-il qu'en une organisation idéale des fonctions politiques dans la cité afin d'atteindre la justice et le bien ? Qu'est-ce donc que gouverner ?

L'accusation portée contre l'adab sultanien semble ainsi reproduire ainsi ce paradoxe. Or, cet art de gouverner ne renvoie pas seulement à une puissance infinie, qu'il faut peut-être d'ailleurs relativiser et réinscrire dans son contexte, mais il demeure ordonné au bien commun tel que l'ensemble du Moyen Âge le conçoit. On ne peut en effet que constater la fréquence des appels à la sagesse engagés dans ces textes, de même que la répétition des exhortations à éviter la guerre, par exemple. Le thème de la justice y est en effet central. Un statut tout particulier du devoir de justice du Prince s'y manifeste. La recherche sur les arts de gouverner paraît ainsi souvent s'attacher à montrer la

⁸ ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabī*, al-Dār al-bayḍā', al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2001 ; traduction française : ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*, traduit par Boussif OUSTI, Paris, Éd. la Découverte, 2007.

⁹ Cf. ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *La raison politique en islam*, op. cit., p. 264-269 et 297-301 notamment ; ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabī [La raison politique arabe]*, Beyrouth, Markiz dirāsāt al-wihḍa al-'arabiyya, 1990, p. 264-269 ; M. Abbès a proposé une réfutation de cette thèse, cf. ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 35-38.

¹⁰ Pour une présentation du traitement des arts de gouverner par la critique arabe contemporaine, cf. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣultāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, Koweit, 'Ālam al-ma'rifa, 2006, p. 7-24.

pérennité de cette aspiration et de la structure du pouvoir qui la soutient dans des travaux qui ont le mérite de prêter attention à cette tradition, mais qui parfois contribuent involontairement à renforcer une représentation figée de l'histoire de la pensée arabo-musulmane.

A. 'Allām a ainsi consacré une étude spécifique au genre arabe des miroirs des princes dans le but de faire apparaître une représentation politique sultanienn exemplaire, en prenant appui sur les outils de l'analyse littéraire structuraliste. Il insiste sur la « transhistoricité » du genre. Les références historiques véhiculées par le genre appartiennent à diverses cultures et l'intertextualité y semble de règle. Une représentation unique du pouvoir et de ses exigences de justice paraît ainsi parcourir l'ensemble de l'art de gouverner qui s'appuie sur « des références politiques persanes sassanides, une sagesse hellénistique et une expérience arabo-islamique¹¹ ». Ils constituent ainsi un creuset où ces influences se sont fondues pour n'être plus réductibles à aucune d'entre elles¹². À la ressemblance formelle s'ajoute la récurrence des thèmes abordés : l'éthique du prince, son entourage, les auxiliaires du pouvoir font ainsi l'objet de sections consacrées dans tous les manuels de conseil. Mais les références semblent relever de domaines variés : elles sont politiques, militaires, religieuses ou encore mythiques. 'Allām suggère d'y voir l'expression d'une même mentalité politique (*dihniyya siyāsiyya*) véhiculée dans des œuvres diverses. Ces écrits prendraient la forme du conseil. Ces conseils auraient, de l'avis de la plupart des penseurs contemporains arabophones auxquels 'Allām se réfère, pour but pratique le renforcement du pouvoir et la conservation du règne et présenteraient un modèle pragmatique de gouvernement. Pour utile que soit cette recherche en guise d'introduction au genre des arts de gouverner arabes, elle persiste à produire une représentation a-historique du gouvernement en Islam en mettant l'accent sur la reproductivité du genre à travers les âges et sous différentes tonalités. Mais une telle étude ne fait pas suffisamment droit à un souci des transitions internes pouvant avoir lieu dans l'usage des énoncés du gouvernement. Le travail novateur en France de M. Abbès afin de saisir les traits saillants des miroirs des princes, par rapport aux genres

¹¹ *Ibid.*, p. 107, traduction personnelle.

¹² *Ibid.*, p. 9 et 114-116.

proches des traités des juristes et des discours des philosophes¹³, ne permet cependant pas non plus de saisir les moments où un thème s'isole d'un ensemble de préoccupations, où une définition se constitue, où un exemple devient saillant. Il en vient à qualifier les arts de gouverner de science politique de l'âge classique, pouvant donner ainsi, contre sa volonté même¹⁴, l'illusion d'une pensée politique immuable du VIII^e au XIV^e siècle.

À l'inverse, A. Al-Azmeh, dans un chapitre de son étude de la royauté islamique comme partie prenante d'une Antiquité tardive hellénistique, perse et byzantine, propose une brève mais utile genèse des discours sur le pouvoir¹⁵. Il montre que les miroirs des princes ont constitué la formulation première du discours sur le pouvoir dans le monde islamique qui influencera progressivement, par ses thèmes et certaines de ses caractéristiques, la tradition philosophique d'écrits pratiques, la tradition juridique des *ahkām* et le développement de la *siyasa char'iyya* des ulémas, suggérant d'intéressantes pistes de comparaisons internes au sein d'un grand genre des arts de gouverner. Il soutient ainsi la thèse d'une islamisation progressive du discours politique concomitante de la cristallisation tardive de la corporation religieuse des ulémas¹⁶. Il fait alors le constat d'une évolution formelle du genre spécifique des miroirs des princes. Selon lui, les discours initiaux contiennent une certaine référence à la voix de l'auteur qui disparaît des compilations ultérieures d'exemples, d'anecdotes et de maximes anciennes. En revanche, Al-Azmeh traite des grands thèmes portés par les discours du pouvoir de manière générale et par l'identification de leurs points communs, tout en se référant fréquemment aux premiers textes du genre comme à un point de référence dans l'histoire de ces écrits. Ce sont précisément les textes auxquels nous avons consacré notre recherche.

Nous voudrions donc pour notre part reprendre à nouveau frais la question de l'objet de ces premiers manuels de conseils d'un point de vue philosophique. À quelle question répond le discours de l'art de gouverner ? Telle est la question initiale qui a d'abord guidé notre recherche (voir [chapitre 1.1](#)). S'il s'agit d'éduquer le prince, quel est

¹³ ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ AZMEH A. al-, *Muslim kingship: power and the sacred in Muslim, Christian and pagan polities*, London, I. B. Tauris, 1997, p. 83-114.

¹⁶ Cf. par exemple, *Ibid.*, p. 104-105.

donc ce savoir à transmettre ? Quel est le rapport de ce savoir à la structure du pouvoir en vigueur au VIII^e siècle dans l'empire arabo-musulman ? Quels modèles éthiques se déploient dans cette tension entre savoir et pouvoir en ces premiers siècles de l'hégire ? Ces trois domaines du savoir, de l'éthique et de la politique sont liés dans l'art de gouverner. Nous avons souhaité examiner leurs rapports dans un espace-temps assez limité de façon à effectuer une interprétation précise des textes fondateurs du genre en arabe. Dans ce but, nous nous sommes attachés aux écrits d'un groupe de trois auteurs majeurs de miroirs des princes à l'aube de l'Âge classique, qui sont en lien direct les uns avec les autres, dans la mesure où tous trois ont occupé des fonctions similaires dans les services de la chancellerie califale ou auprès de gouverneurs très proches du califat. Ils appartiennent ainsi à trois générations de secrétaires de chancellerie ou de secrétaires de gouverneurs locaux, amenés à de hautes fonctions auprès du calife ou de son entourage proche (chapitre 1.2.3). Les œuvres qui leur sont attribuées apparaissent donc comme constitutives du discours d'une certaine catégorie socio-professionnelle à une époque plus ou moins déterminée.

Ce faisant, nous nous inspirons d'une suggestion de M. Foucault dans *l'Archéologie du savoir* :

On essaierait de savoir si le comportement politique d'une société, d'un groupe ou d'une classe n'est pas traversé par une pratique discursive déterminée et descriptible. Cette positivité ne coïnciderait, évidemment, ni avec les théories politiques de l'époque ni avec les déterminations économiques : elle définirait ce qui de la politique peut devenir objet d'énonciation, les formes que cette énonciation peut prendre, les concepts qui s'y trouvent mis en œuvre, et les choix stratégiques qui s'y opèrent¹⁷.

Sans être à même d'entreprendre le même type d'enquête que Foucault a fini par mener sur la gouvernementalité moderne et qui l'a conduit à identifier les ressorts anciens de l'obéissance et des contre-conduites possibles dans le monde moderne, nous avons simplement pris pour cadre méthodologique cette suggestion, en restreignant cependant considérablement sa portée (chapitre 1.2.1 et 1.2.2). Nous ne considérons en effet pas comme possible d'effectuer une généalogie du gouvernement en Islam en l'absence de

¹⁷ Cf. FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 263.

travaux suffisants en matière d'histoire des idées, alors même qu'un grand nombre d'arts de gouverner demeurent inédits et que la datation et l'établissement des textes est encore sujette à caution pour nombre d'œuvres médiévales. Cependant, les travaux de Foucault sur le gouvernement pastoral¹⁸ et sur la construction du sujet impérial dans le monde gréco-latin¹⁹, nous ont suggéré des voies de recherche pour le VIII^e siècle de l'empire arabo-musulman, qui produit précisément la synthèse entre différentes traditions de l'Antiquité tardive.

Le caractère fondateur des œuvres de la période que nous avons choisie ne fut pas notre seul critère de sélection de notre domaine d'étude. Les problèmes éthiques et politiques soulevés dans ces œuvres manifestent clairement le caractère séculier des thèmes, des recommandations et des arguments mis en œuvre. En ce sens, la mise en évidence par J. Dakhliya de la persistance d'un rapport séculier au pouvoir dans la tradition des miroirs des princes arabes²⁰ nous a encouragé à examiner plus précisément les pratiques du pouvoir décrites dans les premiers textes du genre. Ces textes se constituent en effet avant même que les traditions religieuses doctrinales ne soient fixées par écrit à partir du IX^e siècle. Comme le souligne Dakhliya, « il était aussi, dans l'histoire des sociétés musulmanes, des formes idéologiques de séparation du religieux et du politique, des formulations a-théologiques du lien politique²¹ ». On en trouvera ainsi la confirmation dans les premiers miroirs des princes.

Ces ouvrages se trouvant aussi être les premiers ouvrages en prose de langue arabe, ils permettent de prendre la mesure de la genèse du vocabulaire politique et de la question de la royauté. Les miroirs des princes s'adressent apparemment aux souverains. Les conseils véhiculés visent son maintien au pouvoir. Mais cet art de gouverner n'entre-t-il pas en conflit avec une supposée condamnation religieuse de la royauté ? Cette question nous a conduit à chercher à prendre la mesure de la conception du gouvernement et de la

¹⁸ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard Seuil, 2004.

¹⁹ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001.

²⁰ DAKHLIA J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998 ; DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, p. 1191-1206.

²¹ DAKHLIA J., *Le divan des rois, op. cit.*, p. 24.

royauté pouvant être à l'œuvre dans le discours coranique, seul autre écrit paraissant pratiquement fixé à l'époque où les premiers arts de gouverner apparaissent en arabe (chapitre 1.3). Cette brève étude nous a amené à examiner en préalable la signification de la notion de *tadbīr*. L'un des sens de ce terme se rencontre en effet dans le discours coranique et se rencontre également dans les premiers arts de gouverner dans sa polysémie originelle, avec son nouveau sens politique de gouvernement apparu précisément au VIII^e siècle. Plus tard dans le Moyen Âge son emploi sera réservé à l'économie domestique (chapitre 1.4).

Après avoir justifié de l'inscription de notre objet d'étude dans un questionnement philosophique et après avoir présenté le contexte historique d'émergence du discours de l'art de gouverner en Islam dans une première partie, notre recherche se développera en trois temps. Dans notre deuxième partie, nous chercherons à déterminer les modalités de la construction de ce sujet qu'est le Prince dans le discours des premiers miroirs des Princes. Nous verrons que la conduite de soi repose sur des usages pratiques du discours qui lient ainsi le savoir et l'éthique du Prince. Mais le discours du gouvernement de soi émane ainsi d'un savant ou sage qui peut également avoir la fonction de conseiller politique. Nous examinerons donc, dans une troisième partie, la relation de conseil politique, qui se heurte à la difficulté de dire le vrai au Prince. Certaines dispositions éthiques sont ainsi requises en vue d'un conseil sincère, ce qui peut donner lieu à des conflits d'intérêts qui sont le propre des relations de pouvoir et constituent l'un des principaux problèmes que s'efforce de traiter l'art de gouverner de cette période. Le conseiller avise le Prince, mais doit aussi préférentiellement l'aviser en vue du bien des sujets. Nous étudierons alors en dernière partie les modalités du gouvernement des autres dans les premiers miroirs des princes, ce qui permettra de préciser les finalités du gouvernement politique tel que le discours les exprime.

Le *tadbīr* ou gouvernement renvoyant ainsi d'abord à une capacité rationnelle de prévision devant précéder logiquement l'action, c'est à la constitution d'un sujet capable d'agir moralement que nous avons choisi de consacrer la deuxième partie de notre étude (Partie 2). La constitution du sujet passe d'abord par le gouvernement de soi qui requiert en effet certains outils pratiques particuliers dont les premiers miroirs des princes usent

spécifiquement. Les fables forment ainsi l'un des premiers genres littéraires mis en œuvre afin de servir de propédeutique royale ([chapitre 2.1](#)). Or, la référence aux fables n'est pas étrangère à la pensée philosophique ancienne qui questionne ainsi son rapport à la vérité et sa vocation à servir d'enseignement. Un tel questionnement se retrouve dans les premiers siècles de l'Islam ([chapitre 2.1.1](#)). Les fables paraissent ainsi avoir reçu une vocation rhétorique au sein d'un cursus d'apprentissage ([chapitre 2.1.2](#)). Mais leur destination politique interroge : qu'est-ce qui fait l'intérêt politique de la fable animalière ([chapitre 2.1.3](#)) ? L'adaptation par Ibn al-Muqaffa' du *Livre de Kalila et Dimna* est d'ailleurs redoublée d'un exposé de la méthode adéquate de lecture de ces œuvres qui forme une véritable petite philosophie de l'action ([chapitre 2.2](#)) qui détaille la notion de finalité ([chapitre 2.2.1](#) et [2.2.2](#)), la manière de déterminer les moyens d'agir ([chapitre 2.2.3](#)) et d'acquérir les connaissances utiles ([chapitre 2.2.4](#)) avant de décrire les conditions de l'action efficace ([chapitre 2.2.5](#)). Elle fait ainsi apparaître la lecture des fables comme l'un des exercices spirituels, parmi d'autres que nous examinerons, que paraissent perpétuer les premiers arts de gouverner ([chapitre 2.3](#)).

Le discours du gouvernement de soi est ainsi vu dans sa dimension pédagogique, mais la question du gouvernement de soi dans le contexte impérial reçoit certaines modulations spécifiques du fait du statut respectif des représentants du savoir et du pouvoir. Le gouvernement du Prince ne saurait en effet se passer du conseil du savant. Conseil à la fois éthique et politique, le discours du conseiller ne paraît pas pouvoir être porteur d'un quelconque dire-vrai dans le contexte absolutiste de l'empire ([Partie 3](#)). Mais est-ce véritablement le cas ? Notre troisième partie abordera ainsi la question de la consultation pour les premiers arts de gouverner en examinant sa justification et ses limites telles que les textes les décrivent ([chapitre 3.1](#)). Deux textes identifient en effet bien les causes de la tromperie ([chapitre 3.1.2](#) et [3.1.3](#)). Cependant, la quête d'un dire-vrai reste perceptible dans l'art de gouverner ([chapitre 3.2](#)), comme si, malgré les dangers et les risques que présente le pouvoir ([chapitre 3.2.1](#)), il demeurerait nécessaire de rechercher le conseil politique et l'information vraie moyennant la mise en place de certaines règles ([chapitre 3.2.2](#)). Finalement, il apparaît que la consultation et le conseil politique tels que les évoquent les premiers miroirs des princes, sans encore les distinguer dans leurs noms,

reposent sur une éthique de la relation qui fait de la vertu du conseiller, un critère, et de l'amitié, un modèle idéal de la relation de conseil (chapitre 3.2.3). Un dire-vrai semble donc possible, mais il est contraint et spécifique à cette relation d'exception qui est celle du Prince et du savant. La contrainte de la situation impériale paraît même avoir requis de faire appel à la philosophie conçue comme la pratique exemplaire permettant un accès au vrai et à l'autonomie du sujet régnant, avec l'adaptation d'une correspondance hellénistique entre Aristote et Alexandre le Grand (chapitre 3.2.4) et sa transformation en miroir des princes, le premier du genre en arabe. Ce texte semble ainsi avoir ouvert la voie à une étude et une pratique de la philosophie en Islam.

À travers l'examen de la situation de conseil, on percevra la prégnance de la référence à l'extérieur dans la relation Prince-conseiller. Les autres que sont ici les sujets affleurent en effet à l'envers du caractère privé et solitaire que la consultation politique requiert. Mais le gouvernement dans les premiers arts de gouverner se conçoit-il véritablement comme un gouvernement des autres ? Quelle position les sujets occupent-ils dans ces manuels destinés à la classe dirigeante ? Telles sont les questions qui ont guidé notre recherche dans une dernière partie (Partie 4). Le discours de l'art de gouverner demeure certes principalement axé sur une éthique de la modération, mais cette exigence vise dans le même temps à atteindre une renommée qui place également l'art de gouverner, dès les débuts de l'empire impérial, sur l'axe d'une éthique de l'apparence (chapitre 4.1). Elle prend appui sur des vertus spécifiques du roi et sur la mise en place d'une image favorable du gouvernant. Mais si cette éthique politique vise bien à la conservation du pouvoir, elle ne saurait constituer une justification de l'arbitraire.

Les premiers miroirs des princes permettent en effet dresser une typologie des gouvernements (chapitre 4.2). Un portrait du tyran se dégage des multiples efforts argumentatifs pour distinguer la tyrannie de l'autorité légitime et pour marquer les limites d'une autorité qui s'avère encore faillible. On peut également reconnaître, dans la critique de l'idéal égalitariste, les vestiges d'une conception honnie de la démocratie. À l'inverse, le régime vertueux doit s'appuyer sur les modèles que propose l'art de gouverner, par lesquels il détermine les fonctions du souverain grâce auxquelles un gouvernement des autres peut s'avérer réellement possible (chapitre 4.3). Nous

n'aborderons pas dans ce travail la première prérogative du roi : le commandement de l'armée et la conduite de la guerre. En effet, seul l'un des textes de notre corpus contient un art de la guerre et son traitement, dans cet art de gouverner, ne nous paraît pas pouvoir fournir d'autres informations que purement factuelles et historiques²². En revanche, le choix des agents publics a été en partie traité avec la question du choix des conseillers et des auxiliaires en troisième partie. Dans notre dernière partie, nous nous sommes davantage attachés au rôle du Prince en tant que législateur tel que les premiers miroirs l'expriment. La justice devant maintenir la concorde entre les hommes (chapitre 4.3.1), il nous a paru nécessaire d'examiner la représentation de ceux-ci dans ces premiers arts de gouverner et d'interroger le vocabulaire pastoral qui les désigne parfois afin de mesurer l'éventuelle présence d'une conception pastorale du gouvernement des hommes (chapitre 4.3.2). On s'aperçoit cependant que c'est davantage le modèle ancien de l'amitié qui est proposé à l'imitation pour la relation du Prince avec la masse de ses sujets. Ce travail final sur les métaphores communes du pouvoir ne pouvait s'achever sans une mesure de l'influence de cette autre métaphore fréquente du gouvernement, celle de l'art médical, déjà présente dans les premiers textes du genre arabe des arts de gouverner et dont nous tentons de mesurer la portée et le sens quant à la conception du gouvernement et notamment du gouvernement des autres (chapitre 4.3.3).

²² Nous avons traduit en Annexe B la première partie éthico-politique de la *Risāla ilā walī al-`ahd* de `Abd al-Ḥamīd al-Kātib. Nous envisageons cependant de produire ultérieurement une traduction complète de cette épître, comprenant la pratique tactique relevant de l'art de la guerre.

1 PREMIÈRE PARTIE :

DISCOURS, CONCEPT ET CONTEXTE

Avant d'examiner la manière dont les premiers miroirs des princes arabes traitent de la question de l'art de gouverner, une brève attention à la façon dont ce problème a été traité dans l'histoire de la philosophie antique et tardo-antique nous donnera quelques clés d'interprétation du genre qui émerge en arabe au VIII^e siècle. En explicitant ensuite les notions de pouvoir et de gouvernement, nous indiquerons la démarche que nous avons suivie et nous en justifierons en présentant les spécificités du discours médiéval de l'art de gouverner et les raisons qui nous ont conduites à délimiter chronologiquement notre étude. Nous présenterons alors les textes étudiés et ainsi que quelques éléments biographiques concernant les auteurs auxquels ils sont attribués. Enfin, nous proposerons une étude lexicale de la notion de gouvernement en passant par une étude du discours coranique relatif à cette question.

1.1 LA VERTU POLITIQUE S'ENSEIGNE-T-ELLE ?

Le problème philosophique qu'adresse l'art de gouverner paraît vraisemblablement être celui de l'enseignement de la vertu politique. La vertu peut-elle faire l'objet d'un savoir transmissible ? Prise en ce sens, la question du gouvernement n'apparaît pas seulement comme une question de philosophie politique. Il s'agit en effet davantage d'une question de philosophie pratique ancienne. Nous tenterons donc dans un premier temps de replacer ce questionnement dans le champ de la philosophie antique, avant d'examiner comment appréhender le savoir politique pour ce haut Moyen Âge arabo-musulman. Puis nous montrerons de quelle manière le caractère aporétique du problème de l'enseignement de la vertu se traduit dans le discours de l'art de gouverner.

1.1.1 L'ART DE GOUVERNER, UN OBJET PHILOSOPHIQUE ANTIQUE ?

- **Un problème traditionnel depuis Platon**

Le discours de l'art de gouverner constitue en effet une réponse possible au problème philosophique des rapports entre la vertu et le savoir. La vertu s'enseigne-t-elle ? Cette question prend naissance chez Platon dans le contexte politique de la Cité grecque. Si elle est une science (synonyme ici de savoir), elle devrait pouvoir s'enseigner. Or, l'Histoire rappelle que les enfants des grands hommes politiques athéniens, tels que Périclès, n'ont en rien appris la vertu de leurs pères, quoiqu'ils aient été capables d'apprendre différentes techniques, comme l'indique le *Ménon*²³. La vertu ne paraît donc pas être une science. Protagoras dans le dialogue du même nom soutient que la vertu est commune à tous les

²³ PLATON, *Ménon*, traduit par Monique CANTO-SPERBER, Paris, Flammarion, 1999, p. 93 a-94 d.

hommes et qu'elle se développe comme s'apprend le langage, avec des résultats de degré variable selon les individus. En fait, dans le *Protagoras*, Socrate tend à montrer que la vertu est à la fois savoir et opinion droite, de même que piété et justice. Elle est une capacité, une aptitude à la science, à la justesse d'opinion, à la justice et à la piété. En tant qu'elle est une aptitude, elle est élevée chez le naturel philosophe. Elle doit alors être favorisée « par une éducation [spécifique] et par l'expérience »²⁴ qui comprend aussi les conditions de vie dans la Cité. *Le Politique* de Platon enseigne ainsi, tout comme la *République* et *Les Lois*, l'existence d'une véritable technique politique qui requiert un savoir et donc un enseignement. La technique ne s'oppose pas à la science selon Platon, mais au contraire en constitue l'un des domaines. Plus précisément, dans *Le Politique*, Platon s'attache à déterminer la nature de l'activité politique en posant l'hypothèse, admise sans démonstration, que la politique est une science et non seulement une pratique effective, tandis que la *République* ou *Les Lois* mettent plus précisément l'accent sur l'éthique et l'apprentissage exigés du dirigeant politique dans la cité idéale. Dans le *Politique*, la politique est donc définie comme une science directive spécifique aux groupes humains²⁵, qui partage avec d'autres activités directives²⁶ le fait de coordonner le commandement de ces groupes qui ont divers besoins²⁷. Elle requiert des techniques auxiliaires de gestion des activités humaines et se charge d'en organiser les buts²⁸. Cette capacité à organiser les différentes activités de gouvernement de façon à produire une cité juste serait donc le fruit d'une science qui est la science suprême.

- **La valeur pratique de l'exemple chez Aristote**

Si Platon fonde la politique comme science, Aristote sépare la connaissance politique de toute forme de science et la rattache à l'expérience en distinguant la vertu de la science. Aristote distingue également la technique de la pratique. La technique est ainsi circonscrite au domaine des choses produites qui requièrent certes un savoir, mais la finalité de ce savoir réside hors de l'agent producteur, dans l'objet produit. La pratique concerne, tout comme la

²⁴ PLATON, *La République*, traduit par Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002, p. 487 a.

²⁵ PLATON, *Le Politique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 292 b-c.

²⁶ PLATON, *Le Politique*, *op. cit.*, 303e-304a : le commandement militaire, le pouvoir judiciaire et l'éloquence sont apparentés à science politique.

²⁷ *Ibid.*, 305c-e : la science politique a autorité sur toutes les sciences qui traitent des affaires de la cité et les « tisse ensemble ».

²⁸ *Ibid.*

technique, le domaine des choses contingentes, c'est-à-dire le monde sublunaire qu'habite, entre autres, l'homme. Cette portion de l'univers n'obéit pas à une régularité absolue. Les choses s'y produisent avec une relative régularité que la soumission à la temporalité et à une matérialité inconnaissable et irrégulière peut perturber. Le domaine de la *praxis* correspond plus spécifiquement au domaine de l'action. Elle requiert un certain type de savoir qui n'est pas la science d'une part, mais surtout qui se réalise dans le sujet qui la met en œuvre et non hors de lui. Le principe de l'action se trouve dans le sujet, tout comme le principe de la production, mais à la différence de la production, la fin de l'action réside également dans le sujet, en tant qu'individu ou en tant qu'espèce. Le domaine de l'action fait l'objet de la philosophie pratique qui comprend l'éthique et la politique. La politique n'est donc pas tant affaire de technique pour Aristote que d'expérience, et elle relève de la pratique. La philosophie politique, qui traite de l'action collective, demeure cependant la discipline architectonique et elle a pour fin la justice. Aristote, sur ces deux derniers points, ne diffère pas de Platon.

Pour Aristote, l'action politique du meilleur régime politique provient d'hommes excellents dont le modèle semble être l'homme vertueux. La vertu caractéristique du gouvernant est la prudence²⁹. Cet homme a pour exemple, dans *l'Éthique à Nicomaque*, Périclès³⁰. L'homme prudent désigne ainsi celui qui est capable de considérer ce qui est bon pour lui-même et pour les hommes³¹. Mais la vertu de prudence ne s'acquiert pas comme une science, quoique l'expérience permette de l'acquérir par familiarité avec les faits particuliers³². Elle est cependant le fait d'hommes bien nés d'après Aristote³³. Une sorte de faveur divine doit leur bénéficier³⁴. De tels hommes, qui possèdent une excellence absolument supérieure aux autres et doués de prudence, sont en eux-mêmes une loi et ne

²⁹ ARISTOTE, *Les Politiques*, traduit par Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1993, 1277a15 : « le gouvernant vertueux est bon et prudent, alors que le citoyen n'est pas nécessairement prudent ».

³⁰ AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, p. 51-63.

³¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1990 VI, 5, 1140b8.

³² *Ibid.* VI, 9, 1142a14.

³³ AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 48-49 et 63.

³⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1179b20-23 : « Certains pensent qu'on devient bon par nature, d'autres disent que c'est par habitude, d'autres enfin par enseignement. Les dons de la nature ne dépendent évidemment pas de nous, mais c'est par l'effet de certaines causes divines qu'ils sont l'apanage de ceux qui, au sens véritable du mot, sont des hommes fortunés ».

sauraient être soumis aux autres³⁵. De tels hommes devraient être « toujours rois dans leurs cités »³⁶. S'ils sont rares, on peut néanmoins en donner des exemples, car l'homme prudent apparaît comme reconnaissable et son exemple est à imiter. Il y a ainsi une valeur propre de l'exemple, indépendamment de la délivrance d'un enseignement formulé à partir de principes, pour le Stagirite. Mais Aristote met dans le même temps en garde contre les discours édifiants, comme le relève Aubenque³⁷. La collection de conseils particuliers ne fait en effet pas l'expérience. L'expérience ne peut se transmettre. Mais elle est le fait de capacités intellectuelles particulières qui s'adaptent au caractère individuel et aux passions et savent en tirer parti³⁸.

- **La fonction des préceptes dans le Stoïcisme**

L'art de gouverner repose sur la présentation d'exemples, faisant là l'illustration du constat aristotélicien d'une certaine valeur de l'exemplarité en politique. Cette valeur illustrative a été davantage encore soulignée dans certaines doctrines stoïciennes. La division entre un monde des Idées et un monde sensible, ou entre un monde supralunaire et un monde sublunaire, n'a plus cours chez les Stoïciens, pour qui une même Nature relie tout l'univers sans discontinuer. Le monde est gouverné par une seule et unique Loi à laquelle tous les individus sont soumis. Les valeurs morales découlent de cette Loi universelle. Dès lors, l'Éthique apparaît comme une science exacte fondée sur la Nature. L'homme doit ainsi vivre selon la Nature, qui est confondue avec la vertu. Cependant, la vertu n'est pas innée, mais s'enseigne à partir de semences de connaissances qui se trouvent de manière innée en l'homme. La vertu se distingue en vertu physique, vertu morale et vertu logique³⁹. La

³⁵ ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, 1283a4-14.

³⁶ *Ibid.*, 1284b32.

³⁷ AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 57 ; ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1179b4 : « si les raisonnements étaient en eux-mêmes suffisants pour rendre les gens honnêtes, ils recevraient de nombreux et importants honoraires ».

³⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.* 1179b10-15 : « la foule, en effet, n'obéit pas naturellement au sentiment de l'honneur, mais seulement à la crainte, ni ne s'abstient des actes honteux à cause de leur bassesse, mais par peur des châtiments ; car, vivant sous l'empire de la passion, les hommes poursuivent leurs propres satisfactions et les moyens de les réaliser, et évitent les peines qui y sont opposées, et ils n'ont même aucune idée de ce qui est noble et véritablement agréable, pour ne l'avoir jamais goûté. »

³⁹ P. Hadot distingue ainsi trois vertus dans les *Pensées* de Marc-Aurèle, cf. HADOT P., *La citadelle intérieure: introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997, p. 249-255, chapitre X, 1 « Les trois vertus et les trois disciplines » . .

sagesse désigne alors la connaissance des biens et des maux dans chaque genre. Celui qui commande doit nécessairement posséder cette connaissance. Seul le sage est donc véritablement roi pour les Stoïciens⁴⁰. S'il ne peut pas être en charge du gouvernement, le sage participera au moins à la vie politique, c'est-à-dire à la vie de la collectivité en suivant la raison du préférable ou bien, il se consacrera à une vie de savoir. Ainsi l'engagement politique du sage peut le contraindre à considérer publiquement certaines choses comme bonnes alors que la doctrine stoïcienne ne leur accorde que le statut de choses préférables ou encore indifférentes. En toute circonstance, l'adéquation de ses actions à la nature universelle et individuelle de chacun ainsi qu'à la position sociale que lui ont assignée les circonstances relève aussi de son choix personnel. La politique concerne finalement l'ensemble du système stoïcien. La philosophie s'y distingue en partie théorique et pratique. Mais la liaison des deux semble avoir toujours posé problème, les Stoïciens considérant généralement l'injonction et la délivrance de préceptes moraux comme nécessaire, mais insuffisante à produire la vertu⁴¹. Alors que l'insistance sur la partie théorique n'engage en rien à l'action, Sénèque s'est cependant efforcé de relier les deux conformément à l'adaptation plus générale du système à un public plus large prise par le stoïcisme depuis Panétius et reconduite par Cicéron puis Sénèque. Les préceptes à visée spécifique concernant l'action individuelle ont donc bien une valeur pour la direction des gens ordinaires. Ils peuvent mettre sur la bonne voie ceux qui progressent vers la vertu, mais qui ne sont pas encore sages. Ils sont le fruit des doctrines théoriques que le sage maîtrise et qui sont en vue de ces préceptes de la « vie quotidienne »⁴².

Par conséquent, les Stoïciens se sont tout naturellement intéressés aux genres de vie et aux carrières, dans le sillage de toute la pensée antique grecque⁴³. Il semble que le genre de vie soit le seul domaine où l'action puisse se déployer librement. Mais par « librement », il

⁴⁰ Cf. Diogène Laërce, extrait 67M in SEDLEY D.N. et A.A. LONG (dir.), *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*, traduit par Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, coll.« GF », 2001, vol. 3/2, p. 557.

⁴¹ Cf. Epictète, *Entretiens* III, chapitre XXI : « il faut vivre les principes, et non les réciter ». *Les Stoïciens*, traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Gallimard, 1962, p. 1000.

⁴² Notre exposé sur les Stoïciens a pris sa source dans la lecture des extraits proposés par Long et Sedley ainsi que leurs remarques conséquentes. SEDLEY D.N. et A.A. LONG (dir.), *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens, op. cit.*, p. 541-552.

⁴³ Plutarque cite ainsi un traité des *Genres de vie* de Chrisippe dans ses *Contradictions des Stoïciens*, extrait 67X in SEDLEY D.N. et A.A. LONG (dir.), *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens, op. cit.*

faut entendre : conformément à la nature universelle et individuelle, mais aussi conformément à ce que les circonstances et le hasard ou la Fortune ont attribué à chacun. Les actions possibles pour chacun doivent donc être accordées aux principes généraux et à la Nature considérée comme vertu.

L'art de gouverner arabo-musulman s'inscrit de la même manière dans une tradition littéraire intéressée aux carrières et aux vies qui doivent en découler. En effet, outre la provision d'exemples et de cas que délivre, par exemple, *Le livre de Kalila et Dimna*, la tradition de l'art de gouverner arabo-musulman prend aussi place dans le genre plus large de la littérature *d'adab*, que l'on peut définir pour le Moyen Âge comme une littérature de conseils spécifiques à l'exercice d'une fonction : *adab al-kātib*, art du secrétaire, *adab al-qāḍī*, art du juge, *adab al-sultān*, désignant en l'occurrence l'art de gouverner propre au Prince. Ces dénominations cependant ne prendront forme qu'à partir du III^e siècle de l'hégire, avec la spécialisation accrue des offices gouvernementaux⁴⁴. Dans cette littérature, la connaissance utile à la fonction ne se réduit pas à son aspect technique, mais comprend également des préceptes de conduites individuelles. La conduite individuelle lie ainsi les vertus éthiques aux fonctions politiques et à la position sociale. À partir de la même période, la notion *d'adab*, qui désignait anciennement la coutume et l'éducation, en vient à nommer les compositions littéraires et de style. L'*adab* au cours du Moyen Âge finit par signifier « l'érudition littéraire de l'homme cultivé⁴⁵ ». La littérature prend ainsi naissance dans un art d'écrire relatif aux modèles de vie, qui paraît poursuivre la tradition antique des genres de vie appropriés à chacun, donnant en exemple les belles manières d'agir selon la position sociale de chacun.

Nous résumons ainsi en guise de préambule les thèses de ces trois principales philosophies antiques parce qu'il nous semble que la tradition arabe⁴⁶ de l'art de gouverner mérite d'être inscrite dans un questionnement d'ordre philosophique, et n'a guère encore été ainsi traitée. Lorsqu'elle l'a été, cela a souvent été avec le souci de classer ses productions

⁴⁴ Pour une bonne synthèse des différentes significations de la notion d'*adab*, cf. BONEBAKKER S.A., « Adab and the concept of belles-lettres », J. ASHTIANY, T.M. JOHNSTONE,, J.D. LATHAM, R.B. SERJEANT et G.R. SMITH. (dir.), *Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University Press, 1990, p. 16-30.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30. (traduit de l'anglais par nos soins).

⁴⁶ Nous précisons bien que par « arabe » nous n'entendons rien d'autre que de langue « arabe ». Nous préférons ce qualificatif à celui d'« arabo-musulman » ou d'« islamique » étant donné que les œuvres que nous étudions ne font pas de la religion leur principal référent.

selon leur degré de proximité avec les pensées des philosophes de l'antiquité, comme l'a souligné J. Dakhli⁴⁷, faisant allusion aux travaux de Richter et de Rosenthal⁴⁸. Notre objectif se distingue d'une telle entreprise de classification, tout en se situant dans une forme de continuité avec cette tradition philosophique d'étude d'un genre non spécifiquement philosophique. Nous ne visons pas en effet à juger de la valeur philosophique de ces œuvres relevant de l'art de gouverner, mais nous souhaitons réinscrire la naissance du genre en arabe dans une continuité avec les arts pratiques anciens reconduits au cours de l'Antiquité tardive vers le monde arabe.

- **Le savoir justifie le conseil politique**

L'art de gouverner comprend ainsi des recueils de conseils destinés au Prince. La possession d'un savoir spécifique détenu par les conseillers ou, pour certains textes, par le Prince en exercice et donc en possession de l'expérience du gouvernement, fournissent la justification autant que l'occasion de l'adresse de tels conseils à un destinataire, roi ou prince héritier, qui en paraît dépourvu. Qu'il prenne sa source dans une expérience exemplaire ou se détaille en préceptes de conduite, l'art de gouverner prétend instruire. Vertu ou science, la question n'est pas tranchée, mais la nécessité de former, d'informer et d'assister le gouvernant en lui communiquant un savoir n'est pas sans rappeler, comme au travers d'un lointain écho, l'exigence platonicienne d'éduquer le futur gouvernant. Cependant, l'échec avoué des tentatives de Platon pour trouver un souverain à même d'appliquer ses conseils politiques et de mettre en œuvre les programmes civiques conçus montre bien que son entreprise diffère radicalement de celles des auteurs de l'art de gouverner. Si ces derniers échouent, on n'en saura rien et la recommandation réitérée de prudence adressée au conseiller, illustre bien qu'un tel échec est impossible dans ce contexte impérial, qui met en place une administration et fait du savant un fonctionnaire impérial⁴⁹. Pourtant, la quête d'un conseil désintéressé et libre ne cesse de transparaître dans le discours de l'art de

⁴⁷ « D'une part, on classait, hiérarchisait les œuvres en fonction de leur éventuelle inspiration philosophique, et, d'autre part, on discutait des distinctions entre manuel politique, traité administratif et véritable Miroir des princes » in DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, p. 1194.

⁴⁸ RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, von Gustav Richter*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1932 ; ROSENTHAL E.I.J., *Political thought in Medieval Islam, an introductory outline, by Erwin I. J. Rosenthal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

⁴⁹ Cf. *infra*, « 1.1.2 L'aporie de l'art de gouverner ».

gouverner, comme nous le verrons plus loin⁵⁰, signe qu'une telle transparence dans la formation et la transmission du savoir désignait un idéal à atteindre, qui paraissait cependant sans cesse échapper.

- **Le savoir a une fonction politique**

La tradition de l'art de gouverner apparaît certes dans le monde arabo-musulman avant la traduction des œuvres de la philosophie antique. Mais cette tradition s'ouvre néanmoins avec la traduction en arabe d'une œuvre didactique de la période hellénistique, teintée d'éléments néoplatoniciens comme l'a montré son éditeur, M. Maróth : la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*⁵¹, correspondance évidemment apocryphe. La dimension pédagogique de l'acquisition du savoir politique y est soulignée. Le personnage d'Alexandre évoque ainsi Aristote comme son maître, dans la lettre qu'il adresse à Darius qui figure comme modèle épistolaire au chapitre XVII de la *Siyāsa al-`āmmiyya*. Cette dernière constitue la huitième pièce de la *Correspondance* apocryphe⁵².

L'*Adab al-Kabīr*⁵³ d'Ibn al-Muqaffa', comme sa *Risāla fī l-Ṣaḥāba*⁵⁴ précisent, à de multiples reprises, que le Prince doit s'entourer de gens dotés de vertu et de savoir. Le *kātib*, secrétaire de chancellerie, qui écrit une somme de conseils à son Prince, fait ainsi figure de savant et rappelle cette qualité qui est sienne, de façon à justifier de son discours en usant de divers procédés, ainsi que l'a montré A. Cheikh-Moussa pour une préface du *Livre de Kalila et*

⁵⁰ Cf. *infra*, « 3.2. Dire-vrai dans l'art de gouverner ».

⁵¹ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great: an anonymous Greek novel in letters in Arabic translation*, Piliscsaba, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006.

⁵² GRIGNASCHI M. (dir.), « La "Siyāsatu-l-`āmmiyya" et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique », M. GRIGNASCHI (dir.), *Acta Iranica*, Téhéran - Liège, Bibliothèque Pahlavi, coll. « Deuxième série - Monumentum H. S. Nyberg », 1975, vol.III, p. 137.

⁵³ Par exemple, § 3, « Confronté à l'épreuve du pouvoir, tu chercheras l'autorité des hommes de savoir » in IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *Annales Islamologiques*, traduit par Jean TARDY, 1993, vol. 27, p. 185.

⁵⁴ Cf. IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a... conseiller du Calife*, traduit par Charles PELLAT, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976. Pour l'Irak, le Prince doit s'entourer d'hommes doués de « connaissances en matière religieuse, [d']honnêteté, [de] valeur morale et [d']éloquence » (p. 38) ; Les fonctionnaires doivent être hommes de mérite comme le suggère les paragraphes 32 et 33 (p. 38 et 40) ; les compagnons de l'Émir des croyants devraient être soit des guerriers accomplis, des orateur de talent ou de grands savants (p. 54) ; ils devraient se distinguer par « une qualité particulière » parmi les suivantes citées dans cet ordre : parenté, service rendu, noblesse, intelligence, grandes actions, bravoure, instruction religieuse et vertu (p. 56).

Dimna et pour la *Risāla fī l-Ṣaḥāba*⁵⁵. Ainsi, dans cette épître particulièrement empreinte de précautions oratoires car destinée en Calife al-Manṣūr, l'auteur finit tout de même par faire mention de son statut directement :

Ce que nous connaissons de la manière de faire du Commandeur des Croyants comporte, pour un homme de bon sens, un encouragement à lui communiquer spontanément des informations quand on a le sentiment que personne d'autre ne s'en est chargé, ou à lui rappeler des faits déjà portés à sa connaissance. Un homme sensé ne saurait aller au-delà de l'information et de la remémoration (...)⁵⁶.

Ibn al-Muqaffa' se dit « homme de bon sens », ce qui traduit en fait *dā ra'yy*, doué de jugement. Ce savoir ici prend la forme de l'expertise et de l'information, ou du rappel, et non celle de l'enseignement didactique⁵⁷. Par leur dimension pratique de formation, les œuvres qui relèvent de l'art de gouverner s'inscrivent dans cette dimension politique du savoir.

Si les arts de gouverner peuvent soulever un intérêt philosophique par la référence fréquente à un savoir spécifique à la fonction de gouvernement qu'il convient de transmettre au Prince, les réponses qu'ils offrent ne prennent pas la forme des démonstrations philosophiques. Comme M. Sénellart en fait justement la remarque, « à la logique des concepts, le discours de l'art de gouverner substitue un agencement de règles, d'images, d'exemples, de thèmes d'exercice qui obéit à une triple exigence de persuasion, d'incitation et d'entraînement. Son étude réclame donc d'autres outils que ceux qu'on applique d'ordinaire à l'analyse de la pensée philosophique⁵⁸. » Il s'agit en effet de discours faits d'exemples historiques ou mythiques, d'admonestations, d'images, de récits ou de conseils techniques. L'art de gouverner étant adressé spécifiquement à un Prince réel ou hypothétique et répondant parfois à une situation historique précise, la nature même de la situation énonciative qu'exige le conseil qu'il délivre laisse cependant sans solution le problème du rapport entre la connaissance et la vertu.

⁵⁵ « Toute œuvre de conseil doit, sous peine de ne pas être reçue, signifier, sinon rappeler ou préciser, la qualité et les titres qui fondent la démarche de son auteur et qui l'instituent comme destinataire autorisé. » in CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 2, p. 163.

⁵⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁷ Nous reviendrons plus loin sur la question du type de conseil qu'il est possible d'offrir au Prince dans les premiers arts de gouverner.

⁵⁸ SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, p. 15.

*

Déjà, dans l'introduction du *Pançatantra*, récit fabulaire originel qui a donné lieu à la version arabe du *Livre de Kalila et Dimna*, le brahmane Vichnusarman a reçu la difficile tâche d'enseigner l'art de gouverner aux fils peu doués de talents du roi⁵⁹. Les arts de gouverner prétendent en effet instruire un potentiel gouvernant, répondant ainsi vraisemblablement à une question qui intéresse les philosophes depuis l'Antiquité, mais qui n'a pas encore trouvé sa formulation théorique dans une philosophie arabo-musulmane encore inexistante au VIII^e siècle. Une telle instruction peut-elle être efficace ? Si la philosophie platonicienne, jugeant que la politique est une science, propose par conséquent un programme d'éducation propre à organiser la cité politique vertueuse et à former des dirigeants excellents, la cosmologie aristotélicienne en revanche ne permet pas de théoriser l'action de l'homme politique. Dans ce contexte, l'homme politique excellent doit beaucoup à sa nature et à sa naissance et sa vertu ne réside pas tant dans des savoirs transmissibles que dans une expérience propre qui doit cependant servir d'exemple à imiter. Mais c'est avec les Stoïciens que l'exemplarité pratique acquiert sa plus grande importance. La sagesse étant rare, les dirigeants idéalement sages eux-mêmes, ainsi que les sages impliqués dans la vie politique ou dans la transmission du savoir, doivent pouvoir proposer des préceptes moraux simples, afin de guider des gens, également simples, car non-sages, dans le chemin de la vertu. Mais comment se traduit, dans le discours des miroirs des princes arabo-musulmans, le problème de l'enseignement de l'excellence politique ?

1.1.2 L'APORIE DE L'ART DE GOUVERNER

- **Théorie et pratique**

Les miroirs des princes⁶⁰ arabes ne proposent pas de théorie politique. Leur objet est pourtant bien politique puisqu'il s'agit d'offrir au prince des conseils en tant qu'il est prince. Nous pourrions être tentés d'y rechercher un état antérieur, pré-philosophique, de la théorie

⁵⁹ Cf. JANOS J., « The origins of the Kalilah wa Dimna : Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2012, vol. 22, Part 3 et 4, coll.« Cambridge University Press ».

⁶⁰ Sur le genre des miroirs des princes, voir *infra*, 1.2.2 « La question du genre »

politique. Mais nous risquerions d'être fort déçus des indications particulières concrètes qui s'y manifestent et du tour poétique ou aphoristique des maximes de l'action qui y sont évoquées. Ces textes constituent également des sources d'information d'intérêt variable sur une période historique donnée, comme l'ont montré des études récentes⁶¹. Mais si l'on peut déceler des références à des événements historiques précis, dans *l'Épître au Prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd⁶², les fables du *Livre de Kalila et Dimna* ne seront, quant à elles, que d'un profit très relatif pour l'historien à la recherche de sources⁶³. Quelle analyse philosophique peut-on alors donner d'œuvres qui intéressent davantage les spécialistes de littérature pour la qualité de leur prose, la première de langue arabe, ou les historiens lorsque les indications historiques y sont manifestes, comme c'est le cas pour la *Risāla fī l-Ṣaḥāba* d'Ibn-al-Muqaffa' ?

Cette nature de notre corpus de référence nous invite à rompre avec une conception trop rigide de l'histoire des idées. En effet, on a coutume en histoire de la philosophie d'étudier une philosophie passée dans le but de comprendre une philosophie postérieure. Telle serait la raison d'être de l'histoire des idées. Ce schéma est applicable à chaque auteur considéré. Son œuvre se comprend et s'étudie à partir des textes qui l'ont précédée et en vue de ceux qui lui succèdent. De cette œuvre personnelle publique, on cherche ainsi à retrouver la formulation initiale le plus fidèlement possible en suivant les règles qu'impose toute bonne philologie. Le discours se prête ensuite à une analyse visant à expliciter la pensée de l'auteur en fonction de celles qui l'ont précédées et à la distinguer de celle de ses contemporains. On considère en général ainsi que des subjectivités particulières élaborent une pensée spécifique à partir d'une matière commune dont elles disposent.

Il ne faut pas nier la valeur exégétique d'un tel travail pour les œuvres des philosophes anciens et médiévaux qui ont généralement « fait école » et ont suscité l'intérêt de nombreux disciples qui commentent des œuvres formant un corpus admis. Ces disciples se réfèrent ainsi à une communauté de savoir et de mode de vie qu'ils reconnaissent comme

⁶¹ De telles études, portant leur attention sur le contexte historique de production de certains miroirs des Princes, renouvellent actuellement les études du genre ; voir pour un état des lieux de ces recherches, MARLOW L., « Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre », *History Compass*, 2009, vol. 7, n° 2, p. 529-532 notamment.

⁶² Cf. *infra*, 1.2.3 « Marwān et 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yaḥya »

⁶³ Les préfaces de l'œuvre permettent cependant de former quelques hypothèses quant à l'histoire du texte. Cf. par exemple, DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*, Psychology Press, 1990.

la leur. Nous sommes cependant forcés d'admettre que les œuvres de conseils au prince du VIII^e siècle ne répondent guère à cette description. Tout d'abord, ce ne sont pas des œuvres de philosophie. Elles ne défendent pas les positions particulières d'un auteur qui seraient clairement différenciables de celles d'un autre. Il ne s'agit pas de textes qui auraient pour but de fonder des thèses propres. Ne cherchant pas non plus à établir de manière rationnelle et démontrable des vérités absolues formant un système explicatif du monde, s'ils énoncent cependant des vérités générales, elles demeurent des lieux communs d'époque. De plus, les premiers textes du genre ne sont, semble-t-il, pas publics⁶⁴ ; leur lecture paraît réservée à une élite chargée du gouvernement du royaume⁶⁵. Nous ne devons donc pas ici nous mettre en quête d'une théorie argumentée particulière du pouvoir susceptible d'être soumise publiquement à la contradiction par d'autres théories concurrentes.

En ce sens, la critique parfois formulée à l'égard du genre de *l'adab sultanien* qui se développera ultérieurement⁶⁶, l'accusant de n'avoir guère cherché à innover en matière de pensée politique, ne fait pas vraiment sens⁶⁷. Ces œuvres n'ont pas plus de visées polémiques qu'elles ne prétendent à produire une théorie opposable. Les manuels d'édification morale et de pragmatique politique ne sont pas des théories du pouvoir. Ils paraissent d'ailleurs dans le monde arabo-musulman avant l'apparition d'une philosophie politique. C'est cette situation particulière au regard de l'histoire qui néanmoins fait leur intérêt, car à travers leur détail, c'est l'incertitude des définitions et la diversité à l'œuvre dans des représentations du

⁶⁴ *L'Épître au Prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd a cependant semble-t-il été destinée à des lectures publiques comme en témoigne son style rhétorique orné ; voir infra, 1.2.3 « Littérature semi-orale et statu de l'auteur » et les remarques de A. Cheikh-Moussa, CHEIKH-MOUSSA A., « Considérations sur la littérature d'Adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *Al-Qantara*, juin 2006, XXVII 1.

⁶⁵ Cf. *infra*, « 1.2.3. Contexte historique ». Cependant, la reprise des motifs de la littérature de conseil au Prince à partir du X^e siècle dans de vastes anthologies littéraires propices à une diffusion dans la tradition orale, laisse entrevoir pour la période suivante une vulgarisation de la culture sultanienne bien au-delà des cercles étroits du pouvoir, cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998, p. 60-78.

⁶⁶ Cette critique prend sa source dans la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn avant d'être reprise par les penseurs de la *Nahḍa* contemporaine. Cf. la critique de l'œuvre d'al-Ṭurṭūṣī par Ibn Ḥaldūn in IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 490, 2002, p. 258-259. Cf. également l'analyse de A. Allam sur cette question, 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fī binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, Koweit, 'Ālam al-ma'rifa, 2006, p. 10-30.

⁶⁷ Cf. les remarques sur ces critiques de ABBÈS M., « L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna », *Bulletin d'Études Orientales*, 2008, LVII, n° 1, p. 33-34.

pouvoir et de la domination que nous pouvons observer. Rien ne sert d'adresser des reproches propres à notre modernité à ces discours qui ne font, à la période que nous étudions, que commencer à devenir des enjeux de pouvoir.

Si le problème du meilleur régime ne figure pas dans les miroirs des princes, c'est parce que leur objectif est de traiter du pouvoir effectif et non idéal. Le régime politique effectif étant celui de cette forme de monarchie qu'est le califat, cela revient à poser autrement la question du rapport entre théorie et pratique politique. Il ne s'agit pas de distinguer entre des théories concernant le régime politique idéal et l'exercice pratique du commandement, comme c'est le cas chez Platon par exemple. Il s'agit ici plutôt de résoudre le problème éthique du rapport entre la connaissance et la vertu du Prince par lequel nous avons ouvert notre exposé. Y a-t-il un savoir relatif au commandement ? Si oui, s'enseigne-t-il ? C'est cette question qui informe toute la relation entre le prince et le conseiller, et ainsi tout l'art de gouverner, car l'auteur d'un miroir des princes fait œuvre de conseil par son écrit même. Or, le problème de l'enseignement de la vertu au Prince ne peut que demeurer sans solution. En effet, la forme même adoptée dans les premiers arts de gouverner que nous étudions ne permet pas d'y apporter une réponse. La figure du souverain convoquée ou exprimée dans ces œuvres ne nous indique pas si la leçon, entendue ou lue, lui profite et s'il en tiendra désormais compte dans son règne. Il s'agit là d'un savoir qui ne peut attester de son efficacité et qui ne peut donc exister qu'en se perpétuant, en se répétant. Telle peut être l'une des explications de la nature spéculaire des préceptes qui constituent le fonds commun des miroirs des princes, que J. Dakhlija qualifie de « science diffuse d'un universel politique »⁶⁸ : ils se réfléchissent ainsi dans le temps et rayonnent dans divers genres d'écrits.

- **L'incertitude due au contexte**

L'*Épître au prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd se présente ainsi comme un courrier officiel. L'Histoire nous enseigne que l'occasion ne fut pas offerte à l'héritier omeyyade, auquel est adressée l'épître, de régner. On ne sait donc rien de l'efficacité des conseils prodigués. On observe cependant dans les quatre premiers paragraphes de l'épître qui en constituent l'*incipit*, une certaine insistance sur les difficultés que peut rencontrer le souverain et sur l'extrême contingence matérielle à laquelle tout homme est soumis, ne

⁶⁸ DAKHLIJA J., « Les Miroirs des princes islamiques », *op. cit.*, p. 1197.

pouvant trouver refuge qu'en Dieu pour se diriger⁶⁹. Il s'agit d'une épître programmatique et parénétiq, qui ne délivre pas de résultats des efforts d'enseignement qu'elle exprime.

C'est le seul écrit de notre corpus qui évoque le texte sacré de l'Islam et mentionne la foi⁷⁰. Le divin y apparaît comme un refuge contre les incertitudes et comme la cause ultime de tout événement. Mais il est aussi l'unique véritable conseiller⁷¹. On peut comprendre cette référence par rapport à la question de l'enseignement de la vertu. En effet, en dépit de l'acceptation relative du principe dynastique sous les Omeyyades, rien ne garantit le succès du règne de l'héritier choisi par le roi-père. Or, l'enseignement du savoir politique se confond avec celui de la vertu. Mais la question de savoir si cette vertu parviendra à s'incarner dans le jeune souverain est souvent soulevée dans *l'Épître* et se pose du fait de l'impétuosité et des passions de la jeunesse⁷². L'appel à la foi et la référence religieuse⁷³ viennent alors renforcer l'enseignement du gouvernement afin de faire face aux tentations auxquelles l'âme humaine est soumise. L'incertitude quant au résultat de l'enseignement de l'art de gouverner est compensée par la force attendue de l'argument religieux, qui a ici la valeur d'une exhortation morale à bien agir et qui présente aussi cet avantage d'avoir une valeur sacrée, qui interdit de fait que son efficacité puisse être mise en doute. Le recours à la religion est alors la seule garantie dont peut se targuer celui qui se fait conseiller, en l'occurrence, le calife Marwān. Est-ce à dire alors qu'il ne peut se targuer de posséder le savoir, lui dont l'expérience prend appui sur une légitimité religieuse, celle de la direction divine de la conduite⁷⁴ ? On ne peut en effet pas contester la valeur de conseils qui portent une marque divine. Or, la référence à une situation réelle au résultat final incertain requiert de convaincre le destinataire le plus rapidement possible de la valeur du conseil qui lui est porté, sans toutefois que ce conseil puisse être contesté. Le placer sous l'égide de la foi et de la vertu religieuse, de même que le formuler dans un vocabulaire et un style inspirés du discours coranique permettent ainsi de contourner la délicate question de l'accord entre la

⁶⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 4 et « 3.2.1. Le conseil et l'aboulie ».

⁷⁰ Voir pour une autre fonction de ces références *infra*, 2.3.2. « Prière quotidienne pour la santé du corps » et 2.3.3 « Méditations religieuses ».

⁷¹ Cf. *infra* « 1.3. Discours coranique et gouvernement ».

⁷² Cf. *infra*, Annexe B, § 15,

⁷³ Cf. *infra*, Annexe B, § 6 et 7, et analyse 2.3.2 « Prière quotidienne pour la santé du corps » et 2.3.3 « Méditations religieuses ».

⁷⁴ Voir *infra*, « 1.3.1. Attributs de la royauté divine ».

connaissance et la vertu en adjoignant à la connaissance, la piété comme adjuvant. La référence au divin offre aussi l'avantage de dissimuler ainsi les limites de tout conseil sous le masque de la toute-puissance divine tout comme elle peut aussi s'en avérer le signe.

- **La mauvaise nature des souverains**

La critique du caractère des jeunes gens que nous venons d'évoquer brièvement entre dans le thème plus large de la mauvaise nature des souverains, sorte de *topos* du genre. L'idée d'une mauvaise nature des souverains indique par elle-même que la délivrance de conseils ne bénéficie d'aucune assurance quant à son efficacité. Le *Testament d'Ardašīr ibn Bābak*⁷⁵ est ainsi le premier texte adapté en arabe à donner divers exemples de rois injustes et iniques que leur caractère et leur manque de connaissances a conduits à leur perte⁷⁶. Dans *l'Épître au Prince héritier*, le prince est représenté par 'Abd al-Ḥamīd comme un jeune homme dont l'âge est cause d'une impétuosité aggravée par son statut d'héritier et de gouverneur⁷⁷. Ce trait de caractère présente un danger qu'il convient pour l'héritier d'avoir à l'esprit dans le but de se corriger. Ibn al-Muqaffa', quant à lui, évoque en plusieurs endroits la mauvaise nature inhérente aux rois. Le portrait en creux du tyran ainsi délivré peut communiquer le sentiment d'un désespoir du politique. Mais il s'agit aussi d'un repoussoir présenté au prince dans un but didactique. Dans chacun de ces textes, c'est en fonction du destinataire et de l'émetteur que le discours de l'art de gouverner exprime, de manière discrète, l'incapacité qu'il y a à assurer une efficacité propre du conseil. Simple précaution oratoire, ou constat amer, la question problématique de l'enseignement de la vertu n'en est pas moins jamais résolue.

La *Risāla fī l-Ṣaḥāba* peut être considérée comme un traité adressé par Ibn al-Muqaffa' au prince régnant, Al-Manṣūr concernant différentes affaires du royaume. Produit d'un travail de chancellerie, cette œuvre possède une valeur programmatique et administrative assez nette. Mais la recommandation d'unifier le droit n'ayant jamais été suivie, certains

⁷⁵ Nous utilisons l'édition et la traduction française proposées par Grignaschi dans son article : GRIGNASCHI M., « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, traduit par Mario GRIGNASCHI, 1966, vol. 254, p. 1-142. Le texte arabe figure pages 46-67, tandis que la traduction française le suit, pages 68-90. L'édition sera désormais citée sous l'intitulé « Testament d'Ardašīr ». Nous n'avons pas pu nous procurer l'édition d'Iḥsān 'Abbās : 'ABBĀS I. (dir.), *Aḥd Ardāšīr*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1967.

⁷⁶ Cf. GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 77-78.

⁷⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 15.

interprètes vont jusqu'à se demander si la lettre est bien parvenue à son royal destinataire⁷⁸, tandis que d'autres suggèrent que cette épître a coûté la vie à son expéditeur⁷⁹. Malgré le statut technique de cette lettre, rien n'assure de l'efficacité des mesures proposées. Il se peut que seul ce conseil concernant le droit n'ait pas été suivi, mais rien n'indique que les autres règles aient été appliquées ou considérées comme profitables pour le règne. *L'Adab al-Kabīr* du même auteur est une œuvre morale destinée aux gouvernants et à leurs secrétaires. Sa deuxième partie concernant la pratique morale du secrétaire de prince ou de gouverneur offre de nombreuses mises en garde contre le pouvoir et contre la trop grande intimité avec le gouvernant⁸⁰. Mais l'auteur manifeste également une certaine insistance à relativiser les conseils que le secrétaire peut délivrer, tout en soulignant la nécessité de porter un conseil informé qui suscite l'interrogation⁸¹. Cette ambivalence témoigne également de l'incertitude quant à l'efficacité d'un enseignement de la vertu.

- **L'avantage du mythe**

La difficulté que pose la question de l'enseignement de la vertu peut également se donner à lire dans la forme littéraire adoptée. On peut ainsi prêter à la *Correspondance entre Alexandre le Grand et Aristote*, la vertu de l'étrangeté et de l'éloignement. Elle met en effet en scène des personnages mythiques. De plus, ce sont des étrangers. Alexandre et Aristote ne sont ni Arabes, ni musulmans, quoique la principale épître de la *Correspondance* concernant l'art de gouverner, réécrite par Salīm Abū al-'Alā, mentionne la *Sunna* et un Dieu unique⁸².

⁷⁸ Pellat en fait l'hypothèse dans l'introduction de sa traduction, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife*, op. cit., p. 4.

⁷⁹ C'est ce que suggère Goitein, cf. GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill Academic Publishers, 2009, p. 154.

⁸⁰ Notamment § 33 et 34, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », op. cit., p. 191-192.

⁸¹ Nous reviendrons sur ces questions plus loin, cf. *infra*, troisième partie « Le conseil politique ».

⁸² La référence à Dieu revient souvent dans la *Siyāsa al-'ammiyya*, par exemple au chapitre XV, dans la bouche d'Aristote selon la continuité de la narration épistolaire, à l'alinéa 8 qui évoque la grandeur de Dieu dans l'unicité, sa singularité dans sa puissance afin de recommander d'y rendre grâce en cas de prise militaire victorieuse, GRIGNASCHI M. (dir.), « *Siyāsatu-l-'āmmiyya* », op. cit., p. 132. De même, le chapitre XVII, qui reproduit une lettre d'Alexandre à Darius, affirme que lui-même combat pour la victoire de Dieu, tandis que Darius se fait appeler Dieu, cf. *Ibid.*, p. 137. D'autres références au Dieu monothéiste et à la religion musulmane ont pu être relevées en divers endroits de la *Correspondance*, cf. L'introduction de l'éditeur, MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, op. cit., p. 80-81 et 92 (partie anglaise de l'ouvrage). Mais de telles références peuvent aussi s'expliquer par une influence de l'hermétisme développé à Ḥarrān et dont l'adaptateur arabe, Sālīm a pu être

Mais Alexandre a conquis, de 334 à 325 av. J.-C., les territoires qui vont de la Grèce attique à l'Inde en passant par l'Asie Mineure, l'Égypte et l'Asie centrale. Un grand nombre d'entre eux, dont le Proche-Orient, la Perse, l'Asie centrale jusqu'à l'Indus, relèvent désormais, depuis le VII^e siècle, de l'autorité des souverains de l'Islam. Alexandre fait donc figure de modèle et de prédécesseur. Son personnage semble pouvoir correspondre au personnage coranique de *Dū-l-Qarnayn*⁸³. Mais cette dénomination religieuse n'est pas rappelée dans la *Correspondance*. Mieux vaut donc semble-t-il présenter l'enseignement reçu par la forme la plus éloignée de tout présent, sous l'autorité d'un autre, familier et connu certes, mais étranger. On n'a ainsi pas à garantir l'efficacité de l'instruction donnée. Car en définitive, le savoir politique n'assure pas la vertu, ni la victoire. La tournure prise ultérieurement d'ailleurs par la légende d'Alexandre le Grand le montre bien. Selon les sources, Alexandre est tantôt un bon roi qui a bénéficié des conseils de son ancien précepteur, tantôt un tyran sanguinaire et ignorant, qui fait fi de l'enseignement du philosophe. La représentation négative d'Alexandre est néanmoins davantage le fait d'auteurs perses, qui s'efforcent de collecter l'héritage culturel de l'ancienne Perse, qu'Alexandre est accusé d'avoir détruit.

On remarque ainsi qu'Aristote encourage Alexandre à déporter les Perses dans la lettre XII⁸⁴. Si une telle recommandation peut nous sembler assez peu morale, il nous faut cependant nous souvenir qu'elle est proposée dans le but d'éviter un massacre de population, car Alexandre lui demandait son avis sur ce projet⁸⁵. Ces deux lettres ne proviennent pas selon Grignaschi, du roman épistolaire hellénistique, mais ont « sans doute été inventées de toutes pièces par (...) Sālim⁸⁶ ». Ce conseil remonte peut-être à l'idée de déplacer certains peuples barbares que l'on rencontre dans des écrits du IV^e siècle⁸⁷. Ératosthène de Cyrène (III^e s. av. J.-C.) et Plutarque (I^{er} s. ap. J.-C.) reprochent également à

familier, DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus: a survey of the Alexander tradition through seven centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Paris, Peeters, 2010, p. 110 ; GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyâsatu-l-âmmiyya », *op. cit.*, p. 63 ; Sur Ḥarrān, cf. Introduction in ŠAHRĀSTĀNĪ M., *Livre des religions et des sectes, 2 : Les adeptes de doctrines arbitraires*, Leuven Paris, Peeters UNESCO, 1993, p. 3-13.

⁸³ Cf. *Coran*, s. 18 – v. 83-98.

⁸⁴ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 104-105 (partie arabe).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 102-103.

⁸⁶ GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyâsatu-l-âmmiyya », *op. cit.*, p. 62.

⁸⁷ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, traduit par Marian PLEZIA, Wrocław, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1970, p. 122.

Aristote d'avoir donné un tel conseil à Alexandre, comme l'a montré Plezia⁸⁸. Dans la *Correspondance* que nous lisons, une telle mesure prise à l'encontre des élites Perses constitue une limite que le personnage du philosophe ne semble pas pouvoir dépasser. L'intention initiale d'Alexandre est freinée par Aristote. Cependant, de manière générale, le texte ne dit pas si les conseils sont suivis. En effet, l'échange de lettres entre un prince parfois en quête d'avis, et un philosophe offrant ses conseils sans y être toujours invité⁸⁹, n'indique pas si tous sont appliqués. Alexandre devient-il un sage ? L'avant-dernière épître de la *Correspondance* est une lettre de blâme adressé par Aristote « à son élève », qui n'est pas nommé. Il s'agit vraisemblablement d'une épître destinée à un jeune Alexandre qui aurait laissé les passions le gagner. Devenu semblable à une bête de somme, il n'aurait pas encore produit assez d'efforts pour apprendre la sagesse⁹⁰, comme si l'enseignement du Stagirite ne lui avait pas profité.

- **La fable**

La fable constitue une autre forme littéraire permettant de véhiculer des modèles de conduite mais ne permettant pas d'assurer de l'efficacité de l'enseignement proposé. La fable permet également de véhiculer des modèles de personnages sages et de souverains qu'on ne peut identifier. Mais l'animalité, tout comme le mythe étranger, présente cet avantage de proposer un enseignement dont on ne peut garantir l'efficacité par la référence à une situation réelle. Les animaux « fabuleux » appartiennent à un monde non seulement lointain, mais inexistant, celui de la fiction. Mais il ne s'agit pas d'une fiction sans valeur de vérité. Il ne saurait être question ici de discours faux. Les animaux de la fable délivrent un enseignement. Mais il s'agit d'un enseignement qui n'impose en rien son efficacité. L'enseignement de l'art de gouverner délivré est en effet parfois plus prudemment présenté sous les traits de la plus radicale étrangeté : celle du genre⁹¹. C'est aussi un effet de la prudence du conseiller qui sait choisir son exemple de manière assurer l'efficacité de son enseignement. On raconte d'ailleurs que les conseillers des Omeyyades avaient pour

⁸⁸ *Ibid.*, p. 12-13.

⁸⁹ La *Siyāsa al-ʿāmmiyya* forme ainsi une longue lettre d'Aristote traitant d'un grand nombre de questions rhétoriques, politiques et diplomatiques, qui ne sont pas entrecoupées d'interrogations d'Alexandre, cf. GRIGNASCHI M. (dir.), « *Siyāsatu-l-ʿāmmiyya* », *op. cit.*, p. 97-197.

⁹⁰ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 145-146.

⁹¹ Nous reviendrons plus loin sur la rhétorique de la fable en analysant quelques exemples, cf. *infra* « 2.1. Propédeutique de la fable »

habitude de présenter leurs conseils sous forme de fables⁹². Dans *l'Adab al-Kabīr*, Ibn al-Muqaffa' recommande d'ailleurs au conseiller de prêter attention aux réactions diverses que peuvent susciter des anecdotes qu'il aura trouvées belles ou plaisantes. Cependant, il conseille de ne retenir, parmi les récits non fictionnels, que ceux dont il a pu établir la vérité pour satisfaire au plaisir qu'ont les hommes d'entendre des récits. Il ne faudrait donc pas confondre les mythes et la réalité historique⁹³.

Rappelons que le premier cadre narratif du *Livre de Kalila et Dimna* a la forme d'un dialogue. C'est d'ailleurs bien ainsi que le traducteur français présente les personnages : guillemets, tirets et texte en italique figurent matériellement l'échange oral entre Bidpai et le roi Debchelim⁹⁴, qui représentent chacun le savant et le roi dans les versions arabes⁹⁵. Or, la forme du dialogue ne permet pas d'indiquer si Debchelim tire profit de l'enseignement prodigué par Bidpai sous forme de fables. On ne peut savoir si les conseils et les admonestations voilées formulées au travers de fables, qui captivent l'esprit, ont eu une véritable efficacité pratique sur le gouvernement de Debchelim, si l'on s'en tient au récit-cadre.

C'est d'ailleurs peut-être la raison pour laquelle une nouvelle préface est venue se greffer à l'œuvre au cours des siècles, celle d'Ali ibn al-Šāh al-Fārisī⁹⁶. Elle relate en effet le règne tyrannique de Debchelim placé au pouvoir, après la destitution du gouverneur nommé par Alexandre le Grand, en Inde. Le plus grand philosophe de son temps, Bidpai, décide alors d'intervenir et d'aller porter ses conseils au roi de façon à le conduire à agir avec

⁹² Selon Grignaschi, Ibn al-Muqaffa' affirmerait que cette pratique était déjà courante à l'époque sassanide, cf. GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 74.

⁹³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 213.

⁹⁴ Nous adoptons la transcription des noms choisie par le traducteur français de l'œuvre, A. Miquel. Ces personnages portent d'autres noms dans la traduction grecque et dans la version indienne.

⁹⁵ Certains chercheurs estiment que cette préface peut comprendre des passages issus de l'adaptation arabe par Ibn al-Muqaffa', ainsi que l'indique Kristó-Nagy, cf. KRISTÓ-NAGY I., *La pensée d'Ibn al-Muqaffa' : Un*, Versailles, Editions de Paris, 2013, p. 128. Cependant, Beeston a bien montré que cette préface a été établie à la fin du VIIe siècle de l'hégire par un érudit persan du nom de 'Alī ibn Shāh et a été arabisée seulement au VIIIe siècle c'est-à-dire au XVe siècle de notre ère, BEESTON A.F.L., « The 'Alī ibn Shāh' Preface to Kalīlah wa Dimnah », *Oriens*, 1954, vol. 7, n° 1, p. 81-84.

⁹⁶ BEESTON A.F.L., « The 'Alī ibn Shāh' Preface to Kalīlah wa Dimnah », *op. cit.* Beeston estime que cette préface a été établie à la fin du VIIe siècle de l'hégire par un érudit persan du nom de 'Alī ibn Shāh et a été arabisée seulement au VIIIe siècle c'est-à-dire au XVe siècle de notre ère.

justice et équité envers ses sujets⁹⁷. Les admonestations et les exposés généraux que fournit Bidpaï au sujet des qualités humaines⁹⁸ et du discours au Prince, puis sa condamnation morale du comportement tyrannique du roi, finiront par porter leurs fruits, une fois passé l'accès de colère du Prince⁹⁹. Debchelim le prend alors à son service et le fait membre supérieur de son conseil. La situation politique semble s'être ainsi améliorée grâce à l'intervention et à la gestion des affaires par le conseiller, tandis que le roi règne sans que sa tâche précise soit indiquée. Puis, il demande à Bidpaï de composer un ouvrage qui témoignerait de son règne. Bidpaï lui offre alors une œuvre portant sur la conduite de l'homme dans les diverses situations de la vie sociale et politique. Seul ce récit, parmi les œuvres de notre corpus¹⁰⁰, indique clairement que des conseils savants ont pu amener un roi à se réformer et à « se convertir » à la philosophie, ici mentionnée. Nul animal n'en est le personnage principal et ce récit en lui-même n'est pas présenté comme l'illustration d'une maxime générale de conduite. L'incertitude quant au succès de l'enseignement de la vertu paraît levée, même si comme le fait remarquer A. Cheikh-Moussa, certaines formulations laissent subsister un doute, quant à l'instruction véritablement reçue par Debchelim¹⁰¹.

*

L'art de gouverner en tant que genre universel constitue la réponse pratique destinée aux Princes à la question philosophique de l'enseignement de la vertu. En ce sens, certaines options favorisées dans l'une ou l'autre des écoles de pensée antique se retrouvent parfois dans les conseils et les conceptions des discours de l'art de gouverner. La pertinence des enseignements qui y sont délivrés dépend en partie de la prétention à l'efficacité qu'ils portent. Le rapport de l'art de gouverner à la philosophie, entendue comme sagesse et savoir, est manifesté par l'importance accordée à la figure du détenteur du savoir politique.

⁹⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit par André MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1980, p. 289.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 294. Pour une analyse détaillée de la manière de s'adresser au tyran dans ce discours de Bidpaï, cf. CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *op. cit.*, p. 140-161 notamment.

¹⁰⁰ Cela nous paraît renforcer la thèse d'une postérité de cette préface par rapport à l'ensemble des autres textes de notre corpus.

¹⁰¹ A. Cheikh-Moussa note en effet que le roi, à la lecture du récit des fables qu'il a commandé, demande à ce que celles-ci lui soient expliquées : « L'entreprise de Baydabā a donc été, dès le départ, vouée à l'échec, autrement il n'aurait pas eu besoin [...] d'explicitier le sens. » Cf. CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *op. cit.*, p. 158-159.

Celui-ci transmet une connaissance qui prend davantage la forme d'une rhétorique visant la persuasion et d'une logique ayant pour but le développement de mécanismes de réflexion, que la forme d'une démonstration dont la fin serait l'acquisition d'une véritable science. Reste que, si l'art de gouverner n'est pas une science, il ne peut alors assurer de son efficacité.

Or, les miroirs des princes visent le pouvoir effectif. L'impossible résolution du problème de l'enseignement de la vertu peut s'y traduire alors dans la forme même qu'ils adoptent. Savoir qui ne peut attester de son efficacité, il survit ensuite en se répétant et donne ainsi pleinement sens à la métaphore catoptrique. Si la question du rapport entre la connaissance et la vertu demeure sans réponse, l'interrogation du destinataire, de l'auditeur ou du lecteur est cependant suscitée, ne serait-ce qu'indirectement. L'une des fonctions de la fable ou du mythe, est en effet de susciter le questionnement : sachant que telle est la vertu, est-il possible de l'atteindre ? Se poser la question, c'est alors peut-être déjà commencer à y répondre. En effet, c'est d'abord dans le parcours entrepris que réside la vertu pratique. Mais avant de traiter de la conduite de soi, une présentation des spécificités du discours de l'art de gouverner médiéval s'avère nécessaire.

1.2 L'ART DE GOUVERNER MÉDIÉVAL

Le pouvoir, tel qu'il est énoncé dans le discours de l'art de gouverner médiéval, présente certaines caractéristiques qui relèvent d'une conceptualité propre qu'il convient d'explicitier, avant de justifier du découpage historique que nous avons adopté et qui tient compte des particularités du discours médiéval considéré en tant qu'énoncé. Nous pourrions ensuite présenter plus précisément les textes que nous avons sélectionnés ainsi que les auteurs auxquels on les attribue.

1.2.1 POUVOIR ET GOUVERNEMENT

Le discours de l'art de gouverner débouche sur une aporie : la vertu s'enseigne-t-elle ? On ne saurait le vérifier. Ce discours maintient l'incertitude quant à sa propre efficacité, même lorsqu'il paraît répondre à une situation de crise, comme c'est le cas pour *Risāla fī l-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa¹⁰² ou pour *l'Épître au Prince héritier* rédigée par 'Abd al-Ḥamīd¹⁰³. Il n'offre pas non plus de théorie politique proposant des solutions alternatives ou idéales pour fonder le pouvoir politique en raison. Les outils classiques de l'analyse philosophiques s'avèrent donc peu opérationnels pour l'étudier. La question traditionnelle du meilleur régime n'est apparemment pas posée¹⁰³, par conséquent également aucune théorie de la souveraineté n'y est ébauchée, puisque le propos se veut immédiatement et d'emblée pratique. Ce n'est donc pas à un exposé de thèses différentes que nous pouvons procéder. Cependant, pour analyser la matière politique qui y est livrée,

¹⁰² Cf. *infra*, « 1.2.3. Contexte historique ».

¹⁰³ Nous verrons qu'elle n'est cependant pas complètement absente mais sa formulation est radicalement réduite à une seule thèse. Cf. *infra*, « 4.2. Types de gouvernements »

c'est à un autre type de questionnement philosophique que nous pouvons nous référer. La définition du pouvoir répond en effet davantage aux interrogations que soulève le discours de l'art de gouverner.

- **Pouvoir et domination**

Le pouvoir en effet, avant de désigner le pouvoir sur soi, désigne la capacité pour un individu d'obtenir un certain comportement d'un autre ou de plusieurs autres. Mais le pouvoir ne saurait se confondre avec le fait brut de la domination. On réserve ainsi en général le terme de domination à l'usage du pouvoir en vue du bénéfice personnel de celui qui l'exerce, conformément à l'étymologie latine du terme qui renvoie à « *dominus* ». En effet, le maître dispose pour son bien propre de la propriété de son domaine et des êtres vivants qui y séjournent. Mais la domination peut aussi désigner le pouvoir en tant qu'il relèverait de l'usage exclusif de la contrainte et de la force. Par pouvoir politique, on entend cependant généralement désigner l'autorité publique. La personne représentant l'autorité, ou la garantissant, est ainsi une personne reconnue par les autres, citoyens ou sujets, comme légitime quant à sa capacité à commander ou décider.

En vérité, le pouvoir politique dans sa réalisation ne correspond à cette définition en termes de domination que s'il est observé d'assez loin. Comment expliquer en effet que le pouvoir d'un seul puisse soumettre la masse du peuple à son seul profit, si ce n'est qu'il s'appuie sur des relais au sein même du peuple, si ce n'est qu'une grande partie du peuple lui-même participe de cette domination, comme le fait remarquer La Boétie pour la tyrannie ? Il voit en effet dans la participation de millions d'individus reliés de manière pyramidale aux charges officielles, et qui, par cette corde, « se tiennent au tyran », « le ressort et le secret de la domination, le soutien et le fondement de la tyrannie »¹⁰⁴. Le tyran asservit en effet « les uns par le moyen des autres »¹⁰⁵.

C'est que le pouvoir ne désigne pas seulement l'imposition d'une force de contrainte. Si le tyran ne se maintient pas par les armes seules, c'est que le pouvoir est avant tout de nature relationnelle. Il est efficace, c'est-à-dire qu'il agit sans se maintenir seulement par la force. Les rapports qu'il met en jeu ont été étudiés par M. Foucault. Son analyse montre que

¹⁰⁴ Cf. LA BOÉTIE É. de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983, p. 162-163.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 164.

la structure du pouvoir déborde le cadre de la tyrannie qui s'exercerait au moyen de relais sur l'ensemble d'une population, tel que le pouvait la décrire La Boétie au XVI^e siècle. Dans la leçon du 14 janvier 1976 du cours au Collège de France, "*Il faut défendre la société*", Foucault expose sa méthode d'analyse du pouvoir et remarque qu'il faut le saisir dans ses ramifications comme un phénomène capillaire. D'abord, il faut l'observer en partant de ses extrémités, dans les institutions et les techniques en lesquelles il s'incarne, hors de son exercice juridique. Ensuite, il convient de saisir le pouvoir au niveau des pratiques et non des intentions. Il ne faut pas rechercher les raisons de la domination ou les fondements de la souveraineté, mais comprendre comment se produit l'assujettissement des comportements « par les effets de pouvoir¹⁰⁶ ». Le troisième principe de la méthode de Foucault invite à étudier, non pas la domination d'une entité sur une autre, mais l'exercice du pouvoir :

[Il ne faut pas] prendre le pouvoir comme un phénomène de domination massif et homogène – domination d'un individu sur les autres, d'un groupe sur les autres, d'une classe sur les autres -; bien avoir à l'esprit que le pouvoir, sauf à le considérer de très haut et de très loin, n'est pas quelque chose qui se partage entre ceux qui l'ont et qui le détiennent exclusivement, et puis ceux qui ne l'ont pas et qui le subissent. Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux¹⁰⁷.

Le pouvoir ne s'identifie pas au pouvoir d'un homme ou d'un groupe d'homme sur d'autres mais il est sa propre circulation en réseau. Il n'est donc jamais pure domination. Il n'appartient pas à un maître qui disposerait du droit d'user et d'abuser de ces biens que seraient les dominés. En ce sens, il n'est pas un bien. N'étant pas un bien, le pouvoir ne peut pas non plus se réduire à la division entre puissants et impuissants, ou entre dominants et dominés. Le pouvoir ne se confond donc pas avec la domination. À bien observer ce que l'on nomme pouvoir, il semble que, plutôt que de résider en un lieu comme le ferait un bien matériel, le pouvoir circule. Mais dire cela, encouragerait encore à le considérer comme

¹⁰⁶ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Seuil, coll. « Hautes études », 1997, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibid.*

quelque chose de mobile qui se déplace et qui se trouve à un moment dans un lieu avant de se trouver dans un autre. Or, cela signifierait qu'il peut être possédé momentanément et tour à tour, par différents individus ou groupes, ce qui maintiendrait une certaine ambiguïté quant à sa nature et en ferait quelque chose d'insaisissable.

L'image de la chaîne que convoque alors Foucault permet de préciser cette notion de mobilité : lorsqu'une chaîne mécanique tourne, tous les éléments de la chaîne se meuvent en même temps et de manière absolument solidaire. Aucun élément ne peut se séparer des autres ; aucun ne peut s'immobiliser sans que tous fassent de même : « Le pouvoir fonctionne ». Cette phrase indique que le pouvoir, loin d'être un bien, désigne en fait un rapport. Il s'agit d'un rapport complexe qui a la forme d'un réseau, c'est-à-dire au sens figuré, d'un ensemble de points communiquant entre eux. Le pouvoir ne se résout en aucun point du réseau, mais il désigne le fait de leur ensemble.

Si Foucault peut s'avérer ainsi utile pour étudier les miroirs des Princes arabomusulmans, c'est justement parce que ces traités ne donnent ni lieu à une théorie de la souveraineté, ni à une théorie de la domination. En effet, la réduction de ce discours à l'expression d'une domination tyrannique ne nous paraît pas faire justice aux premiers textes du genre tels que nous avons pu les étudier. Ce qui s'y fait jour au contraire, c'est justement la dimension stratégique du discours de l'art de gouverner et la nature relationnelle du pouvoir qui s'y exprime.

- **Pouvoir et gouvernement**

- ♦ *Le gouvernement comme conduite*

Foucault propose ainsi d'analyser l'exercice du pouvoir dans les différents lieux où l'on peut identifier qu'il se produit. Mais, pour échapper à la circularité qui renvoie d'une institution à une autre ou d'une forme de domination à l'autre dans l'analyse des relations de pouvoir, il faut étudier la manière dont ces relations impliquent des techniques visant une certaine efficacité. Il s'agit d'examiner le pouvoir en tant qu'expérience et non seulement en tant que domination et de faire droit dans l'analyse à ce qui fait véritablement le pouvoir, par delà les manifestations de domination auxquelles il peut donner lieu. En effet, celles-ci ne sont qu'une façon d'exercer le pouvoir. La domination est « une relation de pouvoir de

crise¹⁰⁸ ». La plupart du temps en revanche le gouvernement désigne d'autres relations de pouvoir qui se déroulent selon des techniques et des possibilités différentes. En ce sens, la nature relationnelle du pouvoir ne saurait mieux se donner à voir que lorsque l'on envisage le pouvoir comme conduite. Celle-ci peut en effet se définir de deux façons :

La « conduite » est à la fois l'acte de « mener » les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du « gouvernement »¹⁰⁹.

La conduite désigne ainsi l'acte de conduire quelque chose, en l'occurrence d'autres sujets. Mais elle nomme aussi l'état qui se caractérise par une façon d'être et d'agir dans un contexte donné. Elle est en même temps l'acte de diriger et le fait d'être, de « se conduire », d'une certaine manière. Un même mot désigne donc à la fois une action sur autrui et l'agir propre de celui qui se trouve pouvoir être conduit. L'exercice du pouvoir relève de la conduite, donc de l'agir sur autrui, mais sur un autre qui est doté de ses propres capacités et possibilités d'action, de sa propre conduite relative aux possibilités d'action qui sont les siennes. Le pouvoir ne s'exerce pas simplement sur les autres comme sur des objets mus, mais il s'exerce, pourrait-on dire, sur des manières de se comporter qui varient selon les possibilités offertes. L'exercice du pouvoir consiste donc en « une conduite de conduites » selon des probabilités et non selon la seule obligation. Le pouvoir ne s'exerce pas sur le mode de l'affrontement entre deux subjectivités, dont l'une chercherait à dominer l'autre. En effet, pour qu'il y ait une relation de pouvoir, il faut que l'autre demeure le sujet d'actions possibles et non nécessaires. L'esclave mis aux fers n'est en effet pas dans une relation de pouvoir mais de contrainte¹¹⁰. Lorsque l'autre n'a aucune possibilité d'action, il n'y a pas de pouvoir mais une annulation de la relation de pouvoir. Elle est remplacée par l'exercice de la force. Le pouvoir n'est pas non plus le fruit d'un contrat tacite qui déterminerait la position, les droits et les devoirs de chacune des deux parties, car le pouvoir se distingue de la

¹⁰⁸ FOUCAULT M., « Débat sur "Vérité et subjectivité" (23 octobre 1980) », H.-P. FRUCHAUD et D. LORENZINI (dir.), *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, J. Vrin, coll.« Philosophie du présent », 2013, vol. 1/ p. 130.

¹⁰⁹ FOUCAULT M., « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, 1954-1988*, traduit par F. DURAND-BOGAERT, Paris, Gallimard, vol.IV - 1980-1988, p. 237.

¹¹⁰ Foucault donne cet exemple pour expliquer que le pouvoir n'existe qu'en acte. *Ibid.*, p. 238.

renonciation volontaire à la liberté ou de la délégation de pouvoir. Le consentement peut constituer une condition de l'exercice du pouvoir et de l'existence d'une relation de pouvoir mais il n'est pas le pouvoir. Mais il n'est pas constitutif de la nature du pouvoir. Le pouvoir se distingue en ce sens de l'affrontement et de l'engagement ou du contrat¹¹¹.

Par conséquent, le pouvoir relève du gouvernement, au sens large qui est celui de ce terme au XVI^e siècle. Le gouvernement ne désignait alors pas uniquement et absolument l'administration des États ou de ce qui en relève comme l'armée par exemple. Il désignait toute direction qui s'exerçait sur des individus ou des groupes¹¹². Par l'emploi de cette notion, Foucault entend souligner la dimension des possibles au sein desquels le pouvoir peut prendre place. Le pouvoir en effet « ne s'exerce que sur des "sujets libres" et en tant qu'ils sont "libres"¹¹³ ». Sans un minimum de liberté, il n'y a pas de pouvoir, mais il s'agit de coercition. Pour que l'on puisse parler d'une relation de pouvoir, il faut qu'il y ait en son cœur une volonté libre et des possibilités d'actions dotées d'une certaine variabilité. Foucault parle ainsi d'un « rapport d'incitation réciproque et de lutte » entre la volonté libre et les limites possibles de l'action : un rapport agonistique¹¹⁴.

Foucault va ainsi étudier les « techniques et procédures par lesquelles on entreprend de conduire la conduite des autres »¹¹⁵. C'est en cela que consiste l'analyse de la gouvernementalité. Dans le cadre de cette analyse, Foucault a ainsi étudié l'exemple de la criminalité et des disciplines¹¹⁶. Dire que le gouvernement relève de techniques, cela signifie que les relations qui le constituent ne sont pas de pures relations de force, mais qu'elles visent certains objectifs, selon des principes, en faisant preuve de tactiques.

¹¹¹ Nous résumons ici les analyses de Foucault. FOUCAULT M., « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*

¹¹² Foucault analyse les significations anciennes du mot et en tire la conclusion qu'elles ont pour point commun de se référer aux hommes. Ce sera la spécificité du gouvernement en Occident qui provient de l'intégration des modalités du pastoral chrétien dans les structures de l'État naissant. Cf. FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard Seuil, coll.« Hautes études », 2004, p. 126.

¹¹³ FOUCAULT M., « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 237.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 237-238.

¹¹⁵ FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard le Seuil, coll.« Hautes études », 2008, vol. 1/, p. 6.

¹¹⁶ Cf. FOUCAULT M., *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque des histoires », 1975 ; cf. aussi pour une comparaison des mécanismes disciplinaires et des dispositifs de sécurité, les 3 premières leçons de FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 3-89.

Enfin, ces relations de pouvoir sont déséquilibrées de telle façon que les possibilités d'action offertes aux uns et autres ne sont pas les mêmes¹¹⁷. Foucault va donc s'intéresser dans une nouvelle étape de sa réflexion au gouvernement en tant que « technique qui permet à des personnes de diriger la vie d'autres personnes, en dépit du fait, ou grâce au fait, qu'il y a toujours des relations de force entre les gens dans une société¹¹⁸. » Il s'agit alors de mieux comprendre ce qui fait l'insuffisance de la notion de domination pour expliquer ces relations dissymétriques de pouvoir. La domination en effet n'explique que le fait qu'une partie des forces est plus importante que les autres et s'exerce sur eux. Pour Foucault, si cette pression est possible, elle ne peut être toujours le fait de la pure force. Il y a chez les gouvernés une structure qui les rend gouvernables. Corrélativement aux structures de domination, il y a ainsi des « structures de soi, ou techniques de soi »¹¹⁹. Des habitudes de conduite prises à travers un temps long et des institutions particulières visant la conduite personnelle donnent lieu à des structures de soi et des manières de se conduire, de prendre des décisions qui s'effectuent selon ces pratiques et rendent les sujets réceptifs à certaines structures qui sont d'une tout autre nature, celles de la domination. Aux structures de domination répondent donc des structures d'obéissance.

♦ ***Gouvernementalité : regimen et raison d'État en Occident***

On comprendra dès lors davantage la nature du pouvoir par l'examen de la gouvernementalité que par l'étude de la souveraineté. Le gouvernement désigne une activité de conduite qui dépend des conditions sociales et culturelles d'une époque donnée. Elles induisent un mode de gouvernement toujours spécifique et néanmoins doté de régularités propres. En Europe, où le genre s'est développé plus tardivement que dans le monde arabo-musulman mais a été davantage étudié, l'art de gouverner se divise en deux tendances contraires, ainsi que le montrent les analyses de M. Senellart¹²⁰ : d'une part, « une pratique morale du pouvoir ordonnée au bien commun¹²¹ » fondée sur le *regimen* médiéval ; d'autre part, un art pragmatique fondé sur une rationalité calculatrice qui a pour but la conservation du pouvoir et qui ouvre la voie à l'invention de la raison d'État.

¹¹⁷ FOUCAULT M., « Débat sur "Vérité et subjectivité" (23 octobre 1980) », *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, *op. cit.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 13.

Au Moyen Âge latin, la notion de *regimen* a une variété de sens que Senellart résume ainsi : « Action de diriger et de protéger la cité, mais aussi de conduire les hommes en les maîtrisant, en les corrigeant, en les réprimant, en les orientant ; vertus de vigilance, pondération, contrôle de soi ; devoirs et privilèges attachés à la magistrature¹²². » Avant de désigner l'art politique de gouverner, le *regimen* avait un sens pastoral. Il désignait la direction spirituelle et prenait la forme d'une thérapeutique des âmes que le prêtre doit initialement assurer sans pouvoir user de la contrainte¹²³. Mais saint Augustin proposera une doctrine du péché originel qui amènera le gouvernement à se concevoir comme discipline *et* comme thérapeutique, intégrant alors l'idée d'une violence nécessaire¹²⁴.

L'époque carolingienne qui subordonnera le pouvoir séculier à l'Église refond ces enseignements en la doctrine du « ministère royal », au sein de laquelle la royauté devient un office¹²⁵. Désormais, le roi ne corrige plus seulement son peuple, il a encore le devoir de le conduire : en le protégeant et en assurant la paix, qui doit permettre d'atteindre le salut¹²⁶. L'unité de la communauté repose sur la vertu du Prince, image de Dieu, d'où l'importance de l'exemplarité, sans laquelle « l'axe téléologique qui va du peuple à Dieu à travers la personne du prince serait rompu¹²⁷ ». Le règne est alors la conséquence du *regimen*. Aucune souveraineté ne se conçoit encore indépendamment de la finalité de l'État¹²⁸. Senellart parle ainsi d'une « politisation [...] du *regimen*, sur l'axe d'une téléologie morale ». De la conduite de soi, à la direction de l'État, en passant par l'économie domestique, l'action politique ne fait que s'ordonner à un plus grand nombre, qui se trouve être en Occident au IX^e siècle uni par une même croyance et dont les membres sont égaux devant Dieu¹²⁹. C'est la raison pour laquelle selon Senellart, elle se réduit souvent « aux règles éthiques du comportement privé¹³⁰. »

¹²² *Ibid.*, p. 26.

¹²³ *Ibid.*, p. 27-29.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 75-83.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 65 à 107.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 204-205.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 30 note 4.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 204.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

Puis, saint Thomas proposera une refondation de l'éthique gouvernementale. Elle se fondait auparavant sur une théologie de la chute tempérée par la possibilité de la grâce visant le salut. Suite à l'influence de la découverte de la *Politique* d'Aristote, la conduite se conçoit désormais en vue de fins humaines. Ce n'est plus la nécessité de contraindre la chair concupiscente qui justifie le gouvernement ; mais la conception d'une nature humaine perfectible donne naissance à la possibilité d'un véritable art de gouverner ordonné à l'activité industrieuse de l'homme¹³¹, qui se fonde sur l'agir prudentiel du Prince¹³².

À l'aube de l'âge moderne, Machiavel franchira un pas supplémentaire et remplacera la justice, qui était le critère du *regimen*, par l'efficacité. La finalité du gouvernement passe alors du salut à la sécurité. La prudence du Prince se mue en une virtuosité habile capable de s'accommoder de la Fortune¹³³. À la suite de Machiavel, le discours de la raison d'État prend le relais de la notion médiévale de *regimen*. Il oppose deux conceptions distinctes. À l'instruction du Prince par le modèle s'ajoute, à partir du XVI^e siècle, une science secrète de l'État, ouvrant la voie à la statistique. Le calcul des forces remplace la liste des vertus¹³⁴. L'espace ouvert au XIII^e siècle par le souci de l'intérêt public sous la forme du salut et par la spécificité de la prudence que requiert le gouvernement des affaires publiques donnera lieu à l'émergence, au XVI^e siècle, d'une raison d'État indépendante du modèle théologico-politique¹³⁵. Prudence particulière requise par les affaires difficiles, comprenant l'exigence d'une connaissance du naturel du peuple¹³⁶, voire de techniques cachées de dissimulation d'antique origine¹³⁷, la raison d'État apparaît nécessaire à la conservation de la forme de souveraineté ou à la sécurité des gouvernants¹³⁸. Sa conception oscille entre l'idée d'une science de l'administration aux règles que l'on peut détailler et celle d'un art de gouverner

¹³¹ *Ibid.*, p. 159.

¹³² *Ibid.*, p. 178-179.

¹³³ *Ibid.*, p. 229-230.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 54-59.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 267-271.

secret devant répondre à l'imprévisible par une action audacieuse, rapide et surprenante¹³⁹ dont « on ne peut rien dire avant qu'il se soit produit¹⁴⁰ ».

L'art de gouverner progressivement comprendra donc l'art de la guerre, le calcul politique, la machination, des pratiques occultes, et s'identifiera avec le machiavélisme étatique mis en pratique au XVII^e siècle sous le nom de *raison d'État*. On opposait en effet alors un art pragmatique du pouvoir qui viserait davantage à sa conservation à tout prix, à un art d'exhortation visant la conduite, plus conforme à la tradition chrétienne. Peu à peu, le *regimen* médiéval a cédé « la place au "gouvernement" moderne ordonné, non plus à l'accomplissement de fins morales, mais à la seule conservation de l'État¹⁴¹ ». Le gouvernement, d'abord fondé sur l'exemplarité du Prince, puis sur son habileté, devient, à l'époque moderne, un instrument de la discipline, visant non plus le bien commun ou le salut public, mais la sécurité de l'État.

De l'avis des spécialistes, l'histoire des arts de gouverner en Islam ne paraît pas faire état de ces deux orientations, progressives dans le temps, de l'art de gouverner tant il paraît soumis à une plus grande « puissance de généralisation [et] d'universalisation¹⁴² ». Le repérage des récurrences, des concentrations et des diffusions des maximes de sagesse et des règles de gouvernement que véhicule le genre n'en demeure pas moins encore à faire. Il est probable qu'il révèle au sein du discours de l'art de gouverner arabo-musulman, une tension semblable entre les nécessités de la conservation du règne et l'exhortation au bon gouvernement orienté vers le salut commun, entre une rationalité calculatrice et une éthique de la conduite. Nous verrons que l'on peut en trouver les germes dès l'émergence d'un art de gouverner arabe au VIII^e siècle.

- **L'absence de norme juridique**

Comme nous l'avons rappelé plus haut, l'analyse du gouvernement s'oppose aux théories de la souveraineté qui se basent sur le droit pour définir la nature du souverain telle que déterminée par la loi. La définition du souverain par le droit en Occident latin donne bien lieu à une représentation du pouvoir, mais elle ne permet pas de saisir son

¹³⁹ *Ibid.*, p. 276.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁴² Cf. DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques », *op. cit.*, p. 1198.

fonctionnement selon Foucault¹⁴³. Pour ce qui est du monde arabo-musulman, l'étude de la gouvernamentalité s'avère d'autant plus justifiée à notre sens que la période médiévale n'y a pas donné lieu à une codification juridique uniforme qui aurait pu permettre de déterminer les formes fixes du pouvoir monarchique.

Il a ainsi souvent été noté que la demande précoce de mettre en place une législation commune par Ibn al-Muqaffa' n'a pas été suivie d'effets. Il s'agit en fait d'une demande ancienne et récurrente, mentionnée dès les débuts de la tradition des arts de gouverner avant même qu'Ibn al-Muqaffa' n'en fasse état. C'est en effet ce qui fait l'objet principal de la *Lettre à Alexandre sur la politique envers les cités*¹⁴⁴ comprise dans la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*¹⁴⁵. La légende veut également que l'une des premières tentatives de compilations de *hadiths* par l'imam Mālik, son *Muwaṭṭa'*, réponde à la demande du calife al-Mansūr d'établir un code de lois basées sur la tradition prophétique. L'imam Mālik est réputé avoir refusé de faire de sa recension une norme fixe, indépendante et supérieure aux autres transmissions de *hadiths* que la sienne¹⁴⁶. Cependant, le spécialiste du droit islamique J. Schacht n'accorde pas foi aux récits de cette requête et à cette réponse supposée de Mālik. Goitein tire néanmoins de ces récits le constat que le Moyen Âge arabo-musulman était conscient de la possibilité d'un contrôle de la religion et du droit par l'État, mais qu'un choix inverse aurait été fait¹⁴⁷. Cette demande, effectivement formulée aussi par les secrétaires de chancellerie dans les textes qui forment notre corpus, n'aurait donc pas abouti. Plutôt que de juger qu'il s'agirait d'un choix effectué par une mentalité médiévale ou par un sujet historique hypostasié, nous considérons que la récurrence de cette requête correspond à

¹⁴³ Cf. FOUCAULT M., « Les mailles du pouvoir », *Dits et écrits, 1954-1988*, traduit par P. W. PRADO JR., Paris, Gallimard, 1994, vol.IV - 1980-1988, p. 182-201.

¹⁴⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, Wrocław, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1970, p. 57. Le texte commence dès le 3e alinéa par recommander à Alexandre de « donner des lois » aux cités, *taqwīm sunanihā*. Cf. *infra*, 4.3.1 « La nécessité d'un législateur en temps de paix ».

¹⁴⁵ Cf. *infra*, 1.2.3 « La Correspondance, premier miroir des princes arabe ».

¹⁴⁶ Cf. article « Mālik ibn Anas » par Schacht dans EI ; et GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *op. cit.*, p. 164. Goitein cite le récit d'Al-Ġazālī qui évoque Hārūn al-Rašīd, tandis que les sources reprenant Ibn Sa'd indiquent al-Mansūr et d'autres, al-Mahdī. Cf. AL-ĠAZĀLĪ 'Abd-al-Ĥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Bayrūt, Dār al-Ma'rifa, 1990, vol.1, p. 27.

¹⁴⁷ Goitein note que la proposition d' Ibn al-Muqaffa' apparaît à l'époque même où l'Église chrétienne effectue sa propre codification de sa loi qui sera adoptée par Charlemagne en 802. Cf. GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *op. cit.*, p. 164.

l'expression discursive d'un rapport de pouvoir et au déploiement d'une possibilité d'action politique encore ouverte tant qu'elle est énoncée.

Voici la formulation de cette requête par Ibn al-Muqaffa' dans la plus officielle de ses œuvres, la *Risāla fi l-Ṣaḥāba* :

Si le Commandeur des croyants jugeait opportun de donner des ordres afin que ces sentences et ces pratiques judiciaires divergentes lui soient soumises sous la forme d'un dossier, accompagné des traditions et des solutions analogiques auxquelles se réfère chaque école ; si le commandeur des croyants examinait ensuite ces {documents} et formulait sur chaque affaire l'avis que Dieu lui inspirerait, s'il s'en tenait fermement à cette opinion et interdisait aux autres qadis de s'en écarter, s'il faisait enfin de ces décisions un corpus exhaustif, nous pourrions avoir l'espoir que Dieu transforme ces jugements, où l'erreur se mêle à la vérité, en un code unique et juste ; nous pourrions espérer que l'unification des pratiques judiciaires soit un moyen d'harmoniser la justice selon l'opinion du Commandeur des Croyants et par sa bouche. Ensuite, un autre imam procéderait de la même façon {et ainsi de suite} jusqu'à la fin des temps, si Dieu le veut¹⁴⁸.

La dispersion de la norme dénoncée par Ibn al-Muqaffa' se traduit par une diversité des jugements et des peines qui peut aller jusqu'à la contradiction. La recommandation d'Ibn al-Muqaffa' peut être lue comme la preuve que le pouvoir du souverain n'atteint pas la capacité à légiférer. Ibn al-Muqaffa' transcrit ici, dans le vocabulaire de l'Islam et des écoles juridiques en formation, une injonction formulée par le personnage d'Aristote dans la *Lettre à Alexandre sur la politique envers les cités* adaptée en arabe quelques temps auparavant : « aussi devrais-tu trouver auparavant le loisir de réfléchir au bien-être des cités et de leur donner des lois. [...], car la législation est source de bien-être pour le peuple, de droiture durable, et de calme parmi les sujets¹⁴⁹. » D'une manière similaire, une législation unifiée devrait permettre, selon Ibn al-Muqaffa', de contenter « les hommes de cœur », d'obtenir une harmonie entre les opinions des musulmans, de se rapprocher de la justice, et de rendre justice aux gens dans leur droit¹⁵⁰. Une législation pourrait donc être écrite et amendée dans le temps par les successeurs du Prince. Il nous semble que cette description détaillée de l'activité de législateur du Prince illustre parfaitement, en contexte historique, la recommandation à

¹⁴⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 42-44 § 36.

¹⁴⁹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités, op. cit.*, p. 57. Cf. *infra*, 4.3.1 « La nécessité d'un législateur en temps de paix »

¹⁵⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 40-46 dans l'ordre : § 34 ; 35 ; 36 ; 39. Cf. *infra*, 4.3.1. « La décision du Prince »

Alexandre qui figure dans l'épître traduite et adaptée par Sālim Abū al-'Alā, quelques années plus tôt.

Est-ce à dire qu'il s'agit, dans la demande réitérée par Ibn al-Muqaffa', de l'effet d'un régime tyrannique qui se caractériserait par le fait de s'exercer hors de tout cadre légal et sans même qu'il en existe un ? Ibn al-Muqaffa' aurait alors été contraint de reprendre la demande formulée dans la *Correspondance*. On ne saurait l'affirmer sans ambages. En effet, des instances judiciaires existent. Mais elles sont dénoncées par Ibn al-Muqaffa' parce qu'elles énoncent une justice relative qui suscite le désaccord, source de *fitna* possible et qui n'assure donc pas son rôle d'arbitre.

D'ailleurs, la dispersion de cette norme, dénoncée ici par Ibn al-Muqaffa', indique assez que le pouvoir n'a pas pour principale caractéristique son caractère répressif et que la figure du souverain médiéval n'est pas aussi absolue qu'on voudrait parfois le faire croire. Entre la recherche de la Loi et la mise en œuvre des normes, le pouvoir arabo-musulman hésitera toujours. Le témoignage d'Ibn al-Muqaffa' montre que très tôt, on prit conscience de cette tension et de ses potentielles conséquences en terme d'affaiblissement de la domination et de source de contestation du pouvoir. Finalement, le prince auquel s'adresse Ibn al-Muqaffa' apparaît moins par sa force que par sa faiblesse institutionnelle. Aucun cadre ne parvient à déterminer la légitimité du gouvernement médiéval. Serait-ce que le gouvernement trouvait alors sa légitimité dans la conquête sans avoir besoin d'autre justification ?

Si le droit de conquête est parfois invoqué comme contexte dans *La Lettre à Alexandre sur la politique envers les cités*, attribuée à Aristote, c'est afin de justifier la nécessité d'une législation :

Il me semble que dans toute chose noble il est deux actions et deux œuvres : l'une c'est d'acquérir cette chose, l'autre c'est d'en user et d'en jouir.

La première, tu l'as déjà faite, car en plus de ce que tu reçus de ton père, c'est-à-dire d'une grande armée, tu unis de vastes pays et tu parviens à une grande renommée et un souvenir comme nul autre en notre siècle.

Il te reste la seconde action, qui est de bien user de ce que tu conquies et de l'administrer¹⁵¹.

¹⁵¹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 66 § 11.

La bonne administration dépend, selon cette épître, d'une législation établie dont l'utilité a été démontrée dans la première partie de la *Lettre*¹⁵². Ici, Aristote explique que la conquête n'est pas une fin en soi, il faut encore administrer correctement les pays conquis et, pour cela, Alexandre doit se « presse[r] vers la belle œuvre dans la législation et le gouvernement, car c'est une affaire dont nul ne s'est soucié parmi les hommes détenteurs du pouvoir suprême, à l'exception d'une poignée de personnes pieuses et « déifiées » [*al-muta'allihīn* ¹⁵³] qui appartiennent au passé révolu.¹⁵⁴ »

Cette faiblesse politique pourrait bien constituer la raison du développement de l'art de gouverner comme genre dans la tradition arabo-musulmane¹⁵⁵. Il est possible qu'au même moment eut lieu la traduction du *Testament d'Ardašīr* par Ibn al-Muqaffa' dans sa version du *Ḥudaynāmā*¹⁵⁶. Ce texte d'origine sassanide affirme en effet la nécessité de la relation entre le pouvoir et la religion, ainsi que la nécessaire subordination de celle-ci au contrôle du roi : « Sachez que la royauté et la religion sont des jumeaux, dont l'un ne peut exister sans l'autre, car la religion est le fondement de la royauté et le roi le gardien de la religion¹⁵⁷. » Cette citation a été souvent reprise dans l'art de gouverner ultérieur¹⁵⁸. Mais son complément qui fonde le nécessaire contrôle de la religion par le souverain est parfois omis : « la religion est le fondement et la royauté le pilier et celui qui possède les fondements a plus de droit à l'édifice tout entier que celui qui possède le pilier¹⁵⁹. » Si ce texte a bien été traduit à cette période, c'est peut-être en raison précisément de cette recommandation concernant la mise en garde quant à l'autonomie de la religion et des normes qu'elle peut produire, qui trouve plusieurs échos dans les premiers miroirs des princes. Elle constitue ainsi une autre formulation de la nécessité d'uniformiser la loi par l'exercice de l'autorité du Prince. Un tel projet ayant échoué, cette recommandation semble disparaître dans les miroirs des princes

¹⁵² Cf. *infra*, 4.3.1 « Le Prince législateur ».

¹⁵³ Nous traduirions plutôt ce terme par « divines », au sens où ces personnes se sont elles-mêmes élevées au rang des dieux, dans la mesure où cela éviterait l'emploi de guillemets qui dénotent une ambiguïté dans la compréhension du terme non nécessaire à l'entente de ce qui est ici signifié.

¹⁵⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*, p. 67 § 13,1.

¹⁵⁵ Cf. *infra*, 1.2.2. « Délimitation chronologique et formation d'un âge classique »

¹⁵⁶ Cf. *infra*, 1.2.3 « Le Testament d'Ardašīr ».

¹⁵⁷ GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 70.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 84 n. 10.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 70.

ultérieurs au point que Gabrieli qualifie la requête d'Ibn al-Muqaffa' de « voix isolée¹⁶⁰ ». Elle paraît être remplacée ultérieurement par une insistance plus grande sur la justice qui est, comme la montre A. K. Lambton, pour plusieurs miroirs des princes persans du IX^e au XVI^e siècle, le fondement du gouvernement¹⁶¹ ; mais il s'agit de la justice au sens moral et cosmologique de l'ordre, et non d'une théorie du droit ou de la souveraineté.

La demande d'une uniformisation du droit formulée au sein de l'art de gouverner indique bien que la fonction normative n'est pas d'emblée dévolue au souverain. Elle ne le sera jamais pleinement à l'époque médiévale. Pas plus qu'il n'y aura de justification légale forte de la souveraineté. Ce relatif « échec » politique consacrerait-il alors une inflation du discours éthique ?

- **Une prolifération de discours de conduite**

Au VIII^e siècle, la doctrine religieuse de l'Islam ne s'est pas encore constituée en dogme. Elle est en cours d'élaboration. Le texte du *Coran* semble fixé à la fin du premier siècle de l'hégire. Mais depuis l'époque du prophète, des récits concernant la vie du guide des musulmans circulent oralement. Ces récits de traditions, ou *hadiths*, qui ont pour fonction initiale d'éclairer et de compléter le texte coranique selon l'exemple des pratiques du prophète Mahomet, commencent à être recueillis au deuxième siècle de l'hégire. Les récits qu'ils contiennent font l'objet d'une transmission orale par des *rāwī* (récitants, sermonnaires) de milieux divers qui mêlent aux récits tenus des Compagnons, des anecdotes issues de sermons et de croyances populaires. Ils suscitent des débats. Des collections commencent à être établies dans des recueils appelés *diwān*¹⁶². Les paroles et la conduite du prophète font ainsi l'objet d'une attention de plus en plus importante durant ce siècle qui est celui des débuts de la publicité de l'écrit dans la culture arabe. Des récits de plus en plus importants viennent alors gonfler les récitations orales des traditions.

Dans le même temps, l'Islam comme religion perpétue, dans ce qu'on a appelé le soufisme, l'attitude mystique que l'on peut considérer comme la formulation religieuse d'un discours de la conduite de soi qui vise à la conjonction divine immédiate avec le divin et non

¹⁶⁰ GABRIELI F., « Ibn al-Muqaffa' », *EI2*.

¹⁶¹ LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *Studia Islamica*, 1962, vol. 17, p. 91-119.

¹⁶² Cf. SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 chapitres II et III.

plus seulement à un hypothétique salut individuel. Il se développera tout au long du Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne et contemporaine, sous la forme de *ṭuruq*, pluriel de *ṭarīqa*, voie. Chaque *ṭarīqa* regroupe un maître et des disciples classés selon des degrés d'initiations différents, reliés au fondateur par la perpétuation d'un enseignement autorisé¹⁶³. Les membres à part entière des confréries vivent généralement à l'écart de la société : que cet écart soit selon lieu, ou selon l'apparence vestimentaire, très modeste ou au contraire scandaleusement luxueuse, ou encore selon le mode de vie scandaleux (à l'instar de leurs ancêtres cyniques), ou selon une conduite exemplaire de piété. Un syncrétisme mêlant l'Islam à d'anciennes pratiques culturelles locales a pu être prouvé dans de nombreux cas. Les maîtres de ces courants religieux, qui seront vus par la tradition, qui ne sera reconnue qu'à la fin du X^e siècle, comme les fondateurs et ancêtres des confréries, vivaient au premier siècle de l'hégire. Ils faisaient partie de groupes d'ascètes dispersés dans la plupart des grandes villes (Kūfa, Baṣra, Damas, Médine, La Mecque). La figure de Ḥaṣan al-Baṣrī (mort en 728) fera ainsi figure d'ancêtre commun consensuel pour la postérité.

Nous souhaitons rappeler ce contexte doctrinal afin de montrer que la question de la conduite de soi apparaît comme centrale dans la société arabo-musulmane des premiers siècles de l'hégire. Il nous semble en effet que l'on peut considérer que l'ensemble de ces mouvements prend, à partir du IX^e siècle, la place de ces règles de conduite qui nous sont connues de la fin de l'époque hellénistique et auxquelles Foucault s'est intéressé dans plusieurs de ses travaux¹⁶⁴. Si nous faisons ainsi état de la constitution de ces traditions religieuses, c'est parce qu'elles commencent à se constituer concurremment à la constitution des premiers discours en langue arabe relevant de la tradition ancestrale de l'art de gouverner. Cependant, ce sont ces derniers qui semblent faire l'objet des premières mises à l'écrit publiques du fait même de leur proximité avec les travaux de chancellerie. Mais une autre raison, moins historique que thématique, nous invite à faire état de la production concurrente de ces trois traditions. Il nous semble bien en effet que, dès le VIII^e siècle dans l'empire arabo-musulman, la question principale qui se pose pour les savants et les lettrés est

¹⁶³ Pour une histoire de ces courants, cf. POPOVIĆ A. et G. VEINSTEIN (dir.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.

¹⁶⁴ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001 ; FOUCAULT M., *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; FOUCAULT M., *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

celle de la direction de conduite. Le déploiement, d'abord timide, mais cependant décisif pour le développement ultérieur du genre, des arts de gouverner entre pleinement dans l'élaboration discursive des réponses possibles à cette question. Or ce problème, qui est fondamentalement celui du gouvernement de soi et des autres, reçoit à ce moment précis ses premiers développements décisifs à la faveur matérielle de l'arabisation du système administratif impérial au siècle précédent et de ce qu'elle a induit en matière de progrès de l'écrit. Mais ce problème s'est trouvé adressé par divers discours du fait même de la variété des conduites alors en vigueur dans les centres urbains de cet empire arabe en plein essor.

Même si les textes et les sources manquent pour ce siècle comparativement au X^e siècle et aux siècles suivants, on sait néanmoins qu'au VIII^e siècle les dynasties successivement au pouvoir se trouvent administrer des peuples très variés. Leur domination s'étendait déjà de l'Arabie à l'Afrique du Nord et à l'Indus, en passant par la Palestine, la Perse, l'Égypte et l'Asie centrale. Tous ces peuples ont des coutumes différentes, des religions et parfois des législations distinctes lorsqu'ils ne sont pas musulmans. De plus, au sein même des tenants de l'Islam, les doctrines sont en cours d'élaboration et des opinions différentes se développent sur des questions de culte, mais aussi sur des questions théologiques, ou de conduite. Elles aboutiront au siècle suivant à des écoles juridiques distinctes et à des courants de théologie variés, à des écoles philosophiques diverses, et à des voies (*turuq*) mystiques multiples.

Cette concurrence dans l'offre des discours de conduite et d'exemples de vie, à commencer par la vie du prophète qui en viendra à être consignée dans les « Traditions authentiques », coïncide avec l'impossible mise en œuvre d'une législation commune à tout l'empire. Dès lors, le discours de l'art de gouverner, en tant que discours de conduite et de gouvernement, peut donner à lire, une norme. Elle est norme du comportement individuel éthique tout autant que norme des relations interpersonnelles que l'on peut considérer comme politiques dans la mesure où elles impliquent des actions collectives et des rapports de pouvoir.

*

Le pouvoir ne se confond pas avec la domination, car le pouvoir est de nature relationnelle comme l'a montré M. Foucault. Il ne peut se saisir que dans ses pratiques et non dans ses intentions telles que les représenteraient les théories de la souveraineté. Or, les

pratiques du pouvoir se lisent au travers de conduites. La conduite désigne à la fois l'activité de diriger et le fait d'être. Le gouvernement est ainsi une conduite qui s'exerce sur des conduites. Il comprend des techniques de domination, mais surtout des techniques de soi qui plongent leurs racines dans le haut Moyen Âge, selon M. Foucault. De fait, l'action politique prend souvent à cette époque la forme de règles éthiques de comportement. Mais l'analyse du gouvernement médiéval latin manifeste une théologisation de la fonction royale qui n'a pas encore d'équivalent dans la pratique du pouvoir dans le monde arabo-musulman du VIII^e siècle. Les premiers manuels de conseils au Prince arabes font par ailleurs état de l'absence de norme juridique fixe et de l'impossible théorisation de la souveraineté inhérente. Le discours de l'art de gouverner émerge ainsi au VIII^e siècle, comme la première proposition répondant au problème de la conduite de soi qui apparaît comme la question centrale des premiers siècles de l'Islam.

1.2.2 LE DISCOURS DE L'ART DE GOUVERNER MÉDIÉVAL

Afin de présenter l'art de gouverner médiéval arabo-musulman nous commencerons par examiner la question de la constitution d'un genre propre d'écrits. Puis nous déterminerons les conditions de l'énonciation en vigueur à cette époque médiévale, ce qui permettra de préciser alors la démarche d'analyse que nous suivons. Nous justifierons ensuite notre délimitation chronologique et nous reviendrons rapidement sur la réception contemporaine de cette tradition.

- **La question du genre**

La notion d'art de gouverner est rendue en arabe par l'expression d'*ādāb sulṭāniyya*. La notion d'*adab* (singulier d'*ādāb*) entendu comme la culture, l'éducation ou la conduite attendue d'un homme ou d'une catégorie d'hommes, peut en effet être appliquée à ceux qui sont les détenteurs du *sulṭān*, l'autorité¹⁶⁵. Mais l'expression arabe d'*ādāb sulṭāniyya* peut aussi, par extension, avoir le sens de « savoirs royaux » ou d'« arts du pouvoir ». Ces arts du pouvoir comprennent des écrits que la tradition européenne nomme « miroirs des princes ».

¹⁶⁵ Cf. *supra*, 1.1.1 « La fonction des préceptes dans le Stoïcisme » et BONEBAKKER S.A., « Adab and the concept of belles-lettres », *op. cit.*

Cette expression traduit elle-même l'expression allemande « *Fürstenspiegel* », qui a été employée à la suite de Gustav Richter¹⁶⁶ et W. Berges¹⁶⁷ au début du XX^e siècle, pour désigner les œuvres appartenant à la parénétiq ue royale. Cette dénomination s'inspire ainsi du titre de certaines œuvres en langue latine portant ce nom au Moyen Âge notamment. Il s'agit de traités pouvant prendre des formes littéraires diverses (prose, fables, contes, poèmes) parfois dédiés à un gouvernant ou héritier particulier, contenant ou non dans leur titre la référence au miroir. Eimar Jonsson¹⁶⁸ réduit le miroir des princes à deux spécificités exclusives : le *Fürstenspiegel* serait d'une part adressé nommément à un prince et décrirait d'autre part « le prince idéal, son comportement, son rôle et sa situation au monde ». Cette définition semble assez bien correspondre aux miroirs des princes européens, qui, à partir du XIV^e siècle prennent des titres contenant la référence au miroir, justifiée par le fait que l'écrit tend au Prince le portrait du souverain idéal comme pourrait le refléter un miroir. Senellart explique en effet que cette forme littéraire définit une conception particulière du gouvernement comme étant en relation spéculaire du Prince à son modèle. Elle s'oppose à une technique gouvernementale déterminée par les intérêts de l'État que développeront les manuels de science politique ultérieurs¹⁶⁹.

Cependant, la parénétiq ue royale déborde ce cadre géographique et temporel, ainsi que l'a montré Pierre Hadot¹⁷⁰, qui considère que « le miroir tendu au prince » est une production métaphorique aussi ancienne que le sont les empires. Les miroirs des princes se définiraient alors plutôt par leur description du prince idéal et de sa manière de gouverner, sans être nécessairement adressés spécifiquement à un prince réel et sans nécessairement contenir la référence catoptrique. Cette appellation s'applique à toutes ces œuvres qui, d'après Hadot, « observent depuis la plus haute antiquité les mêmes lois et les mêmes traditions¹⁷¹ », ce qui justifie de les rassembler sous ce titre générique. Les miroirs des princes

¹⁶⁶ Cf. RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, von Gustav Richter, op. cit.

¹⁶⁷ BERGES W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig K. W. Hiersemann, coll.« Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde », n° 2, 1938.

¹⁶⁸ JONSSON E.M., « La situation du Speculum regale dans la littérature occidentale », *Études Germaniques*, 1987, n° 42, p. 394-397.

¹⁶⁹ SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, op. cit., p. 46 sq.

¹⁷⁰ HADOT P., « Fürstenspiegel », T. KLAUSER (dir.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1972, vol.8, col. 556.

¹⁷¹ *Ibid.*

en arabe, dont Richter a fourni la première description du genre¹⁷², peuvent ainsi ne pas être adressés spécifiquement à un souverain, mais peuvent aussi être produits par un souverain, ou adressés de manière générale à tout souverain, ou encore être adressés à un proche du souverain de manière à permettre à l'auteur de se rapprocher du souverain. Notons que des passages concernant spécifiquement l'exercice du pouvoir peuvent aussi figurer dans des manuels de conseils aux ministres et aux secrétaires, ou encore dans des chroniques historiques ou des fictions littéraires. Décrivant cette incarnation de l'autorité suprême qu'est supposé être le prince, les miroirs des princes débordent alors cette désignation individuelle pour refléter le lieu même du pouvoir suprême dans son ensemble et les émanations de la puissance princière que forment la cour ou les délégations régionales du pouvoir.

La diversité des écrits qui prennent en charge le conseil au Prince dans la littérature arabe correspond donc assez bien à la compréhension de la notion arabe d'*ādāb sultāniyya* employée pour ce genre d'écrits concernant la figure de l'autorité. Il convient en effet de noter que la métaphore catoptrique est peu employée en arabe pour désigner les discours de conseil au souverain¹⁷³, et ne l'est pas dans les premières œuvres du genre en arabe. A. 'Allām considère qu'on désigne par ce nom d'« *ādāb sultāniens* » des écrits qui apparaîtraient avec la « transformation du califat en royauté » et qui constituent principalement une reprise de l'héritage politique persan¹⁷⁴.

Mais il convient de nuancer la description donnée par 'Allām. Notons d'abord que l'association de la notion d'*adab* à celle de pouvoir *sultān* ne semble pas pouvoir apparaître

¹⁷² RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, von Gustav Richter, op. cit.*

¹⁷³ Cependant, la notion de miroir n'est pas tout à fait absente de la littérature princière arabomusulmane. On la retrouve ainsi sous la plume de Yūsuf Ḥāṣṣ Ḥāḡib dans son *Kutadgu Bilig* (rédigé en 1069-1070) : « Un homme loyal peut servir de miroir : en le regardant, un homme peut renforcer ses habitudes et son caractère », cité par CRONE P., *God's rule: government and Islam*, New York, Columbia university press, 2004, p. 149, traduction personnelle depuis l'anglais. On le trouve également chez Avicenne dans son *Kitāb al-Siyāsa*, cité par ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 57-58. Nous avons également rencontré la métaphore catoptrique dans le titre d'une anthologie portant sur la vertu parfaite : *Mir'āt al-murū'āt* d'Al-Mansūr al-Ṭa'ālibī (961-1039), rédigé après 1030, cf. ORFALI B., « The Works of Abū Mansūr al-Tha'ālibī (350-429/961-1039) », *Journal of Arabic Literature*, 1 novembre 2009, vol. 40, n° 3, p. 289.

¹⁷⁴ 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣultāniyyā. Dirāsa fi binyat wa tawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, op. cit., p. 109 ; ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique, op. cit.*, p. 58-59.

avant le XI^e siècle. Le concept même d'*adab*, au sens initial de belles manières¹⁷⁵, terme qui renverra par la suite à l'ensemble de la production lettrée du Moyen Âge, puis aux Belles-Lettres modernes, n'est pas encore définitivement constitué. Il ne désigne pas encore de production spécifique au moment où les matériaux initiaux de la tradition des miroirs des princes se forment¹⁷⁶. Cette notion d'*adab* paraît encore au VIII^e siècle avoir le sens général de morale comme le rappelle Ğābirī dans son analyse de la notion, quoiqu'elle paraisse déjà liée à l'instruction et l'apprentissage¹⁷⁷. De plus, l'emploi du terme de *sultān* comme titulature royale, et non plus puissance, ne se systématisait qu'à partir du X^e siècle sous le règne des Buyides, comme l'a rappelé M. Abbès¹⁷⁸. Il semble aussi que l'idée d'une transformation du califat en royauté soit postérieure au VIII^e siècle¹⁷⁹, et que la distinction entre califat et royauté n'ait pas encore véritablement de sens avant l'avènement des Abbassides et la diffusion de la propagande des milieux qui leur sont favorables¹⁸⁰.

L. Marlow propose deux définitions commodes du « miroir des princes » en contexte islamique¹⁸¹. La première est aussi la plus générale. Les miroirs des princes peuvent ainsi désigner la littérature de conseil adressée à un destinataire royal. Il peut s'agir d'une littérature de sagesse (*ḥikma*), d'œuvres d'exhortation (*maw'izā*), d'éthiques (*aḥlāq*) ou de testament spirituels. Une seconde définition de L. Marlow correspond s'applique à un genre littéraire particulier, une branche des Belles-Lettres (*adab*). Ce sont des ouvrages indépendants, parfois connus sous le nom d'*ādāb al-mulūk* (usages des rois), *naṣīḥat al-mulūk* (conseil aux rois), ou *siyar al-mulūk* (conduite des rois), divisés en chapitres et contenant des citations variées issues du *Coran*, des hadiths, de proverbes, de poésie, de bons mots, d'anecdotes, de récits historiques. Quelle que soit la définition prise, le choix de l'auteur

¹⁷⁵ En ce sens, le terme est proche de la notion persane de *ā'in-nāma*, TFAZZOLI A., « *Ā'in-nāma* », *Encyclopaedia Iranica*. Cf également, KHALEGHI-MOTLAGH D., « Adab, i. Adab in Iran », *Encyclopaedia Iranica*.

¹⁷⁶ Cf. BONEBAKKER S.A., « Adab and the concept of belles-lettres », *op. cit.*

¹⁷⁷ ĞĀBIRĪ M., 'Ābid al-, *Al-'aql al-'aḥlāqī al-'arabī : dirāsa taḥlīliyya naqdiyya lī-naẓm al-qīm fī al-ṭaqāfa al-'arabiyya.*, 8^e éd., al-Dār al-baydā', al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, coll.« Naqd al-'aql al-'arabī, 3 », 2001, p. 42-46.

¹⁷⁸ ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷⁹ Cf. *infra*, 1.2.2 « Réception contemporaine »

¹⁸⁰ Cf. *EP*, article « Malik » par Lewis.

¹⁸¹ MARLOW L., « Mirrors for Princes », G. BÖWERING (dir.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 2013, p. 348-349.

pour une forme littéraire particulière détermine sa production et sa réception. La seconde définition correspond davantage à la période qui suit le X^e siècle¹⁸².

En effet, la notion de « miroir des princes » représente en fait un moyen commode de regrouper certains textes sous un même nom, mais ne désigne pas à proprement parler, au II^e siècle de l'hégire, une discipline littéraire bien constituée. Les textes que nous avons choisis d'étudier correspondent davantage à une délimitation d'un champ d'application du discours au sens où Foucault entend le terme de « discours » dans *l'Archéologie du savoir*, à savoir en tant qu'il est déterminé par sa provenance et par la période dans laquelle il se déploie¹⁸³, dont nous allons maintenant examiner les conditions de l'énonciation.

- **Littérature semi-orale et statut de l'auteur**

Les œuvres que nous avons étudiées sont véritablement des œuvres classiques, au sens où l'œuvre classique se juge par rapport à sa réception. Un classique fait l'objet de lectures et de relectures à travers les âges. Les commentaires et les références à son autorité se succèdent dans le temps. De ce point de vue, la tradition de compilation dont procède, en partie, un pan entier de la littérature des miroirs des princes arabes pour la période ultérieure des XI^e et XII^e siècles, est caractéristique de cette conception classique de la culture. L'œuvre acquiert ainsi son autorité à travers le temps et sous l'effet de la reprise. Il convient donc de resituer la notion d'auteur dans le contexte spécifique du haut Moyen Âge arabe. À l'époque où les œuvres que nous étudions semblent avoir été produites, la notion d'auteur n'est en effet pas tout à fait constituée. La célébrité d'Ibn al-Muqaffa' et le succès des œuvres qui lui sont attribuées ne s'étant jamais démentis, l'authentification de certaines des œuvres qui lui sont attribuées peut s'en trouver mise en question. On peut même être amené à contester radicalement l'attribution qui lui est faite du *Livre de Kalila et Dimna* tel que nous le lisons aujourd'hui¹⁸⁴. Comme A. Cheikh-Moussa le rappelle, les auteurs médiévaux se souciaient peu de l'authentification des propos rapportés dans la littérature d'*adab*¹⁸⁵. Par

¹⁸² Cf. aussi la récente présentation des études sur le genre littéraire des conseils aux rois par MARLOW L., « Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre », *op. cit.*

¹⁸³ Cf. *infra*, « 1.2.3. Contexte historique »

¹⁸⁴ Cf. CHEIKH-MOUSSA A., « Considérations sur la littérature d'Adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁵ *Ibid.*

conséquent, le manque de sources et la difficulté à établir des éditions critiques de ces textes rend délicate l'inscription des notions et concepts qui y sont véhiculés dans une temporalité que l'on puisse clairement délimiter. Ne pouvant résoudre ce problème, nous avons ainsi dû en faire abstraction. Nous limiter à des textes qui sont quasi contemporains selon les sources médiévales nous a paru être l'une des façons de circonscrire cette difficulté¹⁸⁶.

Une meilleure compréhension du processus de transmission de la culture à l'époque du haut Moyen Âge islamique est cependant requise. Gregor Schoeler a fourni une étude décisive du rôle de l'écrit et de l'oral dans la transmission pendant les premiers siècles de l'Islam. La littérature de l'*adab* politique apparaît à un moment où la permanence et le prestige de la transmission orale sont encore grands dans le monde arabo-musulman. Seul le *Coran*, parmi les différents genres de discours que sont la poésie et la prophétie en vigueur au moment de la diffusion de l'Islam, a bénéficié rapidement d'une autonomie textuelle où le Verbe se suffit à lui-même et peut se passer de la lecture par une autorité compétente, apte à le restituer oralement¹⁸⁷. Les recueils de tradition des « dits » du prophète de l'Islam ne sont pas davantage fixés par écrit au moment où l'*adab* des secrétaires se développe à partir du VIII^e siècle. La notion de *ṣaḥīḥ*, c'est-à-dire d'« authentique collection », ne se met en place qu'au IX^e siècle¹⁸⁸, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Dans le cas du *Coran* et de la transmission des dits du prophète, il faut donc avoir été disciple pour être considéré comme transmetteur authentique. C'est l'autorité de la tradition qui prime sur l'identité du transmetteur. La poésie fait l'objet d'une plus grande licence du conteur qui récite l'œuvre d'un poète¹⁸⁹. Elle ne commence à être fixée par écrit qu'au IX^e siècle et surtout au X^e siècle ;

¹⁸⁶ Cf. *infra*, 1.2.2 : « Délimitation chronologique »

¹⁸⁷ Ceux qui exercent la fonction de récitants ont néanmoins encore jusqu'au Xe siècle un certain rôle propre à jouer dans la mesure où le texte n'est pas vocalisé et encore dépourvu de point diacritique au VII^e siècle au moins. Il leur appartient donc de restituer le sens du message coranique par l'ajout des voyelles adéquates qui peuvent de cette manière varier légèrement selon les récitants. Cf. SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, op. cit. chapitre II.

¹⁸⁸ Les traditions sont d'abord notées sur des aides-mémoires par les traditionnistes qui les récitent publiquement de mémoire. Mais la possession d'aides-mémoire ne suffit pas à garantir la transmission exacte ; seule la sanction de l'audition d'un maître ayant autorité l'autorise et la légitime. Cf. *Ibid.* chapitre III et V. La réticence envers l'écriture s'expliquerait selon Schoeler par une résistance aux tentatives omeyyades de codification de la tradition, cf. référence citée par BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides*, Brill, 2011, p. 15.

¹⁸⁹ L'important n'est pas tant en effet la lettre du poème que sa beauté stylistique. Le conteur a donc la charge d'améliorer le poème s'il en voit la nécessité.

les poètes écrivant eux-mêmes leurs recueils n'apparaissent qu'au XI^e siècle¹⁹⁰. Pour ce qui est de la poésie, elle aussi encore orale, nous pouvons juger que c'est la beauté stylistique et l'éloquence qui sont le critère de valeur du discours.

Seules les œuvres issues des chancelleries prennent rapidement la forme de véritables livres destinés à des lecteurs, membres de la cour dans un premier temps, puis membres des cercles savants élargis ensuite¹⁹¹. L'*adab* semble ainsi avoir été le fruit d'une mise par écrit immédiate et concomitante à la production du discours. Seul le genre épistolaire issu des cercles de la chancellerie, l'*adab*, accède donc au statut de discours écrit avec les productions attribuées aux secrétaires et aux scribes de chancellerie. Cependant, la permanence à la même époque d'une forte valeur de la transmission orale tant dans le domaine religieux que dans le genre poétique, associée à la sacralisation de la parole coranique, doit nous inciter à envisager un statut particulier du livre non coranique. La littérature d'*adab* et notamment l'*adab* politique, qui initie véritablement la tradition de la littérature médiévale en prose, surgirait ainsi dans un moment où les principaux discours publics se transmettent encore oralement et où les écrits ont encore majoritairement la fonction d'*hypomnemata*, c'est-à-dire de notes destinées à un usage privé de remémoration.

A. Cheikh-Moussa, constatant l'embarras de certains chercheurs devant les différences affectant les différentes versions disponibles des premiers textes exemplaires de la « prose artistique » et de l'*adab*, qui sont précisément les textes qui forment l'objet de notre étude, rappelle que « jusqu'à la deuxième moitié, sinon la fin du III^e siècle de l'hégire, si les textes d'*adab* ont bien été composés, produits par écrit, ils l'ont été avec l'idée que leur circulation, c'est-à-dire leur communication et leur réception, sera faite, elle, *quasi systématiquement* par la voix¹⁹². » Les œuvres de l'*adab* politique se seraient ainsi transmises oralement par la voix et la lecture. Le manuscrit n'existerait alors en quelque sorte que pour permettre la lecture, le commentaire et la mémorisation : l'écrit y servirait de support à la déclamation. Voilà peut-être une explication de la rareté des manuscrits les plus anciens transmettant cette prose¹⁹³. Nous pensons que c'est aussi la raison pour laquelle la postérité

¹⁹⁰ Cf. SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, op. cit., p. 18-26 et 115-119.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 57-70.

¹⁹² CHEIKH-MOUSSA A., « Considérations sur la littérature d'Adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », op. cit., p. 27.

¹⁹³ CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », op. cit., p. 27.

médiévale loue principalement 'Abd al-Ḥamīd ibn Yahya pour son éloquence. Elle porte en effet encore la marque de la déclamation¹⁹⁴.

Si aucun chercheur ne déplore l'état des textes des épîtres de 'Abd al-Ḥamīd, c'est sans doute parce qu'elles ont tôt servi de modèle d'écriture pour la formation des scribes et qu'en ce sens une attention particulière de la part de copistes a pu contribuer à préserver un texte présentant somme toute assez peu de variantes. On ne peut pas en dire autant des manuscrits des œuvres attribuées à Ibn al-Muqaffa' et notamment du *Livre de Kalila et Dimna* dont le succès à travers les âges a pu contribuer à accroître le désir de « parfaire » une œuvre qui, ressortissant à la fiction, a peut-être été traitée avec la même liberté d'améliorer le texte qu'on admettait pour la poésie. Quoi qu'il en soit, cette incertitude des sources est donc à rapporter à ce contexte discursif marqué par l'oralité de la transmission. Le statut de l'auteur ne peut sans doute dès lors qu'y être spécifique.

À cette époque médiévale, l'attribution d'un texte à un auteur a en effet valeur de vérité, comme le rappelle A. Cheikh-Moussa¹⁹⁵, reprenant là une distinction mise au jour par Foucault¹⁹⁶. Il convient de prendre la mesure de cette affirmation. En l'état, et compte tenu des différentes manipulations subies par les textes au cours des siècles, rien ne peut en effet garantir que les textes que nous pouvons lire aujourd'hui soient bien l'œuvre des personnes auxquelles ils sont attribués. L'individu n'est pas encore une instance d'attribution qui fait pleinement sens. L'authenticité textuelle (au sens de l'origine du texte et de sa bonne attribution) elle-même est problématique. La littérature d'*adab* est une littérature qui se constitue sur la base d'emprunts, de variantes, de corrections, par transmission orale. Si l'auteur a valeur de vérité au Moyen Âge, ce n'est donc pas au sens de l'authenticité textuelle. L'auteur a davantage valeur de vérité parce que sa personne est reconnue et considérée comme légitime. La personne à qui échoit la fonction de l'auteur est ainsi la garante de la vérité du propos. Le propos n'est donc pas nécessairement celui de cette personne, mais son identité suffit à autoriser le discours. La vérité n'est pas du côté de la

¹⁹⁴ Cf. l'analyse stylistique d'Hannelore Schönig in IBN YAHYÁ IBN SA'D AL-KĀTIB 'Abd al-Ḥamīd, *Das Sendschreiben des Abdalḥamīd B. Yahyā, Gest. 132-750, an den Kronprinzen Abdallāh b. Marwān II*, traduit par Hannelore SCHÖNIG, Stuttgart, F. Steiner, 1985, p. 87-115.

¹⁹⁵ CHEIKH-MOUSSA A., « Considérations sur la littérature d'Adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *op. cit.*, p. 46.

¹⁹⁶ Foucault parle de l'auteur médiéval comme « index de vérité », cf. FOUCAULT M., *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1990, p. 29.

matérialité du texte puisque son énoncé varie, elle n'est pas davantage du côté du discours tenu, du sens général véhiculé par le texte. En effet, la vérité n'est pas ici d'ordre logique. Elle ne réside pas dans l'adéquation du langage avec les choses, mais dans l'adéquation entre le sujet énonciateur et l'énoncé tenu. L'énoncé est vrai si l'auteur est telle personne reconnue comme légitime.

Ainsi, notes destinées à être lues et commentées par l'auteur ou le disciple autorisé, par transfert d'autorité, les œuvres d'*adab* n'ont rien d'un original. Elles réélaborent en permanence des matériaux plus anciens, des attributions diverses, des versions de dates différentes. Il est dès lors bien difficile d'en produire un texte stable et définitif. Des éditions critiques indiquant les différentes leçons des manuscrits demeurent manquantes¹⁹⁷. Comment pourrions-nous alors analyser un vaste corpus thématique sur le gouvernement dans lequel les références intertextuelles règnent ? Il semble difficile de déceler avec assurance l'apparition d'une notion nouvelle, la réélaboration d'un concept ancien ou le cheminement particulier d'une idée.

Si l'attribution à un auteur particulier suffit à donner une valeur de vérité au discours, sans que pour autant le texte qui lui est attribué soit nécessairement authentique, c'est qu'au nom de l'auteur s'attache une certaine signification qui est par elle-même authentifiante. À cet égard, il semble bien que les fonctions auxquelles ont participé les auteurs de notre corpus, secrétaires de califes ou des gouverneurs, impriment aux discours qui leur sont attribués un caractère véridique. Ces « auteurs » ont une proximité particulière avec les détenteurs de l'autorité politique. Cela fait d'eux, non seulement des témoins privilégiés de la pratique et de la culture politique de leur temps, mais aussi des acteurs privilégiés de l'exercice du pouvoir. Ils appartiennent par ailleurs à un cercle de traducteurs et à un milieu dans lequel diverses opinions politiques et religieuses ont pu avoir cours. À leur nom est attaché un certain prestige ou une précellence qui peut surpasser la préoccupation pour la précision littéraire du propos. Les propos que la postérité leur attribue finissent ainsi par participer à la constitution d'un savoir du pouvoir. L'attribution à un

¹⁹⁷ Un exemple des défis que posent de telles éditions dans le cas du *Livre de Kalila et Dimna* est donné par B. Gruendler qui propose l'utilisation des nouvelles technologies d'information et de communication pour améliorer les éventuelles propositions. Cf. GRUENDLER B., « Les versions arabes de Kalila wa Dimna : une transmission et une circulation mouvantes », *Enoncés sapientiels et littérature exemplaire : une intertextualité complexe*, PUN Editions universitaires de Lorraine, n° 3, 2013, p. 387-418.

auteur permet alors aussi d'accorder une certaine valeur au discours, pour lequel il nous faut maintenant dégager ce qui peut donner lieu à une analyse philosophique.

- **Matériau lacunaire et pratique discursive**

Si nous faisons crédit à la thèse de M. Cheikh-Moussa d'une empreinte de l'oralité sur la transmission des premiers miroirs des princes, nous devons aussi prendre note d'une certaine « dispersion » du propos de l'*adab* politique. Notre matériau de base est de nature lacunaire par son ancienneté. On voit que le discours sur le pouvoir subit des contraintes, peut-être fortuites et néanmoins effectives. Le discours est en effet le fruit de limitations, pour reprendre le concept forgé par Michel Foucault. Ce dernier part en effet de l'hypothèse que toute production de discours « est contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'évènement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité¹⁹⁸. » Discours d'une époque où la transmission écrite est concurrente de la transmission orale, le discours de l'art de gouverner médiéval porte certaines marques de ces limitations.

Mais notre corpus médiéval n'est pas tributaire de la division par disciplines sur laquelle notre modernité transdisciplinaire semble vouloir revenir. La limitation qu'engendre la constitution d'une discipline n'y est pas encore décelable. En effet, œuvres à la prose louée par la postérité, ces textes sur le pouvoir participaient, semble-t-il, de l'éducation, dite politique, des souverains médiévaux. Ils semblent cependant, à partir du XII^e siècle, déborder ce cadre limité pour faire part d'une sorte de « culture de l'honnête homme ». Ils entrent alors dans la composition de vastes encyclopédies de la culture, suggérant ainsi que « la connaissance de l'éthique du pouvoir constitue l'une des bases d'un idéal culturel de l'homme de bonne compagnie¹⁹⁹. » Cet honnête homme est cependant un homme disposant d'un savoir et il est par conséquent susceptible de faire partie des cercles du pouvoir comme fonctionnaire, officier ou courtisan. Le discours de l'art de gouverner ne semble ainsi pas faire l'objet d'une culture du secret politique tout en étant adressé à une classe sociale potentiellement proche du pouvoir. Il diffuse un savoir politique, mais ne forme pourtant pas des traités politiques tels que ceux qui apparaîtront au XVI^e siècle en Europe par exemple ni des traités de philosophie politique tels que la postérité moderne les recherchera. Nos

¹⁹⁸ Cf. FOUCAULT M., *L'Ordre du discours*, op. cit., p. 10-11.

¹⁹⁹ DAKHLIA J., *Le divan des rois*, op. cit., p. 69.

catégories de classement des discours leur sont inapplicables. La relative inadéquation de la notion d'auteur comme catégorie d'analyse de ce discours tout autant que l'impertinence des catégories de littérature et de politique pour l'appréhender doivent nous inviter à reconsidérer notre objet d'étude. Les problèmes d'édition que posent les textes nous amènent également à considérer que l'unité du livre ou de l'œuvre ne constitue pas non plus une clé d'analyse pertinente.

En revanche, ce qui semble donner lieu à un thème d'analyse, c'est un certain déploiement du discours. Ainsi, des thèmes récurrents vont circuler ainsi d'œuvre en œuvre et les emprunts n'y seront que rarement signalés²⁰⁰. Conformément à une tradition très ancienne, des genres littéraires différents prennent en charge la pratique du conseil²⁰¹. Ainsi, dans notre corpus, des épîtres, des traités et des fables véhiculent le discours politique. La limitation du pouvoir du discours par sa division en genre remplacerait ainsi peut-être la limitation par discipline décrite par Foucault et pourrait avoir la même fonction. On a donc affaire à un déploiement inhérent au thème d'analyse qui demande à être analysé et à un déploiement dans le temps de thèmes centraux. Le déploiement ultérieur du discours du pouvoir est si important que nous avons dû délimiter notre corpus de recherche. En effet, pour tenter d'élaborer une généalogie de la pratique du pouvoir dans le contexte arabo-musulman, il faudrait d'abord pouvoir établir les rapprochements qui s'opèrent à certains moments entre des thèmes variés, les inflexions que suit l'emploi de certains paradigmes par rapport à d'autres. Mais une telle étude requiert une bonne connaissance d'un très grand nombre d'œuvres produites durant toute la période médiévale et moderne, de plus dans les différentes langues en usage dans le cercle du pouvoir de l'Islam. Or, une telle étude dépasse de beaucoup le champ de nos compétences et le cadre de cette recherche. C'est pourquoi nous avons choisi de limiter notre étude à l'analyse des rapports du pouvoir au savoir et à l'éthique, en langue arabe, au commencement de la constitution d'un discours sur l'art de gouverner.

Les œuvres choisies qui sont attribuées à cette période historique du II^e siècle de l'hégire sont exclusivement rédigées en langue arabe. Le revivalisme persan, s'il est déjà en

²⁰⁰ Pour des exemples d'intertextualité, cf. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fi binyat wa tawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, *op. cit.*, p. 75-76.

²⁰¹ Cf. HADOT P., « Fürstenspiegel », *op. cit.*

germe, n'est pas encore explicitement revendiqué. Notre étude est donc plus diachronique que ne l'est la généalogie telle que l'entend Foucault, dont nous nous sommes initialement inspirés²⁰². Nous procédons donc à une coupe dans un faisceau du discours du pouvoir, sans pouvoir aller jusqu'à étudier la série qu'il formerait²⁰³. Notre recherche se propose ainsi de former une base pour l'application de certains outils foucauldien à l'étude d'une culture non européenne. En effet, Foucault a toujours affirmé que son étude du gouvernement ne valait que pour la forme de gouvernement que l'Occident a développé²⁰⁴.

Cependant, nous pouvons nous appuyer sur son analyse du discours, dans *L'Archéologie du savoir*, afin de justifier de notre choix de limitation de notre corpus. Il s'agit pour Foucault, dans cet ouvrage, d'abandonner les unités traditionnelles du discours : celles des disciplines modernes telles que la littérature ou la politique, inadaptées à la culture médiévale par exemple. Mais il faut aussi abandonner celle du livre ou de l'auteur qui dissimule le réseau des séries discursives qui a permis que tel énoncé se constitue à travers le temps. Le discours, pour Foucault, ne se confond pas avec le livre ou l'œuvre, ni avec les catégories modernes de classement en genre (littérature, politique, science, etc.)²⁰⁵. Notre objet, de même, ne correspond ni à une discipline, ni au corpus d'un auteur bien déterminé. Il s'agit pour nous d'étudier les commencements de cette formation discursive qu'est le discours de l'art de gouverner. Une formation discursive désigne un ensemble de discours qui ont des objets semblables et recoupent des thèmes communs. Avant de présenter les éléments sur lesquels porte notre enquête, il convient de rappeler ce qu'une telle analyse ne cherche pas à examiner.

Ainsi, à l'instar de la démarche suivie par Foucault et exposée dans *L'Archéologie*, nous ne chercherons pas à découvrir un sujet transcendantal qui serait comme le sujet politique et définirait une sorte de conscience rationnelle qui peu à peu organiserait le discours politique du monde arabo-musulman. Il n'y a pas non plus à rechercher de sujet psychologique qui affirmerait une pensée personnelle, fruit d'un savoir maîtrisé. Ceci n'implique pas cependant

²⁰² On peut ainsi définir de manière très large la généalogie en un premier sens, comme l'étude de la formation des séries de discours qui conduisent à la constitution d'un objet de savoir positif.

²⁰³ Sur l'objet de la généalogie par rapport à l'analyse chez Foucault, cf. FOUCAULT M., *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 71-72.

²⁰⁴ Cf. par exemple, FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 134.

²⁰⁵ Cf. FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll.« Tel », n° 354, 2008, vol. 1/, Partie II, chapitre I.

que nous ignorions absolument les personnages historiques impliqués dans cette pratique discursive. Pourtant, les quelques éléments biographiques disponibles ne sauraient ici être considérés seulement comme révélateurs d'une pensée personnelle des sujets impliqués, pensée qu'il faudrait tenter de retrouver dans les textes dont nous disposons. C'est pour cette raison que nous récusons l'inscription de notre étude dans le champ strict de l'histoire des idées et que la distinction qu'établit Foucault entre l'archéologie et l'histoire des idées²⁰⁶ nous a semblé pertinente pour mener cette étude. Ainsi, nous ne chercherons pas à déceler un sous-texte qui parcourrait le discours de l'art de gouverner. Nous n'analyserons pas des opinions ni ne considérerons l'auteur comme un sujet créateur. Pas davantage nous ne chercherons prioritairement à savoir si la pensée même de l'auteur se donne parfois à lire dans le texte.

Nous nous intéressons en revanche à l'élaboration discursive de la question du savoir politique, au sein de ce groupe que sont les secrétaires d'État et les scribes de la fin de l'époque omeyyade et du début de la période abbasside. Sans être certain de pouvoir en maintenir tous les tenants et aboutissants, et comme nous l'annoncions en introduction, nous voulions essayer de partir de cette proposition de Foucault située à la fin de *L'Archéologie du savoir* et qui semble préluder à la recherche qu'il entamera ultérieurement²⁰⁷ sur la gouvernementalité :

« On essaierait de savoir si le comportement politique d'une société, d'un groupe ou d'une classe n'est pas traversé par une pratique discursive déterminée et descriptible. Cette positivité ne coïnciderait, évidemment, ni avec les théories politiques de l'époque ni avec les déterminations économiques : elle définirait ce qui de la politique peut devenir objet d'énonciation, les formes que cette énonciation peut prendre, les concepts qui s'y trouvent mis en œuvre, et les choix stratégiques qui s'y opèrent²⁰⁸. »

Qu'entend ici Foucault ? La notion de « pratique discursive » a été exposée par Foucault dans *L'Archéologie du savoir*. Elle est :

« un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale,

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 188-190.

²⁰⁷ Cf. FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

²⁰⁸ Cf. FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 263.

économique, géographique ou linguistique données, les conditions d'exercice de la fonction énonciative²⁰⁹. »

Elle permet de désigner le fait que les discours sont loin de n'être que la représentation mimétique des choses ou des états de l'âme, comme le conçoit une certaine théorie du langage d'inspiration aristotélicienne. Ils ne reflètent pas une vision du monde ou une superstructure du réel, mais sont le produit de l'organisation et de la réorganisation d'un ensemble de règles qui en déterminent le sens. Ils ne dépendent pas donc seulement du sens des mots et de la position du locuteur. En tant qu'énoncés, c'est-à-dire en tant qu'actes, les discours prennent place dans un système d'énonciation, c'est-à-dire dans un ensemble de conditions de possibilités au sein desquelles le discours fait l'objet de luttes de pouvoir et s'intègre dans des stratégies. C'est ainsi qu'une pratique discursive ne se réduit pas aux théories de l'époque, ni aux théories de l'auteur, sujet de l'énonciation, ni encore aux théories économiques comme pourrait le revendiquer une analyse de type marxiste par exemple. Le discours est inscrit dans un cadre institutionnel et il fait ainsi l'objet de stratégies d'appropriation qui s'efforcent de le contrôler et de le limiter. La notion de « pratique discursive » indique le fait qu'entre l'ordre de l'action et l'ordre du discours, il y a passage et interpénétration : les discours passent dans les pratiques et les pratiques passent dans les discours comme l'explique Foucault.

Le discours de l'exercice du pouvoir est donc un cas particulier de l'enjeu de luttes que constitue tout discours. On peut penser qu'il est au plus haut point limité et contrôlé dans son énonciation. Bien entendu, il nous est difficile de bien identifier la fonction énonciative du discours du pouvoir qui nous occupe, du fait de l'ancienneté du contexte d'énonciation de nos textes. Il est difficile de saisir avec assurance toutes les règles tacites d'énonciation qui devaient être en vigueur au cours du II^e siècle de l'hégire dans l'entourage du prince et qui font que le discours s'inscrit dans une pratique spécifique. Cependant, nous connaissons la position qu'il faut occuper pour pouvoir en être le sujet, c'est-à-dire pour pouvoir être l'auteur d'un discours du pouvoir. L'appartenance au corps des secrétaires de chancellerie en est la première dimension, comme nous l'avons vu. Mais cette position est également abondamment décrite dans le cadre même du discours du conseil au prince. Nous en traiterons lorsque nous examinerons la définition du sage qui est donnée dans ce

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 162.

discours. On a aussi pu montrer que certains miroirs des princes n'avaient pas tant pour but d'enseigner immédiatement le Prince que de servir à l'avancement social de leur auteur²¹⁰.

De plus, nous traitons d'un ensemble de textes proches dans le temps et provenant des mêmes sphères du pouvoir. Ces énoncés forment une série et il nous semble qu'ils jouent un rôle les uns par rapport aux autres²¹¹, dénotant un réseau de dépendances. Le caractère répétitif et compilateur que prendra le discours de l'art de gouverner dans le courant du Moyen Âge en est l'indice. Cette reproductibilité des énoncés s'explique, d'après Foucault, par « la matérialité » du discours, c'est-à-dire la manière dont le discours sert des désirs, fait l'objet de luttes, entre dans des stratégies. C'est ce qui explique aussi la dimension « intemporelle »²¹² que porte le genre des miroirs des princes arabo-musulmans. Cette dimension ne doit cependant pas occulter le fait que la multiplicité des facteurs déterminant la production de ces œuvres à travers le temps a en réalité aussi conduit à une grande diversité de composition²¹³. Mais une telle recherche ne relève pas spécifiquement de notre propos.

²¹⁰ L. Marlow l'a ainsi montré pour l'auteur d'un miroir du XIV^e siècle, cf. MARLOW L., « *The Way of the Viziers and the Lamp of the Commander (Minhāj al-wuzarā' wa-sirāj al-'umarā')* of Aḥmad al-Iṣfahbadhī and the Literary and Political Culture of Early Fourteenth-Century Iran », B. GRUENDLER et L. MARLOW (dir.), *Writers and rulers: perspectives on their relationship from Abbasid to Safavid times*, Wiesbaden, L. Reichert, coll. « *Literaturen im Kontext* », n° 16, 2004, p. 169-193. Mais plusieurs études historiques récentes dans le monde anglo-saxon prennent le même chemin, telles que celles citées in MARLOW L., « *Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre* », *op. cit.*, p. 530-532.

²¹¹ Cf. FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 137.

²¹² Cf. DAKHLIA J., « *Les Miroirs des princes islamiques* », *op. cit.*

²¹³ Ces textes font partie de projets variés qui visent des objectifs différents comme le souligne Louise Marlow en résumant ainsi le propos de l'article novateur de S. Leder : « Il note le jeu interne de divers éléments au sein du texte, incluant la présentation descriptive et l'analyse des relations politiques, un souci de l'effet esthétique et les exigences de la tradition littéraire d'une part, et l'expérience propre de l'auteur d'autre part. Il attire l'attention sur la diversité introduite dans la littérature par d'aussi variés facteurs que l'affiliation sociale de l'auteur, la position sociale du destinataire, le milieu culturel de l'auteur et le choix de la langue, de même que le contexte historique et la région dans laquelle l'ouvrage a été composé » MARLOW L., « *Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre* », *op. cit.*, p. 531-532, traduction personnelle. Cf. LEDER S., « *Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft.* », A. DEBENEDICTIS (dir.), *Specula principum: [risultati del Colloquio Internazionale Specula Principum: Riflesso della realtà giuridica, svoltosi a Bologna nei giorni 18 - 20 settembre 1997]*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 21-50.

- **Délimitation chronologique et formation d'un âge classique.**

La tradition des miroirs des princes dans le monde arabo-musulman débute dès l'époque omeyyade avec la traduction et l'adaptation en arabe de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* par Sālim Abū al-'Alā', secrétaire de Hišām ibn 'Abd al-Mālik, qui régna de 724 à 743²¹⁴. Cette tradition se perpétuera longtemps jusqu'au cœur même du dix-neuvième siècle comme en fait état 'A. 'Allām qui y intègre l'adab du *makhzen* marocain²¹⁵, ou même jusqu'au début du XX^e siècle comme le constate A. K. Lambton pour les derniers miroirs des princes persans²¹⁶. Nous rappellerons simplement pour notre part l'essai du ministre ottoman de Tunis, le général Khérédine, traduit en français en 1867 et intitulé *Les réformes nécessaires aux états musulmans* qui forme la première partie d'une œuvre politique plus vaste et reprend certains codes de la tradition des miroirs des princes pour y présenter un projet politique réformateur²¹⁷. La variété des langues mises en œuvres tout autant que le manque d'éditions critiques des œuvres médiévales concernées invitent à une délimitation du corpus aux œuvres des débuts de l'Islam disponibles.

La notion d' « Islam classique » aurait pu ainsi constituer un cadre historique idéal à notre analyse. Cette notion en effet, désigne généralement la période qui s'étend de l'apparition de l'Islam à la chute du califat. La prise de Bagdad par les Mongols en 1258 met

²¹⁴ Cette correspondance est présentée et en partie traduite par Mario Grignaschi dans trois articles de fond qu'il y a consacrés. Cf. GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il arisṭuṭalisa ilā-l-Iskandar » de Salīm Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *Bulletin d'Etudes Orientales*, tome XIX, années 1965-1966, Damas, 1967, p. 7-83 ; GRIGNASCHI M., « Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā' », *Le Muséon, revue d'études orientales*, LXXX, Louvain, 1967, p. 211-264 ; GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*

²¹⁵ Cf. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, *op. cit.*, p. 8.

²¹⁶ Cf. les études de A. K. S. Lambton suivantes : LAMBTON A.K.S., « Islamic Mirrors for Princes », Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971 ; LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *op. cit.*

²¹⁷ GÉNÉRAL KHÉRÉDINE, *Réformes nécessaires aux Etats musulmans. Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé La plus sûre direction pour connaître l'état des nations.*, Paris, Imprimerie administrative de Paul Dupont, 1868. Khérédine Pacha reprend la formule et la structure des miroirs des princes traditionnels mais y introduit une grande nouveauté. L'idée d'une critique des pratiques en vigueur et d'une nécessaire réforme politique est clairement affirmée. Elle se traduit par la présentation du parlementarisme en vigueur en France, que Khérédine a découvert à l'invitation de Thiers, cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois*, *op. cit.*, p. 62-64. Cette volonté de réforme est conforme aux tentatives de modernisation en vigueur dans l'empire ottoman du XIX^e siècle connues sous le nom de *tanzimat*. La colonisation française aura finalement raison de cet effort de modernisation du genre, donnant lieu à une décolonisation qui s'attèlera à la formation d'un État moderne qui entraînera le développement d'une science politique.

en effet un terme au califat abbasside. D. Sourdel définit ainsi l'expression « Islam classique » :

La première civilisation impériale de l'Islam, cette civilisation arabo-musulmane qui vécut d'abord sous l'égide des Umayyades, puis des Abbassides, et qui grandit avec le triomphe temporel d'un islam encore tout proche de ses origines, mérite seule le nom de « classique » dans l'acception la plus générale de ce dernier terme. Loin d'avoir joué le rôle d'une époque de transition plus ou moins dédaignée par les âges ultérieurs, comme le fut notre Moyen Âge occidental, elle s'identifia avec un modèle toujours imité et respecté, première et parfaite réalisation du type de société qui était né des préceptes mêmes du Coran et qui en partageait donc le prestige²¹⁸.

Il faut cependant relativiser cette notion d'Islam classique. En effet, par la centralité qu'elle accorde ici au paradigme religieux dans la délimitation temporelle, elle ne paraît pas constituer pour nous une distinction satisfaisante. En effet, la tradition littéraire que nous étudions ne fait pas de l'Islam un modèle politique exclusif ni même central. Les acteurs politiques et la classe sociale véhiculant alors le discours politique n'appartiennent pas spécifiquement à la catégorie des savants en sciences religieuses à l'époque de l'émergence du genre. C'est en effet au sein de la catégorie sociale des scribes et des secrétaires de chancelleries que se développe d'abord le genre des miroirs des princes arabes.

De plus, s'agissant des limites chronologiques de cet âge « classique », elles ne correspondent pas aux délimitations chronologiques de la prospérité économique et de l'unité politique. En effet, le repli politico-économique du premier empire arabo-musulman a bien commencé trois siècles avant la date de fin de cet âge classique. Dès le X^e siècle, le calife n'est plus le détenteur du pouvoir réel ; il est d'abord sous l'emprise des Buyides avant d'être « délivré » et protégé par les Seljoukides. Ce dédoublement de la figure de la souveraineté marque alors la fin d'une première période qui correspond à ce que l'histoire a fini par désigner comme « l'apogée du monde musulman ». La période précédente marquerait ainsi un contexte historique davantage à la mesure de notre recherche. En effet,

²¹⁸ SOURDEL D. et J. SOURDEL-THOMINE, *La civilisation de l'islam classique*, 2e éd., Paris, Arthaud, 1983, p. 10-11. La citation se poursuit ainsi : « De cette civilisation historiquement facile à dater, les massives invasions des Turcs et des Mongols, coïncidant avec les troubles dus aux incursions franques ou aux poussées en Occident des nomades et montagnards berbères, marquèrent le déclin, en même temps qu'elles consacraient le morcellement territorial et linguistique d'un ensemble où la volonté d'arabisation avait jusque-là servi de ferment d'unité. Mais cinq siècles de prospérité matérielle et culturelle s'étaient auparavant succédés, qui avaient suffi à la constitution d'un patrimoine artistique et intellectuel d'une prodigieuse richesse. »

ce « protectorat » imposé au détenteur du pouvoir à Bagdad, le calife, n'indique pas tant une séparation des fonctions politiques et religieuses comme on peut le croire au premier abord, que l'amorce du morcellement de l'empire musulman et le passage à un monde où plusieurs civilisations islamiques se développeront. Peu à peu, des dynasties locales prennent le pouvoir en Espagne, en Égypte et dans l'Iran oriental, dès la fin du VIII^e siècle, ce qui correspond à une redéfinition du monde musulman. Le déclin économique par rapport à une période initiale d'essor n'intervient qu'au XI^e siècle, avec les invasions des nomades d'Asie centrale. La période qui s'étend du VIII^e au XI^e siècle constitue ainsi l'apogée du monde arabo-musulman en tant qu'il formait une unité politique seulement.

Par la continuité que ce monde arabo-musulman forme avec les anciennes civilisations sassanide et byzantine, cette période d'essor pour cette civilisation étudiée par M. Lombard²¹⁹, offre également un reflet du dernier éclat de la civilisation urbaine de l'Ancien Monde oriental. C'est précisément cette situation exceptionnelle au regard de l'histoire et cette époque d'unité politique qui nous intéresse. Les références à la culture indienne, persane ou grecque dans ce qui est considéré comme la première littérature arabe marquent aussi la pleine appartenance de la souveraineté arabo-musulmane à un passé proche-oriental. Ainsi, loin de constituer fondamentalement un début, une origine, la tradition qui nous occupe s'apparente aussi à la fin d'un ancien monde, tandis que sa perpétuation à des âges avancés de l'histoire, souvent soulignée, signifie bien sa pleine appartenance à un Âge moyen en transition vers la modernité.

Cependant, nous devons aussi noter que les historiens s'accordent à identifier une grande rupture dans l'histoire de l'empire arabo-musulman : le moment de la révolution abbasside. Ce changement politique se caractérise par une très grande influence politique de l'idéologie zoroastrienne sassanide et par une islamisation de la société accrue. À une époque, celle des Omeyyades, où les privilèges du pouvoir appartiennent aux descendants des conquérants arabes, tandis que les populations conquises demeurent soumises à un impôt spécifique plus lourd dans une sujétion de second rang, succède, avec la révolution Abbasside, un mouvement de conversion massive des populations conquises. Ce

²¹⁹ Cf. LOMBARD M., *L'Islam dans sa première grandeur. VIII^e-XI^e siècle*, Flammarion., coll.« Champs », 1971.

mouvement est encouragé par le pouvoir, ce qui finit par effacer la différence de statut antérieure.

Les auteurs dont nous étudions les textes appartiennent à ce moment de transition. L'un d'entre eux, *'Abd al-Hamīd ibn Yahya*, sera le témoin de ce changement de régime avant de mourir. Le père de son ami (selon la légende) Ibn al-Muqaffa' était un officier chargé des taxes dans l'administration omeyyade²²⁰. Son fils, *Abū Muhammad 'Abd Allāh Rūzbih ibn Dādūya Ibn al-Muqaffa'*, l'auteur de plusieurs miroirs des princes, servit les deux dynasties omeyyade et abbasside. On ne saurait en effet considérer qu'il y a une rupture forte au niveau administratif entre les deux dynasties. Il semble même que la culture politique de la classe des secrétaires de chancellerie ait pu influencer notablement le changement de dynastie.

Une autre raison, plus épistémique, celle-là, motive également notre sélection. Il nous a semblé, au cours de notre recherche, qu'une large échelle pouvait favoriser certaines confusions qu'il nous importait d'éviter. De la sagesse politique éternelle à l'essentialisation du politique en effet, il pourrait n'y avoir qu'un pas. Il s'agit là de mettre à distance toute tentative de généralisation confondant sous la dénomination d'Islam, ce qui relève du religieux et ce qui relève du politique. Non que de telles superpositions ne se produisent jamais, mais il importe de bien définir en quoi un fait ou une référence peuvent être dits religieux et politiques à la fois, ou au contraire, en quoi il faut distinguer entre les deux registres. En effet, l'imprécision du propos qui conduit parfois à appliquer le qualificatif « islamique » ou « musulman » sans justification, conduit dans le même mouvement à la construction d'un imaginaire de l'Islam sans référent réel et parfois sans histoire. C'est ce qu'a établi E. Saïd dans ses travaux sur la constitution, en Europe puis aux États-Unis, d'un discours sur l'Orient²²¹. On court le même risque d'essentialisation du discours à rechercher la manière dont serait structuré quelque chose comme une raison arabe. Rien ne semble en effet moins relever d'une identité exclusive que le discours de l'art de gouverner. La délimitation d'un corpus historiquement réduit nous a alors semblé de nature à éviter de confondre des éléments distincts dans le temps et dans la récurrence.

²²⁰ IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1988, p. 132.

²²¹ Cf. SAID E.W., *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, traduit par C. MALAMOUD, S. MEININGER et C. WAUTHIER, Paris, Éd. du Seuil, 2005, vol. 1/. Le discours sur l'Islam constitue ainsi l'une des dimensions de certains discours sur l'Orient.

Certes, de nombreux interprètes soulignent l'apparente immuabilité du genre des arts de gouverner. Ainsi, 'A. 'Allām montre que le genre de l'*adab* sultanien repose sur une structure unique qui fait apparaître une représentation politique sultanienne identique par delà une histoire mouvante²²². C'est en effet cette structure unique qui constitue le caractère politique de cette littérature. On peut cependant distinguer deux vagues de production dans l'*adab* sultanien à l'âge classique : l'une à son aube, l'autre à son crépuscule²²³. De même, Dakhliā note l'aspiration à l'intemporalité que manifeste le genre par ses emprunts à diverses sources et ses références royales anciennes mêlées²²⁴. Les auteurs de miroirs des princes maghrébins de l'époque moderne qu'elle étudie principalement sont donc familiers des références politiques du premier art de gouverner produit entre les VIII^e et IX^e siècles et des souverains sassanides²²⁵.

C'est ainsi qu'un discours politique semble émerger à la charnière de la chute de l'empire des Omeyyades et de la naissance de celui des Abbassides. Il s'agit d'une période d'intenses activités intellectuelles dans l'empire arabo-musulman dont l'administration a commencé à s'arabiser sous le règne de 'Abd-al-Malik (685-705) à Damas et de son gouverneur *al-Haḡḡāḡ* en Irak. Ce moment historique offre aussi l'avantage de présenter l'embryon d'une catégorie sociale en cours de constitution : les scribes et les chefs de chancellerie²²⁶. Ainsi nous nous intéressons à trois auteurs principaux qui sont liés par des relations professionnelles de succession. La tradition nous informe aussi qu'ils sont également liés par des engagements matrimoniaux et amicaux comme nous le verrons :

²²² 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fi binyat wa tawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, *op. cit.*, p. 22 sq.

²²³ Cf. DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques », *op. cit.*, p. 25. Cf. BOSWORTH C.E., « Naṣīḥat al-mulūk », *EI2*. Ch. Bosworth distingue assez nettement la production des auteurs de ce que nous nommons la première vague du grand développement du genre à partir du XII^e siècle. De même, Allam souligne la possible datation d'une inflexion nouvelle du propos de l'art de gouverner au XI^e siècle : les thèmes religieux prenant à partir de ce moment une place plus importante dans le traitement de la question du gouvernement. Ann Lambton indique quant à elle qu'à partir de la chute de Bagdad en 1258, les thèmes néo-platoniciens et soufis se développent conjointement à la perpétuation des premiers miroirs, Cf. LAMBTON A.K.S., « Islamic Mirrors for Princes », *op. cit.*, p. 420.

²²⁴ DAKHLIA J., *Le divan des rois*, *op. cit.* chapitre I et II.

²²⁵ Pour quelques exemples de la reprise ultérieures de maximes et d'exemples issus des premiers textes du genre dans les miroirs des princes ultérieurs, on peut lire AZMEH A. al-, *Muslim kingship: power and the sacred in Muslim, Christian and pagan politics*, London, I. B. Tauris, 1997, p. 90-93.

²²⁶ Cf. Pour une histoire des secrétaires du trésor depuis les premiers califes jusqu'à la fin des Omeyyades dans leur relation à l'arabisation, depuis le persan, de l'administration des taxes, consulter SPRENGLING M., « From Persian to Arabic », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, avril 1939, vol. 56, n° 2, p. 175-224.

Sālim Abū al-'Alā', 'Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥya et 'Abd-Allāh Ibn al-Muqaffa'. Nous tiendrons également compte d'une traduction anonyme attribuée souvent à Ibn al-Muqaffa d'un texte relevant de la tradition sassanide disponible en arabe à la même époque, le *Testament d'Ardašīr*.

Il nous semble en fait nécessaire d'affiner le regard sur cette période afin de poser à nouveaux frais la question de la fin visée par le pouvoir dans les arts de gouverner de langue arabe. Le fait d'isoler une période d'études assez courte ne nous permettra certes pas d'établir une histoire du concept de gouvernement dans le monde arabo-musulman à l'image de celle proposée par M. Senellart pour le monde européen²²⁷. Un tel travail dépasse de loin le cadre de nos compétences historiques. Il ne nous paraît pas souhaitable par ailleurs de contribuer à constituer ainsi une histoire parallèle qui prêterait par trop le flanc aux accusations d'essentialisme ou de comparatisme simpliste. L'idée de deux mondes clos se faisant face dans le temps n'est en effet guère fondée²²⁸. La période qui nous occupe anticipe déjà sur ce moment d'échanges intenses entre civilisations différentes que vivra le monde arabe avec le vaste mouvement de traduction qui fleurira entre le VIII^e et le IX^e siècle. Nous souhaitons donc au contraire, par cette réduction de notre champ d'observation, repérer les thèmes d'intérêt, les relations causales, les rapports conceptuels à l'œuvre dans la fabrication des concepts politiques aux premiers siècles de la domination arabo-musulmane.

Pour des raisons de précision dans la restitution des caractéristiques de l'art de gouverner de l'Islam classique, de même que pour les raisons historiques précédemment citées, nous avons choisi donc de nous intéresser principalement à la première vague de production des arts de gouverner. Elle se caractérise encore par deux autres spécificités historiques. D'une part, nous souhaitons souligner que l'apparition du premier discours relevant de l'art de gouverner en langue arabe semble précéder immédiatement la constitution et le développement de la doctrine des traditionnistes en droit musulman dans le courant du II^e siècle de l'hégire²²⁹. En réalité, il apparaît qu'au VIII^e siècle et jusqu'au

²²⁷ SENELLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, op. cit.

²²⁸ Nous partageons là les pensées exprimées par D. Gutas en préface à son ouvrage sur le mouvement de traduction gréco-arabe, cf. GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive*, Paris, Editions Aubier, 2005, p. 13.

²²⁹ Cf. SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, traduit par Abdel Magid TURKI et Paul KEMPF, 2e éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1999. Voir notamment le chapitre VI. Cf. également SCHOELER G.,

IX^e siècle au moins, la transmission de hadiths par écrit était mal vue. Les transmetteurs à Médine, Baṣra et Kūfa accordaient un grand privilège à l'audition, le *sama'*, et le sens importait plus que la lettre des propos et des récits transmis. Mais la collection des récits qui circulent sur la vie du prophète et des premiers compagnons ne finit par acquérir sa forme définitive qu'au siècle suivant. C'est en effet au IX^e siècle que l'on s'efforce d'assurer l'authenticité de certains *hadiths* à l'encontre d'autres, et que des recueils de « traditions authentiques » sont admis comme faisant autorité²³⁰. Ils façonneront et modèleront le droit et le rite, mais aussi la conduite de vie des musulmans. Or, la tradition écrite des miroirs des princes émerge avant que ne soient constitués par écrit, ces recueils de traditions islamiques.

En ce sens, les premiers miroirs des princes délimitent de manière factuelle, une indépendance initiale de l'art politique par rapport au droit religieux qui se confirme avec le développement du genre, ainsi que plusieurs chercheurs l'ont remarqué. Dès le départ, la littérature de cour produite par les secrétaires est une production écrite destinée à des lecteurs. On note cependant que les sources indiquent qu'al-Zuhri aurait, sur l'ordre de Hišām ibn 'Abd-al-Mālik, aurait dicté quantité de hadiths pour l'éducation des princes. Il aurait même dicté pendant toute une année des hadiths pour l'éducation des princes selon une autre version²³¹. Mais tous ces livres auraient disparu à la chute des Omeyyades, si tant est qu'ils aient été achevés. C'est le même Hišām pour lequel Sālim Abū al-'Alā' a commandité et adapté la traduction de la *Correspondance entre Alexandre le Grand et Aristote*. Le privilège de l'écrit hérité des traditions de cour byzantines et sassanides a ainsi dominé la transmission des récits religieux jusqu'au IX^e siècle au moins. Les savoirs grecs et persans du gouvernement et de l'éducation des princes ont ainsi plus durablement imprimé leurs marques sur les premières dynasties régnantes musulmanes que les traditions islamiques.

Il faut rappeler à ce propos que c'est seulement au XI^e siècle que paraît le traité des *Statuts gouvernementaux* de Mawardī, œuvre qui s'apparente à un traité de droit public²³² religieux. C'est seulement à partir du XI^e siècle et sous l'influence d'une conjoncture

Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam, op. cit. Cf. plus loin la section 1-2-3 la *Correspondance apocryphe entre Alexandre Le Grand et Aristote*.

²³⁰ SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam, op. cit.* spécialement chapitre III.

²³¹ *Ibid.* chapitre 4, n. 18. et n. 20.

²³² Cf. MĀWARDĪ 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *Les statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, Beyrouth [Paris], Éd. de patrimoine arabe et islamique [diff. Librairie de l'Orient], 1982, vol. 1/.

historique particulière que s'est formulée une ébauche de théorie juridique de la souveraineté qui demeurera cependant sans grande suite dans le monde arabo-musulman avant l'époque contemporaine²³³. Il est dès lors tout à fait pertinent d'examiner la manière dont se conçoivent la notion de gouvernement et les rapports de pouvoir dans ce qui n'est pas encore une théorie du politique en Islam, mais dans la matière même de ce qui apparaît comme nécessairement constitutif de la formation du prince. Le développement de l'art de gouverner comme genre, hors de toute référence islamique et en l'absence d'un corpus doctrinal, encore non déterminé pourrait bien expliquer l'absence de nécessité d'une telle théorisation.

Il y a donc une indépendance de fait du discours politique par rapport à un discours juridique de la souveraineté quasi-inexistant, d'une part. D'autre part, ces premiers miroirs des princes précèderaient également de manière plus distante la fondation de la philosophie politique dans le monde arabo-musulman avec l'œuvre d'al-Fārābī au X^e siècle, pour reprendre le titre de l'œuvre fondatrice de M. Maḥdī pour les études farabiennes²³⁴. Les ouvrages d'*adab* proposant davantage les règles d'une pratique politique qu'une théorie de gouvernement auraient ainsi en quelque sorte appelé et préparé l'avènement d'une théorie de philosophie politique et peut-être ont-ils aussi tenu lieu de pierre de touche de la légitimité et de l'illégitimité de l'exercice du pouvoir par le Prince en l'absence de théorie de la souveraineté ou de réflexion théorique sur la nature du meilleur régime.

L'antériorité de la tradition des miroirs des princes sur les deux autres traditions disciplinaires traitant de politique est l'une des raisons qui nous semblent ainsi justifier d'un traitement particulier²³⁵. Bien que nous ne puissions avoir aucune preuve que les textes que nous lisons sont bien l'œuvre des auteurs qui nous sont indiqués et ne sont pas truffés d'interpolations tardives, il nous semble qu'il faut retenir cependant de cette mise en situation de notre corpus, le fait qu'il s'est noué à un moment dans le discours sur le pouvoir un ensemble de questions, de techniques et de thèmes qui ont pu conserver pendant un certain temps une relative unité de propos. Notre propos est d'étudier ces techniques et leur

²³³ Des éléments d'une théorie politique du califat figurent cependant chez quelques auteurs antérieurs et postérieurs, mais il ne s'agit pas de traités de droit. Cf. LAMBTON A.K.S., « Khalīfa, II. Théorie politique », *EI2*.

²³⁴ Cf. MAHDI M., *La fondation de la philosophie politique en Islam*, Albin Michel, 2000.

²³⁵ M. Abbès a proposé une étude des apports respectifs de chacune de ces traditions politiques. Cf. ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, *op. cit.*

mise en relation comme caractéristiques de la nature du pouvoir et comme constitutifs de thèmes stratégiques. Avant d'y parvenir il convient d'examiner brièvement la réception qui a été faite de la tradition que nous étudions à l'époque contemporaine.

- **Réception contemporaine**

De nombreux chercheurs contemporains vont en effet jusqu'à fonder dans l'*adab* sultanien l'origine d'un blocage structurel de la pensée politique²³⁶, qui n'est plus envisagée qu'à l'aune du paradigme du progrès et du déclin. Il s'agit en réalité d'une reformulation contemporaine de la pensée cyclique d'Ibn Ḥaldūn, elle-même déjà la reprise de la réflexion sur le déclin produite au XI^e siècle, comme l'a fait remarquer J. Dakhli²³⁷. De nombreux penseurs dans le monde arabe postérieur à l'ère de la *Nahḍa* voient dans ces discours, une tradition immobiliste justifiant l'arbitraire. Nous avons déjà évoqué dans notre introduction, les thèses de Ḡābirī²³⁸ et le travail, moins suspect d'anachronisme, de 'A. 'Allām.

Le travail de J. Dakhli se situe à l'opposé. Réagissant à une certaine tendance de la littérature orientaliste à affirmer un caractère structurel de l'idéologie théocratique dans l'espace politique arabo-musulman, J. Dakhli reconnaît avoir été conduite à rechercher la valeur positive de la tradition des miroirs des princes²³⁹. Le discours essentialiste a par ailleurs fini par influencer également les théories fondamentalistes de l'Islam contemporain et par justifier l'illusion que la démocratie serait radicalement étrangère et hétérogène à la tradition arabo-musulmane. Pour Dakhli, « Il faut au contraire montrer qu'il y a des convergences et un capital historique, idéologique qui nous permettent d'apprécier et de

²³⁶ Cf. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, op. cit. Introduction.

²³⁷ DAKHLIA J., *Le divan des rois*, op. cit., p. 96-98 ; Māwardī fait expressément état d'un déclin en deux endroits de son œuvre, au sujet de l'office du redressement des abus et au sujet de l'office du *muḥtasib* chargé d'ordonner le bien et de défendre le mal, sorte de fonction de police au sein de la cité. La première juridiction n'était, selon lui, pas nécessaire au temps des premiers califes et sa nécessité a découlé d'un relâchement du peuple à l'époque de 'Alī. La seconde charge pratiquée initialement par les premiers Princes eux-mêmes a souffert de sa délégation ultérieure à des gens moins capables. Cf. MĀWARDĪ 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *Les statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, op. cit., p. 158-159 et 552-553. Le constat de Māwardī paraît davantage administratif et lié à une extension de la communauté à gérer qu'il ne serait le fait d'une politisation de la fonction califale comme cela paraît être le cas chez Ibn Ḥaldūn.

²³⁸ ḠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *Al-ʿaql al-siyāsī al-ʿarabī [La raison politique arabe]*, Beyrouth, Markiz dirāsāt al-wiḥḍa al-ʿarabiyya, 1990 ; M. Abbès a proposé une réfutation de la thèse de Ḡābirī, cf. ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, op. cit., p. 35-38.

²³⁹ DAKHLIA J., *Le divan des rois*, op. cit., p. 12.

faire vivre cet héritage potentiellement démocratique de l'intérieur du monde islamique²⁴⁰ ». La tradition arabe des miroirs des princes qui constitue, d'après elle, le lieu d'une expression séculière du pouvoir politique permet de combattre ces deux aspects d'une même idéologie, celle du choc des civilisations et qui évoque un arbitraire du gouvernement politique²⁴¹.

Ce genre manifesterait donc, à la fois une justification de l'arbitraire du pouvoir politique et une culture politique séculière distincte de la théologie califale et tout dogmatisme religieux. Mais quelle valeur accorder alors à cette tradition ? La culture séculière dont elle fait preuve semble appeler à l'éloge, mais l'arbitraire décelé paraîtrait confirmer les critiques formulées contre cette tradition. Comment expliquer ces approches ambivalentes des miroirs des princes arabo-musulmans ? Il est évident que Ğābirī a par exemple pour fin une analyse critique de la rationalité politique arabe orientée par l'expérience contemporaine²⁴². Les discours politiques du passé lui permettent de découvrir certains invariants de la raison politique qui orientent et déterminent la pratique contemporaine. Ainsi les notions de « tribu », de « butin » et de « dogme » constituent, selon Ğābirī, des « transcendants » qui précèdent l'action politique pour l'instituer et lui fournir « l'énergie dont elle a besoin en tant qu'acte de sacrifice, de provocation ou d'incitation²⁴³. » Cette construction symbolique forme l'imaginaire collectif, expression d'un « inconscient politique » qui met en œuvre l'action politique des sociétés et des individus²⁴⁴. L'idéologie sultanienne telle qu'énoncée dans la littérature des miroirs des princes serait le produit de ces invariants qui déterminent, différemment selon les époques, la pratique politique. Elle naîtrait de la conversion des tribus en armées régulières, du butin en impôt, du dogme en soumission au Prince. La lecture que fait Ğābirī de l'histoire est résolument critique puisqu'elle vise à « mettre à nu le caractère despotique [du leg culturel] en [en] dévoilant les fondements idéologiques²⁴⁵ ».

Les interprétations opposées présentées succinctement ci-dessus ne sont pourtant pas équivalentes. S'il est vrai que la lecture du passé peut éclairer la modernité, l'inverse n'est

²⁴⁰ DAKHLIA J., « Pouvoirs et passions en terre d'Islam. Entretien avec Jocelyne Dakhlija ».

²⁴¹ Cf. aussi DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques », *op. cit.*

²⁴² Cf. La préface de l'auteur à l'édition française, ĞĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*, traduit par Boussif OUSTI, Paris, Éd. la Découverte, 2007, p. 5-17.

²⁴³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 311.

pas nécessairement juste. L'hypothèse que le présent puisse éclairer le passé doit être prise avec précaution. Le passé n'est jamais aisément lisible, surtout lorsque l'on remonte à un âge médiéval pour l'étude duquel les sources historiques écrites manquent, comme c'est le cas pour l'époque du règne des quatre premiers « califes » de l'Islam. On ne saurait non plus considérer le passé de manière linéaire et uniforme sans justification, quand bien même la période précédant immédiatement le Réveil arabe est réputée n'avoir guère innové sur le plan du savoir²⁴⁶. De même, on ne peut recourir au passé pour expliquer le présent sans risquer de faire de cette explication une justification. Or, le passé ne peut servir de justification morale à l'histoire présente sans la figer dans la répétition sans fin d'une même expérience traumatique, comme celle supposée de la Grande Discorde²⁴⁷. À l'opposé, la diffusion actuelle d'une théorie de la domination religieuse prétendument héritée d'un passé prophétique mythifié sous la forme du fondamentalisme islamique, sert des intérêts contradictoires et empêche l'élaboration d'un pacte social dans les nations arabes. Par delà les permanences perçues par référence au temps long, il revient donc aussi à la recherche de faire droit aux distinctions historiques et conceptuelles.

Le rejet ou la critique moderne de la tradition des miroirs des princes se fonde ainsi parfois sur une critique de la forme royale du gouvernement. Il hérite là d'une ancienne tradition juridique, qu'illustre notamment Ibn Ḥaldūn lorsqu'il consacre une section de sa *Muqaddima* à la période historique qui a vu, selon lui, se produire la transformation du califat en royauté²⁴⁸. Mais comme le montre la lecture de ce passage, ce n'est pas tant à une critique de la forme monarchique que se livre Ibn Ḥaldūn qu'à une critique de la « mauvaise monarchie ».

²⁴⁶ Al-Ġābirī estime ainsi que « le temps culturel arabe » est une durée définie par l'immobilité. Il s'agit d'un « mouvement d'appui » au cours duquel « les étapes culturelles s'amoncellent ». Cela justifie selon lui de comprendre le présent « à travers l'analyse du passé ». Cf. *Ibid.*, p. 7.

²⁴⁷ Pour une étude historique de cette période, consulter DJAÏT H., *La grande discorde: religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, coll.« Folio », n° 164, 2008.

²⁴⁸ Cf. IBN ḤALDŪN 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples*, I, *op. cit.*, p. 489-499. Cette interprétation théologico-politique de l'évolution du régime politique en terre d'Islam semble être un lieu commun de la littérature juridique médiévale tardive. Ġābirī indique ainsi que le juriste andalou Abū Bakr ibn al-'Arabī (1076-1148) est réputé avoir fait le même constat comme le rapporte Ibn al-Azraq dans *Bā'i' al-silk fī ṭabā'i' al-mulk*, avec cette nuance qu'il y décèle un changement de structure de la société, cité par ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *La raison politique en islam*, *op. cit.*, p. 181. Cependant, Ġāḥiẓ au IX^e siècle interprète déjà le règne de Mu'āwiya, premier Omeyyade, comme une transformation du califat en royauté, cité par LAMBTON A.K.S., *State and government in medieval Islam: an introduction to the study of Islamic political theory the jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 62.

En effet, Ibn Ḥaldūn affirme que « La nature du pouvoir [*mulk*] voulait que la gloire échût sans partage à un seul homme²⁴⁹. » Il semble donc admis que par nature le règne ne puisse qu'être monarchique. La monarchie en soi n'est pas combattue : « Si on suppose qu'un individu arrive seul au pouvoir et l'exerce seul, il ne sera pas critiquable s'il met son pouvoir au service de la vérité²⁵⁰. » Une bonne royauté est donc possible. Les exemples de Salomon et David viennent appuyer cette idée, puis l'exemple de Marwān Ibn al-Ḥakam et de ses fils est donné : « S'ils furent rois, ils ne tombèrent pas pour autant dans la vanité et l'injustice²⁵¹. » À l'inverse, les derniers Omeyyades sont accusés de s'être servis « de la nature du pouvoir pour atteindre des objectifs temporels (*aḡrāḏuhum al-dunyaawiyya*) et servir leurs fins personnelles²⁵². » Le pouvoir (*mulk*) pour Ibn Ḥaldūn est par nature monarchique. Mais cette nature peut être employée à des fins différentes et opposées. Elle peut viser le vrai, qui appartient au monde des Idées que la religion permet d'atteindre, comme il peut viser le monde matériel et des fins personnelles non guidées par l'intention et la vérité. C'est ainsi qu'Ibn Ḥaldūn considère que « le califat s'est d'abord transformé en pouvoir royal, tout en conservant un certain nombre de ses valeurs, telles que l'attachement à la foi et le respect du chemin de la vérité. » Le califat représente donc la monarchie vraie, tandis que le *mulk*, la royauté, désignerait sa forme mondaine qui se caractérise en fonction du moyen de contrôle employé. En effet, Ibn Ḥaldūn juge que le califat exerçait le contrôle (*al-wāzi*²⁵³) par le moyen de la religion tandis que la royauté, quoiqu'encore tournée vers la vérité, utilisa « l'esprit de corps (*ʿaṣabiyya*) et le sabre »²⁵⁴. La *ʿaṣabiyya* désigne à la fois une capacité physique et une capacité collective. Sur le plan physique, elle se définit par une aisance à résister et une difficulté à pâtir. Mais en tant que capacité collective, elle inclut la filiation par le père, mais s'applique aussi aux liens qui naissent de la relation de clientèle entre un patron et son client ou allié, entre patrons et affranchis²⁵⁵. Elle permet ainsi la cohésion sociale des groupes nomades et des groupes de clientèles, mais correspond en son fondement à la force

²⁴⁹ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I, op. cit.*, p. 494 ; version arabe, IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimāi*, Al-Dār al-Bayḏā', Ḥijāna' Ibn Ḥaldūn, Bayt al-funūn wa-al-ʿulūm wa-al-Ādāb, 2005, vol. 5/1, p. 351.

²⁵⁰ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I, op. cit.*, p. 494.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 495.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimāi*, *op. cit.*, p. 354.

²⁵⁴ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I, op. cit.*, p. 498.

²⁵⁵ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I, op. cit.* Chapitre 3, § 25. .

individuelle des éléments qui la composent. Elle sert donc à se protéger, à repousser l'ennemi, et à agir collectivement. Or, les hommes sont enclins par nature à l'injustice. Une puissance contraignante est nécessaire pour les empêcher de se nuire mutuellement : la souveraineté (*mulk*). Cette institution conforme à la nature de l'homme relève d'un choix rationnel et d'une intention de s'administrer²⁵⁶. Cette domination qu'exerce la royauté dépend de la puissance de l'esprit de corps qui la soutient. Vient-il à faiblir que la monarchie est en péril.

Lorsque la royauté est totalement corrompue, elle devient donc « un pouvoir royal pur (*mulkan bahtan*) ». La royauté à l'état pur correspond au pouvoir naturel « neutre », pourrions-nous dire, non orienté par le vrai. Il se limite à la caractéristique de son mode de contrôle, qui, lorsqu'il n'est plus guidé par la foi et la vérité, n'est plus que force pure. La royauté se réduit alors à l'usage du « sabre ». Le pouvoir par nature est donc domination : *ğarat tabī'at al-tağallub ilā ġāyatihā* affirme Ibn Ḥaldūn (la nature de la domination a couru vers sa fin). La domination n'est pas sans but, mais ses fins ultimes sont « la contrainte (*al-qahr*) et la satisfaction des désirs et des plaisirs²⁵⁷ ». Finalement, l'esprit de corps de la royauté s'étant complètement séparé du califat, ce dernier disparaît donc selon Ibn Ḥaldūn, puisque l'autorité se fonde sur l'esprit de corps.

Le constat d'Ibn Ḥaldūn est moral. Mais la royauté corrompue se caractérise en fonction de deux critères : les fins mondaines poursuivies d'une part, et l'usage de la force associée à l'esprit de corps d'autre part. Ce n'est donc pas tant la monarchie qui est corrompue que l'orientation des fins de la royauté en usant seulement de la force. Les fins étant personnelles, l'emploi de la force doit les servir. Elle devient donc contrainte. C'est donc l'orientation de la fin et les moyens employés pour y parvenir qui corrompent la monarchie. D'ailleurs, dans son livre des *Exemples*, Ibn Ḥaldūn confirme la thèse qu'il défend dans *l'Introduction*, au sujet du règne de Mu'āwiya et affirme : « On ne doit pas considérer la royauté comme inférieure en dignité au califat. Sinon comment un calife pourrait-il être en même temps un roi²⁵⁸ ? »

²⁵⁶ *Ibid.* Chapitre 1, § 10.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 498 ; IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimāi*, *op. cit.*, p. 355.

²⁵⁸ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Peuples et nations du monde: la conception de l'histoire, les Arabes du Machrek et leurs contemporains, les Arabes du Maghrib et les Berbères extraits des « Ibar »*,

De la même façon, la cible des critiques contemporaines ne paraît pas tant relever d'une critique de la forme de la souveraineté évoquée que d'une critique des techniques du gouvernement qualifiées d'arbitraires. Justifier du pouvoir tyrannique d'un seul et de sa prise de décision arbitraire et l'y encourager en lui délivrant des conseils techniques de contrôle semble ainsi la principale accusation portée contre ce genre littéraire²⁵⁹. Il faut peut-être alors considérer que l'idée même qu'il puisse y avoir une spécificité ou une autonomie de la pratique du pouvoir constitue peut-être un problème, à l'époque même où le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes s'affirme avec force et où l'on essaie sans succès de mettre en place, par la séparation des pouvoirs, un contrôle de l'exécutif.

*

Les miroirs des princes correspondent à ce que la tradition arabe nomme *ādāb sultāniyya*. Tendant au Prince l'image du souverain idéal et le renvoyant à sa propre image, ces discours naissent avec les empires. Les premiers miroirs des princes arabes relèvent ainsi du déploiement d'un discours du pouvoir aux débuts de l'empire arabo-musulman. Ils apparaissent au VIII^e siècle, dans un contexte encore fortement marqué par l'oralité où les écrits ont encore souvent le statut de notes destinées à un usage de remémoration. L'auteur, dans ce contexte a surtout valeur de vérité, l'énoncé qui lui est attribué étant reconnu comme vrai si sa personne est reconnue comme légitime. Il ne nous appartient donc pas de chercher à retrouver un sujet politique ou psychologique producteur de ces discours, mais nous nous intéresserons à l'élaboration discursive du savoir politique dans la pratique spécifique du discours des secrétaires de chancellerie du VIII^e siècle, moment où s'invente le concept d'empire islamique²⁶⁰ et qui correspond à l'extension spatiale maximale de cet empire. Cet art de gouverner précède immédiatement la fixation des collections de hadiths prophétiques. Les auteurs qui authentifient ces énoncés sont liés par des relations de maître à disciple, des relations d'amitié et même de mariage. Nous espérons donc pouvoir rendre compte de cette pratique discursive hors de toute essentialisation culturelle et de tout préjugé sur l'arbitraire

traduit par Abdesselam CHEDDADI, Paris, Sindbad, 1986, vol. 2/2, p. 348. Nous devons cette citation à DAKHLIA J., *Le divan des rois*, op. cit., p. 91.

²⁵⁹ Pour une présentation du traitement des arts de gouverner par la critique arabe contemporaine, cf. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣultāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṯawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, op. cit., p. 7-24.

²⁶⁰ BORRUT A., « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », *Der Islam*, 2014, vol. 91, n° 1, p. 56.

du pouvoir. C'est avec cet objectif que nous nous intéresserons maintenant néanmoins aux biographies des auteurs à qui l'on attribue les premiers miroirs des Princes arabes et dont les arts de gouverner constituent notre corpus.

1.2.3 CONTEXTE HISTORIQUE

Les premiers miroirs des princes en arabe émergent sous le règne de la branche marwanide (684-750) de la dynastie omeyyade. Son règne, initié brièvement par Marwān b. al-Ḥakam (684-685), se caractérise par « l'affirmation de la souveraineté²⁶¹ ». L'administration recrute en effet désormais sur des critères de compétence et non plus de lignage et sa langue est arabisée. L'armée est progressivement professionnalisée et se compose d'Arabes et de non-Arabes. Des constructions somptuaires apparaissent. Les différences ethniques s'estompent face à la nouvelle conception universaliste de l'Islam. Une politique de centralisation, renforcée par Hišām b. 'Abd-al-Malik (724-743), ne tarda pas à laisser paraître des dissensions que les tensions tribales mettaient au jour. Des révoltes dans l'armée et contre l'impôt mal réparti dans les provinces, notamment en Irak, ponctuent ainsi le règne des Marwanides et culminent avec la « révolution » abbasside qui semble éclater en 747. Leur règne s'achève par la défaite du dernier calife omeyyade Marwān II (744-750)²⁶². Cependant, comme le montre A. Borrut, le VIII^e siècle a une très grande importance pour l'histoire du monde arabo-musulman, car le califat eut alors à définir ses relations avec les immenses espaces qu'il gouvernait désormais²⁶³. L'idée d'empire islamique naît à ce moment précis en Syrie. La pratique du pouvoir telle qu'analysée par Borrut s'y caractérise par le patrimonialisme, un règne itinérant et un exercice de l'autorité à distance²⁶⁴. Elle caractérise la politique des Marwanides et des premiers Abbassides, période durant laquelle se

²⁶¹ BIANQUIS, T., P. GUICHARD, et M. TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 98.

²⁶² Pour une introduction à cette période, cf. BIANQUIS, T., P. GUICHARD, et M. TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, op. cit. ; La récente étude de A. Borrut sur la Syrie du VIII^e siècle est une mine d'informations, cf. BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir*, op. cit.

²⁶³ BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir*, op. cit., p. 229-282.

²⁶⁴ BORRUT A., « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », op. cit., p. 56.

développent précisément les premiers manuels de conseils aux Princes arabes, dont nous présenterons maintenant successivement les différents auteurs.

- **Une tradition persane**

La littérature arabe des miroirs des princes prend sa source dans la traduction et l'adaptation d'œuvres ayant appartenu à la culture persane²⁶⁵. Il ne s'agit pas en affirmant cela d'assigner une origine au déploiement d'une conception particulière du pouvoir, mais de situer un ensemble de textes dans un espace-temps marqué par la référence aux sagesse anciennes, parmi lesquelles la culture sassanide tient la haute place.

- ♦ *Des adaptateurs de culture persane*

D. Gutas a étudié la part de l'héritage persan dans la construction de la nouvelle idéologie abbasside dans son ouvrage sur les conditions qui ont permis le grand mouvement de traduction scientifique du VIII^e au X^e siècle²⁶⁶. Il rappelle que la plupart des scribes œuvrant dans les chancelleries sont de culture persane. Ils détiennent ces postes du fait de la culture politique sassanide dont leurs familles sont les héritières. Ils ont accès dans le cadre de leur formation à ce patrimoine culturel et c'est sans doute là qu'ils puisent les textes qui sont adaptés en arabe en vue de l'éducation des souverains et des hommes de pouvoir. Ces premiers secrétaires d'origine persane élaborent ainsi le premier vocabulaire technique du pouvoir en arabe. Ces mêmes hommes deviennent alors les premiers prosateurs de langue arabe loués par la postérité.

Le fait que l'art de gouverner arabe soit apparu et ait été illustré avec un éclat durable par des secrétaires de chancellerie et des scribes persans indique que cette pensée politique répond à un besoin du pouvoir et entre pleinement dans l'élaboration de l'idéologie abbasside. Il s'agissait de « régler la vie politique et administrative ; cette règle, de teinte fortement morale, se trouvait formulée et avait été pratiquée dans les milieux byzantins, mais surtout iraniens qui avaient encadré les populations proche-orientales. C'est ainsi que, dès la fin de la période omeyyade, elle est à nouveau mise en œuvre » souligne également

²⁶⁵ Richter a été le premier à montrer l'influence de la conception perse de la royauté sur la tradition arabe des miroirs des princes, cf. RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, von Gustav Richter, op. cit.* ; Pour une liste ancienne des traducteurs, cf. IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist, op. cit.*, p. 305 ; cf. également DE BLOIS F., « Tardjama, III. Traductions du moyen-persan (pehlevi) », *EI2*.

²⁶⁶ Voir GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, op. cit.*, chapitre 2 notamment.

Ch.-H. de Fouchécour²⁶⁷. Ces œuvres offrent ainsi le premier et le principal outillage discursif politique de l'âge classique et c'est pourquoi il nous a semblé utile d'en entreprendre l'analyse.

Il faut rappeler ici que le mouvement de traduction vers l'arabe qu'a connu le monde arabe entre le VIII^e siècle et l'an mille a débuté par la traduction d'œuvres relevant des sciences pratiques avant de s'étendre ensuite aux œuvres théoriques venant répondre aux questionnements nés de l'étude de ces mêmes œuvres pratiques²⁶⁸. Les œuvres de philosophie furent ensuite traduites dans une dernière vague accompagnant ainsi le développement d'une philosophie de langue arabe. La reformation de la tradition des miroirs des princes en langue arabe s'insère dans ce mouvement d'ensemble. La plupart des traductions de cette époque sont vraisemblablement effectuées depuis le persan.

♦ *La transmission des savoirs dans l'ancienne Perse*

La principale explication de ce fait a été donnée par D. Gutas. Plusieurs témoignages font remonter un même récit de la transmission des savoirs et des sciences en Perse à l'incorporation dans *l'Avesta*, texte religieux de référence du zoroastrisme, de tous les savoirs disponibles à l'époque sassanide. Ces savoirs sont considérés comme intrinsèquement et originellement iraniens. Selon la tradition persane, ils auraient été dispersés par la faute d'Alexandre le Grand lors de sa conquête de la Perse. Dès que ce fut possible, les souverains Ardašīr, Sābūr, et Kīsrā Anūšīrwān auraient successivement opéré le rassemblement de tous ces savoirs dispersés. Ce faisant, ce sont de nombreux éléments de la culture hellénistiques, considérés comme ayant appartenu originellement à la culture perse, qui furent ainsi incorporés parmi les textes canoniques de la religion zoroastrienne. Il n'est guère étonnant que de nombreux éléments de ce texte religieux aient fait partie de la culture savante des lettrés d'origine persane. De plus, on sait que les *andarz*, terme désignant les conseils prodigués par une personne dotée d'un pouvoir important à un fils, un courtisan ou une

²⁶⁷ Fouchécour distingue, outre cette orientation administrative, deux autres orientations des écrits de sagesse persans : une orientation historique et une orientation didactique que traduit la littérature de compilation. Les œuvres auxquelles nous nous intéressons appartiennent au premier genre. Cf. FOUCHÉCOUR C.H. de, *Le sage et le prince en Iran médiéval: les textes persans de morale et politique, IXe-XIIIe siècle*, Paris, l'Harmattan, coll.« Méditerranée médiévale », 2009, vol. 1/, p. 21.

²⁶⁸ Voir GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, op. cit.*, p. 55 et chapitre 5, p. 169-188.

personne du monde, devaient faire partie des éléments indispensables de toute formation à un poste de pouvoir²⁶⁹.

Sous le règne de Chosroès I^{er} Anūšīrwān²⁷⁰ (531-578), les sciences et les arts furent particulièrement encouragés. Il accueillit les philosophes chassés d'Athènes en 529. La philosophie eut notamment place à la cour en la personne de Paul le Perse qui dédia au souverain un traité de logique aristotélicienne²⁷¹. C'est aussi pour ce souverain que le médecin Burzawayh²⁷² est dit avoir rapporté d'Inde et traduit en persan le recueil de fables du *Pançatantra* indien qu'Ibn al-Muqaffa' adaptera lui-même en arabe au VIII^e siècle, sous le titre du *Livre de Kalila et Dimna*. L'un de ses successeurs, Chosroès II Abarwīz (590-628), semble quant à lui avoir encouragé la traduction du grec, du syriaque et de l'hébreu et l'étude de la médecine et de l'astronomie. Plusieurs écoles de philosophie ou de médecine existaient en effet en Perse à la veille de la conquête arabe à Nisibe, Séleucie de l'Oronte, Édesse, Séleucie-Ctésiphon, Antioche, Ḥarrān. On y enseignait la théologie introduite par la logique, et en particulier la grammaire et la rhétorique. Des monastères fameux se développèrent au cours du VII^e et du VIII^e sous la domination omeyyade. On y transposait notamment en syriaque des textes savants grecs²⁷³. La logique d'Aristote dans sa première partie est ainsi traduite par Athanase (mort en 687) et Théophile d'Édesse (mort en 785)²⁷⁴.

²⁶⁹SHAKED S. et Z. SAFA, *Andarz in Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>, consulté le 27 juin 2013.

²⁷⁰ Nous avons choisi par commodité de latiniser le nom dynastique. Cf. TARDIEU M., « Chosroès », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éd, 1994, .

²⁷¹ HUGONNARD-ROCHE H., « Paul le Perse », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éd, 2011, vol.5,.

²⁷² « Borzouyeh » dans la traduction française de Miquel du *Livre de Kalila et Dimna*. Sur ce personnage, cf. DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*, *op. cit.*

²⁷³ Sur la tradition de la philosophie en langue syriaque, voir HUGONNARD-ROCHE H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque: études sur la transmission des textes de l'« Organon » et leur interprétation philosophique*, Paris, J. Vrin, 2004, notamment Introduction, pp 7-11.

²⁷⁴ HUGONNARD-ROCHE H., « La traduction arabe des Premiers analytiques d'Aristote », A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL, M. 'AWWĀD et SOCIÉTÉ INTERNATIONALE D'HISTOIRE DES SCIENCES ET DE LA PHILOSOPHIE ARABES ET ISLAMIQUES (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque: actes du colloque de la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques*, Paris, 31 mars-3 avril 1993, Leuven Paris, Peeters Institut du monde arabe, 1997, p. 396.

♦ **Le Testament d'Ardašīr**

Parmi les textes de conseil directement attribués à une paternité sassanide, et disponibles en arabe assez tôt, il faut prêter attention au *Testament d'Ardašīr ibn Bābak*, *'Ahd Ardašīr ibn Bābak*²⁷⁵. La plupart des miroirs des princes d'origine sassanide sont ainsi attribués à des rois dont la renommée a pu passer de ce fait à la postérité. Ce testament relève vraisemblablement du règne de Chosroès I^{er} Anūšīrwān, mais il est probable qu'il a été mis au nom du fondateur de la dynastie sassanide dans un but de glorification²⁷⁶. Ibn al-Muqaffa' est réputé avoir traduit le *Livre des Rois* persan, le *Ḥudāynāmah*, mais cette version est perdue. Le *Testament d'Ardašīr* semble avoir fait partie de ce recueil de conseils traduit en arabe constitué dès la fin de l'époque omeyyade. En effet, comme l'indique Grignaschi²⁷⁷, un ouvrage anonyme datant probablement du IX^e siècle, la *Nihāyat al-'Arab fī alḥbār al-Furs wa-l-'Arab*, cite un titre semblable comme source : « le Testament d'Ardašīr à son fils Sābūr ». L'auteur indique tirer le récit qu'il donne du règne d'Ardašīr d'un ouvrage aujourd'hui perdu d'Ibn al-Muqaffa', le *Ḥudāynāmah*. Cependant, ce *Testament* est incomplet²⁷⁸ par rapport au *Testament d'Ardašīr* édité par Grignaschi selon un manuscrit du XVII^e siècle²⁷⁹ qui contient également une autre des œuvres que nous avons choisi d'étudier : la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. L'une des raisons de la traduction de ce texte, parmi d'autres textes persans traduits à la même époque par Ibn al-Muqaffa', a été soulignée par Arjomand : ces traités semblent prêter particulièrement attention au risque de l'anarchie et aux moyens de la surmonter. Il est probable que leur traduction à la fin de la période

²⁷⁵ Nous écartons de notre étude les textes disponibles en moyen-persan même si les sources laissent entendre qu'Ibn al-Muqaffa' les traduisit en arabe, comme c'est le cas pour *l'Épître de Tansar*. Ibn al-Muqaffa' est aussi présenté comme le traducteur du *Livre de la couronne faisant partie de la biographie d'Ānūšīrwān*, qui s'apparente davantage à un manuel d'étiquette royale qu'à un miroir des Princes. Ce dernier bref opuscule est édité et traduit par Grignaschi, à la suite du *Testament d'Ardašīr*, cf. GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 129-135.

²⁷⁶ LAMBTON A.K.S., *State and government in medieval Islam*, *op. cit.*, p. 45 n. 4. Ardašīr règne de 224 à 241. Chosroès I^{er} Anūšīrwān eut un long règne (de 531 à 579) et paraît être ce « Roi juste, heureux, assisté de Dieu » qu'évoque le *Testament d'Ardašīr*, *op. cit.*, p. 69. Grignaschi pense pouvoir dater l'original persan du règne de Yazdağird III, entre 632 et 651, cf. *Ibid.*, p. 3.

²⁷⁷ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 2. *Ibid.*, p. 2.

²⁷⁸ FOUCHÉCOUR C.H. de, *Le sage et le prince en Iran médiéval*, *op. cit.*, p. 87-88 et 98 ainsi que pour l'histoire de ces textes, le résumé des recherches de Grignaschi dans ce même ouvrage, en Annexe 4, p. 465.

²⁷⁹ Ce texte a également été édité par I. 'Abbās, selon un manuscrit du XII^e siècle 'ABBĀS I. (dir.), *'Ahd Ardāšīr*, *op. cit.* N'ayant pas pu nous procurer cette édition, nous avons utilisé celle de Grignaschi ainsi que sa traduction.

omeyyade trahisse le besoin de répondre à la crise que vivait l'empire menacé par les forces des futurs Abbassides. L'empire sassanide avait en effet traversé une pareille crise avant la conquête arabe avec la révolution de Mazdaq (m. vers 524/528)²⁸⁰. *'Ahd Ardašīr* véhicule ainsi la thèse d'une précarité de tout ordre humain et celle de la tendance à la corruption de tout pouvoir que l'on retrouve dans d'autres œuvres mises au compte d'Ibn al-Muqaffa²⁸¹.

- **Une tradition hellénistique ?**

Cependant, le premier miroir des princes en langue arabe ne reflète pas spécifiquement des pratiques sassanides. Il s'agit de la traduction et de l'adaptation d'une correspondance apocryphe entre Aristote et Alexandre le Grand, déjà clairement identifiée comme relevant d'un héritage grec. Une édition critique moderne de cette œuvre a été récemment établie par Miklós Maróth²⁸².

- ♦ ***Sālim Abū al-'Alā'*, adaptateur d'une Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand**

M. Grignaschi, qui a initié la recherche sur ce texte arabe²⁸³, l'attribue à Sālim Abū al-'Alā, secrétaire de Hišām ibn Abd-al-Mālik, calife omeyyade qui régna de 724 à 743. Sālim semble répondre là à une demande particulière de l'administration royale en vue de besoins tactiques immédiats²⁸⁴. Grignaschi se fonde pour cela sur certains éléments de contexte tirés

²⁸⁰ Cf. GUIDI M. et M. MORONY, « Mazdak », *EI2*.

²⁸¹ ARJOMAND S.A., « 'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution », *Iranian Studies*, 1994, vol. 27, n° 1-4, p. 18-19.

²⁸² Voir MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*

²⁸³ Il convient cependant de rappeler qu'une première attention a été portée à cette correspondance dès la fin du XIX^e siècle par J. Lippert qui en a publié une section, *La lettre sur le gouvernement des cités*, cf. LIPPERT J., *De Epistula pseud-aristotelica ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ commentatio*, Halle-Berlin, Mayer et Müller, 1891. Il fut suivi de près par la publication en 1907 par L. Cheikho du même texte accompagné d'une section contenant des dits de sagesse, reproduit dans MALOUF L., C. EDDÉ, et L. CHEIKHO (dir.), « Risālat Aristāṭālīs li-l-Iskandar fī al-siyāsa », L. MALOUF, C. EDDÉ et L. CHEIKHO (dir.), *Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens: avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishāq Ibn Honein*, Frankfurt am Main, Minerva, 1974, p. 40-49. D'autres chercheurs ont étudiés en détail cette œuvre à la même époque que Grignaschi : Bielawski qui édita le texte de la Lettre sur la politique envers les cités accompagné d'une traduction française, BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.* ; et Stern qui étudia le traité du Monde, cf. STERN S.M., « The Arabic Translations of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo », *Le Muséon*, 1964, n° 77, p. 187-204 ; et STERN S.M., « A Third Arabic Translation of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo », *Le Muséon*, 1965, n° 78, p. 381-393.

²⁸⁴ Cf. GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il aristūṭālisa ilā-l-Iskandar » de Salīm Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.*, p. 12-13.

du texte. La référence teintée de mépris à la manumission d'esclaves, l'indétermination attachée au terme *wazīr*, la référence au caractère aristocratique de l'armée, la mention du combat entre champions qui initie une bataille, et la référence aux Khorassaniens qui demeurent hors du commandement d'un Alexandre figurant vraisemblablement le calife, constituent ainsi des éléments en faveur d'une adaptation du texte à l'époque omeyyade, selon Grignaschi. L'indication, dans le *Fihrist* d'Ibn Nadīm, d'une adaptation de la « correspondance entre Alexandre et Aristote » parmi les productions de Sālim Abu l-'Alā', beau-frère et protecteur de 'Abd al-Ḥamīd *al-kātib* confirme et permet d'authentifier l'hypothèse formulée²⁸⁵. L'analyse de l'œuvre, et notamment de deux des lettres de la correspondance (les lettres XI et XII), a permis de prouver que les éléments permettant de déceler le contexte renvoient à l'époque omeyyade et à la situation de Sālim à la cour²⁸⁶. Grignaschi fait même part de son impression que le texte arabe fut écrit après l'offensive de Sü-lü, en 737 et après la reconquête de la Transoxiane par Naṣr b. Ṣayyār, tant l'inquiétude face à la reconquête du Khorassan et de la Sogdiane transparait dans l'œuvre. En effet, Sālim semble avoir particulièrement insisté sur les conseils de clémence d'Aristote et sur l'invitation à se souvenir de la force des habitants de la région, ainsi que sur la nécessité de les traiter avec justice²⁸⁷. De plus, le fait que Sālim et son disciple et gendre ou beau-frère, 'Abd al-Ḥamīd ci-dessous évoqué, aient développé le genre épistolaire ainsi que des miroirs des princes au sein de la chancellerie omeyyade est, selon Gutas, un indice supplémentaire de la fiabilité du témoignage d'Ibn Nadīm²⁸⁸. Gutas déduit également des informations disponibles sur les manuscrits, concernant les copies identifiables par le nom des copistes,

²⁸⁵ Cf. IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, *op. cit.*, p. 131. Ibn al-Nadīm, bibliographe du Xe siècle mentionne Sālim Abu al-'Alā', comme le commanditaire d'une traduction des lettres d'Aristote à Alexandre : « Il a traduit des lettres d'Aristote à Alexandre, d'autres ont été traduites pour lui et il les corrigea » (traduction personnelle inspirée par la suggestion de SHAKED S., « From Iran to Islam: Notes on some Themes in Transmission », *From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts*, Aldershot; Brookfield (Vt.), Variorum, 1995, p. 49 n. 41.

²⁸⁶ Cf. GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il arisṭūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Sālim Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.*

²⁸⁷ Cf. GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 74 n. 94 ; cf. également la discussion de ces éléments de datation de Latham, LATHAM J.D., « The beginnings of the Arabic prose literature : The epistolary genre - 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib », A.F.L. BEESTON, T.M. JOHNSTON, R.B. SERJEANT et G.R. SMITH (dir.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 157-160.

²⁸⁸ GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *Middle Eastern Literatures*, avril 2009, vol. 12, n° 1, p. 63.

que la correspondance a fait partie du même cercle des secrétaires d'empire, auquel Sālim et `Abd al-Ḥamīd avaient appartenu²⁸⁹.

Sālim est qualifié par Ibn Nadīm de *mawla*. Il faut rappeler ici que *mawla* a plusieurs sens d'après les dictionnaires anciens, qui s'éclairent tous en fonction du contexte, sauf pour quelques-uns. Il est en effet difficile de déterminer quand il est employé pour nommer l'esclave affranchi, l'allié, le converti ou l'agent politique. Mais le terme désigne aussi le seigneur, le possesseur, le bienfaiteur, le maître religieux, l'amoureux, le suivant, le nouveau propriétaire d'esclave²⁹⁰... Dans notre contexte, où Sālim est dit être *mawla* de Hišām, l'ascendance non arabe de Sālim semble indiquer qu'il a pu être affranchi ou bien qu'il est né libre mais s'est converti, ou encore simplement qu'il ne fait pas partie d'une tribu arabe. Les deux derniers points sont les plus plausibles, mais il nous semble qu'on peut aussi considérer notre auteur comme l'agent politique de Hišām, en tenant compte de l'ambiguïté que peut soulever ce terme dans un contexte où les sources manquent pour déterminer les titulatures des emplois publics. Peut-être Ibn Nadīm appliquait-il là un des sens du terme *mawla* qui lui est contemporain à une fonction qu'il croyait déceler à la cour omeyyade. Il se peut aussi que l'usage en ait été déjà avéré.

Sālim Abū al-`Alā' a donc dirigé et peut-être même été le commanditaire de la traduction d'une *Correspondance apocryphe entre Aristote et Alexandre le Grand*. D. Gutas²⁹¹ souligne bien qu'une telle entreprise, bien qu'elle initie le développement d'un vaste mouvement littéraire, ne doit pas être confondue avec le mouvement même de traduction. Ce mouvement a été mis en œuvre par le pouvoir central des Abbassides et constitue une véritable politique d'État, entreprise dans un but idéologique précis de légitimation du pouvoir²⁹². On note cependant que les travaux de Grignaschi ont montré qu'une activité de traduction est déjà en place à la fin de l'époque omeyyade. Mais elle n'a pas encore le rôle que le pouvoir abbasside lui donnera ensuite rapidement. Selon Gutas, ces premières activités « avaient un but immédiat d'ordre militaire ou administratif, et représentaient donc

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Cf. notamment PIPES D., « Mawlas: Freed slaves and converts in early Islam », *Slavery & Abolition*, septembre 1980, vol. 1, n° 2, p. 298-303.

²⁹¹ Cf. GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, op. cit.*, p. 55.

²⁹² Cf. *Ibid.*, p. 61-165.

des activités de traduction individuelles et non coordonnées²⁹³. » L'émergence de la tradition des miroirs des princes est néanmoins d'emblée liée à la culture grecque et à la figure d'Alexandre considéré comme modèle de prince²⁹⁴.

♦ *La figure de l'Alexandre le Grand arabe*

Cette figure appartient à des traditions distinctes dans la littérature arabe médiévale, comme l'a montré F. C. W. Doufikar-Aerts. D'une part, la figure coranique et quasi prophétique du conquérant *Ḍū al-Qarnayn* est généralement identifiée avec le personnage historique et mythique d'Alexandre ; d'autre part, la figure mythique du conquérant éclairé est présentée comme un disciple d'Aristote le philosophe. Dans sa thèse, *Alexander Magnus Arabicus*, F. Doufikar-Aerts distingue en réalité quatre traditions dans la production littéraire arabe relative à la figure d'Alexandre le Grand²⁹⁵. Elle a bien montré que le développement de la tradition de la littérature de sagesse qui concerne Alexandre précède l'élaboration de la version arabe du *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène, qui constitue une tradition distincte élaborée à partir du IX^e siècle²⁹⁶. La *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* appartient bien au genre de la littérature de sagesse. Mis à part ces deux catégories, Doufikar-Aerts montre également qu'une tradition concernant *Ḍū al-Qarnayn* et relative aux Vies des prophètes de l'Islam se développe assez tôt²⁹⁷. Les transmetteurs arabes ultimes de cette tradition sont des personnages du VII^e et du début du VIII^e siècle qui rapportent de nombreux récits légendaires préislamiques. La plupart des auteurs ultérieurs qui traitent du personnage de *Ḍū al-Qarnayn* et lui attribuent cette épithète ainsi que de bonnes actions forgent un personnage qui peut très bien être identifié avec Alexandre le Grand. Une quatrième catégorie d'écrits concernant la figure d'Alexandre doit être distinguée ; elle forme l'objet initial de la thèse de Doufikar-Aerts. Il s'agit de la tradition du Roman populaire arabe

²⁹³ *Ibid.*, p. 55.

²⁹⁴ Sur la figure d'Alexandre le Grand dans la tradition arabe, persane et islamique, cf. *supra*, 1.1.2. « L'avantage du mythe », ainsi que FEUILLEBOIS-PIERUNEK E., « Les figures d'Alexandre dans la littérature persane: entre assimilation, moralisation et ironie », 2010 ; GRIGNASCHI M., « La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse », *Arabic sciences and philosophy*, 1993, vol. 3, p. 205-234 ; et la récente somme de DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus*, *op. cit.*

²⁹⁵ DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus*, *op. cit.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 103-113 notamment.

²⁹⁷ Cf. sur cette question NORRIS H.T., « Qiṣaṣ elements in the Qur'ān », A.F.L. BEESTON (dir.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University Press, 1983, p. 253-254.

d'Al-Iskandar Dū al-Qarnayn, appelée tradition de la *Sīrat al-Iskandar*. Les œuvres qui en relèvent sont le produit d'une tradition semi-orale et semblent avoir été écrites dans le but de soutenir des récitations orales²⁹⁸.

♦ *La Correspondance, premier miroir des princes arabe*

Le titre arabe figurant dans les deux seuls manuscrits transmettant l'entière correspondance qui initie la tradition de sagesse relative à Alexandre le Grand est *Kitāb al-aḥwāl wa-l-aḥbār al-Iskandariyya wa-aḥbār ḥukamā' zaman Iskandar al-mazbūr fi t-tawārīḥ*. Le titre remonte au XI^e siècle, tandis que les manuscrits eux-mêmes sont datés du XIV^e siècle et contiennent le même colophon. Cela suggère qu'ils sont des copies d'un même manuscrit disparu dont le copiste originel est nommé ainsi que son transmetteur, pour lequel la date est aussi donnée²⁹⁹. Sous ce titre sont rassemblés 14 lettres, deux gnomologies et dix récits narratifs introductifs des lettres. Comme le fait remarquer Gutas³⁰⁰, toutes les lettres figurent dans le même ordre dans les deux manuscrits de la *Correspondance*³⁰¹. L'ensemble comprend des lettres attribuées à Aristote et des lettres attribuées à Alexandre³⁰². Les lettres concernant précisément la morale et la politique sont les suivantes :

- la lettre IV : « Épître sur l'éthique »³⁰³.
- La lettre V : « Conseils d'Aristote à Alexandre »³⁰⁴.

²⁹⁸ DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus*, *op. cit.*, p. 10-11.

²⁹⁹ GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 60 et 63.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 65.

³⁰¹ Nous reprenons pour des raisons de commodités le titre anglais proposé par Maróth en le traduisant : *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. La *Correspondance* est en effet plus connue sous ce nom.

³⁰² Elles ont été décrites pour la première fois par un orientaliste, Walzer, en 1934, dans son étude des traductions arabes d'Aristote conservées à Istanbul, à partir d'un des manuscrits stambouliotes (Fatih 5323). Mais nous devons notre connaissance de l'œuvre à un autre orientaliste, Mario Grignaschi, qui publia en 1967 deux articles de fond consacrés à ce roman épistolaire arabe, à partir d'un autre manuscrit (Koprülü 1608). GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il arisṭūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Sālim Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.* ; GRIGNASCHI M., « Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim Abū-l-'Alā' », *op. cit.*. Il a étudié un autre manuscrit stambouliote (Aya Sofya 4260) dont le contenu était identique à celui du manuscrit étudié par Walzer.

³⁰³ On peut la lire aussi dans AL-MUBAŠŠIR IBN FĀTIK AL-QĀ'ID A. I-W., *Muḥṭār al-ḥikam wa-mahāsīn al-kalim (Los Bocados de oro)*, Madrid, Imp. del Instituto egipcio de estudios islámicos, 1958, p. 219-221.

³⁰⁴ Cette collection de conseils a été éditée par Cheikho, CHEIKHO L., « Aṭāran li Aristū al-faylasūf fi l-'arabiyya », *Al-Machriq*, 1907, vol. 10, p. 237-238 ; reproduction in MALOUF L., C. EDDÉ, et L.

- La lettre VIII : « Livre détaillé sur le gouvernement des peuples (*al-Siyāsa al-`Āmmiyya*) »³⁰⁵.

- Lettre IX : « Conseils demandés en termes généraux par Alexandre sur le problème du gouvernement du Royaume. »

- Lettre X : « De la politique envers les cités »³⁰⁶.

- Lettre XI : « Demande adressée à Aristote au sujet de la mise à mort des notables Perses »³⁰⁷.

- Lettre XII : « Réponse d'Aristote défendant à Alexandre une telle mesure »³⁰⁸.

M. Grignaschi a montré que les 16 lettres de la *Correspondance* constituaient un véritable roman épistolaire, traduit et adapté initialement d'un roman épistolaire grec, à l'initiative de Sālīm Abū al-'Alā'. L'intérêt manifesté, si précocement dans l'histoire de l'empire arabe pour la littérature épistolaire d'origine hellénistique, pourrait s'expliquer par le déplacement, à l'époque omeyyade, des populations arabes vers des territoires de langue grecque. Jusqu'au règne de 'Abd al-Mālik et de son fils Hišām, la langue grecque était encore présente dans l'appareil administratif. Les fonctionnaires grecs ou arabes, parlant le grec et l'utilisant, sont conservés. C'est à cette époque, en relation avec les besoins de l'élite

CHEIKHO (dir.), « Risālat Aristāṭālīs li-l-Iskandar fī al-siyāsa », *op. cit.*, p. 36-40. On peut également lire la lettre V dans IBN MISKAWAYH A. ibn M. ibn Y., *Al-ḥikma al-ḥālida: Ġāwīdān ḥirād*, Le Caire, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, 1952, p. 219-225. Marlow suggère que cette épître ne figurait sans doute pas dans la correspondance initiale, cf. MARLOW L., « Among Kings and Sages: Greek and Indian Wisdom in an Arabic Mirror for Princes », *ARABICA*, 2013, vol. 60, n° 1-2, p. 36 notamment.

³⁰⁵ Nous nous référons à l'édition de cette lettre par GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 97-221. Maróth en défend l'origine grecque, cf. MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 26-34 ; contrairement à Grignaschi qui soutient une possible origine persane, cf. GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 76-80 notamment.

³⁰⁶ Nous utilisons l'édition par BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*

³⁰⁷ Cette lettre a été éditée et traduite par GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il aristūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Sālīm Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.*, p. 59-60, 63-64. Elle semble emprunter à une épître persane qui sera traduite en arabe par Ibn al-Muqaffa' mais dont la version arabe est perdue, cf. la référence donnée par GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 62.

³⁰⁸ Edition et traduction par GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il aristūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Sālīm Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.*, p. 60-62, 64-66 ; on peut y déceler des éléments persans, cf. GRIGNASCHI M., « La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse », *op. cit.*, p. 225 n. 51. Tirée de Tansar, cf. GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 62. Mais Maróth le conteste considérant que la *Lettre de Tansar* est tirée de la correspondance grecque, MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 71-73.

omeyyade, que fut initiée la traduction de la littérature des miroirs des princes avec cette correspondance. Sālīm a pu ainsi être considéré comme un lettré versé dans la culture grecque et capable d'en adapter les motifs et les lieux à la langue et la culture arabe³⁰⁹. Cependant, plusieurs chercheurs estiment aujourd'hui que la *Correspondance* a appartenu à la tradition persane avant d'être traduite en arabe³¹⁰. Maróth juge pour sa part que le texte arabe que nous lisons dérive d'une version grecque élaborée en milieu chrétien syriaque au V^e siècle, ou même plutôt au VI^e siècle, intégrant des éléments grecs plus anciens à des exercices de rhétorique scolaire. Les éléments proprement arabes seraient le fruit de son adaptation ultérieure sous la direction de Sālīm Abū al-'Alā'³¹¹. Gutas, dans son instructif état des lieux de la question, penche en faveur d'une transmission par le moyen du persan, prenant appui sur de nombreux éléments de contexte historique et littéraire³¹². Les deux hypothèses ne sont pas incompatibles. La *Correspondance* élaborée en milieu syriaque, mais en langue grecque a très bien pu être traduite en persan, avant d'être adaptée en arabe, sur ordre de Sālīm.

Al-Siyāsa al-'āmmiyya, VIII^e lettre de la *Correspondance*, prend cependant sa source dans plusieurs traités tactiques et stratégiques byzantins, comme l'a montré M. Grignaschi, notamment pour sa partie militaire. Elle puise aussi à *l'Éthique à Nicomaque*, pour les qualités

³⁰⁹ Garth Fowden s'appuie ainsi sur la présence de Sālīm Abū al-'Alā' comme secrétaire d'al-Walīd ibn Yazīd (743-744) et sur son expertise en matière d'adaptation des références grecques à la culture arabe pour soutenir l'hypothèse que l'une des fresques de Quṣayr 'Amra est une réinterprétation consciente de la tradition grecque de « la découverte d'Ariane par Dionysos ». L'« Ariane » de la tradition grecque y serait représentée comme enveloppée d'un linceul. Les poèmes d'al-Walīd tendent à indiquer que cette « Ariane » ensevelie serait sa défunte bien-aimée Salmā. Cf. FOWDEN G., « Greek Myth and Arabic Poetry at Quṣayr 'Amra », *Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East*, Cambridge, 2007, p. 29-45. Notamment pp. 37-38 et n 53 et 54a.

³¹⁰ Grignaschi lui-même a insisté sur la probable provenance persane de plusieurs éléments de la correspondance. C'est notamment le cas pour la Lettre IV sur *l'Éthique*, qui pourrait provenir d'un traité persan contenant des conseils concernant le service du roi, et pour la collection de conseils V contenant des conseils semblables aux maximes politiques persanes. Cf. GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », M.E. BRIDGES et J.C. BÜRCEL (dir.), *The problematics of power: eastern and western representations of Alexander the Great*, Bern, P. Lang, 1996, vol. 1/ p. 109 n. 1 et 2 ; cependant Maróth montre leur probable origine grecque, cf. MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, op. cit., p. 26-34 ; Voir aussi plus récemment, l'hypothèse développée par van Bladel d'une possible attribution grecque à des matériaux d'origine indiano-persane dans l'élaboration du *Secret des Secrets*. Cf. VAN BLADEL K., « The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic Sīr al-asrār (Secret of Secrets) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2004, n° 57, p. 155 notamment.

³¹¹ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, op. cit., p. 74-77.

³¹² GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », op. cit., p. 65.

requis du roi. Mais des influences indiennes ou persanes peuvent aussi être décelées³¹³. En revanche, cette lettre ainsi que les lettres XI et XII concernant le sort à réserver aux notables de Perse, sont bien l'œuvre, d'après les dernières conclusions de Grignaschi³¹⁴, de Sālīm lui-même. Il aurait ainsi visé la constitution d'un miroir des princes arabe à partir de la *Correspondance* hellénistique initiale. Il aurait attribué l'initiative du partage du pouvoir entre les princes perses à Alexandre, comme le croyaient les Persans, qui en faisaient le reproche à Alexandre³¹⁵. Un chapitre portant sur les vizirs témoigne de l'intérêt, tôt porté dans l'histoire du califat, à la question des auxiliaires du pouvoir. L'importance du Khorasan et de ses notables de religion zoroastrienne est rappelée dans cette épître, qui atteste ainsi de l'attention au problème que posent les *mawālī*, qui ne tarderont pas à se rebeller et participeront à la chute de la dynastie omeyyade³¹⁶. Les citations attribuées à Homère proviennent vraisemblablement d'un recueil gnomique traduit en arabe mis au nom d'Homère par l'auteur grec ou par le traducteur arabe³¹⁷. Sālīm fait aussi d'Alexandre le héros d'une guerre sainte de conversion et un monothéiste. Grignaschi a fini par reconnaître l'attribution de ces concepts à l'écrivain musulman plutôt qu'à un auteur hermétiste du VI^e siècle³¹⁸. Sālīm a sans doute souhaité par là rappeler le calife Hišām à un plus grand détachement à l'égard des biens matériels, comme le suggère Grignaschi. Le thème de l'avarice et de la générosité, inspiré d'Aristote³¹⁹, est effet assez développé au début de cette lettre et revient en plusieurs endroits. La *Siyāsa al-`āmmiyya* contient également un discours platonicien attribué à Platon, *Huṭbat Aflātūn*³²⁰.

³¹³ GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-`āmmiyya », *op. cit.*

³¹⁴ Grignaschi revient même sur ses conclusions antérieures en accordant une place plus grande à l'ajout par Sālīm de la *Siyāsa al-`āmmiyya* à la *Correspondance*, cf. GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 109-113.

³¹⁵ GRIGNASCHI M., « La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse », *op. cit.*, p. 225-226 ; GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 110.

³¹⁶ GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 111.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

³¹⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1119 b 20 — 1122 a 16 ; GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 97-102 par exemple.

³²⁰ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 40-42 ; on retrouve ce discours dans la tradition gnomologique ultérieure, cf. AL-MUBAŠŠIR IBN FĀTIK AL-QĀ'ID A. I-W., *Muḥṭār al-ḥikam wa-mahāsin al-kalim (Los Bocados de oro)*, *op. cit.*, p. 129-131 ; nous devons ce renvoi à l'excellent article de GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 60-61 notamment.

D'autres lettres de la *Correspondance* aussi doivent être puisées à un Roman épistolaire byzantin du VI^e siècle dont il faut postuler l'existence³²¹. Cette correspondance grecque a pu se baser sur d'authentiques documents apocryphes tardo-antiques, comme des manuels de rhétorique ; c'est notamment la thèse que soutient M. Maróth³²². Certains éléments de la lettre X sur le gouvernement, laissent même penser qu'elle fait fond sur un original aristotélicien, le *Peri basileias*, dont seules quelques bribes demeureraient visibles³²³. *L'Épître d'Aristote à Philippe pour l'inviter à faire étudier au prince héritier la philosophie*, correspond selon Grignaschi au *Peri paideias* perdu d'Aristote, mais serait soit un remaniement, soit un faux³²⁴. Maróth y voit un *Protreptikos* typique des écoles de rhétorique. La *Lettre de félicitations à Alexandre* constitue un remaniement complet de la « Lettre sur l'expédition d'Alexandre au bout du monde », plaçant le bout du monde au Khorasan, afin de rappeler au calife l'importance de cette contrée³²⁵. Cette idée est reprise dans la *Siyāsa al-`āmmiyya*³²⁶.

³²¹ Grignaschi est revenu sur son hypothèse première que la version grecque aurait été basée sur des matériaux hermétistes issus de cercles Hermétiques œuvrant à Ḥarrān. Les influences hermétistes remarquées peuvent cependant, d'après lui, être le fait de Sālim lui-même, qui aurait pu avoir connaissance de tels documents. Cf. GRIGNASCHI M., « La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse », *op. cit.*, p. 225-230. Cependant, les arguments qu'il avance en faveur d'une connaissance de l'hermétisme repose à notre sens sur de trop modestes preuves textuelles. GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 112.

³²² Cf. L'introduction de l'éditeur du texte, MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*

³²³ Cf. les remarques de Plezia en faveur de l'authenticité, BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.* ; pour une étude de la question de l'authenticité, CARLIER P., « Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes », *Ktéma*, 1980, vol. 5, p. 277-288 ; pour une mise en question fort érudite de l'authenticité, WEIL R., « Sur la "Lettre d'Aristote à Alexandre" », J. WIESNER (dir.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux Gewidmet*, Walter de Gruyter., Berlin, 1985, p. 485-498.

³²⁴ GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 119.

³²⁵ *Ibid.*, p. 110-111.

³²⁶ Pour ce qui est des lettres au contenu non directement politique, le résumé du *Peri kosmou*, intitulé *Lettre d'Aristote à Alexandre le grec* est dû à Sālim qui l'a ajouté à la *Correspondance*, cf. *Ibid.*, p. 110. La *Lettre à Olympie* (pièce numéro XV) et les *Apophtegmes* attribués à Aristote (pièce numéro V) sont un ajout de son propre aveu du copiste du XI^e siècle 'Alī ibn Muḥammad ibn al-Qāḍī al-Hamaḍānī de Māyyāfāriqīn. Ce dernier tenait le reste de la *Correspondance* d'un dénommé Al-Muraḡḡā ibn al-Mu'ammal qui est le dernier à avoir sélectionné et corrigé les lettres à partir d'une *Correspondance* plus vaste établie par Sālim Abū al-'Alā. C'est ce qu'indiquent les copies préservées dans les deux manuscrits du XIV^e siècle qui contiennent la *Correspondance*, DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus*, *op. cit.*, p. 104.

Les récits introductifs aux lettres sont vraisemblablement élaborés à l'époque omeyyade, comme s'accordent à le penser Grignaschi et Maróth³²⁷. Gutas ajoute que le récit de la mort de Philippe de maladie ne saurait être le fait d'un auteur grec et conclut que le récit doit bien dater de la période omeyyade. Par conséquent, l'arrangement de la collection d'épîtres et de gnomologies doit aussi l'être. S'agit-il alors d'une correspondance ou d'un récit ? Doit-on la qualifier de grecque, comme le fait Maróth, ou d'arabe³²⁸ ? Nous pensons pour notre part qu'il s'agit d'un recueil épistolaire d'origine gréco-persane pour la plupart des lettres, inséré dans une narration arabe et contenant une épître principale composée en arabe, à partir de matériaux variés, notamment persans, par Sālim et son entourage.

La *Correspondance apocryphe entre Aristote et Alexandre le Grand* et conservée en arabe, et notamment la VIII^e lettre, sera la source principale du *Sirr al-asrār*, le *Secret des secrets*, ouvrage ultérieur daté des environs du X^e siècle³²⁹, traduit et adapté de nombreuses fois dans le monde latin, sous le titre *Secret secretorum*, d'abord partiellement au XII^e siècle, puis entièrement au XIII^e siècle³³⁰. Le texte arabe du VIII^e siècle s'est en fait progressivement enrichi de lettres supplémentaires et s'est chargé de thèmes et de textes qui, au départ, ne faisaient pas partie de la correspondance initiale. Ces couches ont fini par faire du *Secret des secrets*, à la fois un manuel de gouvernement, mais aussi un traité de physiognomonie, d'hygiène, et d'alchimie, d'une ampleur toujours plus grande qui connut un grand succès dans le monde arabo-musulman et dans le monde latin³³¹. La question de l'influence de ce texte sur le développement du genre des miroirs des princes latins à partir du XII^e siècle n'a pas encore été tranchée définitivement à notre connaissance³³².

³²⁷ GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », *op. cit.*, p. 110-111 ; MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 41.

³²⁸ GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 65-66.

³²⁹ La plus ancienne version du *Sirr* est écrite par un auteur proche des Mutazilites qui paraît emprunter aux Iḥwān al-Ṣafā' et à Ibn 'Abd Rabbihi. Cf. GRIGNASCHI M., « Les « Rasā'il aristūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Sālim Abū-l-'Alā' et l'activité culturelle à l'époque omeyyade », *op. cit.*, p. 212 ; GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 225 et 232-233.

³³⁰ Cf. Conclusion par M.-Th. d'Alverny in SCHMITT C.B. et W.F. RYAN (dir.), *Pseudo-Aristotle, the « Secret of secrets »: sources and influences*, London, Warburg institute, University of London, 1982, p. 132-140.

³³¹ Pour des études compréhensives récentes de cette œuvre voir les deux références citées par Gutas GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels' », *op. cit.*, p. 60.

³³² Steele en 1920 considérait cependant le *Secret des secrets* traduit de l'arabe comme le point de départ du genre des miroirs des princes latins (*Specula regis*) et reconnaissait son influence sur le genre. (Cité in GRIGNASCHI M. [dir.], « Siyāsatu-l-'āmmiyya », *op. cit.*, p. 34) ; Voir aussi GRIGNASCHI

La *Correspondance* en arabe plongerait ainsi directement ses racines dans l'Antiquité grecque avant de lier plus tard l'Antiquité tardive au Moyen Âge latin. Elle possède des traits rhétoriques caractéristiques de l'Antiquité grecque et fournit les règles de la rhétorique épistolaire qui prévaudra dans le monde méditerranéen pour mille ans, comme l'affirme Emily Cottrell dans son étude du *Roman d'Alexandre*³³³.

- **Marwān et 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yaḥya**

Relevant également de la rhétorique épistolaire, *L'Épître au prince héritier*³³⁴ constitue l'un des monuments de la prose littéraire arabe des débuts. L'écriture épistolaire naît de l'activité des secrétaires de chancellerie de la période préabbasside et abbasside. 'Abd al-Ḥamīd en est considéré comme le fondateur et l'épître qui nous intéresse constitue un modèle du genre.

L'Épître au prince héritier est soumise à une double autorité : celle de son auteur littéraire, le secrétaire du prince, et celle de son destinataire, le souverain au pouvoir. La question de la place respective de chacune de ces parties, qui constituent les deux figures incontournables de la littérature de conseil au roi, constitue l'une des principales ambiguïtés du genre. Ils se trouvent ici réunis.

- ♦ **Le contexte d'écriture**

*L'épître de 'Abd-al Ḥamīd à 'Abd-Allāh b. Marwān*³³⁵ a été rédigée pour une occasion bien particulière par 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā b. Sa'd al-Kātib, et adressée à 'Abd-Allāh b. Marwān, à la demande de son père, le « prince des croyants », Marwān b. Muḥammad, qui régna de 744 à 749-750. Le compilateur de la lettre, Abū Faḍl b. Abī Ṭāhir Tayfūr

M., « Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al-'asrār* », C.B. SCHMITT et W.F. RYAN (dir.), *Pseudo-Aristotle, the « Secret of secrets »: sources and influences*, London, Warburg institute, University of London, n° 9, 1982, p. 3-33. Pour l'influence arabe sur le premier recueil d'exempla latins, le *Disciplina Clericalis* de Pierre Alphonse, on se reportera à MENOCA M.R., *The Arabic role in medieval literary history: a forgotten heritage*, Philadelphia, Pa, University of Pennsylvania press, 1987, p. 35-36 ; 49-50 et suivantes.

³³³ COTTRELL E., « Al-Mubassir ibn Fatik and the a Version of the Alexander Romance », *The Alexander Romance in Persia and the East*, 2012, vol. 15, p. 240.

³³⁴ Tel est le titre en français que nous proposons pour 'ABD AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fi naṣiḥat walī al-'ahd », M. KURD ALI (dir.), *Rasā'il al-bulaḡā'*, Le Caire, Maṭba'at laḡnat al-ta'līf wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, 1946, p. 173-210. Traduction par nos soins de la partie éthique donnée en annexe. Cf. *infra*, annexe B.

³³⁵ Il s'agit du titre de l'épître, selon son compilateur Abū Faḍl b. Abī Ṭāhir Tayfūr, *Ibid.*, p. 173.

(m. 893), dans *Al-manṭūr wa al-manzūm*³³⁶, indique que la lettre a été adressée à 'Abd-Allāh au moment où il fut envoyé combattre le kharijite al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Šaybānī³³⁷. Ce dernier, cantonné d'abord à Kūfa et Wāṣit, prit possession en 128/745 de Mossoul et de ses alentours, profitant de la faiblesse du calife Marwān II qui assiégeait alors pour la seconde fois Ḥoms. Marwān envoya alors son fils et désigné successeur, qui gouvernait la Haute-Mésopotamie, combattre Al-Ḍaḥḥāk à Nišībīn afin de l'empêcher de prendre possession d'une des régions les plus riches de l'empire³³⁸. La lettre aurait donc accompagné cet ordre de mission³³⁹. Cependant, la date indiquée à la fin de l'épître indique plutôt la période qui a suivi la victoire définitive contre les kharijites, en 129, lorsque Marwān, après avoir rejoint son fils et vaincu Al-Ḍaḥḥāk, a fini par battre son successeur Abū Dulaf et rétablir un certain calme dans l'ouest et le sud-ouest de l'Iran³⁴⁰. Néanmoins, nous ne pouvons être certains que la date mentionnée ait été indiquée par l'auteur de la lettre. Elle peut être le fruit de l'ajout d'un copiste ultérieur ou du compilateur de *l'Anthologie de la Prose et de la Poésie*, Abī Ṭāhir Tayfūr.

Ce contexte historique peut expliquer en partie la teneur de l'épître dans laquelle on peut distinguer deux moments. Une première partie est en effet consacrée à l'éthique princière, c'est-à-dire au caractère du prince et à ses actions individuelles, tandis que le second moment ressemble davantage à un traité militaire. La présence de ce traité de stratégie militaire peut s'expliquer par le contexte politique de production de la lettre qui est marqué par l'apparition d'importantes forces d'opposition kharijites. Le paragraphe 38³⁴¹, qui figure dans la partie militaire de l'épître, offre ainsi une condamnation sans appel de cet « ennemi qui se fait appeler du nom de l'Islam, qui sort de sa communauté, qui s'arroge l'autorité sur la religion, s'autorisant à répandre le sang de ses "concitoyens", refusant leurs traditions, se séparant de leurs lois, qui veut pour eux les malheurs et dresse contre eux des

³³⁶ Sur cet auteur et compilateur, voir TOORAWA S.M., *Ibn Abī Ṭāhir Tayfūr and Arabic writerly culture: a ninth-century bookman in Baghdad*, London, RoutledgeCurzon, 2005 notamment la bibliographie pour la référence des manuscrits.

³³⁷ 'ABD AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 173.

³³⁸ *Ibid.*, p. 173 n.1.

³³⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 1.

³⁴⁰ Cf. VECCIA VAGLIERI L., « Al-Ḍaḥḥāk b. Qays al-Šaybānī », *EI2* ; HAWTING G.R., « Marwān II », *EI2*.

³⁴¹ Nous avons numéroté les paragraphes selon le découpage proposé dans l'édition de Kurd Ali, cf. 'ABD AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 186.

pièges³⁴². » Mais le contexte est aussi marqué par les combats que Marwān a menés l'année précédente pour la domination sur la Syrie. De plus, le mouvement d'opposition hachimite, des partisans de la famille de 'Ali, qui allait mettre un terme au règne de Marwān, débute dès la fin de 746 au Khorassan, dans le nord-est de l'Iran. En 749, le pouvoir omeyyade est aboli en Perse et le califat abbasside est proclamé à Kūfa. La dernière tentative de Marwān pour vaincre ses opposants aura lieu en 132/janvier 750 lors de la bataille du Grand Zab. L'armée omeyyade, bien que plus importante en nombre ne parvient pas à percer les défenses abbassides. Damas est également prise. Marwān II fuit en Égypte. Poursuivi par les Abbassides, il sera rattrapé en juin 750, et après une courte lutte, vaincu. Les membres de la famille omeyyade seront conviés à un banquet de réconciliation où ils seront massacrés. Un seul parviendra à s'échapper en Andalousie, où il fondera la dynastie des Omeyyades de Cordoue.

Cette épître est donc rédigée dans une époque de grands troubles dans le centre de l'empire : en Syrie, pour la succession au califat de Marwān, en Irak, avec l'opposition kharijite, et dans une province éloignée, au Khorassan, avec le mouvement abbasside naissant. L'expédition de 'Abd-Allāh, prétexte d'écriture d'un miroir des princes, peut alors se concevoir comme un champ d'expérimentation du gouvernement, lorsque les rapports de pouvoir sont particulièrement conflictuels. Cette période correspond également à une époque de larges pouvoirs donnés aux gouverneurs locaux, dont Abd-Allāh, l'héritier de Marwān, fait partie.

♦ *'Abd al-Ḥamīd al-Kātib*

L'auteur de la lettre, Abū al-Muhāğir 'Abd al-Ḥamīd ibn Yaḥyā, est né vers 688 probablement dans l'ouest de l'Irak. Nous nous permettons de nous étendre un peu sur sa biographie, car la renommée de 'Abd al-Ḥamīd, pour célèbre qu'il ait été au Moyen Âge parmi les scribes et secrétaires, n'a pas, pour autant, aussi bien franchi les siècles et les milieux intellectuels que celle de son illustre successeur, Ibn al-Muqaffa'. De plus, nous disposons désormais d'informations plus précises sur sa vie grâce à de nouvelles études³⁴³.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Cf. notamment, ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », F. SANAGUSTIN (dir.), *Les Intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction*, Le Caire - Paris, Institut français d'archéologie orientale, 1999, p. 77-93 ; KADI W., « 'Abd al-Hamid al-Katib b. Yahya al-'Amiri

L'épître au prince héritier a été conservée dans une compilation de courts textes de 'Abd al-Ḥamīd un siècle après sa mort³⁴⁴. Tous les protagonistes de cette correspondance sont morts entre trois et cinq ans après la supposée date de rédaction de l'épître. Néanmoins, 'Abd al-Ḥamīd semble avoir rapidement acquis une certaine célébrité au Moyen Âge qui a conduit à la préservation de sa correspondance.

Sans doute d'ascendance persane, il appartiendrait à la troisième génération de musulmans d'origine non-arabe. Formé à Kūfa, il semble avoir ensuite été enseignant itinérant et précepteur³⁴⁵. Il devient secrétaire dans l'administration omeyyade à Damas dès la fin du règne de 'Abd-al-Mālik semble-t-il, où il fut formé à cette fonction, ainsi qu'Ibn al-Muqaffa', par Ṣāliḥ ibn 'Abd-al-Raḥmān, ancien serviteur d'al-Ḥaḡḡāḡ, et rigoureux trésorier général de l'Irak sous le calife Sulaymān³⁴⁶ (715-717). Il eut aussi pour maître Sālim Abū al-'Alā, auquel il fut lié matrimonialement ayant épousé sa sœur ou sa fille comme l'indiquent les sources³⁴⁷. Il écrit ainsi des lettres pour le compte du calife Hišām (qui régna entre 105/724 et 125/743). Il est ensuite nommé secrétaire de Marwān, alors que ce dernier est désigné gouverneur de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan. Il le suit en Syrie lors de l'accession au pouvoir de Walīd II en 743. Lorsque Marwān devient calife à son tour en 127/744, 'Abd al-Ḥamīd devient le chef de la chancellerie omeyyade. Ibn Nadīm le crédite d'avoir été le premier à appliquer les règles de la rhétorique dans la chancellerie³⁴⁸. Il semble aussi avoir été le premier à être qualifié de « wazīr », c'est-à-dire d'auxiliaire, ce qui, bien que

(d. 750) », G. BÖWERING (dir.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 2013, p. 2-3.

³⁴⁴ Cf. TOORAWA S.M., *Ibn Abī Tāhir Tayfūr and Arabic writerly culture*, op. cit. ; pour l'authenticité des lettres de 'Abd-al-Ḥamīd, on peut consulter QĀDI W. al, « Early Islamic state letters: The question of authenticity », A. CAMERON et L.I. CONRAD (dir.), *The Byzantine and Early Islamic Near East: I. Problems In the Literary Source Material*, Princeton, The Darwin Press, 1992, p. 232-233.

³⁴⁵ IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, op. cit., p. 131.

³⁴⁶ Sur ce haut chef, tenu en haute estime par Yazīd II, qui eut également une fin tragique, cf. SPRENGLING M., « From Persian to Arabic », op. cit. notamment p. 208 pour la référence à Ibn Yaḥya.

³⁴⁷ IBN ḤALLIKĀN A. ibn M., *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, Bayrūt, Dār al-taqāfa, 1968, vol. 8/, p. 1340. A. Cheikh-Moussa interprète *ḥatn* comme signifiant « gendre », tout en mettant le terme entre guillemets : Sālim serait le « gendre » de 'Abd-al-Ḥamīd, cf. CHEIKH-MOUSSA A., « Ibn Yaḥya », *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, PUF, 2000, p. 183.

³⁴⁸ IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, op. cit., p. 131.

le terme ne désigne pas encore de fonction spécifique comme cela sera le cas à la fin de la dynastie abbasside, semble indiquer qu'il a tenu un haut rang auprès du calife³⁴⁹.

À l'époque où il rédige *l'Épître au successeur*, 'Abd al-Ḥamīd est donc à l'apogée de sa carrière. Il est le chef de la chancellerie et le secrétaire particulier du calife Marwān II, dernier grand souverain omeyyade. Nulle part dans l'épître, il ne parle en son nom propre. Le sujet de toutes les phrases de conseils à la voie active est ainsi « le Commandeur des Croyants », *amīr al-mu'minīn*. Sa fonction est néanmoins évoquée plusieurs fois dans l'épître lorsqu'il s'agit d'indiquer les tâches que le souverain doit confier à ses auxiliaires dans le but d'organiser l'exercice du pouvoir. Nous examinerons ultérieurement ces tâches.

'Abd al-Ḥamīd est vraisemblablement tué en 132/750 par les agents des Abbassides. Il avait refusé de suivre le conseil de Marwān II qui fuyait alors en Égypte et qui l'invitait à le quitter et à offrir ses services aux vainqueurs, afin que, s'il échappait à la mort, il puisse servir ses intérêts de l'intérieur de la cour abbasside. Comme le note K. Zakharia, les circonstances de sa disparition en ont rapidement fait le modèle du secrétaire fidèle et sûr de son talent, préférant son honneur à sa vie, chez les biographes et chroniqueurs du X^e au XII^e siècle³⁵⁰. Devenu un véritable personnage sur lequel on rapporte diverses anecdotes relatives notamment aux circonstances de sa mort, 'Abd al-Ḥamīd en vient à représenter un idéal qui semble s'opposer à la réalité des rapports du secrétaire au pouvoir telle qu'elle est évoquée par Ḡāhiz par exemple³⁵¹. La tradition s'attachera longtemps à ce que cela indique des rapports complexes qu'entretiennent les secrétaires avec les détenteurs du pouvoir.

Cependant, la postérité médiévale de 'Abd al-Ḥamīd retient aussi principalement de son œuvre, son éloquence. Ibn 'Abd Rabbihi le loue ainsi d'avoir été « le premier à faire éclore les bourgeons de l'éloquence et à en avoir aplanit les chemins³⁵² ». Cela semble indiquer que 'Abd al-Ḥamīd est considéré comme le premier à avoir réussi à proposer un style achevé sous la figure d'une langue travaillée faussement simple. Avec lui, l'écrit

³⁴⁹ Al-Ḡāhšiyārī cité par SOURDEL D., « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica: revue d'études arabes*, 1954, n° 1, p. 55 ; Sprengling le qualifie même d'ami intime et de conseiller de Marwān, considéré comme le plus grand et le dernier des Omeyyades, cf. SPRENGLING M., « From Persian to Arabic », *op. cit.*, p. 208.

³⁵⁰ Cf. ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », *op. cit.*

³⁵¹ Cf. ḠĀHIZ 'Amr ibn Baḥr al-, *Une charge contre les secrétaires d'État attribuée à Ḡāhiz*, traduit par Charles PELLAT, Paris, Librairie Larose, 1956.

³⁵² Cité par ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », *op. cit.*, p. 78-79.

supplante l'oral³⁵³ et ce faisant emprunte les thèmes et les genres de la poésie arabe traditionnelle et de la rhétorique, la *ḥaṭāba*. Cette influence revendiquée³⁵⁴ se mêle aux influences hellénistiques et sassanides qui nourrissent les thèmes abordés dans l'épître.

On lui attribue deux autres innovations stylistiques, outre la paternité de l'éloquence arabe : la composition de longues épîtres, qui semble ainsi avoir constitué une forme nouvelle, ainsi que l'introduction répétée de louanges à Dieu au début de paragraphes centraux dans le texte, qui semble avoir tranché avec l'usage traditionnel de ne faire figurer ces louanges qu'en introduction³⁵⁵. Il reste que l'on se souviendra de ce texte pour le style de son auteur davantage que pour son contenu spécifique. Cependant, cette épître représente pour nous un autre intérêt : elle nous semble très liée à la *Correspondance entre Aristote et Alexandre*, tout en s'appuyant sur des références coraniques et poétiques arabes, donnant ainsi une autre efficacité à la diffusion d'un art de gouverner, qui semble désormais assimilé à une arme nécessaire du pouvoir.

- **Al-Mansūr et Ibn al-Muqaffa'**

- ♦ *Ibn al-Muqaffa'*

Ibn al-Muqaffa' est né à Ğūr (Fīrūzabād) vers 720. D'ascendance persane, ses ancêtres faisaient partie de la noblesse sassanide. Il apprit l'arabe (*al-faṣāḥa*) auprès d'Abū al-Ġāmūs, qui servait la famille de Sulaymān ibn `Alī à Basra³⁵⁶, et d'Abū al-Ġūl, bédouin, également maître en *faṣāḥa*³⁵⁷. Mais on dit de lui qu'il était, dès sa jeunesse, le plus versé des apprentis dans les traditions persanes. Il semble en effet avoir remis au très sévère chef trésorier de l'Irak, Ṣālīḥ ibn `Abd-al-Raḥmān, qui s'en amusa, ses comptes sur des parchemins parfumés parce qu'il avait lu que Chosroès II, dérangé par l'odeur des parchemins, exigeait de ses

³⁵³ Latham fait justement remarquer que l'écrit de `Abd al-Ḥamīd paraît être produit pour être entendu. LATHAM J.D., « The beginnings of the Arabic prose literature : The epistolary genre - `Abd al-Ḥamīd al-Kātib », *op. cit.*, p. 174.

³⁵⁴ Dans *l'Épître au prince héritier*, le *Coran* est indiqué comme source d'éloquence. Cf. *infra*, 2.3.4 « La lecture du livre religieux ». Dans une autre épître, la lecture de la poésie des arabes et leur histoire est aussi recommandée aux scribes.

³⁵⁵ Tel semble être par exemple le cas aux paragraphes 39, 76 et 80. `ABD AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat `Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-`ahd », *op. cit.*

³⁵⁶ IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, *op. cit.*, p. 50.

³⁵⁷ BALĀDURĪ A. ibn Y., *Ansāb al-ashrāf*, Wiesbaden - Beyrouth, Franz Steiner Verlag, 1978, vol.III, p. 218. Cité par SOURDEL D., « Arabica », *op. cit.*, p. 308.

officiers des taxes qu'ils les parfument³⁵⁸. Après cette période formative, il fut le secrétaire d'al-Masīh b. al-Ḥawārī, gouverneur de Sābūr dans le Fars, pour lequel il déploya pour la première fois ses talents politiques de conseiller³⁵⁹. Il trouva les moyens de retarder l'exécution de l'ordre du nouveau gouverneur de l'Irak, 'Abd Allāh b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (gouverneur à partir de 743-744), qui nommait Ṣufyān b. Mu'āwiya al-Muḥallabī à la place du patron d'Ibn al-Muqaffa'. La situation ayant débouché sur un conflit physique, Ṣufyān, débordé par les soutiens kurdes de Masīh, dut s'enfuir et nourrit une rancune tenace à l'encontre d'Ibn al-Muqaffa'. Masīh finalement chassé en 746-747, Ibn al-Muqaffa' devint alors le secrétaire de Dāwud b. Yazīd au Kirmān ou celui de 'Amir b. Ḍubāra (tué en 748-749 dans un combat avec Qaḥṭaba, chef au service d'Abū Muslim), tous deux au service d'Ibn Hubayra, nouveau gouverneur de l'Irak³⁶⁰. Il obtint de ce séjour sa fortune légendaire. Après avoir servi des gouverneurs et des généraux omeyyades, Ibn al-Muqaffa' se fit employer par des Abbassides. Lorsque Dāwud b. Yazīd dut à son tour s'enfuir, Ibn al-Muqaffa' retrouva ainsi la famille des Banū 'Alī en entrant à Baṣra au service de 'Īsā ibn 'Alī, l'oncle paternel des deux premiers califes abbassides al-Ṣaffāḥ et al-Manṣūr et gouverneur de la province de l'Aḥwāz en Irak. Puis il devint son secrétaire particulier. Il fut là en relation avec plusieurs hauts fonctionnaires serviteurs d'Omeyyades ou de futurs Abbassides.

Les sources ont fait d'Ibn al-Muqaffa' un intime de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib, mais D. Sourdel juge les mentions de cette amitié peu fiables³⁶¹. Sulaymān, le frère de 'Īsā était « préfet » de Baṣra depuis 751. Son frère 'Abd-Allāh ibn 'Alī, qui avait contesté la souveraineté d'al-Manṣūr, arrivé au pouvoir en 754, fut vaincu par Abū Muslim et trouva refuge auprès de Sulaymān. Al-Manṣūr exigea qu'on lui livre son oncle, 'Abd Allāh. Sulaymān demanda un sauf-conduit pour son frère, qu'Ibn al-Muqaffa' rédigea de façon à exiger du souverain une sauvegarde inconditionnelle qui déplut sans doute à al-Manṣūr. Ce dernier, pour accélérer la procédure, nomma Ṣufyān ibn Mu'āwiya al-Muḥallabī, gouverneur de Baṣra en 757. Al-Manṣūr cherchant un moyen de ne pas respecter *l'amān*, ce qui semble avoir été pour lui une pratique courante, refusa de le délivrer, avant d'avoir vu 'Abd Allah b.

³⁵⁸ SPRENGLING M., « From Persian to Arabic », *op. cit.*, p. 204.

³⁵⁹ Nous nous appuyons pour ce récit sur les analyses de D. Sourdel qui se réfère ici à al-Balāḍūrī, cf. SOURDEL D., « Arabica », *op. cit.*, p. 309-310.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 309.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 310-311 cf. n.10.

'Alī en personne³⁶². Il était au fait des talents politiques et rédactionnels d'Ibn al-Muqaffa' et conscient de ses liens avec ses oncles. Probablement informé de sa défense de l'idée de réserver les postes de commandement aux aristocrates arabes et les postes d'exécution aux *kuttāb* et *ḥuḡḡāb* non arabes³⁶³, il y voyait sans doute une position théorique de protection de ses oncles qui menaçaient son pouvoir. En jetant ainsi ce mot : « Qui me débarrassera de lui ! », il est possible qu'il ait donné indirectement l'ordre d'exécuter Ibn al-Muqaffa', pris au sens propre par son secrétaire (*ḥāḡib*) Abū al-Ḥasīb, ou qu'il en ait fait part à Ṣufyān³⁶⁴. Le fait est que Ṣufyān paraît s'être empressé de l'exécuter. Il aurait ainsi trouvé dans la colère d'al-Manṣūr contre le rédacteur du sauf-conduit de 'Abd-Allāh ibn 'Alī, qui avait contesté la légitimité d'al-Manṣūr et brigué la souveraineté, une occasion de tirer vengeance du mépris qu'il aurait subi de la part d'Ibn al-Muqaffa'³⁶⁵.

♦ *Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa'*

Plusieurs œuvres attachées au nom d'Ibn al-Muqaffa' peuvent prétendre au titre de miroir des princes ou du moins de manuels concernant l'art de gouverner³⁶⁶. De ce fait, il a souvent été considéré comme le fondateur du genre. Parmi les principales de ces œuvres, on mentionnera l'intérêt pour notre propos, d'abord d'un traité officiel qui a été qualifié par Gabrieli de véritable travail de chancellerie³⁶⁷ : *Risāla fī l-Ṣaḡāba*, le *Livre des Compagnons*³⁶⁸. Le texte paraît être adressé à al-Mansūr. Les « Compagnons » paraissent désigner le groupe de

³⁶² Cf. GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *op. cit.*

³⁶³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, *conseiller du Calife*, *op. cit.*, p. 52-55 § 47.

³⁶⁴ SOURDEL D., « Arabica », *op. cit.*, p. 317.

³⁶⁵ Ibn al-Muqaffa' se serait plusieurs fois moqué publiquement de Ṣufyān. Cf. IBN ḤALLIKĀN A. ibn M., *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, *op. cit.*, p. 151-152.

³⁶⁶ La liste des œuvres d'Ibn al-Muqaffa' est soumise à caution. Une liste ancienne est fournie par IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, *op. cit.*, p. 132. L'étude de référence contemporaine demeure celle de GABRIELI F., « L'opera di Ibn al-Muqaffa' », *Rivista degli Studi Orientali*, 1931, vol. 13, p. 197-247. La récente monographie de Kristó-Nagy tend à favoriser l'authenticité de la liste offerte par Ibn Nadīm, cf. KRISTO-NAGY I., *La pensée d'Ibn al-Muqaffa*, *op. cit.* L'attribution de *l'Adab al-ṣaḡīr* à Ibn al-Muqaffa' a cependant été réfuté par M. Zakeri, cf. ZAKERI M., *Persian wisdom in Arabic garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḡānī, d. 219/834, and his « Jawāhir al-kilam wa-farā'id al-ḥikam »*, Leiden, Brill, 2007, vol. 2/1, p. 317-326 spécialement.

³⁶⁷ Gabrieli le qualifie de « lavoro d'ufficio », cf. GABRIELI F., « L'opera di Ibn al-Muqaffa' », *op. cit.*, p. 235. Il considère qu'Ibn al-Muqaffa' n'a fait que prêter sa plume à ses patrons 'Īsā b. 'Alī et Sulaymān b. 'Alī. Nous pensons pour notre part que rien ne permet de l'affirmer dans le texte. Néanmoins la question demeure d'un intérêt secondaire pour notre propos.

³⁶⁸ La traduction du titre est nôtre. Le texte est édité par Pellat, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, *conseiller du Calife*, *op. cit.*

proches du souverain qui constituait une classe. Un tel groupe est attesté pour al-Mansūr et al-Mahdī. Il s'agit de princes, de savants et de généraux qui ont servi le régime³⁶⁹ et qui forment son entourage. Ibn al-Muqaffa' adresse dans cet ouvrage des conseils au souverain touchant à l'administration de son royaume. Ils concernent notamment l'armée, la législation, la justice. Il se peut que le secrétaire des Banū `Alī ait cherché par là à s'attirer les bonnes grâces du souverain. Il aurait ainsi voulu lui témoigner de sa connaissance des affaires de l'empire et du fait qu'il n'avait été qu'un exécuteur d'ordre dans l'affaire précédente de *l'amān*, tandis qu'il réserverait son savoir politique pour le souverain légitime³⁷⁰. Il se peut également que l'œuvre ait fait partie d'un programme de négociations entre les Banū `Alī et al-Mansūr³⁷¹. Le texte a dû être composé entre 755 et 757, dates possibles de la mort de l'auteur³⁷². Plusieurs éléments historiques suggèrent en effet qu'il a été rédigé au début du règne d'al-Mansūr³⁷³.

Un autre traité constitue un art de gouverner. Il s'agit d'*al-Adab al-Kabīr*³⁷⁴, que l'on pourrait traduire ainsi : *la Grande éthique*, au sens où l'éthos désigne le système de conduite d'un groupe social. Ses premières pages offrent en effet des conseils au Prince et sa deuxième partie s'adresse à tout responsable politique ou conseiller qui ferait partie de l'entourage du Prince. La partie finale concernant l'amitié doit également attirer notre attention, car il présente un portrait de l'homme « parfait ». Le fait qu'il s'adresse ouvertement à deux catégories de personnes, les Princes et les secrétaires ou chefs divers, invite à se demander quel est l'objectif poursuivi en regroupant ainsi ces deux sortes de conseils. Sont-ils véritablement différents ? Ne peut-on pas considérer que parmi les lecteurs de ce traité, figuraient surtout des personnes appartenant à la cour et aspirant à des postes de pouvoir ?

³⁶⁹ MARLOW L., *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University press, coll.« Cambridge studies in Islamic civilization », 1997, p. 103.

³⁷⁰ Telle est la thèse de GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *op. cit.*

³⁷¹ Telle est notamment l'hypothèse soutenue par ARJOMAND S.A., « `Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the `Abbasid Revolution », *op. cit.*, p. 30-31.

³⁷² Goitein estime que le décès d'Ibn al-Muqaffa' ne remonte pas à 756 mais à une date légèrement ultérieure, cf. GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *op. cit.*, p. 153 n. 3.

³⁷³ CRONE P., *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 252 n. 530, citée par Marlow, *op. cit.* p. 101 n. 31.

³⁷⁴ Sur l'attribution de cette œuvre à Ibn al-Muqaffa', consulter `ABBĀS I., « Nazra ġadīda fī ba`d al-kutub al-mansūba li-bn al-Muqaffa' », *Mağallat maġma` al-luġa al-`arabiyya bi Dimašq*, 1977, n° 52, p. 540-541.

Les conseils adressés au Prince peuvent alors bien aussi leur être adressés, dans le cas où ils auraient à assurer l'administration d'une province ou d'une cité. Le gouvernement n'est vraisemblablement pas envisagé comme une activité réservée seulement au Prince régnant. Se destiner au commandement impliquait de connaître les rouages du gouvernement, mais aussi de comprendre comment s'y maintenir. Cela exigeait une certaine éthique. Le texte a été édité par M. Kurd Ali, dans *Rasā'il al-Bulaḡā'*³⁷⁵. J. Tardy en a proposé une traduction à partir de cette édition critique³⁷⁶.

Ce texte semble parfois reprendre des maximes illustrées dans le fameux recueil réputé avoir été adapté en arabe par Ibn al-Muqaffa' : *Kitāb Kalīla wa Dimna*. Ibn al-Muqaffa' traduit en effet également du moyen-persan ce recueil de fables d'origine indienne, le *Pančatantra*, qu'on ne peut dater qu'approximativement entre les premiers siècles de l'ère chrétienne au plus tôt et le VI^e siècle au plus tard, date de la version pehlevi³⁷⁷. Il est accompagné de contes que l'on rencontre aussi dans le *Mahābhārata*, et d'autres apologues divers, dont certains probablement persans, sous le titre de *Kitāb Kalīla wa Dimna*. Ce recueil doit aussi être considéré comme faisant partie du genre des miroirs des princes par sa destination et son origine³⁷⁸. Une bonne partie des récits qu'il véhicule, dont ceux issus du *Pančatantra*, relève en effet originellement du genre indien de la littérature du *dharma*, c'est-à-dire de la littérature éthico-juridique, employée afin d'éduquer les Princes et la haute aristocratie indienne, mais son réalisme politique, ainsi que certains thèmes développés, paraissent davantage correspondre au domaine de l'*artha*³⁷⁹.

³⁷⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *Rasā'il al-bulaḡā'*, Le Caire, Egypte, Maṭba'at laḡnat al-ta'lif wa al-tarḡama wa al-našr, 1946, p. 40-106. Cette œuvre apparaîtra désormais sous cette forme : « *Al-Adab al-Kabīr* », en bas de page.

³⁷⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.* Nous nous appuyons sur cette version. Cette œuvre apparaîtra désormais sous cette forme : « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », en bas de page, afin de la distinguer de la version arabe.

³⁷⁷ DELEURY G. (dir.), *Le Pantcha Tantra ou Les cinq livres de fables indiennes*, traduit par Jean-Antoine DUBOIS, Paris, Impr. nationale, 1995, p. 10.

³⁷⁸ C'est Richter qui le premier a considéré *Le Livre de Kalila et Dimna* comme un miroir des princes. Cf. RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, von Gustav Richter, op. cit.*

³⁷⁹ Le *Pančatantra* appartient en effet aux *sāstra*, que l'on peut définir comme des discussions savantes. Les traditions indiennes distinguent trois sphères majeures de l'activité humaine. La plus élevée est le *Dharma* souvent traduit par « loi », mais selon une plus large approche comprenant l'ensemble des normes et donc de la morale qui régulent l'activité humaine. Le monde du *Kāma* est le plus bas point du système *Trivarga* désignant les sphères de l'activité humaine : c'est le domaine de la sensualité et de la perception qui trouve ses propres compétences techniques rassemblées dans le

Le recueil de fables constitue ainsi une sorte de mise en abyme de la relation de conseil ou d'enseignement du savant envers le Prince. Une préface, supposée rapporter le récit du persan Bozorjmehr³⁸⁰, narre l'envoi en Inde du médecin Borzouyeh sur l'ordre de Chosroès Anūširwān, roi de Perse, afin d'en ramener la copie d'un ouvrage indien jalousement gardé par les nobles³⁸¹. Cette œuvre est réputée transmettre, « par la voix des oiseaux, des bêtes sauvages ou des fauves, des reptiles ou des autres animaux qui se traînent à la surface de la terre », les principes que les rois doivent connaître « pour gouverner (*tadbīr*) leurs peuples, subvenir à leurs besoins et se montrer justes envers eux »³⁸². L'hypothèse selon laquelle le récit de ce voyage a été écrit par Ibn al-Muqaffa' a été formulée dès le XI^e siècle³⁸³, mais la majorité des chercheurs estime qu'il est d'origine moyenne-persane³⁸⁴.

Il est à indiquer que la possibilité d'une édition critique moderne de ce monument de la littérature mondiale est en cours d'examen³⁸⁵. La grande difficulté de la tâche tient à la divergence des manuscrits entre eux et au fait que les plus anciens sont postérieurs de cinq siècles à l'époque de la rédaction arabe. Les deux plus anciens manuscrits ont été édités, il s'agit des éditions suivantes :

kamasutra. Entre ces deux sphères se trouve le domaine de l'*Artha*, l'univers des objets de l'existence mondaine. Il comprend quelques aspects de la politique : la gouvernance et l'administration publique ; et traite modestement de l'acquisition des richesses. Mais la politique est considérée comme supérieure à l'activité économique. Les savants du *dharma*, les *brahmanes* représentent la plus haute sphère. Ceux responsables de l'activité militaire et du gouvernement sont membres de la deuxième sphère : ce sont les *kshatriyas*. Les activités de la troisième sphère sont prohibées pour les *brahmanes*. Nous devons ces renseignements à l'exposé de J. Janos, in JANOS J., « The origins of the Kalilah wa Dimna : Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *op. cit.*, p. 507-508.

³⁸⁰ Nous adoptons pour les noms propres l'orthographe utilisée par Miquel dans sa version du texte.

³⁸¹ F. de Blois s'est efforcé de retracer le parcours historique des différentes versions de ce récit. L'une de ses conclusions est que la version fournie par l'édition 'Azzām, utilisée par Miquel, est fortement tronquée ici et offre un texte influencé par le *Shahnama* de Ferdowsi et donc nécessairement postérieur à celui-ci sans toutefois aller au-delà du XI^e siècle, cf. notamment DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*, *op. cit.*, p. 47 ; 57 et 65.

³⁸² Cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 21. Cf. *infra*, « 2.1. Propédeutique de la fable ».

³⁸³ Cf. AL-BĪRŪNĪ, *Kitāb taḥqīq mā li-l-Hind min maūla maqbūla fī-l-'aql aw marḡūla. Alberuni's India: an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, coll.« Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science », 1993, p. 76 ; référence citée par DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*, *op. cit.*, p. 26-27.

³⁸⁴ DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah Wa Dimnah*, *op. cit.*, p. 26-33.

³⁸⁵ C'est ce qu'indique l'article de GRUENDLER B., « Les versions arabes de Kalila wa Dimna : une transmission et une circulation mouvantes », *op. cit.*

- *Kalīla wa Dimna*, édition 'Abdalwahhāb 'Azzām, Le Caire, 1941 ; édition basée sur le manuscrit Aya Sofya daté de 1221.
- *Kalīla wa Dimna*, édition Louis Cheikho, Beyrouth, 1905, rééd. 1981, Amsterdam ; à partir du manuscrit Dayr al-Šīr daté de 1339.

Aucune de ces deux éditions n'est parfaite. Cependant, la traduction française par André Miquel ayant été faite sur la version de 'Azzām, nous nous sommes principalement référés à celle-ci.

Dans les deux premiers chapitres, qui ont donné leur nom à l'ouvrage formant le recueil des fables de *Kalīla wa Dimna*, un roi lion est mis en scène. Chaque moment du récit concernant ce roi lion est introduit par une courte scène dans laquelle un roi indien, Debchelim, questionne le savant philosophe indien Bidpaï sur un problème moral ou gouvernemental. Ce dernier répond par des fables enchâssées les unes dans les autres.

Une version syriaque tardive, par opposition à une autre version plus ancienne, a été éditée. Elle aurait été composée par un prêtre chrétien du XI^e siècle comme en témoignent plusieurs passages insérés dans le texte. Cette version syriaque du *Livre de Kalila et Dimna* constitue ainsi la version la plus proche dans le temps de la version arabe d'Ibn al-Muqaffa³⁸⁶. Le récit-cadre mettant en scène dans la version arabe Debchelim et Bidpaï figure dans la version syriaque tardive traduite au XI^e siècle à partir de l'arabe, mais des noms différents sont donnés au roi et au philosophe dans les deux premières histoires relatives au récit mettant en scène les personnages de Kalila et Dimna : Dabdahram et Nadrab. Les introductions de chaque chapitre, qui porte sur un thème distinct soumis à la réflexion du sage, sont relativement différentes dans nos éditions et dans la version syriaque tardive. Certaines différences relèvent de la culture de référence du traducteur syriaque qui « christianise » certains sujets, comme pour l'introduction du « Fils du roi et ses compagnons » ou celle de « La lionne et du chacal ». Les autres différences relevées entre

³⁸⁶ KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, traduit par I. G. N. KEITH-FALCONER, Cambridge, the University press, 1885, p.264-265, citées par l'auteur dans son introduction. Le traducteur estime que cette version a été composée à une époque où l'Eglise syriaque était diminuée tandis que le califat était en déclin. Il conclut, avec le Pr. Wright qu'il cite, que la traduction syriaque faite à partir de l'arabe a été établie au XI^e siècle. La plus ancienne partie de l'unique manuscrit la transmettant date certes du dernier tiers du XIII^e siècle. Mais l'emploi de termes syriaques très anciens de même que la glose de termes apparemment simples par le traducteur indique une personne dont le syriaque n'est que la langue scolaire, acquise par l'étude de la Bible et des traductions des Pères de l'Eglise. Ces éléments rapportés à l'histoire des communautés syriaques médiévales indiqueraient une appartenance au XI^e siècle.

cette version et notre édition sont minimales³⁸⁷. La « conclusion de l'ouvrage » ne figure pas dans la version syriaque tardive, tout comme l'avant-propos d'Ibn al-Muqaffa' et le récit de la quête de l'ouvrage par Bozorjmehr³⁸⁸. Ces textes peuvent donc avoir été insérés à une époque plus tardive. La « biographie de Borzouyeh » figure cependant à la fin de la version syriaque.

Il est quasiment certain que la version pehlevi disposait encore d'introductions différentes empruntées aux différentes sources indiennes des fables ou encore à un archétype moyen-persan qui aurait rassemblé différents récits attribués aux Indiens. Ainsi, « le Chat et le rat » (§635-660), « Le roi et l'oiseau Qoubbira » (§661-686), et « le Lion et le chacal » (§687-748) relèvent d'emprunts au *Mahābhārata* et la première de ces fables porte encore dans la version syriaque ancienne (distincte de celle éditée) les prénoms des narrateurs du récit-cadre dans le *Mahābhārata*³⁸⁹.

Cette œuvre semblait ainsi donner un lustre incomparable aux rois de l'Inde d'après le récit de Bozorjmehr : c'est ce qui aurait conduit Anūšīrwān à la commander. En revanche, la préface arabe attribuée à Ibn al-Muqaffa' rapporte que ce récit a été recherché et traduit

³⁸⁷ La fable des « Hiboux et des Corbeaux » est introduite par une version légèrement plus longue qui insiste sur les risques de la conciliation avec l'ennemi et anticipe sur les enseignements principaux de la fable dans notre version arabe. L'introduction du « Dévot et de la mangouste » est à peine moins explicite en arabe. L'histoire d'« Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde » porte un autre nom dans la version syriaque tardive : « Histoire du sage Bīlār »³⁸⁷. L'histoire du « Chat et [du] Rat » est intervertie avec la précédente dans la version syriaque. Son introduction est davantage développée dans la version arabe. « Le Roi et l'oiseau Qoubbira » porte un autre titre dans la version syriaque (Le roi et l'oiseau) : l'introduction y est différente mais également brève et le nom de l'oiseau diffère. L'introduction du « Lion et du chacal » est assez différente dans la version syriaque quoique tout aussi longue. L'introduction de « L'Ermite et l'orfèvre » reçoit également un traitement différent dans la version syriaque qui est légèrement plus longue et dans le texte arabe. L'histoire du « fils de roi et ses compagnons » est introduite par une introduction similaire dans les deux versions arabe et syriaque, si l'on excepte les références chrétiennes de la version établie par le prêtre syriaque. Le récit introduisant « la Lionne et du chacal » présente une légère différence dans le conte syriaque qui semble relever de la culture chrétienne de l'adaptateur syriaque. L'histoire du « saint homme et de son hôte » bénéficie d'une brève introduction légèrement plus explicite dans la version attribuée à Ibn al-Muqaffa'.

³⁸⁸ La figure de Bozorjmehr est vraisemblablement purement fictive. Christensen a montré par un examen minutieux des matériaux anciens disponibles que les éléments de la vie de ce sage sont tous de vieux motifs de légende en vogue de tout temps. Il figure ainsi une sorte d'archétype du sage délivrant des sentences morales. Christensen soutient l'idée que Borzouyeh et Bozorjmehr renvoient à une seule et même figure historique dont la vie semble correspondre à celle de Borzouyeh telle que transmise par la préface du *Livre de Kalīla et Dimna*. Cf. CHRISTENSEN A., « La légende du sage Buzurjmīhr », *Acta Orientalia*, 1930, vol. 8, p. 81-109 notamment.

³⁸⁹ Voir KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, op. cit., p. lv.

par les Persans³⁹⁰, mais ne fait pas spécialement mention d'une destination royale de l'œuvre. La version arabe semble ainsi présenter *Le Livre de Kalila et Dimna* comme une sagesse ancienne destinée aux rois, mais désormais adressée, semble-t-il, à un plus large public comprenant les hommes désirant atteindre la sagesse³⁹¹. La sagesse des rois serait-elle en somme une sagesse humaine ? Il reste à examiner sa nature. L'un des enjeux de la littérature de l'art de gouverner est en effet bien de déterminer si la royauté requiert un savoir spécial conduisant à une sagesse particulière ou si la sagesse exigible du souverain est commune à tous.

- **Valeur du passé**

Le tour d'horizon historique que nous venons de présenter suggère que les œuvres que nous étudions, tout autant que leurs auteurs présumés, entretiennent des liens étroits de dépendance. Les emprunts et influences qui peuvent s'y déceler préfigurent l'usage qui sera fait ultérieurement de la compilation d'œuvres et de citations dans la littérature *d'adab*. Le corpus que nous avons défini, en adaptant au VIII^e siècle des œuvres qui remontent aux III^e, IV^e ou VI^e siècles, donnera lieu à cette intemporalité qui finira par caractériser le genre des arts de gouverner. Cependant, cette intemporalité ne doit pas laisser entendre qu'une absence totale de sens historique serait le lot de la littérature médiévale arabe. On connaît l'importance que prendront les chroniques, les biographies et les géographies historiques arabes au cours de l'âge classique. Les chroniques historiques proposent même parfois des chapitres de conseils au Prince ou de parénétiq ue royale. L'intemporalité que véhicule le genre signifie bien que le savoir transmis est valable indépendamment de l'époque où il est produit à titre de modèle. Les faits relatés et les exemples donnés informent de pratiques et de situations valables universellement. D'ailleurs, cette intemporalité qui se dégage de la littérature des miroirs des princes n'est pas, à l'époque d'émergence du genre en arabe, spécifique à celui-ci. Le Moyen Âge dans son ensemble paraît considérer qu'il n'y a qu'un savoir, mis au jour par les Anciens et qu'il incombe aux auteurs du temps présent de

³⁹⁰ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 18.

³⁹¹ Cheikh-Moussa suggère par son analyse des termes désignant les destinataires des fables dans les préfaces de l'ouvrage que les fables pourraient être destinées à une classe sociale qui se distinguerait des artisans et des paysans et dont la jeunesse n'appartiendrait pas encore à l'élite mais serait susceptible d'y accéder éventuellement. CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *op. cit.*, Annexe 'Āmma - Ḥāṣṣa.

retrouver, transmettre et prolonger ce savoir. De là, toute une tradition du commentaire médiéval³⁹².

Les premiers auteurs des miroirs des princes ne s'expriment pas autrement. Ils introduisent dans la culture arabe cette idée antique, partagée par les Perses et par les Grecs avant eux, que la sagesse est universelle et peut s'enseigner à tout roi à travers les âges. Ainsi, le *Testament d'Ardašīr* cite la parole des Anciens, « nos prédécesseurs » : *wa qad qāla al-awwalūna minna*³⁹³ pour appuyer l'idée que le caractère des rois change avec le temps de manière inverse à ce qui advient pour les qualités de l'homme du peuple : dans le cas du roi, avec le temps, la résistance aux passions mauvaises s'émousse. Les Anciens disent ainsi : « C'est lorsque l'on est trop confiant dans le cours des choses que le changement et la chute adviennent³⁹⁴. » Cette référence aux prédécesseurs est suivie de l'exemple d'un roi anonyme du passé qui savait concilier la joie des rois avec l'idée du peuple. Par cela seul, il pouvait trouver la détermination nécessaire à l'action politique. Ainsi, sa grandeur lui rappelait toujours la bassesse et sa sûreté le faisait se souvenir de la peur³⁹⁵. L'examen de sa propre condition conduit le souverain excellent à se souvenir des oppositions. Ardašīr lui-même se donne ensuite comme modèle pour insister sur la transmission d'une même expérience du pouvoir par delà le changement des circonstances.

On distingue dans cette œuvre plusieurs manières d'évoquer le passé : la citation de paroles anonymes rapportées, que l'on peut qualifier de « dits des Anciens », la mention des rois du passé comme exemples de comportements dans des situations semblables qui sont destinées à se reproduire, et l'autoréférence du roi-écrivain à son propre règne, au même titre cependant que celui des autres rois du passé. Ardašīr fait ainsi figure de transmetteur en se positionnant dans une lignée de personnes et dans une communauté de destin qui peut affecter la classe dirigeante. Il lui arrive encore de citer « des rois qui l'ont précédé » (p.49, p.50, p. 56, p. 62). Il mentionne Darius et Alexandre en les opposant (p. 50). L'idée que la royauté s'héríte est présente (p. 50), mais tout le passé qu'elle véhicule s'héríte aussi comme un savoir. Les « dits des Anciens » sont aussi introduits simplement au passé : « on a dit » (

³⁹² BRAGUE R., *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou, Les Editions de la Transparence, 2006, p. 187-204 et 212-213.

³⁹³ Cf. GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 46 et 49.

³⁹⁴ Traduction personnelle de « *inda ḥusni al-zanni bi-l-'ayyāmi yaḥduṭu al-ḡayra wa-l-'iṭār* », in *Ibid.*, p. 46.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 47.

deux fois p.51) ou « On disait » (p61). L'emploi du futur, spécifique à ce texte, n'annonce pas un changement attendu de situation, mais au contraire l'inscription des héritiers, auxquels le *Testament* s'adresse, dans une communauté d'expérience à venir : « Parmi vos rois certains diront » (p.63). Le futur apparaît aussi au début du *Testament*, lorsque le roi régnant compare ce qui lui est arrivé durant son règne à ce qui arrivera à ses successeurs. Enfin, le testament s'achève par un paragraphe introduit ainsi : « je vous ai laissé en héritage mon opinion », *hallaftu lakum ra'yyī*. Cette expression vient ainsi clôturer le cercle de transmission initié au début du texte par la référence aux rois du passé.

Une mention particulière des rois du passé dans ce texte retient l'attention. Elle constitue un récit mythique de l'histoire en abrégé de la royauté en Perse. Elle intervient après la première mention de la relation nécessaire de gémellité qui doit s'établir entre la royauté et la religion³⁹⁶. Certains rois anciens, particulièrement attentifs à l'état de leur peuple et à leur renommée dans le futur, se sont succédés tel un même roi prenant successivement une nouvelle apparence :

Et ces rois se succédèrent les uns aux autres avec un tel esprit comme s'ils avaient été un seul roi. Leurs âmes étaient comme une seule âme, le prédécesseur raffermissant [le royaume] pour son successeur et le successeur restant fidèle à son prédécesseur, si bien que les récits de leurs ancêtres, l'héritage de leurs opinions et les disciplines de leurs intelligences étaient réunis chez leurs descendants après leur mort ; et c'était comme si les ancêtres se retrouvaient ensemble avec ces derniers pour les instruire et les conseiller. [Et tout cela dura] jusqu'à ce qu'il arrivât sur la tête de Dārā, fils de Dārā ce qui arriva qu'Alexandre lui enleva ce qu'il lui arracha de notre royaume³⁹⁷.

On pourrait penser que cette insistance sur la tradition royale comme vecteur de l'expérience du pouvoir est spécifique à la période sassanide, qui a été marquée par une culture impériale ancestrale forte³⁹⁸. Mais les œuvres arabes produites à l'époque supposée de la traduction de celle-ci manifestent un semblable intérêt pour la tradition passée. Rien d'étonnant à cela sans doute, puisque les auteurs des miroirs des princes du VIII^e siècle sont tous persans d'ascendance et imprégnés de culture sassanide autant que de culture arabo-

³⁹⁶ Cf. *supra*, 1.2.1 « L'absence de norme juridique »

³⁹⁷ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 71.[

³⁹⁸ Dakhliā a repéré cette formulation chez al-Ghazali et elle l'a réfère à la philosophie néo-platonicienne d'al-Farabi. Cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois*, *op. cit.*, p. 112. On voit cependant qu'il s'agit de là de la reprise d'une idée bien plus ancienne.

musulmane, au point qu'il peut être difficile de distinguer entre les deux. Ibn al-Muqaffa', dans *Al-Adab al-Kabīr*, évoque lui aussi l'importance du témoignage des anciens et le peu de compléments qui demeurent à y apporter :

Ils furent (...) les premiers à recenser les différentes disciplines du savoir et à les répartir par catégories et subdivisions, les premiers à expliciter les moyens d'accéder à la connaissance, à mettre en lumière les sources de celle-ci, et à traiter des beaux usages et des beaux caractères.

Ainsi, après eux ne restait-il plus rien à dire sur les questions de première importance. Il subsiste toutefois quelques points qui découlent de leurs augustes enseignements et sentences et sur lesquels des esprits moins brillants peuvent encore exercer leur subtilité³⁹⁹.

C'est donc le savoir tout entier qui est tributaire d'une certaine forme d'intemporalité. Rappelons que la notion de progrès continu est une notion très moderne. Le monde antique et le monde médiéval ont davantage une compréhension du progrès comme faisant partie d'un cycle en éternel recommencement. Le savoir ancien n'est ainsi pas considéré comme relevant d'une histoire du progrès de la rationalité politique. La question du pouvoir est une question universelle à laquelle d'autres empires, d'autres peuples et d'autres rois doivent avoir été confrontés par le passé. Par delà le passage du temps, les problèmes du gouvernement demeurent dans l'ensemble identiques. Les solutions pour y remédier peuvent varier dans leur application pratique, mais les problèmes restent les mêmes, tout comme le rappel des règles reste nécessaire. En cela, l'art de gouverner a part à une certaine universalité.

La langue arabe se fait ainsi le véhicule de savoirs très divers, traduits entre le VIII^e et le XII^e siècle comme l'a montré D. Gutas dans *Pensée grecque, culture arabe*. Si les origines diffèrent par le lieu, mais aussi par le temps, le savoir des anciens demeure étudié et valable de manière universelle⁴⁰⁰. De ce point de vue, il n'y a donc pas à s'étonner de ce que la tradition des miroirs des princes en arabe puise des références et importe des contenus de pensée politique perse ou hellénistique. Une certaine continuité historique entre les anciens empires vaincus et le nouvel empire constitué explique bien entendu cet échange culturel. L'idée même d'une universalité des savoirs justifie cette transmission. Dès lors, toute référence illustrant un « dit » de sagesse paraît digne d'être rapportée et étudiée.

³⁹⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 183-184.

⁴⁰⁰ GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, op. cit.*

*

Les textes que nous avons sélectionnés, outre qu'ils semblent manifestement constituer la forme reconnue comme la plus ancienne d'écrits arabes en prose, reflètent également les influences variées qui vont déterminer la conceptualité et les modèles de représentation du pouvoir que véhiculera désormais l'art de gouverner. Cela tient à l'existence, à cette période, d'un « corpus de sagesse universelle », comme le nomme A. Al-Azmeh qui explique que « Nous devons prendre l'habitude de penser aux références intertextuelles croisées comme à un espace qui contient un ensemble de miroirs au sein duquel un corpus d'énonciation uniforme peut être, de manière plausible, revendiqué comme le sien par de nombreuses traditions. Ce n'est guère anormal dans une situation où un répertoire de concepts et de *topoi* était contenu au sein même d'une Antiquité tardive ambiante⁴⁰¹. » Le genre se fait ainsi le véhicule d'une universalité qui reconnaît au savoir des Anciens, valeur de vérité.

**

Le discours de l'art de gouverner arabo-musulman émerge sur le fond de l'absence de théorie de la souveraineté, comme le principal énoncé concernant le pouvoir politique. Discours écrit destiné à être lu à voix haute, les miroirs des princes paraissent aussi propices à une mémorisation des règles de conduite qu'ils mettent en place.

Les textes fondateurs du genre sont produits dans une période restreinte par une même classe professionnelle dont les représentants marqueront la tradition. Ils détermineront pour longtemps les références utiles au savoir requis pour instruire le Prince. Ces textes précèdent la constitution écrite des collections de dits prophétiques du dogme religieux encore en gestation. À la différence de cette tradition, ils puisent les normes de la conduite royale dans un répertoire spécifique à l'Antiquité tardive et véhiculent ainsi une forme d'universalité du savoir relatif au gouvernement royal. Mais ce savoir n'entre-t-il pas en conflit avec la supposée condamnation coranique de la royauté ? Un examen de la conception coranique du gouvernement nous a ainsi semblé nécessaire.

⁴⁰¹ AZMEH A. al-, *Muslim kingship, op. cit.*, p. 85, traduction personnelle.

1.3 DISCOURS CORANIQUE ET GOUVERNEMENT

Le *Coran* constitue un corpus de référence pour au moins l'un des auteurs de miroirs des princes du II^e siècle de l'hégire. La plupart des premiers arts de gouverner ne se réfèrent en effet pas au corpus religieux. Cependant, comme l'a fait remarquer W. Qadi, *l'Épître au Prince héritier* rédigée par 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥya semble y emprunter de nombreuses formules et certains thèmes. Le *Coran* a en effet influencé *l'Épître* de 'Abd al-Ḥamīd, au moins sur le plan stylistique⁴⁰². Il nous a donc paru nécessaire d'examiner, dans un premier temps, la conceptualité à l'œuvre dans le discours coranique, dont la formulation officielle daterait de la période qui précède immédiatement le développement des premiers arts de gouverner séculiers. En effet, plusieurs historiens spécialistes du corpus coranique s'accordent aujourd'hui pour envisager une conception de la vulgate en plusieurs strates. A. de Prémare montre ainsi que le récit de la collecte du *Coran* et de sa diffusion par Othman est une construction narrative tardive qui débute au VIII^e siècle⁴⁰³ et dont la forme achevée et synthétique aurait été produite au IX^e siècle par Buḥārī⁴⁰⁴. Comme le rappelle l'historien, plusieurs sources concordent à montrer que la collecte et la sélection des éléments du *Coran* s'étendit jusqu'à la fin du VII^e siècle ou au début du VIII^e siècle, date à laquelle une première version officielle fut adressée par al-Ḥaḡḡāḡ à tous les centres de l'empire, sous le règne de 'Abd-al-Mālik (685-705)⁴⁰⁵. Du fait de cette relative proximité historique entre la collecte du corpus coranique et la production des premiers arts de gouverner, nous avons jugé utile d'examiner quelques concepts du discours coranique qui ont trait à la royauté et au gouvernement.

⁴⁰² Cf. AL-QADI W., « The Impact of the Qur'an on the Epistolography of Abd al-Hamid », *Approaches to the Qur'an*, Psychologie Press, 1993, vol. 2/2, p. 285-313.

⁴⁰³ DE PRÉMARE A.-L., « Le Coran ou la fabrication de l'incrédible », *Médium*, 1 mars 2005, vol. 3, n° 2, p. 7.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 14-15.

Le discours coranique ne saurait mieux faire la preuve que tout discours est un enjeu de pouvoir. Celui-ci est pour ainsi dire « maîtrisé » au début du VIII^e siècle. C'est au milieu de ce même siècle qu'est traduit le premier miroir des princes arabo-musulman, la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Vers la fin de ce siècle encore, les principaux textes sources de cette tradition sont traduits ou créés en arabe. Dans ce milieu intellectuel syrien, s'élabore ainsi un discours du gouvernement et un discours de conduite.

Mis à part les raisons conjoncturelles, précédemment citées, il ne paraît pas inutile de commencer notre enquête avec une idée plus précise en tête de la manière dont se constituent, dans le discours sacré, des modèles de la direction et de la conduite, d'autant plus que jamais construction d'un discours sacré et construction d'un discours de l'art de gouverner n'auront été plus proches dans le temps et plus accessibles aux historiens. La question de la bonne direction des hommes est en effet centrale dans le discours coranique. Le texte de référence de l'Islam ne fait pas là figure d'exception par rapport aux textes des autres traditions religieuses. Dans *l'Ancien Testament*, le thème de la direction des hommes prend une forme pastorale que Foucault a analysée comme étant spécifiquement distincte de celle qui se construira à travers le christianisme. C'est en effet dans ce dernier que la direction deviendra gouvernement pastoral des hommes. Foucault a analysé cette conception et son développement institutionnel comme étant à l'origine de la conception moderne et contemporaine du gouvernement des hommes en Occident⁴⁰⁶. Qu'en est-il pour le *Coran* dont le discours se réfère en de nombreux points aux récits de *l'Ancien Testament*⁴⁰⁷ ? Quels rapports ces deux types de discours entretiennent-ils si tant est qu'il soit possible d'en retrouver trace ?

⁴⁰⁶ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 119-253 notamment. Cf. *infra*, 4.3.2 « La structuration pastorale du gouvernement ancien selon Foucault »

⁴⁰⁷ Des historiens et philologues modernes considèrent même le texte coranique comme fruit ultime d'un lectionnaire, c'est-à-dire d'une anthologie d'extraits de livres saints chrétiens, adapté en langue vernaculaire. C'est notamment la thèse de Luxemberg, cf. le compte-rendu de BRAGUE R., « Le Coran : Sortir du cercle ? », *Critique*, Avril 2003, n° 671, p. 232-251 ; Cf. aussi la mise au point par GILLIOT, « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens », T. BIANQUIS, P. GUICHARD et M. TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman, VIIe-Xe siècle: de Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Nouvelle Cléo », 2012, p. 381-384.

Nous analyserons à cet effet, trois thèmes mis en œuvre dans le discours coranique, tel que nous y avons aujourd'hui accès⁴⁰⁸. Afin de prendre la mesure de la possibilité pour le discours de l'art de gouverner de se référer ou non à une figure royale et afin de mieux comprendre s'il y a lieu de distinguer, dans le discours de l'art de gouverner à la haute époque entre une figure califale reconnue et une figure royale bannie, nous commencerons par examiner les attributs de la royauté divine dans le *Coran*. Puis, nous nous demanderons dans quelle mesure le discours coranique rend compte d'une nécessité du gouvernement politique et nous relèverons les différentes représentations des gouvernements humains dans le *Coran*. Enfin, nous anticiperons sur notre analyse au chapitre 1.4 du concept de *tadbīr*, souvent traduit par gestion ou gouvernement, par l'étude de la signification de sa racine coranique.

1.3.1 ATTRIBUTS DE LA ROYAUTE DIVINE

- **Le règne**

Paradoxalement, alors que le règne divin semble être le règne le plus éminent qui soit, ce n'est pas le règne ou le commandement sur lequel le *Coran* est le plus disert. Cependant une figure royale divine assez distincte et caractéristique se dégage de la lecture du texte⁴⁰⁹.

Le pouvoir, le royaume, le règne ou la royauté sont tous désignés dans le *Coran* par le terme *mulk* qui y est fréquemment employé⁴¹⁰. Il dérive de la racine M-L-K qui signifie la

⁴⁰⁸ Nous devons garder en mémoire que rien ne nous assure que la vulgate que nous lisons est la même que celle que connaît 'Abd al-Ḥamīd, d'autant plus qu'il ne cite pas directement le texte coranique mais l'adapte le plus souvent.

⁴⁰⁹ Cf. On trouvera une vue plus générale de ce thème in MARLOW L., « Kings and Rulers », J.D. MCAULIFFE (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, vol. 6/ p. 90-95 ; pour une analyse tenant compte de l'exégèse traditionnelle, cf. chapitre XVI : « Souverain », GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique / Daniel Gimaret*, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 313-326 ; Pour une perspective plus ample sur la positivité de la figure royale en Islam, cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois, op. cit.*, p. 83-94.

⁴¹⁰ Pour toutes les occurrences des termes coraniques, on peut recourir au classique ouvrage de 'ABD AL-BĀQĪ M.F., *Al-mu'ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm*, Al-Qāhira, Dār al-ḥadīth, 1996 ; nous avons, pour notre part, utilisé un outil plus moderne, le site de DUKES K., *The Quranic Arabic Corpus*, <http://corpus.quran.com>. *Mulk* est employé 48 fois selon le site de Dukes.

possession, le fait d'avoir du pouvoir ou de la domination sur quelqu'un ou quelque chose, et le pouvoir en tant qu'il désigne la capacité à obtenir quelque chose. Dans le *Coran*, le terme s'applique aussi bien à Dieu qu'aux hommes, mais il est davantage employé pour désigner la royauté divine⁴¹¹. En revanche, seule la royauté divine est absolue. Comme le dit la sourate 3, verset 189, qui explicite la signification du « royaume des cieux et de la terre », Dieu est « tout-puissant », *'alā kulli šay'in qadīrun*. Lorsque le mot *mulk* est associé à Dieu, il désigne principalement le règne de Dieu sur les cieux et la Terre, qui est très souvent évoqué⁴¹² et sur ce qu'il y a entre les deux, à savoir, les vivants, les astres et les anges. Il s'agit là d'un règne que l'on peut qualifier de règne cosmique. Il a souvent été interprété dans le sens d'un rappel de la toute-puissance de Dieu, manifestant son pouvoir absolu de création. En effet, en précisant ce sur quoi la divinité règne, la toute-puissance divine se trouve qualifiée. Elle perd de son abstraction pour se trouver pourvue d'un domaine : l'univers. Cette qualification du règne divin manifeste aussi une insistance implicite sur l'unicité de la personne divine et sur le caractère solitaire de son règne et de la création du monde. La figure monarchique ne saurait en effet mieux exprimer cette unicité. Le terme *malik*, roi, figure ainsi aussi dans le *Coran* ; appliqué à Dieu, il désigne donc un roi sacré⁴¹³. Il a l'attribut de la sainteté, il est *al-malik al-quddūs*, « le roi très saint »⁴¹⁴. Il domine toute chose : *bi-yadihi malakūti kulli šay'in*⁴¹⁵. La royauté de Dieu s'exerce sur un domaine, et il règne seul, sans associé. Il est le Roi absolu, qui contrairement aux rois humains, n'a ni ascendant, ni héritier : *lam yalid, wa lam yūlad*⁴¹⁶.

De nombreux termes signifient aussi la maîtrise ou la seigneurie pour qualifier Dieu. Sans mentionner les 975 occurrences du terme *rabb*, seigneur, on peut rappeler à titre d'exemple, que, dans la sourate 112, verset 2, le mot *šamad* qui est un hapax, reçoit plusieurs significations, qui vont du sens de « compact, massif, indivis » à « seigneur et pourvoyeur », ou « éternel »⁴¹⁷. La tradition a d'ailleurs généralement retenu le sens de « seigneur et pourvoyeur ». Ce mot permet de connoter les qualités éminentes d'un noble arabe qui est

⁴¹¹ Seules les versets suivants renvoient à un *mulk* humain : 2-102 ; 2 - 247, 248, 251 ; 3 - 26.

⁴¹² Cf. s.42-v.49 ; s.43-v.53 et 85 ; s.45-v.27 ; s.48-v.14 ; s.57-v.2 et 5 ; s.85-v. 9.

⁴¹³ Cf. s.20-v.114 ; s.25-v.26.

⁴¹⁴ Cf. s.59-v.23 ; s.62-v.1.

⁴¹⁵ Cf. s.23-v.88 ; s.36-v.83.

⁴¹⁶ Cf. s.112-v.3.

⁴¹⁷ KROPP M., « Tripartite, but anti-trinitarian formulas in the Qur'anic corpus, possibly pre-qur'anic », GABRIEL SAID REYNOLDS (dir.), *New perspectives on the Qur'an, The Qur'an in its historical context 2*, Routledge, 2011, p. 252.

supplié ou imploré de tous en toutes sortes de détresses et de difficultés⁴¹⁸. Une telle signification de la fonction divine se retrouvera dans *l'Épître au Prince héritier*⁴¹⁹.

La royauté divine signifie donc la toute-puissance et le règne sur l'ensemble de la création. Elle est associée au champ sémantique de la chefferie et de la protection. Cependant une seule fois, le roi divin est dit régner sur les hommes : seul le verset 2 de la sourate 114 affirme en effet que Dieu est le roi des hommes : *malik al-nās*. Pourtant, l'idée que Dieu dirige les hommes est omniprésente dans le *Coran*.

- **La conduite *hudā***

Dans le *Coran*, la direction des hommes est ainsi qualifiée de *hudā*. Il s'agit d'une direction de conduite de source divine. Les occurrences du terme et ses dérivés sont très nombreux dans le texte coranique. *Hudā* désigne le chemin, comme le fait le terme *hodos* en grec. Dieu guide, *yahdī*⁴²⁰ dans la voie droite. Le *Coran* comme discours fixé en écrit mémorisable, *kitāb*, constitue une direction, *hudan*⁴²¹. À la lecture des nombreuses occurrences du terme, la direction de conduite divine apparaît comme une récompense, ou une raison de croire pour les hommes auxquels le message coranique s'adresse. La bonne direction est ainsi la récompense des hommes vertueux : *al-muḥsinīn*⁴²² et des fidèles : *li qaawmin yu'minūn*⁴²³. Elle éloigne d'eux les malheurs. Le *Coran* emploie également les mots *qāda* et *sāqa*, mais ce dernier est peu employé. Il désigne notamment la conduite des criminels.

La direction divine diffère absolument de la contrainte, qui s'applique au moyen de la force et constitue une obligation. Elle s'apparente davantage au conseil. En ce sens, la *Torah* est direction et mise en garde : *hudan wa maw'izatur*⁴²⁴. Cette direction ne paraît pas constituer véritablement une obligation, puisque ceux qui ne sont pas guidés par Dieu sont

⁴¹⁸ KROPP M., « Tripartite, but anti-trinitarian formulas in the Qur'anic corpus, possibly pré-qur'anic », *op. cit.*

⁴¹⁹ Cf. *infra*, 2.2.3 « L'action de grâce comme adjuvant à l'ascèse morale » et 3.2.1 « Le conseil et l'aboulie ».

⁴²⁰ Le verbe *hadaya* figure 144 fois dans le *Coran*.

⁴²¹ Cf. s.2-v.2. Certains interprètes contemporains considèrent qu'il s'agit là d'une référence au lectionnaire qui a pu servir de matériau de base du *Coran*.

⁴²² Cf. s.33-v.3.

⁴²³ Cf. s. 7-v.203.

⁴²⁴ Cf. s5-v.46.

nombreux dans le *Coran*. Dieu, en effet, retire sa direction à certains. Ce problème constituera d'ailleurs un important point de divergence dans les débats théologiques entre sunnites et mutazilites⁴²⁵. Dieu ne guide pas tous les hommes mais il en égare certains, ou les laisse s'égarer, *yuḍlil*⁴²⁶, pour les tester. De fait, il ne guide pas les injustes et les impies. Il dirige qui il veut et perd qui il veut⁴²⁷. Il s'agit des injustes qui ne seront pas sauvés. Les hommes ne peuvent en décider et ne peuvent savoir avec assurance le destin que Dieu leur réserve sur terre comme dans l'au-delà. La direction est donc morale. Mais elle est collective dans la mesure où la direction s'exerce toujours sur une pluralité d'hommes et est conçue comme un prolongement des précédentes révélations de direction à suivre : la *Torah* et l'*Évangile*, mentionnés toutes deux dans le discours coranique.

La direction divine paraît donc initialement conditionnelle et dans une certaine mesure imprédictible pour tous les hommes. Elle n'a pas le caractère absolu de la loi mais constitue plutôt une norme. Ainsi, le *Coran* est *furqān*, à la fois « direction et critère » du bien et du mal⁴²⁸. D'un côté, rien n'assure que l'homme soit dirigé par Dieu, mais d'un autre, la direction que Dieu assure permet de faire la part du bien et du mal. L'homme devrait donc normalement être bien dirigé. Comment donc comprendre que Dieu dirige et que Dieu indique le bon chemin mais que ce chemin ne soit pas toujours suivi ? Il faut peut-être distinguer là entre les conseils contenus dans le message divin et la capacité de l'homme à les appliquer. Seuls certains hommes suivent la parole de Dieu. D'autres suivent en réalité d'autres guides. Le démon peut ainsi les tenter et alors les guider. Celui-ci, également responsable de la chute, a pour fonction de tenter les hommes, dans le but de distinguer entre ceux qui suivent Dieu et les autres⁴²⁹.

En effet, si la direction est requise, selon le *Coran*, c'est parce que le mal et le démon agissent sur terre depuis la Chute. La présence du mal sur Terre est en effet une conséquence de la sortie de l'homme du Paradis, comme nous le verrons plus loin. Certains sont ainsi les fidèles, *atbā'*, du démon qui est l'ange responsable de la chute des hommes, ou les fidèles de

⁴²⁵ Pour un parcours des arguments en jeu, cf. GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam, op. cit.*, p. 367-370.

⁴²⁶ Cf. par exemple, s2 – v. 26 ; s. 6 –v. 39.

⁴²⁷ Cf. s. 2-v.272.

⁴²⁸ Cf. s.2-v.53 par exemple, il est dit que Moïse a reçu le Livre et le discernement afin de guider les hommes.

⁴²⁹ Cf. *infra*, 1.3.2 « Les patrons et les clients »

ses sbires. Tout chemin n'est pas donc pas bon à prendre, il faut une direction. Mais où cette direction divine conduit-elle ? Les bonnes actions prescrites par Dieu pourront être rétribuées dans la vie future. En ce sens, rechercher la bonne direction, suivre la conduite recommandée a une fonction eschatologique. La direction divine vise d'abord le salut des hommes. Mais qu'en est-il ici-bas ?

- **Protection *wilāya***

Lorsqu'il s'agit des hommes, la majesté divine, outre la direction, est caractérisée par un pouvoir de *wilāya* « protection », à leur égard. Les dérivés du verbe *walā* sont abondamment employés⁴³⁰. Ainsi *yatawallā allāh* signifie « suivre Dieu », ce que Blachère rend par « prendre Dieu pour patron ». Il faut sans doute entendre « se mettre dans la dépendance de Dieu » au sens de s'en remettre à lui. C'est, par exemple, le cas dans la sourate *al-Mā'ida*, « la Table servie » :

Ceux qui prennent pour maîtres :
Dieu, son Prophète et les croyants :
voilà ceux qui forment le parti de Dieu
et qui seront les vainqueurs !⁴³¹

La protection accordée par Dieu transforme les hommes et leur messager en un parti, *ḥizb*, victorieux, dans sa lutte contre le mal ou, ce qui semble revenir au même dans le discours coranique, contre les infidèles et les injustes opposés à l'homme *ṣāliḥ*, fidèle, sincère et juste. Mais le verbe *tawallā*, dans le *Coran*, peut aussi être appliqué au fait de suivre un peuple⁴³² ou de s'en remettre au démon⁴³³. Ainsi, le même terme est employé dans le sens de se détourner de quelque chose, souvent au sens de se détourner de Dieu ou de sa Parole : « Certains d'entre eux se sont détournés (*yatawallā*) et ils se sont éloignés⁴³⁴ ».

⁴³⁰ Pour une analyse prenant en compte l'exégèse religieuse, cf. GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam*, op. cit., p. 323-326.

⁴³¹ À moins d'indications contraires, nous citons pour le *Coran*, la traduction de D. Masson. *Le Coran*, traduit par Denise MASSON, Gallimard, 1967, s. 5-v.56.

⁴³² Cf. s.5-v.80.

⁴³³ Cf. s.16-v.100.

⁴³⁴ Cf. s.3-v.23.

Le nom *walī* de même racine est en revanche plus univoque⁴³⁵. Il se rencontre dans le *Coran* en deux cas : soit dans une proposition négative pour indiquer que les hommes n'ont nul patron, ou nul représentant au sens de défenseur, en dehors de Dieu⁴³⁶ ; soit pour affirmer positivement que Dieu est le *walī* des hommes⁴³⁷, dans le sens de « protecteur ». *Walī* est associé soit à *šafī*⁴³⁸, soit à *naṣīr*⁴³⁹, que Blachère traduit respectivement par « intercesseur » et « auxiliaire », ou encore à *wāqī*⁴⁴⁰, « protecteur ». Le dieu protecteur est ainsi également tel un adjuvant de l'homme dans ses choix ou ses actions. Dieu lui-même est parfois dit n'avoir pas d'associé dans la royauté, pas de patron pour le défendre de l'humiliation⁴⁴¹. Il est donc le protecteur suprême, celui qui n'est pas protégé.

Une autre sourate, la « sourate des Femmes », dans un passage sur la guerre sainte, fournit l'exemple de ce peuple qui demande à Dieu de l'aider à sortir de la cité inique et de lui donner un patron *walī* désigné par Lui, un auxiliaire *naṣīr* désigné par Lui⁴⁴². Les hommes en appellent ainsi à une direction humaine, déléguée par Dieu. La protection divine semble donc pouvoir se déléguer aux hommes.

Une occurrence unique du nom d'action du verbe *walaya*, protéger : *wilāya*, la protection, figure dans la sourate 18, verset 44 :

« La tutélaire protection (*al-wilāya*) appartient à la Vérité, à Allah, et il est le meilleur en [sa] récompense et en [la] fin [qu'Il accorde] »⁴⁴³

« La tutélaire protection (*al-wilāya*) appartient à la Vérité, à Allah » traduit : *al-wilāya li-llāh al-ḥaḳ*. Cette expression pose quelques problèmes de traduction. S'agit-il de signifier que seul le Vrai Dieu est protecteur ou plutôt que seule la Vérité, qui est Divine, protège ? Dieu est-il autre chose que la Vérité ? La plupart des interprètes identifient Dieu et la Vérité. Dans ce contexte, la notion de vérité semble désigner la vérité révélée. La protection divine résiderait

⁴³⁵ Il ne faut pas confondre le sens de protecteur avec celui de gouverneur ou de chef (*wāli*), cf. GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam, op. cit.*, p. 76. Le terme *wakil* est aussi employé dans le sens de protecteur pour qualifier Dieu.

⁴³⁶ Cf. s.2-v.107 par exemple.

⁴³⁷ Cf. s.3-v.68 par exemple.

⁴³⁸ Cf. s.6-v.51 et 70.

⁴³⁹ Cf. s.2-v.107 et 120.

⁴⁴⁰ Cf. s.13-v.37.

⁴⁴¹ Cf. s.17-v.111.

⁴⁴² Cf. s.4-v.75.

⁴⁴³ *Le Coran*, traduit par Régis BLACHÈRE, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 323.

dans l'exigence de vérité que constituerait l'obéissance à la Révélation. La protection des hommes paraît conditionnée par l'adhésion à cette vérité révélée, qui porte sur la création, l'unicité divine et les commandements transmis dans la révélation. Cela implique en retour que, pour être dirigés, les hommes devraient seulement adhérer à cette vérité.

La protection va souvent de pair avec la subsistance. Le protecteur procure la subsistance à ceux qu'il protège. Dans la sourate *al-An`ām*⁴⁴⁴, « les Troupeaux », le terme *walī* figure ainsi dans un contexte où Dieu est également dit « le créateur (*fātir*) des cieux et de la Terre, pourvoyeur de nourriture sans pour autant en avoir besoin⁴⁴⁵ ». La royauté divine implique à la fois une fonction de protection et de défense par son pouvoir de vérité, mais aussi, une fonction de soin par sa capacité à subvenir aux besoins matériels des hommes. Le verset 31 de la sourate de *Yūnas*⁴⁴⁶, indique par exemple que Dieu est le véritable pourvoyeur des hommes puisqu'il est celui qui leur attribue des biens (« Qui vous procure une attribution [*yarzaqukum*], du ciel et de la terre ?⁴⁴⁷ »). Il a éminemment une fonction de direction, non seulement spirituelle, mais aussi matérielle. D. Masson traduit d'ailleurs *yarzaqukum* par « procurer la nourriture »⁴⁴⁸. Dieu attribue aux hommes les moyens de subsistance. La direction morale divine est spirituelle et eschatologique, mais la survie que Dieu procure aussi est matérielle et terrestre.

En ce sens, l'ordre établi par Dieu doit assurer le salut dans l'au-delà, mais également le salut ici-bas : celui de la subsistance et de la survie. Créant et fournissant la terre comme lit, le ciel comme voûte, et les fruits comme moyen de subsistance⁴⁴⁹, Dieu pourvoit au salut ici-bas des hommes parce qu'ils sont déchus du paradis. La mondanité de l'homme ne constitue donc pas pour lui la venue dans un monde hostile au sein duquel il en viendrait à lutter pour sa survie corporelle. Cette subsistance lui est offerte par la divinité, qui veille sur sa création⁴⁵⁰. Le rapport qu'entretient la vérité avec le pouvoir se noue donc ici au travers de la notion de protection. Le seul pouvoir qui se prétend inconditionnel, celui du Créateur,

⁴⁴⁴ Cf. s.6-v.14.

⁴⁴⁵ Traduction personnelle.

⁴⁴⁶ Cf. s. 10.

⁴⁴⁷ *Le Coran, op. cit.*, p. 236.

⁴⁴⁸ Pour notre part, nous avons préféré ici la traduction littérale de R. Blachère.

⁴⁴⁹ Cf. s.2-v.22.

⁴⁵⁰ Dans le même ordre d'idées, il faudrait aussi prendre en considération les nombreuses références à la bienfaisance divine. Cf. GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam, op. cit.*, p. 375-396.

demeure pris dans un réseau d'échanges et de redistribution. La protection comme la direction divines ne s'accordent qu'à ceux qui adhèrent à la Vérité. La seule vraie protection est donc celle que procure le Dieu à ceux qui adhèrent à sa Vérité, mais des hommes semblent pouvoir recevoir une délégation pour en protéger ou en guider d'autres.

- **Le jugement**

Juge suprême des actions humaines, Dieu possède également les attributs qui relèvent de cette fonction éminemment royale : Dieu juge, *yaḥkumu*⁴⁵¹. Le Dieu du Coran n'est pas seulement un guide protecteur et pourvoyeur, il a aussi ce pouvoir royal de punir et récompenser les hommes⁴⁵². Il le fait librement, c'est-à-dire que les maux et les bienfaits qu'il distribue ne sont pas susceptibles d'être connus par avance des hommes. Cependant, des indices sont laissés aux hommes par le biais de signes donnés, les *ayāts*, et grâce aux messages transmis par les différents prophètes.

D'une part, les décisions de Dieu sont impénétrables, mais d'autre part, il est accessible à la prière et pardonne. Le Dieu du *Coran* revêt en définitive deux figures du roi correcteur : l'une, sévère, impénétrable et intransigeante, l'autre, tendre, miséricordieuse, et bonne. Il peut punir en infligeant des maux, mais il peut aussi enseigner par l'exemple des conduites vertueuses évoquées dans son message. Mais l'exercice de la coercition est un fait légitime de l'action divine. Il reste à savoir si l'exercice de la coercition est aussi légitime dans le cas des souverains humains que le *Coran* évoque⁴⁵³.

*

Ainsi, si dans le *Coran*, Dieu dirige les hommes, on ne peut dire qu'il les gouverne, dans la mesure où sa direction est principalement morale et individuelle. Les quelques règlements religieux qui figurent dans le *Coran* fournissent une base légale à l'élaboration d'un droit, mais rien n'est précisé quant à l'organisation de la subsistance que Dieu assure ou quant à la promotion de la vertu à un niveau collectif. La croyance, au sens de l'adhésion à la vérité révélée, forme une bien faible indication gouvernementale. Le discours coranique sera par conséquent repris par Abd-al-Ḥamīd dans son miroir des princes seulement comme l'un

⁴⁵¹ Cf. s.2-v.113 ; s4-v.141 ; s.5-1 ; s.10-v.109 ; s.12-v.80 ; s. 13-41 ; s.22-v.56 ; s.22-v.69 ; s. 39-v.3 ; s. 60-v.10.

⁴⁵² Cf. GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam*, op. cit., p. 347-355.

⁴⁵³ Cf. *infra*, « 1.3.2. Le règne des hommes dans le *Coran* ».

des vecteurs possibles d'un gouvernement de soi nécessaire au Prince⁴⁵⁴. Mais si Dieu ne gouverne pas au sens propre les hommes, peuvent-ils même être gouvernés dans le discours coranique ? Qui y gouverne alors les hommes ? Le gouvernement apparaît-il comme nécessaire ou seulement possible, voire souhaitable ? Il faudra enfin examiner le sens de cette autre notion coranique qui signifierait la direction et qui sera employée dans la littérature des miroirs des princes pour signifier la gestion des affaires, et en un sens le gouvernement.

1.3.2 LE RÈGNE DES HOMMES DANS LE CORAN

- **La Chute**

L'intérêt du récit de la Chute des hommes hors du Paradis dans le *Coran* ne réside pas principalement dans le fait que la *Chute* aurait soumis le genre humain au règne de la mort et à la concupiscence, comme c'est le cas dans le christianisme. Trois sourates évoquent la Chute d'Adam : la sourate 2, versets 35 à 38 ; la sourate 7, versets 11 à 25 et la sourate 20, versets 115 à 124. Dans le récit coranique, la Chute a certes soumis les hommes à la mort, mais le récit traite surtout de sa conséquence, la division des hommes, et le fait qu'elle les a rendus ennemis les uns des autres. Ainsi, la sourate de « la Vache » fait le récit de la présentation d'Adam aux anges, de son installation au jardin et de l'interdiction de toucher à l'arbre⁴⁵⁵, puis relate la chute d'Adam et de sa compagne :

Le Démon les fit trébucher
et il les chassa du lieu où ils se trouvaient.
Nous avons dit :
« Descendez, et vous serez ennemis les uns des autres.
Vous trouverez, sur la terre,
un lieu de séjour et de jouissance éphémère⁴⁵⁶. »

L'inimitié est donc causée par la Chute. Mais le Dieu miséricordieux annonce qu'une guidance sera offerte et que ceux qui la suivront n'auront ni peur ni tristesse⁴⁵⁷. Cela signifie

⁴⁵⁴ Cf. *infra*, 2.3.3 « Méditations religieuses ».

⁴⁵⁵ Cf. s.2-v. 31 à 35.

⁴⁵⁶ Cf. s.2-v.36.

⁴⁵⁷ Cf. s.2-v.37 et 38.

que la Chute entraîne aussi la naissance des affects de peur et de tristesse, puisque la sécurité du jardin n'est plus garantie. La mention de l'inimitié entre les hommes revient plusieurs fois hors du récit de la Chute⁴⁵⁸.

Le rôle du démon est décisif, car l'homme semble par nature soumis à la tentation. Sa volonté est faible et, surtout, son entendement paraît limité. Il est en effet dominé par une force extérieure : Iblīs, l'ange démoniaque. C'est Satan-Iblīs qui propose aux hommes d'accéder à la domination, comme l'indique la sourate 20, verset 120 :

Le Démon le tenta en disant :
« Ô Adam !
T'indiquerai-je l'Arbre de l'Immortalité
et d'un royaume impérissable ? »

Ce serait alors cette offre de puissance qui introduirait l'inégalité et le conflit. Elle prive aussi Adam du savoir : il se plaint en effet d'être devenu aveugle après être clairvoyant dans le Jardin⁴⁵⁹. La proposition de Satan permet en outre l'introduction de la force comme fondement de l'organisation du pouvoir. La sourate 11, verset 118 affirme :

Si ton seigneur l'avait voulu,
il aurait rassemblé tous les hommes
en une seule communauté.
Mais ils ne cessent pas de se dresser
les uns contre les autres (...)

L'opposition entre les hommes, l'inimitié et l'insécurité sont inéluctables sur terre, sauf pour « ceux auxquels [le] Seigneur a fait miséricorde ». Elles prennent leur source dans la tentation du démon et dans la volonté divine. Cette situation a pu entraîner la mise en œuvre de certaines mesures de justice. Le *Coran* fixe d'ailleurs certaines peines.

Du fait que la Chute a fait tomber l'homme dans un monde où l'inimitié marque toute sociabilité hors de la foi, la sortie de ce monde, au jour du Jugement, paraît alors pouvoir les ramener à une situation où les moyens de compenser l'injustice que l'inimitié engendre n'existent pas. La sourate 2, verset 48 affirme ainsi que la rançon, l'intercession, la

⁴⁵⁸ Cf. s.8-v.60 ; s.20-v.12 ; 43.62 (dans ce dernier verset, tous les hommes seront ennemis les uns des autres sauf les croyants convaincus). Le lexique de l'inimitié et de la transgression est assez récurrent dans le texte (106 dérivés de la racine *ʿ-D-W*, selon DUKES K., « The Quranic Arabic Corpus », *op. cit.*)

⁴⁵⁹ S.20-v.125.

compensation des torts et le secours, n'auront plus cours le jour du Jugement. On remarque que toutes ces peines relèvent de mesures de redistribution. On peut donc penser que la justice n'a cette forme qu'en raison de la Chute sur terre des hommes. La situation d'inimitié rend l'application d'une certaine justice humaine nécessaire. Mais cette justice est temporaire et sans commune mesure avec le Jugement dernier à venir. D'ailleurs, la direction divine ici-bas demeure requise comme l'indique la sourate 2, verset 251 : « Si Dieu ne repoussait pas les hommes les uns par les autres, la terre en serait gâtée. » L'état réciproque de guerre entre les peuples entre aurait donc une justification religieuse relative au récit de la Chute, qui a pu justifier un droit de la guerre au nom de Dieu.

Il nous semble que l'épisode biblique de la Chute, tel que le relate le *Coran*, fait d'emblée de la direction des hommes, une question politique. La conduite transgressive d'Adam et de sa compagne Ève entraîne la chute et l'inimitié entre les hommes. Ils ont désormais besoin de guides et de protecteurs. L'action de Dieu instaure donc en un sens l'inimitié. La domination apparaît comme nécessaire. La coercition est initiée par Dieu dès la Faute puisqu'elle entraîne une coercition mondaine qui est un effet de la chute des hommes hors du Paradis. Le récit coranique de la Chute offre ainsi une puissante justification de la nécessité de la domination politique. La domination de l'homme par l'homme apparaît comme la punition de la désobéissance adamique. Il sera cependant peu fait usage de ce modèle dans l'art de gouverner qui émerge au VIII^e siècle, car son propos n'est pas de légitimer le pouvoir. Il reste que le modèle coranique de l'organisation collective est un modèle de la guerre de tous contre tous. Cet héritage discursif donnera une justification religieuse crédible à la rhétorique martiale que l'on peut rencontrer dans certains extraits de *l'Épître au prince héritier*⁴⁶⁰. Seule l'institution de la protection d'un guide peut permettre de sortir de cet état de guerre ou plutôt de s'en accommoder. L'exercice de la coercition par l'homme semble cependant problématique. Elle ne devrait en effet pas être nécessaire pour ceux qui sont bien guidés. Pourtant, tous seront dirigés par des hommes. Le cadre conceptuel qu'offre le discours sacré paraît ainsi tout de même entrer en résonance avec le discours de l'art de gouverner du VIII^e siècle. L'exigence de sécurité et le rejet radical de toute sédition et

⁴⁶⁰ Cf. par exemple, *infra*, annexe B, § 1.

de tout modèle démocratique d'exercice du pouvoir s'y imposeront en effet tel un leitmotiv, comme nous le verrons⁴⁶¹.

- **Les patrons et les clients**

Dans le *Coran*, les hommes ont des chefs autour desquels ils se rassemblent. Guide, ou membre de la famille, la notion de *walī* désigne le plus souvent dans le *Coran* des relations d'association autour d'une figure protectrice. Il peut signifier le lien supérieur de famille et de parenté naturelle par rapport à une coalition d'auxiliaires émigrés. Dans le verset 5 de la sourate 19, le mot *walī* renvoie ainsi à l'héritier. *Mawāliya* y exprime la succession de Zacharie qui craint de ne pas avoir de descendants.

Mais *Awliya'* signifie dans la sourate 33, verset 6, le rapport de clientèle clairement désigné (clients et enfants adoptés) entre croyants et émigrés. Ce même verset comprend le verbe *awlā* qui exprime la supériorité de la relation familiale sur l'alliance, qui peut cependant souffrir des exceptions en cas de bonne action envers un compagnon. La notion de *awlā* a aussi le sens de la priorité par rapport à un autre individu ou groupe. Ainsi, dans la sourate 4, verset 135, Dieu a la priorité sur les proches dans la quête de la justice.

Allāh est dit le *walī* des croyants sourate 3 verset 68, alors que les fidèles d'Abraham sont les plus proches de lui, *awlā*. Qu'*Allāh* soit ici *walī* des croyants peut signifier qu'il en est le maître comme l'a traduit D. Masson, ou le gardien comme le suggère Dukes dans sa traduction anglaise en ligne. Il peut aussi indiquer que Dieu en est proche. Dans la sourate 41, verset 34, le *walī* désigne ainsi le proche empli de ferveur (*ḥamīm*). Dans la sourate du Vendredi (s. 62 v. 6) être *awliya'* de Dieu est la prétention fautive des pratiquants du judaïsme. L'enfer menace tous ceux qui recherchaient des maîtres (*awliya'*) en dehors de Dieu⁴⁶².

Mais le terme *walī* peut aussi s'appliquer au suppôt de Satan (un représentant ici) dans la sourate 19, déjà rencontrée, verset 45. Le pluriel est d'ailleurs fréquemment employé pour qualifier les non-musulmans ou les renégats qu'il ne convient pas de prendre pour guides ou représentants. Mais il est également employé parfois pour désigner le fait que les

⁴⁶¹ Cf. *infra*, 4.2.1 « De la déposition du souverain » et « 4.2.2. La critique de la démocratie ».

⁴⁶² Cf. s.16-v.102 ; s.13-v.16. Ces deux versets reprennent la même critique. Le second y ajoute la remarque que ces maîtres n'ont rien à leur actif, rien d'utile à offrir à ceux qui les suivraient. Cette idée se retrouve aussi s.5-v. 76 ; s.20-v.89 et s.25-v.3.

croyants et les croyantes sont des guides les uns pour les autres. Cette notion apparaît donc comme suffisamment neutre et polysémique dans le contexte coranique pour se révéler disponible sans délimitation de fonction précise pour le lexique du gouvernement.

- **Les rois dans le *Coran***

Puisque les hommes selon le *Coran* sont divisés, il faut les guider pour assurer leur sécurité, mais aussi leur salut. Ils auront donc parmi d'autres guides, des rois. Comment leur règne est-il caractérisé dans le *Coran* ? Ces rois gouvernent-ils ?

Parmi les différents termes qui peuvent signifier la monarchie ou la détention du pouvoir pour des chefs de moindre envergure, rappelons d'abord que le mot *sulṭān* ne revêtra ce sens régulier qu'à partir du X^e siècle⁴⁶³. Cependant, dans le *Coran*, *sulṭān* est employé pour indiquer un pouvoir, au sens d'un droit. C'est le cas, par exemple, dans la sourate 17, verset 33, pour le droit de se venger des proches de celui qu'on a injustement assassiné. Il s'agit d'un pouvoir ou d'un droit délégué par Dieu. Il désigne aussi le pouvoir spirituel d'Iblīs sur les hommes. Dans son usage ultérieur, le mot prendra le sens de l'autorité politique.

- ♦ **Les rois, envoyés de Dieu**

La royauté humaine est envisagée dans le *Coran* sous d'autres dénominations. Entre tyrannie et royauté vertueuse, plusieurs monarques sont mentionnés dans le texte religieux. Le même terme *mulk*, employé pour désigner la royauté cosmique de Dieu, est aussi employé pour désigner la royauté humaine. Il signifie dans ce cas une puissance supérieure que Dieu distribue comme il l'entend :

Dis : « Détenteur de la royauté suprême ! Tu donnes la royauté à qui tu veux et en dépouilles qui tu veux. Tu élèves qui tu veux et tu abaisces qui tu veux. Le bien des êtres est entre tes mains. Tu es le Tout-Puissant »⁴⁶⁴

Il s'agit là d'une puissance qui est conçue dans l'analogie avec le pouvoir divin. Ainsi, certains rois qui croient au Dieu unique font de bons guides pour leur peuple. Le roi Saül est

⁴⁶³ Cf. KRAMERS J.H. et C.E. BOSWORTH, « Sulṭān », *EI2*.

⁴⁶⁴ Cf. s.3-v.26. Nous utilisons ici la traduction Sadok Mazigh, car *mālik* y est traduit conformément à son sens étymologique de propriété. Cf. *Le Coran : essai d'interprétation du Coran inimitable*, traduit par Sadok MAZIGH, 2^e éd., Paris, les Éd. du Jaguar, 2006.

ainsi mentionné dans la sourate 2, verset 246 : l'épisode des Hébreux qui demandent un roi et critiquent le choix de Saül est ainsi repris de *l'Ancien Testament*. Saül est celui qui les guidera, choisi par Dieu pour sa « science » et sa « stature »⁴⁶⁵, qualités royales supérieures à la richesse. C'est le seul souverain de *l'Ancien Testament* à être dit *malik* dans le *Coran*. La sourate 38 fait le récit de l'histoire du prophète David, qui possède la royauté⁴⁶⁶, mais n'est cependant jamais nommé « roi ». Il est dit « lieutenant sur la terre⁴⁶⁷ », *ḥalīfa* tout comme Adam, comme nous le verrons plus loin. Sa justice, « l'art de prononcer des jugements⁴⁶⁸ » est louée, tout comme sa « sagesse »⁴⁶⁹. David et Salomon en tant que juges doués de « Sagesse » et de « Science » sont mentionnés dans la sourate 21 « Les Prophètes ». Salomon règne (s.2-v. 102) et a demandé un royaume exceptionnel à Dieu (s. 38-v. 35).

La sourate 76, verset 20 évoque encore un grand royaume au Jardin qui récompense les bienfaisants croyants. De même, « un immense royaume » a été donné à la famille d'Abraham⁴⁷⁰. La sourate 12, verset 101 évoque la part de règne acquise par Joseph, perdue par ses frères, auprès du roi d'Égypte. Il est aussi appelé *'azīz*, qui signifie littéralement « puissant », ce que D. Masson rend par « grand intendant » de son royaume, du fait de sa capacité à prévoir les événements. Joseph fait ainsi figure de conseiller et d'administrateur efficace et juste, apte à assurer la redistribution des biens et éviter ainsi la famine.

La reine de Saba n'est pas dite telle, mais est une femme « qui règne sur » le peuple des Saba'. Cependant, dans la sourate 27, verset 34, elle fait elle-même une violente critique de la royauté conquérante. Elle décrit les rois conquérants comme des dominateurs tyranniques. Cette critique de la monarchie de conquête invite à considérer que le sens *malaka* pour désigner cette figure féminine est davantage celui de l'autorité que celui de la domination.

Des figures de monarchies justes et légitimes sont donc bien présentes dans le discours coranique. L'emploi du terme *imām* est peu fréquent. Il signifie conducteur au sens propre, guide en un sens plus figuré ou encore modèle. Le titre d'*imām* s'applique aux

⁴⁶⁵ Cf. S.2-v.247.

⁴⁶⁶ Cf. s.2-v.251 et s.38-v.20.

⁴⁶⁷ *Ḥalīfatan fil 'arḍi*, cf. s. 38, v. 26.

⁴⁶⁸ Cf. s.28-v.20 : *faṣṣala al-ḥiṭābi* signifie « séparer par le discours », c'est-à-dire « rendre un jugement ».

⁴⁶⁹ Cf. s.2-v.251.

⁴⁷⁰ Cf. s.4-v.54.

injustes comme aux justes, mais Abraham et Moïse sont dits *imām*. Ce terme désigne aussi les guides qui mèneront chaque peuple devant Dieu au jugement dernier. Ce guide, ce premier parmi les siens, lira le livre des comptes des actions humaines de chaque peuple. La mention de ce type de livre de compte ne peut manquer de rappeler le rôle dévolu à l'écrit dans une époque marquée par le passage de l'oral à l'écrit. On peut y voir une réminiscence de l'examen de conscience antique passée par le prisme des monothéismes. Épictète semble avoir recommandé par exemple de tenir compte de ses manquements chaque jour et d'en prendre note pour pouvoir en mieux juger⁴⁷¹. Mais lorsque la Loi n'est pas inscrite dans la raison humaine, comme les Stoïciens l'entendaient, mais révélée et inscrite dans la volonté divine, le jugement véritable doit alors relever de l'au-delà et de Dieu. L'écrit que l'on pouvait tenir sur soi devient un écrit tenu par un guide présenté au Juge dans l'au-delà, le jour du Jugement, non pas pour un seul homme responsable de ses actions, mais pour tout un peuple qui a reçu une révélation collective par le biais de son prophète. En effet, d'après le *Coran*, chaque prophète était destiné à un peuple. L'*imām* est ainsi une figure analogue du directeur de conscience, et du pasteur chrétien. Il dirige tout un peuple, et tient un compte de toutes leurs actions et semble devoir partager leur sort. L'imam renvoie donc davantage à une direction morale collective dans ce contexte qu'à un commandement par exemple. La figure de la royauté coranique emprunte peut-être là à un modèle antique du contrôle éthique. Mais l'emprunt ne serait que partiel puisque la royauté n'est pas par essence vertueuse dans le *Coran*.

♦ *Les rois injustes*

En effet, à ces figures positives de la royauté et du gouvernement, s'opposent en revanche, d'autres figures, de rois mécréants ou hypocrites qui sont des oppresseurs. La reine de Saba dit ainsi à l'arrivée de Salomon à la porte de son royaume, dans la sourate 27, verset 34-35 : « Quand les rois entrent dans une cité, ils la saccagent et font des nobles qui l'habitent, des misérables. Ainsi font {les rois}/ Moi, je vais envoyer un présent {à Salomon et à son peuple} et j'attendrais ce qu'en rapporteront mes émissaires. » Outre cette critique de la royauté conquérante, on note qu'un autre roi anonyme qui confisque les bateaux est mentionné dans le récit du serviteur-messager que rencontre Moïse dans la sourate de la

⁴⁷¹ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1995, p. 307.

Caverne (s. 18, v. 79). Il semble constituer un danger qui pourrait conduire à de plus graves conséquences. Le messager fait couler le bateau avant qu'il ne puisse être pris par ce roi prédateur. D'autres rois sont d'injustes dénégateurs, ainsi en est-il du tyran qui argumente contre Abraham au sujet de son Seigneur, et prétend être celui qui fait vivre et mourir, au lieu de Dieu⁴⁷². Or, Dieu ne guide pas le peuple des injustes. Le salut de Dieu ne semble pas leur être offert. Les croyants sont mêmes invités à combattre les chefs des infidèles⁴⁷³.

Pharaon peut représenter le tyran qui a divisé son peuple en partis ou en castes pour en persécuter l'une d'entre elles⁴⁷⁴. L'emploi de ce terme de « parti », *šīya`an*, indique que le pouvoir de pharaon est considéré comme un pouvoir politique institutionnel qui distingue parmi ceux qu'il dirige des partis, des entités collectives agissantes et agies. La division et l'inimitié indéterminées du récit de la Chute laissent ainsi place, dans le récit très récurrent de l'histoire de Moïse, à l'organisation politique de la domination instituée. Mais ce peuple qui reconnaît Dieu et se trouve être la victime de cette reconnaissance, dans une épreuve voulue par Dieu, est sauvé. La domination est alors relativisée comme étant une épreuve ordonnée par Dieu. Dans le *Coran*, Moïse est moins présenté comme un donneur de loi que comme le prophète qui guide le peuple persécuté vers son salut. Pharaon, en revanche, est caractérisé par sa superbe, *'alā Fira'awn*. Par un jeu de sonorités, Pharaon est dit *'ālī*⁴⁷⁵, altier, tandis que Dieu est *'alī*⁴⁷⁶, sublime. *Mutakkabir*, Pharaon a certes de la superbe, mais il est impie. Or, il semble être le plus important concurrent de Dieu. Il reçoit en effet l'Appel mais refuse d'y croire, et y entraîne son peuple. Pharaon est un guide et un maître. Il prétend posséder la terre d'Égypte et les ruisseaux qui y coulent⁴⁷⁷, tandis que c'est Dieu qui, selon le *Coran*, y pourvoit. Il est riche et pense être bon, car la bonté se juge pour lui au statut et à l'ornement. L'ornement accompagne d'ailleurs dans le discours coranique ceux qui se laissent distraire de la divinité.

B. Lewis voit dans le Pharaon coranique le modèle qui condamne la royauté dans l'Islam d'après lui. Pharaon aurait ainsi toujours signifié l'injustice, la malfaisance et la

⁴⁷² Cf. s.2-v.258.

⁴⁷³ Cf. s.9-v.12.

⁴⁷⁴ Cf. s.28-v.4.

⁴⁷⁵ Cf. s.10-v.83.

⁴⁷⁶ Cf. s.4-v.34.

⁴⁷⁷ Cf. s.43-v.51.

contrariété à l'islam⁴⁷⁸. J. Dakhli a bien montré dans quelle mesure la figure même de Pharaon a eu une postérité bien plus positive dans la littérature sultanienn⁴⁷⁹. Nous rappellerons pour notre part que Pharaon n'est pas dit « roi » dans l'histoire de Moïse (sourate 28). L'association de Pharaon à la royauté dans le *Coran* n'est donc pas si claire. Dans le récit de Joseph (sourate 12), c'est par déduction et comparaison avec la Genèse que le lecteur peut éventuellement identifier le roi évoqué avec Pharaon. Certes, Pharaon figure une certaine injustice dans la mesure où il refuse la vérité révélée par Moïse. Mais cette injustice ne semble pas s'exercer sur tous ses sujets, puisqu'ils n'ont pas tous reçu la révélation. Dans le récit de l'histoire de Joseph, en revanche, le roi paraît craintif, incompetent et faible. Il apparaît différent du Pharaon du récit de Moïse. Joseph, par son savoir, a pu prendre part à l'exercice du pouvoir. Une monarchie réformée et vertueuse est donc possible selon le texte coranique, grâce à l'appui divin dont bénéficie Joseph. La figure du pharaon coranique paraît ainsi ambivalente. Rappelons donc que c'est seulement au IX^e siècle que des exégètes religieux condamneront la monarchie des Omeyyades et prétendront que le califat véritable serait d'une tout autre nature⁴⁸⁰. Ce faisant, ils ne feront rien d'autre que renchérir sur la légitimité théocratique que les Omeyyades avaient déjà tenté de revendiquer pour eux-mêmes.

♦ *Le pouvoir émancipateur de la royauté vertueuse*

On rencontre donc dans le *Coran* trois types de royautés : celle de Dieu, celle des envoyés de Dieu, celle des rois injustes. Le critère de distinction entre les monarchies justes et les injustes est la piété. Il n'est pas politique mais religieux. Néanmoins, Pharaon est dit être injuste avec le peuple de Moïse. Le peuple de Pharaon qui continue de le suivre en dépit de la Révélation publique livrée par Moïse est aussi injuste que son maître et Dieu fait disparaître les peuples injustes et qui persistent dans la non-reconnaissance de la divinité unique⁴⁸¹. En fait, toute royauté apparaît comme contingente. Ainsi, la sourate 40, v. 29 indique que Dieu tient toute royauté humaine à sa disposition :

⁴⁷⁸ LEWIS B., *Le langage politique de l'islam*, traduit par Odette GUITARD, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque des sciences humaines », 1988, p. 147.

⁴⁷⁹ Cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois*, *op. cit.*, p. 41 et 94.

⁴⁸⁰ Lewis cite d'ailleurs Ṭabarī comme ayant opposé la royauté et le califat, *Tarih*, t.1 p 2754, cf. LEWIS B., *Le langage politique de l'islam*, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁸¹ Cf. par exemple, s.38-v.12 à 14.

Ô mon peuple !

La royauté vous appartient aujourd'hui et vous triomphez sur la terre ;
mais qui donc nous délivrera de la rigueur de Dieu quand elle nous atteindra ?

C'est Dieu qui donna aux Hébreux des prophètes et des rois⁴⁸². La royauté vertueuse est associée à la notion de prophétie. Les Omeyyades tenteront également de situer le califat dans la succession et au même rang que la prophétie⁴⁸³. Les interprètes du texte s'efforceront de montrer que la royauté des hommes a des connotations négatives. Ils ont généralement tenté de limiter les connotations positives de la notion de *mulk*. Pourtant, à s'en tenir à la lettre du texte, des modèles monarchiques sont disponibles dans le texte religieux. On dispose aussi la notion d'*imām* pour désigner une personne ou un modèle parfois un livre à suivre. Ainsi Abraham est *imām* dans la sourate 2, verset 124 : « Je vais faire de toi un guide pour les hommes ». Cette direction est instituée par Dieu : « Nous avons suscité des chefs parmi eux. Ils les dirigeaient sur notre ordre quand ils étaient constants, et qu'ils croyaient fermement à nos signes⁴⁸⁴. » Les rois vertueux ou les chefs désignés par Dieu participent de son désir de « favoriser ceux qui avaient été humiliés sur la terre⁴⁸⁵ ». Dieu voulait « en faire des chefs, des héritiers⁴⁸⁶ ». La direction semble ainsi signifier la possibilité offerte aux faibles et aux humiliés, aux esclaves de sortir de leur condition et d'acquérir leur autonomie qui n'est autre que le bénéfice de la direction divine.

La royauté conçue positivement dans le *Coran* paraît être le résultat d'une force de résistance octroyée par la divinité. Elle est octroyée aux hommes comme un bien. Ce n'est pas tant le gouvernement d'un seul que désigne cette capacité à commander que l'indépendance et la sortie de la tyrannie. Cette royauté est un bien commun de certains peuples davantage que le pouvoir d'un seul. C'est cette distinction entre la qualité et le nombre dans le concept de règne qui offrira l'occasion aux exégètes religieux opposés aux Omeyyades, de tenter de limiter l'interprétation des connotations positives de la royauté temporelle, sans grand succès au cours de l'âge classique, comme l'a montré J. Dakhli⁴⁸⁷. S'il

⁴⁸² Cf. s.5-v.20.

⁴⁸³ Cf. CRONE P. et M. HINDS, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge university press, coll.« University of Cambridge oriental publications », n° 37, 1986.

⁴⁸⁴ Cf. s.32-v.24.

⁴⁸⁵ Cf. s.28-v.5.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ DAKHLIA J., *Le divan des rois*, *op. cit.*, p. 31-59.

est bien une question qui agita leur discussion et dont la trace a pu être retrouvée par des spécialistes, c'est celle du sens coranique de la notion de « califat ».

- **La notion de « calife » est-elle susceptible d'une justification coranique ?**

La notion de califat figure dans un seul des textes de la première période de l'art de gouverner arabe. Dans *l'Épître au Prince héritier*, le destinateur, Marwān II, s'adresse à son fils en le décrivant comme destiné au califat : il est *bi-ḥamdi Allāhi min dīni Allāhi wa ḥilāfatihī*⁴⁸⁸, « grâce à Dieu, de la religion de Dieu et de son *califat* ». Nous voudrions profiter de l'examen mené ici sur le discours coranique de direction pour interroger le sens de l'expression employée par 'Abd al-Ḥamīd, puisque la notion de califat figure déjà dans le *Coran*. On pourrait penser que l'emploi de ce qualificatif pour l'héritier correspond simplement à un renchérissement théocratique destiné à renforcer la légitimité de la succession royale. Tel est sans doute en partie la fonction de cette désignation de la part de Marwān, mais nous verrons plus bas que cette affirmation participe surtout de l'économie de l'enseignement de l'art de gouverner en contexte impérial⁴⁸⁹. Pour le moment, nous souhaitons prendre la mesure de ce à quoi renvoie cette qualification à la fin de l'époque omeyyade.

Bi-ḥamdi Allāhi min dīni Allāhi wa ḥilāfatihī fait en effet écho à la formule *ḥalīfu Allāh* inscrite pour la première fois de manière éphémère, mais officielle à l'époque de 'Abd-al-Malik (qui régna de 685 à 705) sur des pièces de monnaie⁴⁹⁰, puis par le calife Yazīd II (qui régna de 720 à 724) dans son testament, où il désigne ses deux fils comme ses successeurs immédiats au califat⁴⁹¹. Crone et Hinds ont soutenu que cette expression a été employée pour tous les souverains omeyyades, cependant cette thèse ne fait pas l'unanimité chez les historiens. F. Micheau rappelle ainsi que les sources citées par les deux chercheurs

⁴⁸⁸ 'ABD AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 173.

⁴⁸⁹ Nous examinerons plus loin la fonction véritable de cette affirmation dans le contexte de *l'Épître*, cf. *infra*, « 3.1.1. Justification morale du conseil par Marwān »

⁴⁹⁰ Cf. G. C. Miles, « Some Arab-Sasanian and Related Coins », *American Numismatic Society Museum Notes*, 7, 1957, p. 187-209, p. 192-193 et pl. xxiv n° 8 ; et C. Foss, *Arab-Byzantine Coins. An Introduction, with a Catalogue of the Dumbarton Oaks Collection*, Washington, Dumbarton Oaks, 2008, p. 68 ; cités tous deux par MICHEAU F., « 'Abd-al-Malik, premier calife de l'Islam. », *Estella, Governo de Navarra*, 2012, p. 57 n. 53.

⁴⁹¹ AL-QADI W., « The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature », *Die Welt des Islams*, 1988, vol. 28, n° 1/4, p. 410.

sont trop fragiles, car postérieures et tirées de la poésie de cour⁴⁹², genre littéraire dont les œuvres ne sont fixées et transmises par écrit que tardivement, comme nous l'avons vu.

Le mot *ḥalīfa* au singulier, ou *ḥalā'ifa*, *ḥulafā'* au pluriel, figure neuf fois dans le *Coran*, dont six, associé à *al-ard*, « la terre » et trois fois, associé à *min ba'd* + nom d'un peuple (ʿĀd, Noé...). Mais on n'y trouve pas l'expression *ḥilāfatu Allāh* ou *ḥalīfu Allāh*. Jamais dans le *Coran* ce nom n'est en effet construit avec une *idāfa*, comme « calife de quelqu'un ». Goldziher affirme que cette attribution a été justifiée théologiquement « par un appel au Koran (*sic*), Sur. XXXVIII, v. 25 : "Dieu établit David comme khalife (*sic*) sur terre, afin qu'il règne avec justice parmi les hommes"⁴⁹³ ». Cette justification, qui n'est pas référencée dans l'article, provient en fait d'un seul exégète de l'époque omeyyade, Suddī (mort en 745), cité par W. al-Qadi⁴⁹⁴. Crone et Hinds ont montré que Yazīd II s'est appuyé sur la sourate 2, verset 30 où Dieu dit : « Je vais établir un *ḥalīfa* sur la terre ». Or, pour la plupart des exégètes de la période omeyyade, comme l'a montré W. al-Qadi, Adam, qui est ce *ḥalīfa* que Dieu établit sur terre, renvoie à tous les hommes⁴⁹⁵. W. al-Qadi a d'ailleurs prouvé qu'aucun de ces exégètes dont nous possédons les écrits⁴⁹⁶ ne justifie la fonction du souverain en référence au *Coran*⁴⁹⁷. Certes, les écrits conservés proviennent d'interprètes résidants dans des régions opposées aux Omeyyades⁴⁹⁸. Cependant, il est possible que ces exégètes, dans une attitude piétiste, ne considèrent simplement pas que l'exégèse dut avoir une fonction politique. Il se peut également que l'expression *ḥilāfatu Allāh* ait été déjà si bien établie qu'elle ne requerrait pas de justification.

⁴⁹² MICHEAU F., « ʿAbd-al-Malik, premier calife de l'Islam. », *op. cit.*, p. 56 ; DONNER F.M. (dir.), *The articulation of early Islamic state structures*, Farnham, Surrey Burlington, VT, Ashgate Variorum, coll.« The formation of the classical Islamic world », n° 6, 2012, voir « Introduction ».

⁴⁹³ GOLDZIHHER I., « Du sens propre des expressions "ombre de Dieu, khalife de Dieu" pour désigner les chefs dans l'Islam », *Sur l'islam: origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwer, coll.« Midrash », 2003, p. 284. Ce texte a été originellement publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, n° 35, p. 331-338.

⁴⁹⁴ AL-QADI W., « The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature », *op. cit.*, p. 404.

⁴⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 408.

⁴⁹⁶ La principale source pour les propos exégétiques de la période omeyyade est le *Commentaire du Coran* par Ṭabarī. W. al-Qadi expose les autres sources disponibles et les précautions à prendre dans le recours à Ṭabarī, cf. *Ibid.*, p. 394-397.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 406-407.

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 410.

Du point de vue des exégètes du *Coran*, le problème tourne principalement autour du sens du terme *ḥalīfa* tel qu'employé dans le *Coran*. Les principales significations coraniques identifiées par les exégètes de l'époque omeyyade sont : 1. suivre, 2. remplacer (temporairement), 3. succéder (après le retrait ou la disparition définitive du précédent), 4. cultiver, 5. Gouverner, régner. Les deux principaux sens sont cependant « succéder » et « remplacer ». Ces deux significations posent problème pour l'interprétation du verset concernant Adam, le premier homme. Mais ils font aussi difficulté pour le verset concernant David, dans la mesure où aucune n'occurrence n'indique à qui succéder ou qui remplacer. Les interprètes ont cependant généralement noté que la notion coranique de *ḥilāfa* ne s'applique qu'à l'homme. Or, les seules spécificités des hommes dans la création, parmi tous les sens possibles de la notion coranique, sont la culture et le règne. Le sens de cultiver s'accorde assez bien avec les mentions de la terre qui est souvent associée à cette notion comme nous l'avons vu. Or, le dernier sens, « gouverner, régner » n'est attesté que chez deux interprètes. Le premier, Suddī explique ainsi le verset 26 de la sourate 38 concernant David. Il est le seul à indiquer que cette occurrence de *ḥalīfa* signifie « régner » et il le fait sur la base de ce qui est dit ailleurs de David, doté de la royauté. Pour les autres occurrences du terme, il s'en tient aux deux sens principaux. Le second interprète est un auteur tardif de la période omeyyade et du début de l'ère abbasside, Ṣufyān al-Ṭawrī (mort en 778), qui explique qui sont ceux que Dieu *layastahlifannahum* dans le verset 55 de la sourate 24⁴⁹⁹. Selon lui, ce sont les *wulāt*, « gouvernants ». Cependant, W. al-Qadi indique que les deux sens, « cultiver » et « régner », ont été proposés entre le milieu et la fin de l'ère omeyyade. Ils reflètent peut-être un changement social⁵⁰⁰ lié à l'invention du concept d'empire islamique. Ils ne bénéficient pas d'un appui linguistique et les interprètes qui les ont suggérés s'appuient seulement sur le contexte des versets. C'est peut-être la raison pour laquelle le sens de régner n'a généralement pas été retenu par la tradition⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ « Dieu a promis à ceux d'entre vous qui croient et qui accomplissent des œuvres bonnes [de] *layastahlifannahum* sur terre, comme il *istahlafa* ceux qui vécurent avant eux ». *layastahlifannahum* peut se traduire par « accorder une descendance, ou une succession ».

⁵⁰⁰ AL-QADI W., « The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature », *op. cit.*, p. 407.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 407-408.

Mais cette évolution, si évolution il y a, peut aussi indiquer que désormais le sens du règne pour le califat est pleinement accepté même par les exégètes religieux, fussent-ils opposés aux gouvernants en place, comme c'est le cas de Ṣufyān al-Ṭawrī. Quant aux deux versets affirmant l'installation d'un calife sur terre : dans l'un, celui concernant Adam, le référent représente toute l'humanité ; dans l'autre, celui concernant David, le référent renvoie à la monarchie donnée à David. Entre un califat accordé à toute l'humanité et un califat synonyme de monarchie vertueuse, on trouve en germe dans la notion coranique de « calife » les limites entre lesquelles un discours sur le gouvernement peut se déployer. On retrouvera ces idées, dans un contexte polémique, dans la *Risāla fī l-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa', mais également ailleurs dans l'art de gouverner du VIII^e siècle⁵⁰².

Si aucun interprète de l'époque omeyyade ne semble avoir justifié théologiquement l'expression *ḥalīfu Allāh*, il reste encore à comprendre quel est le sens de *min dīni Allāhi wa ḥilāfatihī* dans l'*Épître* qui nous occupe. On a en effet la référence dans ce texte à une pratique omeyyade instituée : l'emploi de la notion de *ḥalīfa allāh*, qui ne fait cependant fond sur aucune justification coranique ou du moins dont toute trace d'une exégèse allant dans ce sens a disparu. L'une des hypothèses les plus logiques paraît être que cette expression ne devait présenter aucune obscurité pour les contemporains de 'Abd al-Ḥamīd et Marwān. Le sens de la *ḥilāfa* le plus courant était celui de la succession à l'époque omeyyade. Le sens du règne n'apparaît peut-être qu'à la fin ou même après cette époque. Or précisément, notre *Épître* a été composée dans les dernières années de la dynastie omeyyade. S'agit-il alors là à proprement parler d'un gouvernement de Dieu ou d'une lieutenance de Dieu ? Ou d'une succession à Dieu ? À moins qu'il y ait une autre explication à donner à cette *idāfa* ? Selon Goldziher, le titre de « calife » désigne la succession au Prophète. *Ḥalīfu Allāh* ne signifierait donc pas la succession à Dieu, mais signifierait « celui que Dieu agréé comme calife, successeur du prophète ». Par conséquent *min ḥilāfatihī* dans l'*Épître* de 'Abd al-Ḥamīd aurait le sens de : « de la succession approuvée par Dieu ».

De même pouvons-nous ajouter, *dīn Allāh*, ne peut vouloir dire la religion de Dieu, car on ne voit pas que Dieu puisse avoir une religion à laquelle se soumettre. Cependant, il est plus juste de considérer que Dieu accorde une religion aux hommes. L'*idāfa* a alors le sens d'un génitif subjectif comme l'a indiqué le savant hongrois. 'Abd-Allāh, l'héritier de

⁵⁰² Cf. *infra*, « 4.2.2. La critique de la démocratie ».

Marwān II serait « de la religion approuvée par Dieu et de la succession approuvée par Dieu », telle serait d'après nous la traduction adéquate complète de cette tournure. La tournure indirecte de la phrase invite d'ailleurs à ne pas surenchérir sur la fonction théocratique du califat. En effet, un consensus ne pouvait vraisemblablement s'établir, sur le fond d'une ambiguïté propice à l'évolution du terme, que sur le sens de la succession selon la direction que Dieu peut offrir à toute créature et qu'il a renouvelée dans le message coranique délivré par le Prophète.

Le sens coranique de la notion de *ḥilāfa* est principalement celui du remplacement et de la succession. Il renvoie souvent à la succession des peuples sur Terre ou à la descendance d'un homme. Les versets qui renvoient à l'institution de l'homme sur Terre avec Adam ou au règne de David posent problème aux interprètes de l'époque omeyyade, où l'expression « califat divin » ou « califat de Dieu » est pourtant officiellement consacrée. Cela peut être dû au fait que ces interprètes se trouvent être des opposants aux Omeyyades. Ils auraient ainsi volontairement refusé de justifier coranique de l'emploi fait par ces derniers de cette expression. Il est aussi possible comme le suggère en conclusion W. al-Qadi que cet emploi bien établi ait en fait été usité bien avant les Omeyyades, sans référence au *Coran*⁵⁰³. Ce sens sacré de la royauté serait ainsi hérité des conceptions de l'Antiquité tardive⁵⁰⁴.

*

Le *Coran* exprime une conception de la vie en société qui fonde le pouvoir politique sur l'idée d'une inimitié consubstantielle à la nature humaine après la Chute. Le discours, qui a pouvoir en tant que texte sacré se présentant comme vérité, instaure également par sa puissance la croyance en la justice, en la rétribution, en un salut possible. Il pose des modèles de la royauté. Certes, la tradition de l'art de gouverner ne se réfère pas à une idéologie religieuse exclusive. Mais cette autonomie par rapport à la religion ne peut s'expliquer uniquement par la culture de la monarchie que cette tradition véhiculerait, tandis que le discours de la religion serait porteur d'une condamnation absolue de la royauté. Au contraire, il nous semble que si un art de gouverner centré sur le gouvernement royal a pu se développer si tôt dans l'empire arabo-musulman, c'est aussi parce qu'aux débuts de l'Islam, rien dans le discours sacré ne l'en empêchait. Le *Coran* ne condamne pas la forme

⁵⁰³ AL-QADI W., « The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature », *op. cit.*, p. 411.

⁵⁰⁴ AZMEH A. al-, *Muslim kingship*, *op. cit.*, p. 75.

monarchique en tant que telle⁵⁰⁵. Elle constitue même plutôt un modèle. L'omnipotence distingue certes la royauté divine de la royauté humaine, mais la conduite et le soin également attribués divins peuvent être partagés par certains hommes. En revanche, l'adoption d'une titulature évoquant Dieu, par les Omeyyades, ne paraît pas avoir été fondée sur une justification coranique. L'idée même que le califat puisse désigner un gouvernement indépendamment de la succession du Prophète sera en effet davantage mise en œuvre par les Abbassides. De même, l'opposition entre la royauté omeyyade et le califat des Bien Guidés (*al-ḥulafā' al-rāšidūn*) est le fait de leur périodisation de l'histoire, qui relève d'une revendication de puissance, comme le souligne A. Borrut⁵⁰⁶.

Pour résumer, nous constatons que la genèse de l'idée de roi s'élabore au travers du discours coranique qui se fait alors l'écho indirect de débats antérieurs ayant eu cours à la fin de l'Antiquité, au sujet de la véritable royauté⁵⁰⁷. Cela est sans doute dû à l'ambivalence que revêt la monarchie en lien avec la prophétie. Ce débat se continuera dans l'art de gouverner ultérieur et dans la philosophie politique. Mais quelles conceptions du gouvernement rencontre-t-on dans le discours coranique, qui aurait, selon certains historiens, commencé à être fixé par écrit aux débuts de l'époque omeyyade ? La réponse à cette question nous indiquera les limites entre lesquelles il conviendra de saisir l'apparition de la notion de *tadbīr* dans notre corpus des premiers miroirs des princes.

⁵⁰⁵ La place accordée à la monarchie dans le discours coranique est à relier aux pratiques politiques anté-islamiques. L'Arabie et le Yémen ont été considérés en effet comme les pays légendaires de la royauté, cf. MIQUEL A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, 4: *Les Travaux et les jours*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1988, p. 18 sq. A. al-Azmeh a également fourni une importante étude de la question de la monarchie islamique. Cf. AZMEH A. al-, *Muslim kingship*, *op. cit.*

⁵⁰⁶ Pour un remarquable compte-rendu des enjeux de la périodisation de l'histoire aux débuts de l'Islam, cf. BORRUT A., « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », *op. cit.*

⁵⁰⁷ Hadot avait initié une recherche sur cette question qui l'a conduit à s'intéresser aux miroirs des princes. Cf. HADOT P., *Titres et travaux de Pierre Hadot*, Limours, P. Hadot, 1981.

1.4 LA NOTION DE *TADBĪR*

Au vu des occurrences de la notion de *tadbīr*, gouvernement, dans notre corpus, il apparaît que le terme n'a pas encore pleinement au VIII^e siècle son sens technique synonyme de politique, *siyāsa*. Ce n'est que progressivement que le concept de gouvernement a été réservé à l'administration et la gestion politique, ou à la gestion domestique (*oikonomia* : *tadbīr al-manzil*), dont on trouve trace dans les miroirs des princes du siècle suivant. On le rencontre ainsi dans le titre de l'ouvrage de Ibn Abī Rabī` (833-885), *Sulūk al-mālik fi tadbīr al-mamālik*, *Conduite de celui qui règne dans son gouvernement des royaumes*. Le nom d'action *tadbīr* désignera fréquemment la gestion, le gouvernement. Mais qu'est-ce qui peut faire l'objet d'un gouvernement ? Il nous faudra en effet examiner si le terme *tadbīr* peut en venir à signifier le gouvernement des hommes ou si dans la sphère conceptuelle du gouvernement telle qu'elle est élaborée dans les débuts de l'empire arabo-musulman, il n'y a pas lieu de distinguer entre deux orientations différentes de la gestion politique, l'une ayant en vue la gestion des personnes, l'autre celle des affaires et donc des actions. Au travers de quelques exemples, nous allons voir que le concept de *tadbīr* se forme véritablement à la lisière de l'éthique de soi et de la conduite des autres. Nous commencerons notre analyse par un examen de la racine *D-B-R* que l'on rencontre dans le *Coran*.

1.4.1 « *YUDABBIRU AL-AMR* » (CORAN, S.10 - V.3), DIEU GOUVERNE-T-IL TOUTES CHOSES ?

La royauté cosmique du *Coran* que nous avons évoquée précédemment est souvent associée au verbe *dabbara* qui n'est en revanche, lui, mentionné nulle part ailleurs dans le

texte coranique. Le tableau suivant reproduit ces différentes occurrences, dans la version de D. Masson qui rend compte des interprétations les plus courantes⁵⁰⁸.

sourate 10, verset 3	sourate 10, verset 31	sourate 13, verset 2	sourate 32, verset 5
<p>Votre seigneur est Dieu qui a créé les cieux et la terre en six jours ; puis il s'est assis en majesté sur le Trône.</p> <p><i>Il dirige toute chose avec attention</i></p> <p>Il n'y a d'intercesseur qu'avec sa permission. [...]</p>	<p>Dis :</p> <p>« Qui donc vous procure la nourriture du ciel et de la terre ?</p> <p>Qui dispose de l'ouïe et de la vue ?</p> <p>Qui fait sortir le vivant du mort ?</p> <p>Qui fait sortir le mort du vivant ?</p> <p><i>Qui dirige toute chose avec attention</i></p>	<p>[...] Il s'est ensuite assis en majesté sur le Trône.</p> <p>Il a soumis le soleil et la lune ;</p> <p>— chacun d'eux poursuit sa course vers un terme fixé —</p> <p><i>il dirige toute chose avec attention</i></p> <p>et il explique les Signes [...]</p>	<p><i>Du ciel il dirige toute chose sur la terre</i></p> <p>puis tout remontera vers lui en un Jour</p> <p>dont la durée sera de mille ans</p> <p>d'après votre manière de compter</p>

Aucune autre occurrence de cette expression ne figure dans le *Coran*. Il s'agit donc d'un emploi assez spécifique et dans un contexte qui implique un usage univoque⁵⁰⁹.

Nous examinerons dans un premier temps l'interprétation traditionnelle de cette expression coranique avant de considérer une nouvelle hypothèse qui a été proposée récemment par M. Younes⁵¹⁰.

- **Interprétation traditionnelle**

Un verset au moins associe l'expression verbale *yudabbiru al-amr* et la racine M-L-K. Les notions de *tadbīr* et de *mulk* qui peuvent en dériver semblent se distinguer comme l'action de l'état. Le *tadbīr* désignerait cette sorte d'actions qui peuvent permettre le règne. Quant aux termes *mulk*, « royauté, règne » et *milk* « possession, propriété », l'arabe les différencie vocalement : *yamluku*, « il domine », ou « il règne », et *yamliku*, « il possède ». Ces mots paraissent partager quelque chose de leurs sens respectifs, comme si la propriété absolue signifiait le règne plein. L'appropriation distinguerait de cette façon ce qui est

⁵⁰⁸ *Le Coran, op. cit.* Traduction Masson. Nous soulignons.

⁵⁰⁹ Cf. Article « *mudabbir* », GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam, op. cit.*, p. 326.

⁵¹⁰ YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women? The opening verses of Qur'ān 79 », *New Perspectives on the Qur'ān.*, New York, Routledge, 2011, p. 265-278.

supérieur ; la plus vaste propriété suggérerait le rang le plus haut. Elle serait ainsi la caractéristique de la royauté. Le *milk* ferait donc le *mulk*.

Si la racine D-B-R, d'où dérive le nom *tadbīr*, apparaît sous forme verbale dans plusieurs sourates, le nom *tadbīr* ne figure pas quant à lui dans le *Coran*. On peut relever seulement la 2^e forme verbale : *dabbara*, et la 5^e forme verbale : *tadabbara*. Reprenons les citations données dans le tableau précédent. Par exemple, le terme figure deux fois dans la sourate de *Yūnas* (*Jonas*, s. 10). Au verset 3, le verbe *dabbara* qualifie l'action divine, comme nous l'avons vu ci-dessus. Blachère traduit littéralement le texte, considérant vraisemblablement que le nom *'amr* n'a pas le sens dérivé vague d'« affaire », de « fait » ou de « chose », mais celui issu du verbe *'amara*, « commander », « ordonner » : « Votre Seigneur est Allah qui créa le ciel et la terre, en six jours, puis s'assit sur le Trône, *élaborant l'Ordre*⁵¹¹ ». « *Élaborant l'Ordre* » traduit ici : *yudabbiru al-amr*. Berque, entendant les termes en question de la même manière, rend cela par : « règle l'ordonnance de toute chose ». Parfois, Berque traduit cette expression par « règle le décret ». Masson donne « choses » pour *'amr*, comme nous l'avons vu. Les versions de Blachère et Berque semblent plus proches du sens littéral et paraissent donc plus précises que l'interprétation de D. Masson.

Dans le 31^e verset de la sourate 10, le terme qualifie encore l'action de Dieu. Ce verset associe la notion de *milk* et l'expression *yudabbiru al-amr*. Blachère le rend ainsi :

Demande [aux Impies] : “Qui vous procure une attribution, du ciel et de la terre ?
Qui possède [*yamliku*] l'ouïe et la vue ?
Qui fait sortir le Vivant du Mort et fait sortir le Mort du Vivant ?
Qui *élabore l'Ordre* ?”
Ils répondirent : “[C'est] Allah ! “ Dis-[leur alors] : “Eh quoi ! ne serez-vous point pieux ? ”⁵¹².

Berque en revanche propose pour le verbe *yamluku*, le sens de « dominer », qui en français rappelle explicitement le lien entre *mulk*, « le royaume, le règne » et *milk*, « le bien, la propriété ».

Yudabbiru al-amr est employé dans la même expression dans la sourate *al-Ra'd*⁵¹³, « Le Tonnerre ». Il peut alors désigner le cours des événements dans le monde créé. La sourate *al-*

⁵¹¹ *Le Coran, op. cit.*, traduction Blachère. Nous soulignons.

⁵¹² Traduction Blachère.

⁵¹³ Cf. s.13-v.2.

Sağda, « La Prostration », est ainsi traduite par Blachère : « Allah *élabore l'Ordre*⁵¹⁴ [envoyé] du ciel sur la terre, puis [l'Ordre] remonte vers Lui en un jour dont la durée est de mille ans de votre comput⁵¹⁵ ». Ce verset est précédé d'un verset rappelant la création du ciel et de la terre par Dieu, suivi de la mention du repos de Dieu sur son Trône, associé au rappel qu'en dehors de Lui, les hommes n'ont aucun *walī* ni aucun *šafi'*, ce que Blachère traduit par « patron » et « intercesseur ». La création divine est ainsi associée au repos divin et à la protection divine. Ceci paraît conforme à la représentation de la création du monde dans *l'Ancien Testament*.

Si l'on suit l'interprétation dominante, ne serait qu'au vu des traductions françaises disponibles, le verbe *dabbara* semble ici s'appliquer à la création du monde par la divinité, plus précisément à cette action divine qui donne lieu à un cosmos⁵¹⁶, à un ordre qui est le monde créé. C'est cette même interprétation qui permet qu'*al-amr*, dont la racine figure 248 fois dans le *Coran*, soit rendu ici par « Ordre », et puisse aussi être traduit par « toute chose », au sens de « toute chose créée⁵¹⁷ » comme le donne D. Masson.

On peut cependant se demander pourquoi un verset redoublerait ainsi la signification de la création. Le verset 3 de la sourate 10 mentionne en effet une première fois la création de manière explicite, puis il semble répéter cette annonce en désignant l'Ordre. Mais que signifie cet Ordre ? S'agit-il de l'ordre de succession temporelle ? S'agit-il d'indiquer que Dieu suit continuellement le cours des choses et le déroulement des affaires terrestres ? On aurait donc là l'un des premiers emplois arabes de la notion de gouvernement des affaires promise à un si ample développement dans la littérature de l'art de gouverner. Le verbe *dabbara* a en effet le sens très dominant de « gérer », « gouverner ». Mais pourquoi serait-il seulement question de gérer l'Ordre, ou encore plus vaguement les choses ? Cette expression semble assez abrupte et vague, d'autant plus qu'elle intervient à chaque fois en guise de clause.

Le verbe *dabbara* se rattache étymologiquement au nom *dubur*, « la fin, l'ultime ». *Dabbara al-amr* signifierait en ce sens ici littéralement la considération de la fin dans la création de l'ordre, où la fin désignerait l'état achevé, final de l'action de création. La fin

⁵¹⁴ Nous soulignons.

⁵¹⁵ Cf. s.32-v.5.

⁵¹⁶ Nous employons ici à dessein le terme « cosmos » qui signifie étymologiquement en grec l'ordre.

⁵¹⁷ Cf. *Le Coran, op. cit.*, p. 246.

consisterait ainsi en un certain ordre : celui du réel existant évoqué de manière synthétique sous le titre du ciel et de la terre, réel qui serait organisé selon le plan divin. L'action divine de création serait une action où l'état final de la création serait toujours continuellement envisagé. Elle serait opposée au désordre du chaos et au hasard de l'inconnu. Le cours de chaque chose créée y semble ainsi prévu, planifié. L'expression *yudabbiru al-amr*, employée dans ces versets sans complément du nom, a pu ainsi conduire ultérieurement certains théologiens à professer une doctrine occasionnaliste qui consiste à considérer l'action divine comme une création continuée, où l'élaboration de l'ordre est permanente et où Dieu occasionne tous les actes dans le monde, y compris ceux de l'homme⁵¹⁸. En effet, après avoir mené à l'existence les cieux et la terre et ce qui s'y trouve, alors que Dieu se repose, doit-il encore agir ensuite ? La création matérielle requiert-elle d'autres actes de création ? L'action du Dieu monothéiste est-elle semblable à celle de ces dieux anciens qu'on invoque pour agir dans le monde ? La réponse à ces questions ne saurait être définitive à la lecture du *Coran*, tant certains passages semblent en effet indiquer que l'intervention divine est possible dans le monde. Mais il ne s'agit là que de miracles sortant de l'ordinaire. Cependant, certains interprètes ont pu soutenir que tout changement dans le monde était directement l'œuvre de Dieu, déniait toute autre causalité que la sienne. Une interprétation forcée de ce verset a pu en effet favoriser le développement tardif de cette théorie.

L'interprétation de ce verbe *dabbara* tient un rôle qui nous semble central dans ce débat. On le voit, le terme qui donnera lieu au concept de gouvernement, *tadbīr*, n'est pas employé pour la direction des hommes, mais plutôt semble-t-il, si l'on suit l'interprétation traditionnelle du verbe *dabbara*, pour l'ordre des choses, à savoir : la position du ciel et de la terre ainsi que leurs relations réciproques, et les êtres qui vivent entre ces deux limites : hommes, anges, démons ainsi que les autres vivants que sont les plantes, les animaux et les astres. *Dabbara* ne s'applique donc pas aux hommes, mais il s'applique à une activité divine. Ce ne sont pas principalement les hommes qui seraient gouvernés ou dont l'organisation serait déterminée par Dieu. « L'Ordre » ou « les choses » qui sont « élaborés », ou « dirigés » selon la traduction, semblent désigner l'ensemble de la création divine ou la causalité elle-

⁵¹⁸ Il s'agit de la doctrine du *kasb* développée par les *mutakallimūn* ou théologiens aš'arites, cf. article *kasb* in BEARMAN, P.J., T. BIANQUIS,, C.E. BOSWORTH,, E. VAN DONZEL, et W.P. HEINRICHS, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd. établie avec le concours des principaux orientalistes., Leiden Paris, E. J. Brill G. P. Maisonneuve et Larose, 1960.

même. Si l'on suit le sens traditionnel du terme *dabbara*, qui est de considérer la fin dans la détermination d'une action, on peut penser à l'activité productrice que constitue la création divine. *Dabbara* relèverait ainsi du champ de l'activité réflexive créative du divin. On pourrait penser que Dieu agit selon la détermination d'une certaine fin, selon un plan devant aboutir à un état final, un certain « ordre » des choses. Nous serions alors guidés par le sens usuel du verbe *dabbara* qui nous invite à comprendre: « agir selon une fin donnée ».

Cependant, il n'est pas certain que le sens du verbe ait été jusqu'ici bien compris, il est possible que nous fassions fausse route en croyant déceler ici un « premier » usage de la notion de gouvernement. Un détail nous invite à le penser. La racine D-B-R est employée dans un autre sens dans certains passages du *Coran*. La forme réflexive *tadabbara* figure ainsi dans le *Coran*. Elle a le sens d'« examiner », de « méditer ». Ainsi, dans la sourate *al-Nisā'*⁵¹⁹ « Les Femmes », il est question des hypocrites : ceux qui ne font qu'affirmer en parole leur obéissance (*tā'a*) mais ruminent (*yubayyitūna*) autre chose pendant la nuit : « Eh quoi ! N'examinent-ils⁵²⁰ pas la Prédication [*al-Qur'ān*] ? Si celle-ci venait d'un autre qu'Allāh, ils y trouveraient des contradictions nombreuses⁵²¹. » Ici, l'examen a le sens du test, de la mise en doute. Le terme figure dans le même sens dans la sourate de Mahomet⁵²² et dans le sens plus positif de « méditer la Parole divine », dans celle des Croyants⁵²³. *Tadabbara* est un verbe de la cinquième forme. La cinquième forme donne généralement un sens réflexif ou intransitif à l'action de la deuxième forme. Il y aurait alors ici l'idée d'une reconsidération de la fin, d'une remise en question, d'une réflexion. Mais ce sens semble un peu forcé dans la mesure où il se trouve employé dans un sens aussi bien positif que négatif. *Tadabbara* n'est ici appliqué qu'à l'homme et plus souvent pour qualifier cette remise en question de ceux que le *Coran* qualifie d'hypocrites, c'est-à-dire, ceux qui ont accès au message divin, mais ne le croient pas vrai, alors que la Prédication s'affirme comme vraie. Cette divergence de significations difficilement conciliables entre la 5^e et la 2^e forme interroge certains chercheurs.

⁵¹⁹ Cf. s.4-v.82.

⁵²⁰ Nous soulignons le verbe qui traduit « *tadabbara* ».

⁵²¹ Traduction Blachère.

⁵²² Cf. s.47-v.24.

⁵²³ Cf. s.23-v.68.

- **Le sens ancien de *dabbara al-amr***

Nous remarquons, avec M. Younes⁵²⁴, que l'association exclusive de la racine D-B-R avec *'amr* figure dans le verset 5 d'une autre sourate, la sourate 79, sous la forme d'un nom d'agent, que nous pouvons rendre en français par un participe présent féminin, *al-mudabbirāti amran*. Ce terme a été traditionnellement entendu comme désignant les anges et traduit ainsi : « {les anges} qui mènent une affaire »⁵²⁵. Berque, dans son interprétation, a préféré opter pour des propositions infinitives pour les cinq premiers versets qui débutent tous par un nom d'agent féminin, et il rend ainsi cette expression, *al-mudabbirāti 'amran* : « Mettre en œuvre un décret ». Il conserve donc le sens des autres occurrences de l'expression.

De fait, le contexte dans lequel apparaît cette expression est obscur, comme l'a bien fait remarquer Munther Younes dans son article publié en 2011⁵²⁶ portant sur les cinq premiers versets de cette sourate. La présence en tête de chaque verset de noms d'agents féminins pourrait avoir été mal interprétée par les commentateurs traditionnels, qui y ont généralement vu des épithètes qui qualifieraient les anges, dont le nom au pluriel est féminin en arabe. Mais on a pu souligner la difficulté de cette interprétation⁵²⁷, le *Coran* dans la sourate 53, verset 27, affirmant que « ceux qui ne croient pas en la [Vie] Dernière donnent certes aux Anges l'appellation de femmes⁵²⁸. »

Les commentateurs ont généralement eu tendance à considérer les versets obscurs comme des paroles liturgiques qui ne requièrent pas d'être clairement interprétées. Ne se satisfaisant pas de cette obscurité du propos, Munther Younes suggère une autre interprétation fondée sur l'hypothèse que les signes diacritiques absents des premiers fragments de notation du *Coran* et ajoutés à une époque ultérieures⁵²⁹, ont parfois pu être mal

⁵²⁴ YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*

⁵²⁵ Traduction Blachère.

⁵²⁶ YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 267 et 270-278.

⁵²⁸ Traduction Blachère.

⁵²⁹ La datation de l'apparition des signes diacritiques ne fait l'objet d'aucune concordance, si bien que Younes rapporte même l'affirmation fantaisiste du philologue contemporain syro-saoudien Munajjid selon qui les points diacritiques auraient figuré initialement dans le texte coranique avant d'avoir été supprimés par les compagnons du Prophète pour être ensuite réintroduits à la fin du Ier siècle de

placés ce qui a pu conduire à des erreurs d'interprétation et à des obscurités, comme dans ce cas précis.

Ce qui suscite notre intérêt dans cette nouvelle interprétation qui suit la méthode philologique proposée par Christoph Luxenberg⁵³⁰, c'est la relecture qu'elle propose de l'expression *dabbara al-amr*, habituellement traduite par « gérer, mener une affaire ». Younes part d'une incohérence grammaticale qui ne peut que frapper le lecteur arabophone : généralement, les verbes arabes de 2^e et de 5^e formes sont liés. Le verbe de 5^e forme constitue la forme réflexive ou la forme intransitive du verbe de 2^e forme⁵³¹. Or, l'emploi de ces deux formes dans le *Coran* ne semble pas présenter ce rapport sémantique. Rien ne paraît expliquer de manière satisfaisante que le verbe *dabbara* de 2^e forme puisse signifier dans le *Coran* « gouverner » tandis que le verbe de 5^e forme *tadabbara* signifierait « examiner », sans que les deux verbes de même racine aient aucun lien sémantique. L'argument, qui veut que des verbes de même racine ayant des noms d'origine (*masdar*) de sens différents puissent n'avoir aucun rapport sémantique, ne pourrait être retenu que si l'on était absolument certain de connaître tous les sens des verbes des deux formes liées. Or, le verbe *dabbara* présente une certaine polysémie chez les lexicographes médiévaux. Donc, rien d'après Younes, ne permet de justifier que le verbe de 2^e forme, *dabbara*, et le verbe de 5^e forme, *tadabbara*, n'aient aucun rapport sémantique ou modal.

Il faut donc envisager que la signification qu'on donne à l'un d'eux dans ce contexte coranique puisse être erronée. Pour Younes, le lien entre *dabbara al-amr* et le sens de *tadabbara*, associé à une chose lue ou récitée, ne doit pas être considéré comme un hasard sémantique. L'hypothèse qu'il défend est que *dabbara* possède, ou a possédé, un autre sens que le sens traditionnel de « mener », « gérer ». Un premier argument réside dans le fait que *dabbara* est exclusivement associé à *'amr* dans le contexte coranique. Or, il y a de nombreuses choses

l'hégire, cf. YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women ? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*, p. 272 n. 28.

⁵³⁰ Luxenberg est un nom d'emprunt. La thèse de Luxenberg a eu un retentissement considérable dans les études coraniques, LUXENBERG C., *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, das Arabische Buch, 2000 ; et la recension de BRAGUE R., « Le Coran : Sortir du cercle ? », *op. cit.*

⁵³¹ Parfois, le verbe de 5^e forme a un sens totalement différent, mais cela est dû au fait que les verbes de 2^e et de 5^e forme sont alors tirés ou issus d'un nom (*masdar*) différent et cela ne concerne qu'un seul cas dans le *Coran* (S-D-Q : *sidq* [sincérité, vérité] et *sadāqa* [charité, amitié]), comme le note Younes dans son article.

mentionnées dans le *Coran* qui pourraient être gérées, mis à part une affaire ou une vague chose. De même, « examiner » et « peser », qui peuvent traduire *tadabbara*, se disent aussi d'autres choses que du *Coran* et de ses versets. L'emploi exclusif de *dabbara* avec *al-amr* doit avoir un usage spécifique, de même que l'emploi, lui aussi exclusif, dans le *Coran*, du verbe de même racine *tadabbara*, pour l'examen et la méditation du *Coran*. Younes postule dès lors que les deux formes verbales doivent avoir un sens commun. Une comparaison avec les formes verbales correspondantes aux racines D-B-R et 'M-R en hébreu et en syriaque, selon la méthode de Luxenberg, lui suggère alors de conserver le sens mineur relevé, par ailleurs au moins par Ibn Manẓūr⁵³² au XIII^e siècle, pour *dabbara*, de « dire, raconter, rapporter ». Pour 'M-R, le sens premier en hébreu et en syriaque est « parler ». *Amr* signifie ainsi en hébreu « énoncé, discours, mot ». Or, le sens de « discours », *al-qawl*, est également attesté pour '*amr* chez Ibn al-Qutayba au IX^e siècle⁵³³.

Les corrections diacritiques et les analyses grammaticales apportées pour éclairer ces cinq versets amènent donc Younes à retrouver un sens ancien du verbe *dabbara*, mentionné par des lexicographes ultérieurs. *Dabbara al-amr* signifie alors dans ce contexte révisé : « Dire la parole (de Dieu) ». Nous avons fait figurer en annexe un tableau récapitulant les modifications apportées au début de la sourate 79 par Munther Younes⁵³⁴. On peut y trouver la version traditionnelle du verset, et sa traduction française par Blachère⁵³⁵, la version corrigée par Younes et une traduction française de cette dernière par nos soins⁵³⁶. Seul le

⁵³² Cf. IBN MANẒŪR, « Dabr », 'Abd-Allah Ali AL-KABĪR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLĪ (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

⁵³³ Cf. 'Abd Allah b. Muslim Ibn Qutayba, *Ta'wīl muškīl al-Qur'ān*, al-Sayyid Aḥmad Saqr (ed.), Le Caire, Dar al-Turāṭ, 1973, p. 514, référence citée in YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women ? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*, p. 275.

⁵³⁴ Cf. *infra*, annexe A.

⁵³⁵ Cf. *Le Coran*, *op. cit.*, p. 634. Traduction Blachère. Par ailleurs, la traduction de Berque tire davantage encore le texte vers la description d'un mouvement violent. Il a été jugé adéquat à l'interprétation de l'incipit de la sourate comme dénotant un développement apocalyptique : « Tirer à fond /S'élançant ardemment /filer grand'erre /ainsi tout devancer /ainsi mettre en œuvre un décret. » Cf. *Le Coran*, traduit par Jacques BERQUE, 2e éd., Paris, Albin Michel, 1995, p. 658-659.

⁵³⁶ Nous remanions le tableau proposé par Younes dans son article, Cf. YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women ? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*, p. 276. La traduction anglaise que Younes propose de sa reconstruction de ces vers est la suivante :

« By those who rise/shine through good works
And those who are lively/spirited
And those who glorify (God)
And those who surpass others (in doing good)

premier verset a fait l'objet d'un déplacement des points diacritiques, mais cette modification rend toute sa cohérence aux versets suivants. Deux d'entre eux conservent leur interprétation traditionnelle. Deux autres conservent leur morphologie, mais sont réinterprétés en fonction d'usages sémantiques rares qui avaient été traditionnellement exclus du fait du préjugé qui voyait dans les anges le référent des noms d'agent employés. Younes en conclut donc que cette sourate décrit là des femmes qui accomplissent des bonnes œuvres, et non pas des anges ou une force transcendante⁵³⁷.

Il semble donc nécessaire de réexaminer le sens de *'amr* comme désignant l'Ordre de Dieu, au sens cosmique du terme ou de l'ordonnance du monde. Il ne peut s'agir là que d'une interprétation détournée du terme dans ce contexte. Mais le terme *'amr* seul est très souvent employé dans le *Coran* et il revêt une pluralité de significations qui vont de l'ordre, la décision, à la chose, l'affaire, la matière, ou le fait et à la parole donc.

Il faut donc réexaminer le sens de *dabbara al-amr* dans les citations coraniques que nous avons relevées au début de cette section. Il est peu probable que l'emploi de cette expression dans la sourate 79 fasse exception à la règle de son usage dans le reste du texte coranique. Au contraire, cette expression étant peu fréquente dans le *Coran*, la logique veut que l'on rende son sens ancien à l'expression dans l'ensemble des versets dans lesquelles elle est employée. Si *dabbara al-amr* a le sens de « dire la parole » dans la sourate 79, alors l'expression désigne aussi peut-être dans les autres versets, le Verbe divin. En ce sens, la traduction occasionnelle du terme par Berque en « décret » est plus proche du sens ancien et sémitique de « parole ». Elle fait en effet droit au sens discursif du terme sémitique tout en maintenant la signification impérative du verbe *'amara*, ordonner. Un autre mot de même sens rendrait encore davantage l'idée de parole divine performative : prédication.

Dans les versets dans lesquels l'expression a été traduite par « élaborant l'Ordre » ou « mettre en œuvre le décret », nous devons donc envisager que le terme signifie bien là aussi « dire la Parole ». Il se peut alors que cela désigne la parole créatrice tout comme il se peut que ce discours soit celui de la Loi, à moins qu'il ne soit pas nécessaire d'opérer là une distinction. En effet, la création divine constitue une norme qui s'applique tant aux choses

And those speaking the Word (of God) »

⁵³⁷ L'auteur a montré dans un précédent article que de telles figures de la piété féminine sont aussi évoquées dans la sourate 100. Cf. YOUNES M., « Charging steeds or maidens doing good deeds? A reinterpretation of Qur'ān 100 (al-'ādiyāt) », *Arabica*, 2008, vol. 55, p. 362-386.

matérielles, qu'aux êtres vivants, c'est-à-dire à toute chose créée. Proférer la parole pour Dieu serait ainsi établir la norme de la création. On retrouverait ainsi là le Verbe divin performatif de l'*Ancien Testament*.

*

Il ne nous appartient pas de traiter de la question de la performativité du Verbe divin qui relève davantage de la théologie que de l'art de gouverner. Cependant, dans la mesure où la racine D-B-R désigne également en arabe le régime, puis le gouvernement ou la gestion, il était important de ne pas négliger l'un des sens de ce terme particulièrement bien illustré dans le contexte du Coran : celui du discours. Cette interprétation permet en effet d'une part d'attester que l'association de la notion de *tadbīr* à l'exercice du pouvoir politique ne tire pas directement son origine de la lecture du texte coranique. Elle montre également que l'expression de *tadbīr al-amr* (ou *al-umūr* au pluriel que l'on rencontre dans les manuels d'art de gouverner) n'en vient peut-être à désigner la gestion des affaires politiques que dans le contexte de l'administration impériale du VIII^e siècle. Mais elle indique d'autre part, dans une moindre mesure, que le gouvernement a part au discours dans son étymologie même en langue arabe. L'analyse lexicographique suivante nous le confirmera.

1.4.2 DÉFINITION LEXICALE

Nous avons consulté trois dictionnaires médiévaux. Le plus ancien disponible est le *Tahdīb al-lūġa* d'al-Azharī (895 – 980)⁵³⁸. A la lecture du *Tāj al-luġa wa šihāh al-'arabiyya* d'un autre lexicographe de la fin du X^e siècle, al-Ġawharī⁵³⁹, on obtient quelques éléments supplémentaires. Enfin, par souci d'exhaustivité, nous avons également consulté le plus connu des dictionnaires médiévaux, celui d'Ibn Manzūr, le célèbre lexicographe du XII^e siècle, le *Lisān al-'Arab*. Tous trois sont interdépendants, tout en apportant ici ou là un sens nouveau, ou non répertorié par le précédent lexicographe.

⁵³⁸ AL-AZHARĪ A.M.M. ben A., « D-B-R », Y. 'ABD AN-NABYY et M. 'Alī AL-NAJJĀR (dir.), *Tahdīb al-lūġa*, Le Caire, 1966, vol.XIV, p. 110-115.

⁵³⁹ AL-ĠAWHARĪ I. ben H., « D-B-R », *Tāj al-luġa wa šihāh al-'arabiyya*, Beyrouth, 1956, vol.2, p. 652-655.

De cet examen se dégagent deux principaux axes de signification véhiculés par la racine D-B-R, dont l'un contient manifestement moins d'occurrences que l'autre. Mais dont on peut cependant rendre compte de la relation dans une certaine mesure. L'axe mineur de significations concerne le lexique de l'affrontement. Il comprend les noms *tadābur* pour « affrontement » et pour « exil », *dabratu* pour la « défaite », *madbūr* désigne le blessé (et *dabr* indique chez les bédouins la blessure au dos du bétail). Tous ces sens figurent déjà chez al-Azharī, et le terme *dibāru* (pl. *dibārātin*), pour dénoter la querelle, est mentionné par al-Ġawharī.

L'autre sens principal attaché à la racine D-B-R appartient au lexique du terme, de la fin. La fin *dubru*, au sens propre de ce qui derrière une chose, désigne le dos et même le fondement du corps, contraire de *qublu*. *Dābiratu* est le nom du talon d'Achille et du « doigt » arrière de l'oiseau. De sens figuré, le mot *dabr* signifie les derniers moments, la fin temporelle, mais aussi ce qui découle de la fin, c'est-à-dire le retard blâmable. Il est employé en ce sens principalement pour qualifier le retard dans la prière ou les derniers instants de la prière au vu des exemples fournis par nos lexicographes. Le mot *dabāru* signifie la mort. Le verbe *dabara* a le sens de survenir, mais aussi celui de succéder ou suivre, ou dépasser pour la flèche et la cible. On dit ainsi de l'homme, *dabara al-raġulu*, l'homme a eu une descendance et a vieilli. *Dābiru* désigne dans le *Coran* la descendance d'un peuple ou plus encore les racines d'un peuple, ce qui donne lieu à une succession, la source de la descendance⁵⁴⁰. A l'idée de succession est immédiatement rattaché tout un réseau de termes relatifs au temps passé. *Dābir* peut désigner le passé. *Al-dabr* peut même aussi signifier la mort. En ce sens, le mot indique le fait de passer au-delà, tout comme le sens étymologique du français « trépas ». Al-Ġawharī explique que *dabara al-hadith*, à la première forme verbale, signifie « parler de quelqu'un après sa mort », c'est-à-dire en parler au passé, tandis que *dabbara al-hadith*, avec le verbe de 2^e forme, signifie, selon al-Azharī, parler sur le dos de quelqu'un et rapporter des propos non attestés. Al-Ġawharī donne l'expression *dabr al-udunayy* pour la parole sur laquelle on ferme les yeux et que l'on tait, c'est-à-dire une parole qui ne sera pas répétée, dont l'occurrence est la dernière, à laquelle on a comme fermé les oreilles ou pour laquelle les oreilles réceptives sont le terme. On retrouve là les significations liées à la parole

⁵⁴⁰ Cf. *Coran*, s. 6, v.45 ; s.7 v. 72 ; s.8 v.7 ; s.15 v.66. Ce mot apparaît ainsi comme un synonyme de *ḥilāfa* dans l'un des sens coraniques du verbe correspondant, cf. *supra*, 1.3.2 « La notion de « calife » est-elle susceptible d'une justification coranique ».

relevées par M. Younès, pour l'expression *dabbara al-amr* dans le *Coran*. Ibn Manẓūr mentionne qu'*al-dabratu* pourrait aussi désigner *al-'āqibatu*, « l'au-delà ».

Enfin, un sens plus précis et plus technique de ce radical est donné par le nom *tadbīr*. Le premier sens qu'en donne al-Azharī est celui de la manumission de l'esclave, c'est-à-dire l'affranchissement de l'esclave après la mort du maître. Ce terme juridique est encore lié au sens précédent, relatif au passé et au trépas. La manumission concerne ce qui se produit par delà la mort du maître : l'affranchissement de l'esclave.

Le second sens de ce nom, est donné par l'expression *dabbara amruhu*, que l'on a rencontré précédemment : « examiner les conséquences possibles d'une action ». Le verbe qui est issu du nom *tadbīr* est *dabbara*, verbe de la deuxième forme. Très souvent employé avec le mot *'amr*, chose ou affaire⁵⁴¹, il a là le sens d'examiner ses conséquences, c'est-à-dire ce qui peut se produire à la fin du processus actif. Al-Ġawharī en précise le sens : *an tanzura ilā mā ya'ūlu ilayhi 'āqibatuhu*, « d'examiner ce à quoi peut conduire sa conséquence ». L'expression *tadabbara amruhu* peut elle aussi signifier examiner les conséquences de son action ; elle peut toutefois aussi indiquer le fait de prendre conseil après coup, trop tard. Al-Azharī signale que *istadbara* signifie ainsi « savoir après coup, en retard », c'est-à-dire après que les conséquences ne se soient produites. De même *istidbār* désigne le contraire de l'anticipation : ce qui est connu *a posteriori*. Ibn Manẓūr rend ainsi cette forme réflexive de la racine D-B-R : il s'agit « pour une affaire, d'avoir vu dans ses conséquences, ce qu'on n'a pas vu dans son cœur/en soi-même ». Cela correspond au fait d'avoir compris les conséquences d'une action par leur survenue, sans avoir pu les prévoir et les saisir en esprit avant d'agir. On se trouve ainsi confronté aux faits sans avoir su les prévoir. En revanche, *al-tadabburu* indique selon lui, le fait de penser pleinement aux conséquences avec prévision, tandis que *adābirun* se dit de celui qui n'écoute aucun avis, de quelqu'un d'impulsif et d'irréfléchi⁵⁴².

On peut relever quelques termes de même racine ayant des significations qui paraissent indépendantes de ces deux axes principaux de sens de la racine. Ainsi, *qabīl* et *dabīr* indiquent, en théologie, l'opposition entre la bonté divine et la sévérité ou les épreuves difficiles infligées par Dieu. Ibn Manẓūr relève un sens qui est apparu, semble-t-il, entre le X^e

⁵⁴¹ Nous avons vu qu'il est déjà employé dans le *Coran*, mais avec un sens vraisemblablement plus spécifique, cf. *supra*, « 1.4.1. "Yudabbiru al-amr" (*Coran*, s.10-v.3) »

⁵⁴² IBN MANẒŪR, « Dabr », *op. cit.*

et le XII^e siècle : *al-dabratu* signifie l'eau d'irrigation dans un verger tandis qu'*al-dibār* désignent naturellement les canaux d'irrigation. *Al-dibr* indique la grande fortune. On nomme la communauté d'abeilles, *dabr*. Plusieurs mots issus de ce dernier sens désignent divers éléments de l'organisation de la ruche, peut-être relativement à la notion d'organisation pouvant qualifier le produit de l'activité des abeilles. *Dabīr* est ce qui apparaît dans le filage de tapisserie d'une femme. *Dubarīn* semble avoir correspondu au jour de mercredi d'après al-Ġawharī ; *dābūr*, à un vent d'ouest. *Dābiratu*, déjà rencontré, désigne aussi le cri du coq. *Dabarān* nomme une étoile particulière.

Nous ne prétendons pas avoir ici effectué un relevé exhaustif de l'ensemble des significations attachées à la racine D-B-R, mais nous pensons en avoir donné une illustration des dénnotations principales qui lui sont attachées. Elles révèlent d'abord que le terme est d'un usage ancien, qu'il est attesté dans le vocabulaire bédouin qui sert de référence première aux lexicographes arabes. Cela explique les significations attachées à la querelle et à l'affrontement, coutumières des représentations de l'univers tribal. Cela donne aussi la clé des mots renvoyant aux animaux d'élevage et de ferme.

Le second sens principal des vocables issus de cette racine se rattache à la considération de la fin au sens de terme d'une chose. Il peut renvoyer au corps humain dont on considère le dos comme le terme, comme si en faisant le tour du corps humain, on commençait par la face pour finir par le dos, c'est-à-dire l'arrière. Il peut s'agir d'un événement dont le *dabr* signifie la fin temporelle, telle la prière qui a une certaine durée et débute à un moment précis et dont le démarrage à la fin de cette durée peut être désigné comme *dabriyyun* au sens d'un retard blâmable, c'est-à-dire d'une dépassement du terme conventionnel de la prière. Ce sens peut aussi s'appliquer à la vie humaine dont le terme est davantage considéré comme un passage au-delà du terme, un trépas, que comme une fin en-soi. On voit donc que cette racine n'indique pas au sens strict le terme, au sens de point d'arrivée d'une chose, mais renvoie plutôt à ce qui dépasse le terme objectif d'une chose, va au-delà et par conséquent englobe le retard. C'est ainsi aussi que la première forme verbale qui en est issue peut signifier la succession et la suite, tant temporelle que filiale.

La deuxième forme, habituellement indicative d'une réflexivité pronominale ou d'une forme passive, est employée dans deux domaines. D'une part, il est utilisé pour dire le discours indirect rapporté, c'est-à-dire le discours d'un mort rapporté après sa mort, mais

aussi le discours dit au sujet d'un autre, souvent absent. Il rejoint ainsi le sens coranique de discours mis au jour par M. Younes. D'autre part, la deuxième forme, dans un sens qui correspondrait au verbe pronominal en français, concerne l'action ou plus précisément la situation à laquelle se trouve confronté un sujet avant d'agir. Il s'agit de l'examen de ce qui peut s'ensuivre d'une situation donnée ou d'un fait, le plus souvent une action. Une dimension modale s'ajoute ainsi à ce sens actif relevant du sujet pensant.

Le *tadbīr* concerne donc la réflexion anticipatrice des conséquences d'une situation, et donc aussi, la délibération au sujet de la manière d'agir, compte tenu du terme de l'action et de ses effets. En effet, le *tadbīr* exige d'examiner au-delà des seules conséquences, les effets possibles des conséquences. Il s'agit donc d'envisager les effets ultimes d'une action au-delà de ses conséquences immédiates. Le *tadbīr* implique une opération de l'esprit proche de l'effet d'anticipation et de prévision de l'action. Nous verrons que le *tadbīr* constitue une force pour le règne et est l'une des principales qualités du souverain. En ce sens, il relève de la réflexion individuelle, de la temporalité de l'action, et donc de l'organisation planifiée selon les conséquences possibles d'un fait.

Le mot appartient donc au vocabulaire de la conduite. On comprend dès lors pourquoi cette racine fournira le lexique des conduites d'irrigation, qui suivent un plan qui est fonction d'une situation et des conséquences prévisibles de cette situation. Il dit aussi l'orientation et donne lieu à la dénomination d'un vent venant de l'arrière de la *qibla*. La forme la plus réflexive, la X^e, signifie la connaissance *a posteriori* : la connaissance des conséquences d'une chose après qu'elle s'est produite, c'est-à-dire trop tard. On retrouve là la dimension axiologique de la première forme signifiant le retard : découvrir les conséquences d'une chose sans les avoir prévues est assez mauvais en général, tout comme prendre avis après coup est inutile.

*

De l'arrière au terme, du dépassement à l'examen prévisionnel de ce dépassement possible, du futur possible à l'organisation planifiée selon un but, les sens relatifs à la racine du *tadbīr* dessinent pour celui-ci les contours d'un concept liant l'orientation à la réflexion pour signifier la direction, la conduite et finalement, le gouvernement, au sens de gestion des conséquences de l'action. F. de Blois estime que le terme *tadbīr* traduit le concept sanscrit de *nīti*, par la médiation d'un terme moyen-persan perdu. Il fonde son hypothèse sur la

référence d'Ibn Nadīm à une version arabe du livre de Śānāk sur le gouvernement *Canākya-nīti-sastra*. Ce serait donc par le biais de la traduction de ce traité de gouvernement indien en persan que le terme arabe de *tadbīr* serait entré dans le lexique politique du gouvernement⁵⁴³. Cependant, dans l'impossibilité d'accéder à cette œuvre ni à aucun texte en moyen-persan employant ce concept, on ne peut tirer aucune conclusion définitive concernant la source ancienne de ce concept.

1.4.3 LE *TADBĪR* DANS LES PREMIERS MIROIRS DES PRINCES

- **Le *tadbīr* comme gouvernement.**

On rencontre pour la première fois vraisemblablement la notion de *tadbīr* dans la *Siyasa al-`amiyya*⁵⁴⁴, qui fait partie de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*⁵⁴⁵. Il est probable que cette *Correspondance* arabe soit passé par les milieux persans à l'époque sassanide⁵⁴⁶. Mais la *Siyasa al-ammiyya* qui y figure a été davantage remaniée que les autres épîtres de la *Correspondance* par Salim Abu al-'ala. Elle fournit ainsi un aperçu du vocabulaire conceptuel de l'époque omeyyade.

La notion de *tadbīr* n'est pas extrêmement fréquente dans cette épître. Elle y a principalement le sens de gouvernement politique. Mais encore faut-il comprendre ce que désigne le gouvernement dans ce texte. Que gouverne-t-on ? On remarque d'abord que lorsque cette notion est employée, elle est souvent qualifiée : le gouvernement *tadbīr* est soit bon, soit mauvais.

On rencontre d'abord la notion de *tadbīr* pour dire que la sagesse est le principe du gouvernement ; c'est même la première occurrence du mot. Ensuite la capacité de punir et la conduite des armées sont dites relever du *tadbīr*. La notion de gouvernement *tadbīr* est en effet aussi attachée dans cette épître à la sanction et à la gestion des armées. En fait, le bon

⁵⁴³ DE BLOIS F., « Two sources of the Handarz of Ošnar », *Iran*, 1993, vol. 31, p. 96.

⁵⁴⁴ GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyâsatu-l-`âmmiyya », *op. cit.*

⁵⁴⁵ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great: an anonymous Greek novel in letters in Arabic translation*, Piliscsaba, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006.

⁵⁴⁶ VAN BLADEL K., « The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic Sirr al-asrār (Secret of Secrets) », *op. cit.*

gouvernement relève aussi de la capacité à sanctionner les fautes. Les hommes doivent donc craindre la punition du bon gouvernant et le bon gouvernement relève aussi de la capacité à punir les fautes⁵⁴⁷. Mais il dépend aussi d'une organisation correcte de l'armée en sept classes selon un modèle byzantin, d'après l'interprétation de Grignaschi⁵⁴⁸. Mais dans cette même *Correspondance* l'usage de la force est limité, comme nous le verrons⁵⁴⁹. On note que le sens de réflexion reprise en pensée y est aussi présent : à Darius il est dit « comprend ce que je dis et rappelle-toi (*tadabbar*) ce que je dis »⁵⁵⁰.

La *Siyasa al-ammiyya* est adressée à Alexandre par Aristote. Mais elle est composée de plusieurs chapitres dont certains sont des modèles de discours comme, par exemple, un prétendu discours de Platon, ou des modèles d'épîtres qu'Alexandre devrait adresser à différents émissaires. Ainsi, on peut y lire des discours adressés aux chefs des peuples conquis ou à conquérir, tel Darius roi des Perses, avec des exemples des réponses de Darius, ou encore à Porus, roi des Indiens ou aux peuples arabes ou indiens. Ainsi dans ces lettres, il s'agit de faire l'éloge du bon gouvernement d'Alexandre. À l'inverse, le gouvernement de Porus est qualifié de mauvais gouvernement. Alexandre écrit à Porus : « tu dis que tu es gouvernant *mudabbir* depuis très longtemps, mais n'apprendras-tu donc jamais [à bien gouverner]⁵⁵¹ ? » Son gouvernement est à nouveau qualifié de mauvais gouvernement dans la lettre qu'Alexandre est supposé adresser au peuple d'Inde, pour lui proposer à l'inverse d'être gouverné par Alexandre : « « *an yudabbirukum*, qu'Alexandre vous gouverne⁵⁵² ». L'idée que gouverner, c'est gouverner des hommes, n'est donc pas étrangère à ce miroir, mais elle n'est guère fréquente.

Mais pourquoi serait-il préférable être gouverné par Alexandre ? C'est que le gouvernement d'Alexandre est « proche du gouvernement de Dieu⁵⁵³ ». Alexandre est qualifié d'ascète, or, les Indiens sont réputés pour avoir les plus grands ascètes, est-il précisé⁵⁵⁴. Alexandre ne recherche pas le règne pour lui-même. Il supprime la corruption et

⁵⁴⁷ GRIGNASCHI M. (dir.), « *Siyâsatu-l-'âmmiyya* », *op. cit.*, p. 107.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 120 et note 1.

⁵⁴⁹ Cf. *infra*, 4.2.1 « Tyrannie *versus* autorité ».

⁵⁵⁰ GRIGNASCHI M. (dir.), « *Siyâsatu-l-'âmmiyya* », *op. cit.*, p. 135.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 180.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 181.

partage équitablement le pouvoir. Tel est son gouvernement, *tadbīruhu*. L'épître, après cette présentation élogieuse d'Alexandre et cette critique à l'égard de Porus, propose aux Indiens d'expérimenter Alexandre dans son gouvernement *tadbīr* et de le comparer avec celui de Porus, afin de choisir le meilleur des deux pour le gouvernement et le règne : « placez-le en tête, faites le présider (*far''isūhu*)⁵⁵⁵ ». Porus avait ainsi été accusé d'avoir aboli la prêtrise et la classe des savants ce qui semblerait avoir mécontenté le peuple et l'avoir divisé. Le bon gouvernement rapproche de Dieu qui a accepté qu'on s'oppose à celui qui a divisé et détruit la classe des savants et des prêtres ainsi que des temples⁵⁵⁶.

On voit là que le *tadbīr* se distingue de l'autorité pour désigner ici l'organisation des classes sociales et de la vie collective. Il repose cependant sur une conduite spécifique d'Alexandre : un ascétisme, un rejet des biens personnels sur lequel l'épître insiste longuement, et un rejet de la tyrannie. Dans toutes ses occurrences, on peut aisément traduire *tadbīr* par « gouvernement ». Le bon *tadbīr* vise aussi à maintenir la concorde dans la cité.

Dans le *Testament d'Ardashir*, qui a probablement été traduit à la fin de la même époque, on rencontre aussi cette notion, notamment dans un sens technique qui désigne les membres de la première classe sociale sassanide composée de religieux, de gens de la guerre, de gens de *tadbīr* et de certains employés. Il s'agit vraisemblablement là des auxiliaires du gouvernement⁵⁵⁷. On trouve aussi qu'Ardašīr recommande à ses descendants de ne pas envier d'autres personnes que les rois pour leur bon gouvernement⁵⁵⁸. Le gouvernement y relève aussi du discours et de l'action du roi, qui doit diriger sa langue et sa main selon un juste *tadbīr*⁵⁵⁹. Dans le même sens, il ne doit repousser le *tadbīr* du jour sur le *tadbīr* du lendemain⁵⁶⁰. Le gouvernement désigne ainsi l'action politique du roi au quotidien. Dans ce texte probablement traduit à la même époque, *tadbīr* a donc le sens de pratique politique, ou d'actions politiques, de calcul stratégique.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁵⁷ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 54.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

- **Le *tadbīr*, délibération prudente ?**

On rencontre plus souvent la notion de *tadbīr* dans le dernier miroir des princes de la période omeyyade, puisqu'il s'agit de *l'Épître au Prince héritier* de 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yahīa qui rédige au nom de Marwan II⁵⁶¹, le dernier souverain omeyyade, un miroir des princes à l'intention de son fils qu'il envoie combattre un hérétique kharijite. Dans cette épître d'une trentaine de pages, composée d'une première partie éthico-politique et d'une seconde partie consacrée à la stratégie militaire, le mot *tadbīr* apparaît 17 fois.

Le *tadbīr* paraît y désigner le gouvernement du Prince, au sens d'abord où ce gouvernement doit ressembler à celui de son père (§2). Pour cela, le Prince devra se constituer une « monture d'excellence », un *zihriyy* (§23)⁵⁶². *Tadbīr* semble ici avoir le sens de choix stratégique. Le bon *tadbīr* relève également de certaines bonnes pratiques politiques dont il convient que le jeune Prince se souvienne, raison pour laquelle on lui dédie cette épître. On peut ainsi citer le fait d'interdire les calomnies pour les membres de la garde rapprochée, et les serviteurs proches, mais aussi pour l'ensemble des sujets⁵⁶³. En effet, l'un des principaux thèmes des arts de gouverner est celui du problème des intrigues de cour qui est lié à la difficulté de trouver des conseillers et des auxiliaires sincères⁵⁶⁴. Il s'agit d'un thème classique depuis la période antique, celui du conseil au Prince. Il faut également que le Prince empêche tous ces gens de l'approcher avec des intrigues et des calomnies. Le Prince ne doit pas non plus recevoir lui-même les témoignages de défense d'un notable accusé. Ces formulations ne sont pas seulement des vœux pieux dans un traité parénétiq. Le même texte expose bien la fonction du secrétaire dans la réception des requêtes et des demandes d'entrevues avec le souverain⁵⁶⁵. De ces mesures découlent la noblesse, la renommée, l'excellence de jugement, la grandeur de l'occupation et en définitive le bon gouvernement⁵⁶⁶.

⁵⁶¹ 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAHĪA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīhat walī al-'ahd », *op. cit.*

⁵⁶² Nous avons développé ce point plus loin, cf. *infra*, 2.3.3 « "Monture d'excellence" contre l'assaut des passions ».

⁵⁶³ *Ibid.* § 24.

⁵⁶⁴ Cf. *infra*, « 3.1.2. Le problème de la tromperie ou le conseil impossible ».

⁵⁶⁵ Cf. *infra*, 4.1.2 « La dissimulation comme principe politique ».

⁵⁶⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 24.

Parmi les bonnes pratiques du *tadbīr*, figure aussi le contrôle de la présence des assistant et des membres des conseils⁵⁶⁷. Cela dénote d'« un *tadbīr* fort et d'une intelligence pénétrante. » *Tadbīr* est fréquemment associé à l'intelligence ou au jugement. Dans la section militaire de l'épître, le *tadbīr* paraît désigner la préparation à la guerre. Ainsi il est question du risque de perdre en *tadbīr* en cas de minoration de la situation de l'ennemi en guerre⁵⁶⁸. Cela peut entraîner la perte de confiance des sujets, s'ils notent l'aveuglement du Prince, sa crainte, et la négligence du *tadbīr*. Dans le cadre militaire, le *tadbīr* paraît davantage désigner la préparation à la guerre. L'usage des espions est ainsi le soutien d'un bon *tadbīr*. Il faut toujours choisir, en matière de victoires, celle qui fera la renommée du Prince en *tadbīr* et jugement. Le *tadbīr* se confond là avec la stratégie.

Dans toutes ces dernières occurrences, *tadbīr* paraît désigner une bonne organisation des affaires communes politiques, des mesures visant à conduire les comportements des proches du pouvoir et les rapports de pouvoirs. Mais il paraît aussi désigner une qualité individuelle que doivent posséder les auxiliaires du pouvoir, et celui du père de l'héritier destinataire de l'épître. Il faut ainsi recruter des gens excellents en *tadbīr*, ainsi qu'en religion, en esprit, en jugement, en raison et renom⁵⁶⁹ (§34) En fait, il semble que le *tadbīr* ne désigne pas encore là le gouvernement au sens d'administration ou de gestion politique, comme ce sera le cas un peu plus tard. Le *tadbīr* paraît plutôt d'abord désigner une qualité du jugement semble-t-il propre au gouvernant ou à certains auxiliaires du gouvernement. En effet, on rencontre fois des expressions comme *tadbīr ra'yika* (§42) au sens de *tadbīr* du jugement (rationnel), d'exercice du jugement. L'expression *ḥaṣāfat al-tadbīr* signifie le *tadbīr* judicieux (§52). Le *tadbīr* du Prince désigne sa manière de conduire les autres : elle relève de son jugement pratique. La notion a là le sens qu'ont aussi relevé les lexicographes anciens que nous avons étudiés ci-dessus. Ces occurrences de *tadbīr* justifient bien d'étudier à part entière le gouvernement de soi dans le discours de l'art de gouverner en deuxième partie de cette recherche.

⁵⁶⁷ *Ibid.* § 27.

⁵⁶⁸ 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 189.

⁵⁶⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 34.

*

Ainsi, gouverner dans les premiers miroirs des Princes, c'est peut-être avant tout posséder ce jugement pratique qui permet d'évaluer correctement les conséquences d'une action à une large échelle. Il s'agit d'une aptitude de la raison pratique à prévoir les conséquences en politique et à organiser les rapports de pouvoir notamment dans la bataille. Proche de la *pronoia*, de la délibération, du jugement pratique, le bon *tadbīr* désigne en quelque sorte la prudence de l'homme politique, qui s'appuie sur la raison et l'expérience. Le gouvernement désigne ainsi un exercice rationnel de calcul, d'évaluation et de prévision propre au bon Prince. Mais il ne désigne que rarement le gouvernement des hommes, notamment dans la *Siyāsa al-`āmmiyya*. Ce sens voisine avec celui de la stratégie et du gouvernement, au sens d'administration ou gestion du royaume. Plus tard, son usage sera progressivement réservé à l'économie comme discipline d'administration de la maison, dans les textes ultérieurs d'*adab* ou de philosophie.

Conclusion de la première partie

Au terme de cette enquête préliminaire sur le problème philosophique de l'art de gouverner, sur la conception du discours médiéval et sur les premières références à la notion de gouvernement dans le discours arabo-musulman, il convient de proposer un rappel des principaux acquis de cette partie. Il est apparu que le problème des rapports entre savoir et pouvoir ne reçoit pas plus de solutions assurées dans le discours de l'art de gouverner que dans la tradition ancienne de la philosophie politique. Seule l'expérience peut permettre de juger si la vertu peut se transmettre. Mais le jeu en vaut la chandelle, semble-t-il, car même sans assurance d'y parvenir, le discours de l'art de gouverner se perpétuera à travers les âges, posant ainsi la question de la fonction de ces répétitions et de ces reprises, dont le but paraît être de construire les normes de la conduite princière. Ayant pris la mesure de l'aporie initiale, notre analyse pourra désormais s'orienter vers l'étude de la construction du sujet-roi que proposent les miroirs des princes.

Mais avant d'aborder ce sujet dans une deuxième partie, plusieurs points ont requis notre attention. Tout d'abord, il a fallu préciser les concepts que nous employions et ceux que nous étudions. Il est ainsi apparu que le concept de gouvernement correspondait parfaitement à l'objet des miroirs des princes : le pouvoir décrit dans ces œuvres ne devait pas être saisi en termes de domination ou en termes de souveraineté. Le concept du gouvernement, seul, peut comprendre à la fois la dimension politique et la dimension éthique qui se donnent à lire dans le discours de *l'adab* sultanien. Ce discours-même demandait à ce que soit prise en compte sa situation historique du fait de la spécificité du régime discursif médiéval. Ce faisant, nous avons aussi souhaité nous détacher de certaines interprétations contemporaines de ce discours de l'art de gouverner. Nous refusons en effet de le réduire à un discours exaltant la domination tyrannique, tout comme nous souhaitons ne pas contribuer à faire du genre du miroir des princes un genre immuable se perpétuant de manière identique à travers le temps.

Nous avons certes souligné les influences séculières et d'origines variées qui ont modelé, dès le premier âge littéraire, le discours du gouvernement. Quoique peu d'œuvres tirent argument du texte fondateur de l'Islam, nous nous sommes livrés à une petite étude des concepts coraniques exprimant la royauté et le gouvernement des hommes afin de mieux prendre la mesure du vocabulaire politique employé dans nos textes. Nous avons pu

constater que des figures positives de la royauté y sont disponibles. Nous nous sommes enfin attachés à l'étude coranique de la notion de *tadbīr* et de sa racine, concept qui deviendra celui du gouvernement politique dans les miroirs des princes. Il est apparu qu'elle comprend étymologiquement le sens de « dire » et de « prédiquer », puis le sens de « délibérer », enfin celui de « gouverner ».

Si le problème de l'efficacité de l'enseignement de la vertu politique ne peut recevoir de réponse définitive, c'est sans doute car il est question de « faire ». Expérience sans fin, l'art de gouverner désigne une pratique continue. Il s'agit pour le gouvernant d'exister vertueusement. L'être-Prince est un être en relation, en interaction avec les autres, mais d'abord avec des faits, avec des événements. C'est avant tout un être de calcul, à une époque où rien ne détermine encore sa légitimité dans la loi et où l'institution des conduites ne passe encore que dans les discours et dans la littérature conçue tout entière comme littérature de conduite exemplaire, *adab*. Le VIII^e siècle, qui invente l'idée d'empire islamique, selon A. Borrut⁵⁷⁰, produit ainsi un discours spécifique du gouvernement, centré sur la figure du Prince et de son secrétaire-conseiller, qui puise dans les discours d'un illustre passé préislamique aussi bien que coranique, les moyens de construire la figure de la royauté et d'énoncer les modalités du gouvernement de soi, que nous allons maintenant examiner.

⁵⁷⁰ BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir*, op. cit.

2 DEUXIÈME PARTIE :

DISCOURS DU GOUVERNEMENT DE SOI

Le discours de l'art de gouverner est traversé par l'exigence du gouvernement de soi. Elle est exprimée de diverses manières. Nous avons déjà évoqué la diversité des genres littéraires qui traitent du gouvernement. Nous allons maintenant examiner plus précisément les modalités d'expression des pratiques de soi spécifiques qui sont proposées à l'attention des Princes.

L'une des plus célèbres œuvres littéraires arabes est un miroir des Princes, le *Livre de Kalila et Dimna*. Elle tire vraisemblablement sa fortune de sa forme littéraire, la fable. Mais cette forme attrayante et distrayante a fini par masquer la dimension propédeutique et politique que l'œuvre portait. Plusieurs préfaces, dont nous ne retiendrons que celle que nous pouvons attribuer à Ibn al-Muqaffa' avec le moins de doutes, viennent alors rappeler et expliciter la fonction pratique du recueil. Nous dégagerons ainsi les fonctions dévolues à la fable en prenant pour point de départ l'examen de son rapport à la vérité et à l'action. Nous verrons alors que la fonction d'instruction attribuée à la fable conduit l'adaptateur arabe à exposer une véritable théorie de l'action conçue comme un préalable nécessaire à l'acquisition de la sagesse, qui est le but ultime de tout enseignement. Le discours du gouvernement de soi prend ainsi appui sur la fable pour conduire le Prince à une certaine autonomie d'action, mais il s'appuie aussi sur une certaine forme d'exercices pratiques qui visent à la constitution du sujet destiné à gouverner.

2.1 PROPÉDEUTIQUE DE LA FABLE

Comme dans l'Antiquité grecque, l'étude de la fable au Moyen Âge arabo-musulman semble avoir été conçue comme un préalable à l'acquisition de la sagesse. Bien que la réception de la fable comme genre en philosophie et la détermination de son rapport à la vérité ait sensiblement varié dans le temps, il semble cependant qu'une fonction rhétorique ait été dévolue au *Livre de Kalila et Dimna* dès sa traduction et son adaptation en arabe, avant qu'il ne soit rapidement intégré dans un cursus propédeutique. Lieu d'artifice discursif, la rhétorique offre à la pensée politique un espace d'expression métaphorique dont il conviendra d'interroger les ressorts et pour lequel il faudra rechercher les destinataires.

2.1.1 FABLES ET PHILOSOPHIE

La philosophie a très tôt pris en considération la fable comme moyen d'enseigner, et ainsi questionné son rapport à la vérité. La fable ne fait pas partie des formes poétiques formellement condamnées par Platon dans la *République*⁵⁷¹. Il aurait même recommandé l'usage d'une certaine catégorie de fables ou de mythes – le terme grec *muthos* ne permet pas distinguer les deux types – pour l'éducation des jeunes gens. Ainsi dans le *Phédon*, lorsque Socrate, condamné, se met à composer, il affirme avoir choisi des fables d'Ésope afin de produire une musique rythmée empreinte d'une certaine vérité⁵⁷². Il invente aussi une courte

⁵⁷¹ Cf. PLATON, *La République*, traduit par Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002, 377 b-c.

⁵⁷² Cf. PLATON, *Phédon*, Paris, GF, 61 b : « le poète, (...) si toutefois c'est poète qu'il veut être, doit inventer des histoires et non se contenter de dire. Mais moi je n'étais pas doué pour raconter des histoires. Aussi, j'ai pris celles d'Ésope; ce sont elles qui, par un pur effet du sort, me sont venues les premières, et qui ont servi de matière à mes compositions. »

fable, rapportée en 60 c, en citant pour modèle Ésope⁵⁷³. Aristote, quant à lui, donne à la fable le statut d'exemple au sein d'une argumentation rhétorique que peut employer le pédagogue, l'orateur et même le philosophe, puisqu'elle fait partie des preuves communes aux genres délibératif, judiciaire et philosophique⁵⁷⁴. Ainsi dans l'Antiquité grecque, la fable a acquis une dimension heuristique et une dimension allégorique. C'est d'ailleurs en tant qu'elle est « mentir vrai » que la fable est allégorique pour Socrate⁵⁷⁵. Elle a également une valeur heuristique en tant qu'elle forme à l'apprentissage de la vérité : l'amour des fables est ainsi pour Aristote l'équivalent de l'amour de la sagesse. Tous deux procèdent de l'étonnement, qui est aveu d'ignorance. Or, l'ignorance entraîne le désir de savoir et donc l'amour du savoir⁵⁷⁶.

La fable dans la culture européenne a ensuite souvent été associée à une origine servile⁵⁷⁷. Mais dans le monde arabe, dès leur introduction au VIII^e siècle, les fables ne sont pas reconnues comme provenant d'un esclave situé au plus bas de l'échelle sociale. Elles sont au contraire présentées comme ayant été empruntées aux bibliothèques d'un roi d'Inde et

⁵⁷³ Une note de Leroux rappelle qu'Ésope ne fut pas l'inventeur des fables mais qu'Eschyle avait déjà connaissance de fables lybiques : *Ibid.*, p. 322 n. 39. Cf. aussi ARISTOTE, *Rhétorique*, traduit par C.-E. RUELLE et Patricia VANHEMELRYCK, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 251.

⁵⁷⁴ ARISTOTE, *Rhétorique*, *op. cit.*, p. 251-254, Livre II, chapitre XX.

⁵⁷⁵ Nietzsche toutefois considèrera que Socrate avait une opinion condescendante sur la fable, comme il semble l'indiquer dans la *République* : « Posons que tous les experts en Poésie, à commencer par Homère, sont des imitateurs des simulacres de la vertu et de tous les autres simulacres qui inspirent leurs compositions poétiques, et qu'ils n'atteignent pas la vérité. » Cf. PLATON, *La République*, *op. cit.* 600 e. La fable formerait ainsi pour Nietzsche « une image utile mais servile de la vérité », cf. NIETZSCHE F., *Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 2000, p. 77-78 et 80-81. Il attribue ainsi à Socrate une conception semblable, tout en reconnaissant qu'à la fin de sa vie, Socrate ait pu admettre qu'un mythe vraisemblable est possible lorsqu'il répond à l'appel de l'oracle qui lui enjoignait de faire « une œuvre d'art » et se demande si ce qu'il a fait jusqu'alors en philosophie répondait à cette exigence, en décidant de mettre en musique les fables d'Ésope, cf. PLATON, *Phédon*, *op. cit.* 60 c - 61 d.

⁵⁷⁶ Cf. ARISTOTE, *La métaphysique*, traduit par Jules TRICOT, Paris, J. Vrin, 1991, 982 b 17 : « Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux). »

⁵⁷⁷ La Fontaine croyait ainsi savoir que le fondateur réputé de la fable, Ésope, était un ancien esclave. À ses yeux, cela fait de la fable une parole d'esclave qui mettrait en œuvre « la stratégie du dominé à l'égard du dominant nécessitant esquives, ruses, détours, séductions provisoires, sur fond de dangers plus ou moins menaçants et parfois mortels », comme le souligne Darmon dans son étude de ses fables, cf. DARMON J.-C., *Philosophies de la fable: poésie et pensée dans l'oeuvre de La Fontaine*, Paris, Hermann, coll.« Philosophie », 2011, vol. 1/, p. 259.

rédigées par un savant à son service ou par un conseiller⁵⁷⁸. La position subalterne de l'inventeur demeure. Mais plutôt qu'à une moindre parole, à la parole d'un dominé qui ne dise que peu de vérité, l'attention de la postérité se portera dans le monde arabe davantage sur la dimension subversive de ces fables, associées également à un héritage littéraire persan.

Déjà, dans le *Coran*, apparaît une condamnation des récits fictionnels semblable à la condamnation platonicienne. De fait, on peut distinguer dans le *Coran* entre deux sortes d'histoires (*ḥikāyat*) comme le suggère Pellat⁵⁷⁹ : le *ḥadīṭ* (récit), la *qiṣṣa* (l'histoire), le *ḥabar* (l'information), le *naba'* (l'annonce), le *maṭal* (l'exemple)⁵⁸⁰, qui tous instruisent et les *asmār* (contes de la nuit), *ḥurafāt* (histoires fantastiques) et *asāṭir* (mythes) qui sont inutiles, et peut-être même dangereux. Ainsi, Mawardī (974-1058)⁵⁸¹ à l'instar d'autres commentateurs du *Coran*, commente la « révélation » suivante du verset 6 de la sourate 31 : « parmi les gens, il y a ceux qui recherchent la diversion des contes, ils sont alors détournés du chemin de Dieu sans connaissance », comme la révélation venant corriger les allégations considérées comme outrancières d'un non-croyant de la tribu des Qurayš. Ce dernier, Al-Naḍr b. al-Ḥārīṭ racontait, disait-on, des histoires des Perses afin de concurrencer les récits de Mahomet et paraît avoir rencontré certains succès. Māwardī, reprenant ce récit traditionnel, remplace les récits des Perses, par *Kalila et Dimna* et dit ainsi que « Naḍr b. al-Ḥārīṭ b. Kalda avait acheté le livre de *Kalila et Dimna* et pris l'habitude de le raconter à ceux qu'il rassemblait autour de lui, affirmant que ces fables étaient plus plaisantes et amusantes que ce que le prophète avait l'habitude de leur raconter comme mythes anciens⁵⁸² ». Zakeri fait remarquer en note que Māwardī traite de la même tradition de récités dans un autre ouvrage, son commentaire du

⁵⁷⁸ Cf. à titre d'exemple la préface attribué au personnage de Buzurḡimhir relatant le récit de la recherche au pays de l'Inde du Livre de Kalila et Dimna, in IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit par André MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1980, p. 19-29. Cf. aussi l'opinion de l'auteur du *Fihrist* qui fait état de doutes à son époque quant à l'origine du recueil de fables (Inde ou Perse) mais penche en faveur de leur origine indienne, IBN AL-NADĪM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1988, p. 364.

⁵⁷⁹ PELLAT, C. Article « *ḥikāya* », I, EI.

⁵⁸⁰ Nous proposons une traduction sommaire de ces termes, mais elle peut bien sûr prêter à discussion. Nous ne la proposons que dans le but d'éclairer un lecteur non arabophone sur les premières nuances de sens entre ces notions.

⁵⁸¹ On peut lire une référence précise à cette tradition et à son interprétation par Māwardī in ZAKERI M., *Persian wisdom in Arabic garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḥānī, d. 219/834, and his « Jawahir al-kilam wa-fara'id al-ḥikam »*, Leiden, Brill, 2007, vol. 2/1, p. 129-130.

⁵⁸² MĀWARDĪ 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *Naṣīḥat al-mulūk*, Bagdad, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-i'lām, 1986, p. 306-308.

Coran, mais n'y inclue pas *Kalila et Dimna*. On peut en conclure que cette condamnation de *Kalila et Dimna* a peut-être une fonction purement pragmatique dans le discours de Māwardī. Il chercherait par là à assurer une sorte de promotion de son propre art de gouverner en l'opposant aux références persanes, devenues traditionnelles dans la culture des secrétaires de chancellerie et des princes et en prétendant faire là une œuvre plus conforme à l'Islam, comme y invitait d'ailleurs, ironiquement semble-t-il, l'auteur du *Blâme de l'éthique des secrétaires*⁵⁸³.

Une autre mention de *Kalila et Dimna* dans un contexte critique, mais polémique, intervient en effet dans l'épître du *Blâme de l'éthique des secrétaires*, *Damm aḥlāq al-kuttāb* attribuée à Ğāḥiẓ. Mais il s'agit là d'un texte polémique qui propose une réponse critique à un éloge des secrétaires inconnu. Il n'est pas certain que ce texte traduit par Pellat sous le titre *Une charge contre les secrétaires* soit véritablement l'œuvre du prolix prosateur du IX^e siècle. D'après Pellat, la lettre serait même bien postérieure⁵⁸⁴. Mais le style est digne de cet auteur. Le recueil de fables y est cité ainsi que les textes qui forment notre corpus avec quelques autres : les *Sentences de Buzurġimhir*, le *Testament d'Ardašīr*, les épîtres de 'Abd-al-Ḥamīd et l'*Adab* d'Ibn al-Muqaffa', le *Livre de Mazdak* comme source de savoir et le recueil de *Kalila et Dimna* comme trésor de sagesse. Ces œuvres sont signalées comme sources d'apprentissage des scribes. Or, ces scribes sont ensuite critiqués parce qu'ils s'en tiendraient à ces rudiments et en tireraient une grande vanité⁵⁸⁵. Lorsqu'ils daignent étendre un peu leur savoir, ils n'admettraient étudier selon l'auteur du blâme que la *Logique* d'Aristote⁵⁸⁶. Il s'en suit une description de tous les savoirs religieux que les scribes dénigraient, puis de leur caractère, de leur manque de sens stratégique⁵⁸⁷, avant que le discours du *Blâme de l'éthique des secrétaires* ne s'achève par un bref éloge d'un secrétaire du nom de al-Mu'alla b. Ayyūb, et par une justification de sa méthode par l'auteur. L'on ne sait avec quel sérieux il faut considérer les propos tenus dans cette épître. On peut cependant en

⁵⁸³ ĞĀḤIẒ 'Amr ibn Baḥr al-, *Une charge contre les secrétaires d'Etat attribuée à Ğāḥiẓ*, traduit par Charles PELLAT, Paris, Librairie Larose, 1956.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 2-3.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁸⁷ On rapporte ainsi dans ce texte sur Ibn al-Muqaffa' des propos méprisants : il était semblable à "un âne portant des livres", appliquant là une parole coranique à cet auteur qui fut accusé d'hérésie. Sālim est aussi proprement accusé de bêtise ; Abd al-Ḥamīd est même accusé d'avoir provoqué la chute des Marwanides à cause de sa « prévention contre Naṣr b. Sayyār », cf *Ibid.*, p. 9 ; 13-14.

déduire qu'au plus tard au IX^e siècle, les manuels de conseils aux princes et les épîtres des secrétaires étaient considérés comme des manuels propédeutiques de formation à la chancellerie, et qu'ils ne constituaient pas une fin en soi. Leur valeur formative apparaît là comme limitée. Du moins, l'exclusion de toute autre source de savoir est critiquée. Mais on peut douter de la grande valeur pour les secrétaires d'État des sources de connaissances présentées par l'auteur, notamment le *Coran* ou la *Sunna*, surtout si cet auteur s'avérait être Ğaḥiz, le mutazilite. Il reste que ces manuels de propédeutique, associés à la philosophie - « source de la suspicion qui pèse sur eux⁵⁸⁸ », sont ici encore mis en concurrence avec les sciences religieuses qui seront qualifiées d'arabes au cours de ce même siècle. Il s'agit bien là d'un débat majeur du IX^e siècle. Néanmoins, si *Kalila et Dimna* figure dans ce contexte de critique de la formation des secrétaires, sa dimension instructive n'en est toutefois pas niée et la fonction allégorique des fables n'est pas mentionnée comme blâmable en soi. La valeur propédeutique de l'ouvrage s'en trouve néanmoins questionnée, renforçant ainsi par contre-coup la valeur de la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa'.

La préface au *Livre de Kalila et Dimna* attribuée à Ibn al-Muqaffa' explique en effet le sujet de l'ouvrage⁵⁸⁹. Cette préface se distingue, dans sa composition, des autres préfaces du livre⁵⁹⁰. Évidemment inexistante dans l'ancienne version indienne des fables⁵⁹¹, elle est attribuée à Ibn al-Muqaffa' par Ibn Ḥallikān⁵⁹² (1211-1282) qui indique que le traité qui précède *Le livre de Kalila et Dimna* est l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa'. Mais son absence dans la seconde version syriaque⁵⁹³, établie à partir de la version arabe probablement au X^e ou XI^e siècle⁵⁹⁴, peut faire douter de cette attribution. Cependant aucune conclusion certaine ne

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁸⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 18.

⁵⁹⁰ Les autres préfaces sont : Le récit de Buzurġimhir de l'envoi de Barzawayh à la recherche du livre en Inde, la Biographie de Barzawayh par Buzurġimhir, et la Préface d'Ali ibn al-Šah al-Fārisī.

⁵⁹¹ Cf. *Pantchatantra, ou Les cinq livres : recueil d'apologues et de contes*, traduit par Édouard LANCEREAU, Paris, Imprimerie nationale, 1871. Il s'agit d'une reconstruction, les versions anciennes ayant été perdues.

⁵⁹² IBN ḤALLIKĀN A. ibn M., *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, Bayrūt, Dār al-taqāfa, 1968, vol. 8/ vol. 2, p. 152.

⁵⁹³ Cf. KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalilah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, traduit par I. G. N. KEITH-FALCONER, Cambridge, the University press, 1885, p. lix.

⁵⁹⁴ La version syriaque tardive est issue de la version arabe des fables. Elle a été éditée par le Professeur W.Wright, WRIGHT W. (dir.), *The Book of Kalilah and Dimnah, translated from Arabic into Syriac.*, Oxford, Clarendon press, 1884. Les références tirées de la Bible ainsi que la mention du rôle des prêtres au sein de la biographie de Borzoe, le transmetteur des fables depuis l'Inde au monde

peut en être inférée concernant l'attribution ou non au traducteur arabe. C'est en ayant en tête cette incertitude concernant la paternité de cette préface qu'il convient de procéder à son analyse.

La nature de cette préface et sa composition présente une certaine originalité par rapport aux autres préfaces dont est pourvue la version arabe du recueil. Elle n'offre pas de récit narratif, mais se révèle plutôt explicative, comme l'indique son titre dans les manuscrits : « Où 'Abd Allāh b. al-Muqaffa' expose le propos du livre⁵⁹⁵ ». Il s'agit là d'exposer le but de l'ouvrage. Une telle démarche n'est pas sans rappeler les introductions qui se pratiquaient dans les écoles de philosophie néoplatonicienne alexandrine ou dans les écoles de rhétorique hellénistiques et syriaques, pratique pédagogique dont on retrouve trace dans les œuvres d'al-Fārābī qui nous sont parvenues et où l'on indique en effet également le but de l'œuvre proposée à la lecture⁵⁹⁶.

Dans la préface qui nous occupe, après une brève introduction qui présente les objectifs des auteurs de fables, le discours s'oriente vers l'exposé de la méthode de lecture que le préfacier considère comme adéquate pour ce livre. Selon lui, les fables du *Livre de Kalila et Dimna* doivent en effet offrir l'occasion d'un exercice de lecture qui permettrait l'acquisition d'un savoir pratique. Sachant que la version indienne du *Pançatantra* entrait dans le *curriculum* lettré séculier des Indiens de haut rang⁵⁹⁷, ne devrait-on pas ainsi en

Persan, indiquent que la traduction en syriaque est due à un prêtre chrétien inconnu. D'après le Pr. Wright, étant donné que la plus ancienne partie du manuscrit contenant les fables date du XIII^e siècle, et qu'il est traduit et adapté depuis l'arabe, ce prêtre peut avoir vécu entre le VIII^e siècle et le XIII^e s. L'emploi de mots syriaques rares et antiques, et l'introduction de gloses explicatives non nécessaires suggèrent qu'il était de langue arabe et qu'il aurait appris le syriaque en école en étudiant la Bible et la patristique grecque. Ces maigres informations ont conduit Wright à conclure qu'il vivait au X^e ou au XI^e siècle. Keith-Falconer remarque cependant que certaines des gloses non nécessaires ne proviennent pas du traducteur mais de scribes. La délimitation temporelle ne nous semble dès lors pas véritablement pouvoir être tenue pour ferme.

⁵⁹⁵ IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 9.

⁵⁹⁶ Cf. sur ce sujet notamment HUGONNARD-ROCHE H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque: études sur la transmission des textes de l'« Organon » et leur interprétation philosophique*, Paris, J. Vrin, 2004.

⁵⁹⁷ La fable indienne est connectée en son essence avec le genre des *Nitiçāstra* (conduite de l'homme en politique pratique) et avec celui des *Arthaçāstra* (conduite des affaires courantes et des relations quotidiennes). Ces deux termes désignent deux branches de la science indienne. Ces genres s'opposent au genre des *Dharmaçāstra* qui désignent les codes moraux. Cependant, les fables ne sont pas dénuées de cette morale du sens commun que véhicule les *Dharmaçāstra*. Elles sont destinées à l'instruction des enfants de princes par les Brahmanes. Cf. KEITH A.B., *A history of Sanskrit literature*, [Facsim. ed., Delhi, Motilal Banarsidass publishers, 1996, p. 242-249. On peut trouver à la fin de cette étude une intéressante restitution des morales du conte indien qui révèle que seul un quart d'entre

déduire que le livre dans sa version persane a aussi pu avoir cette fonction à la cour de Chosroès ? Cela expliquerait également pourquoi Ibn al-Muqaffa' y avait accès, puisqu'il paraît être issu d'une famille persane de fonctionnaires d'État. Ne pouvons-nous pas aussi considérer que c'est la même raison qui a présidé à son adaptation en arabe dès le VIII^e siècle ? L'œuvre paraît en effet s'adresser aux princes et aux membres de la cour royale. En effet, les trois préfaces indiquent bien, comme destinataires des fables, des groupes sociaux distincts, généralement sous les noms de *ḥāṣṣa* d'une part et de *'āmma* d'autre part, mais également sous la triple opposition entre *mulūk* et *sūqa* et *falāsifa* (dans la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa'). Or, comme l'a montré A. Cheikh-Moussa dans une réflexion sur la destination de l'œuvre à l'époque d'Ibn al-Muqaffa' dans l'annexe « *'āmma - ḥāṣṣa* » de son article⁵⁹⁸, la *sūqa* dont il s'agit se confond en fait avec les jeunes gens irréflechis qui manquent encore de raison. Quoiqu'effectuée à partir d'extraits figurant dans des ouvrages ultérieurs, cette analyse a le mérite de relativiser la diffusion médiévale de l'œuvre sans pour autant la limiter à un cénacle d'initiés. En effet, parmi les publics évoqués dans la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa', les termes *ḥadaṭ muta'allimūn*, et *sūqa* renvoient vraisemblablement à une catégorie de la *ḥāṣṣa* qui n'est pas encore, ou pas assez, éduquée et non au peuple de manière large⁵⁹⁹. Il s'agirait des jeunes gens qui n'occupent pas encore de fonctions de gouvernement, qui ont donc le loisir de lire, mais pas la raison suffisante pour profiter immédiatement du sens moral des fables. Les fables semblent ainsi faire partie d'un cursus propédeutique. Il reste à examiner à quel type de savoirs une telle propédeutique doit conduire.

2.1.2 LA VISÉE RHÉTORIQUE DES FABLES

On considère généralement que la rhétorique arabe est fixée dans sa forme définitive à partir du XIII^e siècle⁶⁰⁰, tandis que la grammaire et la lexicographie ont été l'un des objets

elles sont d'ordre éthique, religieux ou sapientiel. Tout le reste concerne la politique royale et les règles générales de vie, cf. *Ibid.*, p. 250-255.

⁵⁹⁸ CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 2, p. 139-175.

⁵⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 173-174.

⁶⁰⁰ On peut considérer que la science rhétorique trouve sa forme définitive dans le *Miftāḥ al-'ulūm* d'al-Sakkākī (m. 1226/1229).

d'étude du IX^e siècle. L'influence de la logique aristotélicienne sur ces disciplines est souvent sous-estimée, les traductions effectuées au X^e siècle étant réputées n'avoir pas débordé le cadre du domaine de la *falsafa*⁶⁰¹. Cependant, la version arabe de la *Rhétorique* dont nous disposons est le fruit du travail d'un traducteur inconnu. Elle a pu être produite, selon Badawi, entre le dernier tiers du II^e siècle de l'hégire et son premier tiers⁶⁰². La première tentative de classification des figures du discours, qui renvoie à l'exemple coranique et à la littérature classique, date en revanche de la fin du IX^e siècle⁶⁰³. L'analyse rhétorique du discours coranique semble la précéder de peu, comme en témoigne l'œuvre d'Ibn Qutayba, *Ta'wil muškil al-Qur'ān*. Pourtant, les spécialistes s'accordent, semble-t-il, à reconnaître que le concept de *balāgha* est « né chez les Arabes » dès avant l'Islam et qu'il est ensuite passé dans la langue écrite. Il nous semble bien du moins que l'on en trouve la trace chez Ibn al-Muqaffa'. De plus, Ibn al-Muqaffa' est réputé avoir traduit trois œuvres de la *Logique* aristotélicienne : les *Catégories*, *l'Herméneutique* et les *Premiers Analytiques* ainsi que *l'Isagoge* de Porphyre. Pour ce qui est de cette *Logique* d'Ibn al-Muqaffa', il s'agit en réalité, comme l'indique à juste titre G. Troupeau⁶⁰⁴, de l'abrégé d'un commentaire de ces trois livres de *l'Organon*⁶⁰⁵.

Or, le *Livre de Kalila et Dimna* est présenté comme une œuvre rhétorique. Il est également considéré comme tel par la postérité. En effet, Averroès cite « *Dimna et Kalila* [sic]⁶⁰⁶ » comme exemple de fiction opposée au réel et n'appartenant pas au domaine du possible, et fait remarquer qu'elle s'oppose à la poésie qui ne traite que de ce qui existe réellement ou qui est possible. La fiction pour Averroès peut bien traiter du général, mais du fait qu'elle est irréaliste et impossible, elle est moins philosophique car plus éloignée du

⁶⁰¹ Sur la *balāgha*, cf. SCHAADE A. et G.E. von GRUNEBaum, « *Balāgha* », *EI2*.

⁶⁰² Voir ARISTOTE, *Al-Ḥiṭāba. Al-tarğama al-`arabiyya al-qadīma*, introduction générale.

⁶⁰³ Il s'agit du *Kitāb al-badī`*, d'Ibn al-Mu`tazz. Voir Cf. SCHAADE A. et G.E. von GRUNEBaum, « *Balāgha* », *op. cit.*

⁶⁰⁴ TROUPEAU G., « La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe in *Etudes de linguistique arabe.* », *Arabica Paris*, 1981, vol. 28, n° 2-3, p. 244.

⁶⁰⁵ IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh et Ḥabīb IBN BIHRĪZ, *Al-Mantiq (Logic) li-Ibn al-Muqaffa'; Hudūd al-Mantiq li-Ibn Bihriz*, Téhéran, Mu`assasah Pažūhiši ḥikmat wa falsafah Īrān, 2002.

⁶⁰⁶ IBN RUŠD, *Talḥiṣ kitāb al-šī'r*, Le Caire, Al-Hay'a al-Mašriyya al-`amma li-l-kitāb, 1986, p. 76-77. Ce faisant Averroès remplace la comparaison aristotélicienne entre histoire et poésie, par celle entre fiction et poésie, cf. ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 1451 a 36- 1451 b 14.. La poésie y demeure en charge du vraisemblable, c'est-à-dire qu'elle représente le possible. Mais le nécessaire, que la poésie peut aussi représenter, se confond chez Averroès avec l'existant (*mawjūd*). Chez Aristote, en revanche « ce qui a existé » se distingue entre particulier et général. La poésie ne vise que le général tandis que l'histoire se charge du particulier.

discours vrai, tout comme l'est l'histoire pour Aristote. Cependant, il semble que, par sa seule dimension fictive et créative, elle atteigne à son but, « qui est la prudence (*ta`aqqul*) qui bénéficie des récits inventés⁶⁰⁷ ». La valeur pratique de la fable est donc confirmée par Averroès au XII^e siècle.

En revanche, Ibn Ḥaldūn paraît négliger la valeur pratique des fables de *Kalila et Dimna*. Dans sa *Muqaddima*, lorsqu'il cherche à établir, en introduction, la science dont il s'estime l'inventeur, il avoue bien que des éléments de cette science peuvent avoir été découverts ou employés par d'autres disciplines. Il donne ainsi l'exemple d'Ibn al-Muqaffa' qu'il considère comme un rhéteur :

On trouve chez Ibn al-Muqaffa', et notamment dans les passages de ses épîtres où il fait des digressions sur des sujets de politique, un grand nombre des points dont nous traitons dans nos ouvrages ; mais il ne les appuie pas sur des arguments, comme nous le faisons, et se contente de les évoquer en usant des moyens de la rhétorique, dans le style des dissertations et des morceaux d'éloquence⁶⁰⁸. (*yuḡlibuhā ft-l-dikri alā manhā al-ḥiṭābati ft uslūbi al-tarsīl wa balāḡati al-kalām*⁶⁰⁹.)

Avec Ibn Ḥaldūn, le domaine pratique n'est plus attaché à l'éthique conçue comme fondement de la politique. En effet, la rhétorique - instrument de l'enseignant et outil de transmission de la prudence au sens de capacité d'anticipation - ne saurait avoir la même place chez celui qui vise à produire la théorie des systèmes politiques. Ces citations de l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa', qu'elle comprenne ou non les fables, indiquent d'abord la célébrité de son œuvre dont la transmission a été ininterrompue. Elle indique également que l'adaptateur des fables était reconnu comme un rhéteur ou que les fables avaient un rôle rhétorique et propédeutique.

Il est donc possible que la rhétorique, entendue comme technique du discours pouvant s'enseigner, ait été connue et pratiquée dès l'époque supposée de la rédaction de la préface d'Ibn al-Muqaffa'. Du moins, rien n'interdit de le penser. On rencontre d'ailleurs dans le texte des termes qui renvoient à des concepts clés de la rhétorique telle qu'elle se développera dans le monde arabe. C'est ainsi qu'un peu plus loin le texte donne l'exemple

⁶⁰⁷ IBN RUŠD, *Talḥīṣ kitāb al-šī'r*, op. cit., p. 77.

⁶⁰⁸ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », n° 490, 2002, p. 258.

⁶⁰⁹ IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimāi*, Al-Dār al-Bayḍā', Ḥijānāi Ibn Ḥaldūn, Bayt al-funūn wa-al-'ulūm wa-al-Ādāb, 2005, vol. 5/1, p. 59.

d'un apprenti-orateur qui croit pouvoir acquérir l'éloquence (*al-faṣāḥa*) grâce à la lecture d'un riche parchemin contenant les règles de la langue arabe⁶¹⁰, et qui s'étonne du reproche de se tromper qu'on lui fait dans une réunion de lettrés. L'aspirant-orateur désirait acquérir l'éloquence *al-faṣāḥa*, c'est-à-dire vraisemblablement ici l'aisance dans la clarté, la pureté et l'euphonie du discours. La *faṣāḥa* constitue en tant que telle l'un des deux premiers domaines de la rhétorique arabe. Elle tend à qualifier la forme du discours et notamment la qualité phonétique et grammaticale du langage énoncé. L'exemple produit mentionne une réunion de lettrés, c'est-à-dire un contexte où règne l'oralité, propice au discours rhétorique. L'erreur de l'aspirant-orateur est un *lahn*⁶¹¹ : elle désigne vraisemblablement un particularisme régional, un barbarisme, soit une faute de langage. Ce contexte d'énonciation semble confirmer le sens donné à la *faṣāḥa* considérée comme une qualité touchant à la forme du discours et à l'euphonie.

Le second domaine traditionnel de la rhétorique arabe est aussi évoqué dans cette préface. Il s'agit de la *balāgha*⁶¹². Elle semble bien ici se distinguer nettement de la *faṣāḥa*⁶¹³. Les fables sont en effet le fruit de l'œuvre de savants hindous qui, « désireux de se faire comprendre⁶¹⁴ » (*an ya`qula `anhum*), c'est-à-dire de transmettre leur savoir, ont composé un livre de fables (*amtāl*) et de récits (*ahādīṭ*). Ils ont usé pour cela de la rhétorique : *ablaḡa mā yaḡīdūna mina al-qawli, fi-l-naḥwi alladī arādū*⁶¹⁵, « le discours le plus « efficace » (*ablaḡ*) qu'ils ont pu trouver, dans la direction qu'ils ont voulu ». L'adjectif *ablaḡ* provient en effet de la même racine que le nom *balāgha* qui sera utilisé ultérieurement pour désigner cet autre art du discours, distinct de la *faṣāḥa*. La racine B-L-Ġ indique le fait d'atteindre un objet ou un lieu, de parvenir à un but. *Ablaḡa al-qawol* signifie ainsi le discours qui parvient à son but. La *balāgha* finira par désigner la qualité du beau discours qui est adapté à son contexte d'énonciation et qui vise la persuasion⁶¹⁶. L'idée que le discours rhétorique a un but qui est de produire un effet est ici confirmée par le contexte. La visée du discours serait ainsi de véhiculer le savoir

⁶¹⁰ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 11.

⁶¹¹ Cf. PELLAT C., « *Lahn al-`Āmma* », *EI2*.

⁶¹² Sur la *faṣāḥa* et la *balāgha*, cf. GRUNEBaum G.E. von, « *Faṣāḥa* », *EI2* ; SCHAADÉ A. et G.E. von GRUNEBaum, « *Balāgha* », op. cit.

⁶¹³ Par la suite la distinction entre les deux domaines ne se retrouvera pas toujours en pratique dans les théories stylistiques.

⁶¹⁴ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 9.

⁶¹⁵ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1980, p. 3.

⁶¹⁶ SCHAADÉ A. et G.E. von GRUNEBaum, « *Balāgha* », op. cit.

des savants dans une langue et selon une composition à même de leur permettre d'être compris par le public le plus large. *Balīġ al-kalām*⁶¹⁷, le « langage éloquent »⁶¹⁸, vise ainsi à persuader. Mais le lien entre la compréhension et l'adhésion n'est pas établi immédiatement dans ce court passage introductif. Il le sera un peu plus loin dans la préface⁶¹⁹.

Le but visé par le discours éloquent des fables dépend de thèses différentes dont on cherche à persuader les lecteurs. Ces thèses relèvent de la sagesse en ses différents domaines puisque « les divers principes de la science sont en nombre considérable⁶²⁰ ». Les moyens mis en œuvre par la rhétorique ou le beau discours ont donc pour but ultime la science, ici au sens général de sagesse.

Alors que l'œuvre relève d'un passé étranger à l'histoire contemporaine de l'empire arabo-musulman du VIII^e siècle, elle ne doit cependant pas être considérée dans sa spécificité géographique ou historique, comme l'indique cette préface. Il est en effet admis que « c'est un fait constant à toutes les époques que les gens d'esprit, désireux de se faire comprendre, inventent dans ce dessein toutes sortes d'artifices et cherchent à mettre en œuvre toutes les ressources dont ils disposent⁶²¹. » Le savoir détenu par les gens d'esprit est tout aussi universel que le désir de le transmettre. Ainsi se trouve justifiée l'adaptation de ce texte en arabe. Les savants du passé, à l'instar de ceux de l'époque d'Ibn al-Muqaffa', désirent tous transmettre le même savoir. Il n'est pas sans importance de remarquer que Miquel traduit *yahtālūna*, (*ihtāla*) par « inventent ». Le verbe arabe véhicule en fait l'idée de ruse. Il s'agit précisément là d'imaginer une ruse ou un stratagème. Les savants « inventent pour cela toutes sortes de ruses⁶²² », dirions-nous donc plutôt.

Par ailleurs, les ruses (*hiyal*) désignent habituellement en arabe les stratagèmes employés dans les guerres. En un second sens, il s'agit des artifices mécaniques et de la géomancie. En littérature, le terme désignera ultérieurement les ruses des mendiants, des faussaires et des magiciens. Enfin, le terme sera aussi employé pour évoquer les techniques

⁶¹⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 3.

⁶¹⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalīla et Dimna*, op. cit., p. 9. « Éloquent » est une traduction approximative qui ne permet pas de rendre claire la distinction entre *faṣāḥa* et *balāġa*.

⁶¹⁹ Cf. *infra*, 2.3.4 L'exercice de lecture des fables »

⁶²⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalīla et Dimna*, op. cit., p. 10.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 9.

⁶²² IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 3, traduction personnelle.

juridiques de contournement de la Loi sacrée⁶²³. Mais dans la préface du *Livre de Kalila et Dimna*, le terme semble désigner les figures stylistiques. Il peut aussi traduire le caractère fictif et métaphorique du recueil de fables. La personnification animale est ainsi considérée comme une ruse du langage. La rhétorique use donc d'artifices ou de ruses et de diverses autres ressources non détaillées ici pour persuader, puisque tel semblait bien être l'objectif des auteurs du recueil. Si le mot *hīla* est régulièrement traduit par « ruse », il faut néanmoins comprendre que, dans ce contexte, il désigne aussi toute forme d'invention tirée de l'imagination, qui ne correspond pas à la réalité et qui vise un certain but, qui n'est pas énoncé. Dans le cas de la ruse au sens pratique, celle qui concerne l'action, l'apparence manifestée dans le discours ou le sens apparent des actions ne correspond pas au but visé en réalité. Il manque à la compréhension immédiate un aspect de l'action qui permettrait de comprendre avec certitude l'objectif réel. Ici, dans le cadre du discours rhétorique, la ruse au sens d'artifice doit être comprise comme la création discursive d'une apparence qui ne correspond pas à la réalité des choses du monde, mais qui vise à transmettre le savoir des sages. La *hīla* relève d'un jeu de l'apparent et du caché. Le but apparent du discours ou de l'action décrite est différent du but réellement visé. L'objectif poursuivi, qui est l'apprentissage d'un principe de sagesse, n'est en effet pas énoncé. Les moyens mis en œuvre ne sont pas tous immédiatement perceptibles, ce qui produit une sorte d'illusion. Le principe de sagesse n'est pas délivré par le biais d'un enseignement formel théorique, mais par la voie médiane de la rhétorique, du beau langage, de l'apologue. Le savoir n'y est pas présenté de manière directe sous forme apodictique. La mise en un langage « éloquent et parfait » des animaux, bêtes et fauves, constitue donc ici le principal artifice, au sens de la création d'un univers irréel.

L'artifice qui consiste à mettre ce discours⁶²⁴ dans la bouche des oiseaux, des bêtes et des fauves présente plusieurs avantages : il offre « un lieu⁶²⁵ du discours (*munṣarāfan fi-l-qawl*), des chemins à suivre (*šī'āban ya'ljudūna minha*), des directions de conduite

⁶²³ SCHACHT J., « Ḥiyal », *EI2*.

⁶²⁴ Le mot *kitāb* (livre) dans l'expression *waq' hadā al-kitāb 'alā afwāh al-bahā'ima wa-l-ṭiyar* est à entendre dans le sens de discours écrit.

⁶²⁵ *Munṣarāfan fi-l-qawl* dans l'édition courante des œuvres d'Ibn al-Muqaffa' probablement inspirée de l'édition Murṣafī, IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa'*, Bayrūt, Manšūrāt Dār Maktaba' al-Ḥayāt, 1986. *Mutaṣarrifan fi-l-qawl* dans l'édition 'Azzām.

empruntables (*wujūhan yaslukūna fīha*) »⁶²⁶. Le terme *munṣarāfan* indique un lieu de retraite qui sert d'abri. Miquel, sur la base de l'édition 'Azzām qui indique le terme *mutaṣarrifan*, donne « [un moyen] de s'exprimer en toute liberté »⁶²⁷. Mais l'expression arabe *munṣarāfan fi-l-qawl*, dans l'édition courante, donne l'idée que l'artifice de la prosopopée animale permet d'introduire une distance entre l'auteur du discours et le discours. Davantage qu'une question de liberté, il semble que ce soit l'idée d'une distance par rapport à l'origine du discours qui prime, ce qui revient implicitement à suggérer une indépendance du discours de la fable, par rapport à tout auteur.

Le lieu de l'artifice est en effet un lieu éloigné du réel. Non seulement éloigné, il lui est aussi opposé : le monde de la forêt est opposé au monde domestique. La hiérarchie relative à la domesticité animale y est absente. Les animaux sont entre eux sur pied d'égalité. Le lion comme le corbeau peuvent être rois. Hors du monde des hommes, c'est entre eux que les animaux ont des rapports de puissance et de soumission. Cet éloignement du réel n'empêche cependant pas de persuader. Tous les animaux offrent autant de possibilités de construire des caractères qui ont des conduites et des pratiques variées visant des buts divers. Ils constituent ainsi un lieu du discours rhétorique : celui de l'exercice de la prosopopée animale.

De manière plus large, la fable, au sens de récit inventé, a la fonction d'exemple. C'est d'ailleurs le sens du mot généralement employé en arabe pour dire la fable : *maṭal*. Son sens ancien est celui de la comparaison, de la ressemblance et de l'image. Il figure ainsi dans le *Coran* au sens de « ressemblance » la plupart du temps⁶²⁸, mais aussi au sens de « parabole⁶²⁹ ». Mais la préface indique que le *Livre de Kalila et Dimna* rassemble des fables et des histoires, *aḥādīṭ*. Ce dernier terme figure également dans le *Coran*, où il désigne généralement des discours, des événements⁶³⁰, des récits⁶³¹, des légendes⁶³² ou des histoires⁶³³. Si les histoires sont aussi mentionnées dans la préface des fables, c'est que *Le livre de Kalila et*

⁶²⁶ Cette dernière expression est absente de l'édition 'Azzām.

⁶²⁷ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 9.

⁶²⁸ Cf. *Le Coran*, traduit par Denise MASSON, Gallimard, 1967 s. 2, v. 261 ou s.3, v. 113 et 117.

⁶²⁹ Par exemple, cf. *Ibid.* s. 2, v. 26 ou s. 13, v. 17.

⁶³⁰ Cf. DUKES K., *The Quranic Arabic Corpus*, <http://corpus.quran.com>.

⁶³¹ Voir l'interprétation des récits dans la sourate de Joseph in *Le Coran*, op. cit. s. 12, v. 6; 21 et 101.

⁶³² *Ibid.* s. 34, v. 19.

⁶³³ *Ibid.* s. 79, v. 15.

Dimna présente différentes figures de l'éloquence, dont la fable est la plus manifeste, mais non la seule. Comme on s'en aperçoit, il est fait usage de contes⁶³⁴ mettant en scène des humains, telle l'histoire du peintre et de son manteau⁶³⁵ ou celle du fils du roi et de ses compagnons⁶³⁶. Ces contes ne se distinguent pas des fables dans leur fonctionnement.

La fable persuade par la similitude avec le principe général de la situation dont elle offre l'illustration ou par les rapports de ressemblance qu'elle entretient avec la thèse défendue. On peut ainsi penser que la fable, tout comme le conte, auraient pour fonction de représenter, d'une manière allégorique, un exemple qui rende compte du changement à l'œuvre dans toute situation pratique, et qui ne se réduise pas à la pure singularité du cas particulier, sans pour autant se laisser ramener à la fixité de la règle universelle. En effet l'animal dans les fables, à part les deux chacals qui en sont les personnages principaux, n'est généralement pas nommé autrement que par son nom d'espèce. Il s'agit par exemple de l'histoire du « Cormoran, du Serpent, de la Souris ». L'animal-personnage représente ainsi à lui tout seul toute son espèce. À la fois individu et personnage, il est aussi espèce et attribut de l'espèce. Attribut essentiel ou accidentel, seule l'histoire permet de confirmer ou d'infirmer le préjugé courant sur l'espèce animale. Loin d'être singulier, son personnage est typique. La concentration du trait animal, cette réduction de la description du caractère permet aussi une mémorisation rapide et efficace de la fable. C'est avec justesse que Walter Benjamin remarque cette caractéristique littéraire : « Rien ne conduit davantage un récit à être mémorisé plus efficacement que la pure concentration qui écarte l'analyse psychologique⁶³⁷. »

La persuasion est aussi visée à travers l'énumération de plusieurs exemples, à la suite de l'énoncé de leur trait commun ou de la similitude qu'ils présentent⁶³⁸. Ce procédé est abondamment employé dans l'« Histoire d'Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde » sur

⁶³⁴ On peut par commodité distinguer la fable du conte en réservant le mot fable au récit personnifiant des animaux et le mot conte aux histoires mettant en scène des humains.

⁶³⁵ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 113-114.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 267-273.

⁶³⁷ BENJAMIN W., « The Storyteller », *Illuminations*, traduit par Harry ZOHAN, New York, Schocken books, 1969, p. 91, cité par Irwin, « Arabic Beast Fables », op. cit. p. 47. Traduction personnelle.

⁶³⁸ L'énumération d'un nombre fixe de cas relevant d'un même prédicat dans un but d'enseignement est d'origine bouddhique. Elle figure par exemple dans les Moyens discours de Bouddha, cf. par exemple *Recueil des 152 moyens suttas: le deuxième livre du Sutta-piṭaka*, traduit par Môhan WIJAYARATNA, Paris, Éd. Lis, 2011, vol. V/IV, p. 1562, (disc 115, alinéa 7).

laquelle nous reviendrons plus loin. On doit également noter que l'usage de la comparaison brève est aussi fréquent. Ainsi, l'exemple du feu ardent, qui se nourrit de tout ce que l'on peut lui jeter, est proposé afin de figurer le fait que le renoncement ascétique au monde peut s'accommoder d'une vie matérielle où l'argent continue d'importer. Ce qui pourrait sembler contradictoire au renoncement au monde, à savoir la possession et la recherche de biens matériels ne vient pas contredire le renoncement, tout comme le feu n'est pas étouffé par ce que l'on y jette. Il semble même qu'au contraire, le bien être matériel puisse permettre de nourrir le renoncement au monde, comme le feu se nourrit de ce qu'on y jette. En effet, c'est l'absence de besoins et de soucis liés à la survie du corps et des personnes dépendantes (enfants, domestiques, parents) que procure l'argent. Cette absence de soucis est propice à un détachement du monde, à une tranquillité et permet de tourner son attention vers d'autres biens que les biens matériels, vers un autre monde que le monde matériel. C'est dans ce type d'exemples que le principe de similitude agit de la manière la plus persuasive, en proposant une image qui remplace la description étayée par un trait discursif provoquant une représentation mentale immédiate.

D'autres exemples convoquent des animaux auxquels la parole n'est pas donnée. Les animaux servent eux-mêmes ainsi d'exemples par leurs comportements en tant qu'animaux, et non en tant que personnes, au sens d'individus existants par eux-mêmes et dotés d'une rationalité. L'observation des animaux réels sert alors le propos illustratif sans pour autant entrer dans la construction d'un récit qui les mettrait en scène en tant que personnages à proprement parler. Commentant la fable du « Singe et de la Tortue mâle », Miquel soutient que, dans la réflexion attribuée au *ḡailam* qui cherche à se soustraire à l'exigence de son épouse, on passe d'une réflexion de l'animal à une parole des hommes⁶³⁹. En fait, le discours demeure dans la bouche de la tortue, mais la première mention du caractère suspect du genre féminin est en effet une proposition particulière, relative à l'intrigue de cette fable précise, narrant la trahison envers son ami singe que s'apprête à commettre la tortue pour aider sa femme ; tandis que la deuxième référence au genre féminin est une proposition générale évoquant les femmes dont la confiance ne peut être éprouvée comme vertu, alors que l'on peut éprouver la vertu de ce que l'on suppose être de l'or ou la force des bêtes. La mention des bêtes sert alors à ramener le propos hors du contexte fictionnel, afin de délivrer

⁶³⁹ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 191 n. 88.

une sorte de maxime mettant en garde contre les ruses des femmes, thèse illustrée ici par ce cas particulier de la femme abandonnée qui cherche à séparer deux amis. Le comportement animal a ainsi valeur de vérité générale du comportement humain, comme dans l'exemple des animaux et de leurs mères, employé pour figurer le rapport d'intérêt qui lie les amis⁶⁴⁰, ou dans l'exemple de la queue du chien qui, de courbe au repos, se roidit quand on la serre et revient à sa prime nature quand on la relâche, pour illustrer l'être vil et ingrat hissé, à force de feindre le conseil utile, au plus haut rang et qui reprend sa nature, une fois la richesse obtenue et sa position sociale assurée⁶⁴¹. Un seul trait de comportement animal suffit, du fait de la systématisme de l'instinct animal, à illustrer un caractère humain. Une analogie est ainsi établie entre le comportement animal et le caractère humain. Elle permet de réaliser une peinture vive d'un caractère moral.

2.1.3 LA FONCTION POLITIQUE : L'ANIMAL VECTEUR DE REPRÉSENTATIONS IDÉALES

La fable animalière a de nombreuses vertus. On souligne souvent la valeur symbolique de l'animal. Le *Livre de Kalila et Dimna* doit être considéré comme un « miroir des princes » : un manuel de conseils aux princes sous la forme de fables. Sans surprises, le prince y prend les traits du Lion ; le traître, celui du chacal, sorte de renard commun d'Orient et d'Asie. Toutes les demandes de conseil donnent ainsi lieu au récit d'une fable animalière. Mais pourquoi l'art politique emprunte-il si souvent la figure animale au point même parfois de se faire fable ?

La fable animalière, en faisant parler des animaux, en fait des types de personnages. Genre littéraire des plus anciens, la fable animalière met en scène des animaux aisément reconnaissables dotés d'un trait de caractère fort, tels que la force du lion ou la ruse du renard, que l'on retrouve dans de nombreuses représentations politiques du pouvoir. De plus, la fable représente non seulement des animaux dominants, mais elle offre aussi de nombreuses images de faiblesse, à l'instar de l'oiseau Qoubbira dans la fable qui porte son

⁶⁴⁰ § 655, in *Ibid.*, p. 234.

⁶⁴¹ § 175, in *Ibid.*, p. 77.

nom ou à l'instar du chameau contre lequel se liguent tous les courtisans carnivores du roi Lion dans la fable du « Lion, du chameau, du loup, du corbeau et du chacal »⁶⁴². On rencontre encore la finesse du Singe qui déjoue le piège qui lui est tendu dans « Le Singe et la Tortue », la relative bêtise de la Mangouste dans la fable du « Cormoran, de l'écrevisse, du cobra et de la mangouste »⁶⁴³...

Ce sont ainsi des types humains et des situations humaines qui sont figurés sous les traits des animaux. En ce sens, l'emploi de la fable dans *Le Livre de Kalila et Dimna* se distingue de son emploi par les Iḥwān al-Ṣafā', qui s'inspirent pourtant ouvertement d'Ibn al-Muqaffa', dans l'une de leurs épîtres⁶⁴⁴. De nombreux détails réalistes concernant la zoologie sont en effet mentionnés dans leur épître sur la *Défense des animaux contre l'homme portée devant le roi des Jinn* qui traite largement de la condition des animaux dans la société humaine. On rencontre également la représentation du politique en animal chez Machiavel dans *Le Prince* dans la recommandation au Prince de mettre en œuvre la force du Lion et la ruse du Renard⁶⁴⁵. Mais quel sens donner à cette animalisation des fonctions politiques et des valeurs morales ?

On pourrait s'en tenir aux mots précédemment examinés de la préface d'Ibn al-Muqaffa' et à ceux de la préface beaucoup plus tardive d'Ibn al-Šāh al-Fārist⁶⁴⁶ qui insiste davantage sur l'association d'une apparence plaisante et d'un fond de sagesse :

Cet ouvrage devra réunir sérieux et badinage, divertissement et sage philosophie.
[...] Le livre était ainsi, extérieurement, un délassement pour les grands et le

⁶⁴² *Ibid.*, p. 86-89.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁴⁴ Cf. GOODMAN L.E. et R. MCGREGOR (dir.), *Epistles of the Brethren of Purity, The Case of the Animals versus Man Before the King of Jinn*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 156 (ar. p. 95) et 259 (ar. p. 209). Le livre de Kalila et Dimna serait cité par trois fois, selon EL-BIZRI N. (dir.), *Epistles of the Brethren of Purity, The Iḥwān al-Ṣafa' and their Rasā'il, An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 39. Le nom même d'Iḥwān al-Ṣafā' provient d'une des fables adaptée en arabe par Ibn al-Muqaffa' : « La colombe au collier » *al-ḥamām al-muṭawwaq* : « *fa-'aḥbirnī 'an iḥwān al-ṣafā' kayfa yabda'u tawāṣuluhum, wa-yastamti'u ba'duhum bi-ba'din.* », cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna, op. cit.*, p. 125 ; « Parle-moi maintenant des amis sincères : dis-moi comment leur liaison débute et comment ils peuvent disposer les uns des autres. », cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 133. Cependant, la fable des Iḥwān al-Ṣafā' diffère grandement des fables du *Livre de Kalila et Dimna*. Cf. en particulier IRWIN R., « The Arabic Beast Fable », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1992, vol. 55, p. 50.

⁶⁴⁵ MACHIAVEL N., *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980, chapitre XVIII.

⁶⁴⁶ Sur la datation de cette préface, cf. BEESTON A.F.L., « The 'Alī ibn Shāh" Preface to Kalilah wa Dimnah », *Oriens*, 1954, vol. 7, n° 1, p. 81-84.

peuple⁶⁴⁷, mais, au fond, un exercice d'intelligence à l'intention de l'élite. [...] Il donna au livre [deux sens], l'un profond et l'autre apparent, conformément au plan adopté dans les autres livres de philosophie. Les [histoires] d'animaux formaient la partie récréative, les commentaires de l'auteur le fond philosophique et didactique. [...] Le philosophe faisait, sous sa dictée, écrire à son disciple, conformément aux instructions données par le roi, une œuvre [tour à tour] distrayante ou philosophique⁶⁴⁸.

'Alī al-Šāh al-Fārisī explique le choix de représenter les personnages principaux, Kalila et Dimna, sous la forme d'animaux sauvages, comme étant celui d'en faire ainsi les porte-paroles de Baydabā et de son disciple, tous deux philosophes. Ce sont, d'après lui, les autres animaux qui assurent le divertissement, tandis que les deux chacals porteraient les maximes philosophiques à retenir. Les ignorants cependant en resteraient à l'amusement que véhicule la conversation imaginaire de deux bêtes⁶⁴⁹. On pourrait s'en tenir à ces explications et croire que ce choix obéit seulement à un impératif pragmatique : enseigner en divertissant de façon à conserver à la littérature, à laquelle la fable appartient incontestablement, l'une de ses vocations : manifester ce trait d'esprit, qui deviendra si cher au XVII^e siècle français, sans alourdir le récit d'un appareil théorique trop pesant. Cette dimension esthétique-éthique est clairement revendiquée dans cette préface du *Livre de Kalila et Dimna*, comme l'indiquent les citations précédentes. La préface attribuée à Ibn al-Muqaffa' le mentionne également : « quant au livre, il joignait l'agrément à la sagesse, celle-ci le faisant choisir par les philosophes, celui-là par les esprits légers⁶⁵⁰. »

On a aussi pu considérer que l'origine indienne des fables du *Livre de Kalila et Dimna* expliquerait que ces animaux ne se comportent pas spécialement comme des animaux, mais plutôt comme des hommes. Ce sont des hommes qui agissent sous la forme animale. Cela tiendrait, d'après l'indianisant Benfey, à la croyance indienne en la métempsychose, ainsi qu'à la spécificité didactique du texte⁶⁵¹. Nous penchons pour notre part plutôt pour cette dernière explication, tant la distinction entre la fable ésopienne et la fable indienne convoquée par Benfey ne nous paraît pas déterminante. En effet, dans les fables d'Ésope, les

⁶⁴⁷ Pour une autre interprétation de ce passage, cf. *supra*, 1.2.3 « Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa' ».

⁶⁴⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 297.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 299.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁵¹ Cité par Keith-Falconer in, KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalilah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, *op. cit.*, p. XIII n. 1.

animaux seraient, selon Benfey, autorisés à se comporter comme des bêtes, à l'inverse des personnages animaux chez Baydabā. Cependant, toute mise en action d'un animal nous semble procéder d'une même interprétation anthropomorphique. De plus, bien souvent, dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, les animaux se comportent conformément à ce qui est attendu de leur espèce, selon sa position dans l'échelle zoologique des forces et son ordre dans la chaîne alimentaire.

Cependant, il est évident que la variété des espèces animales dans les fables induit une variété des comportements. Elle permet de refléter la multiplicité essentielle des comportements des êtres sociaux que sont les hommes. Comparée à la manifestation attendue, dans l'art de gouverner, du peuple sous une dénomination uniforme, comme si tous les gens formaient une masse indistincte, la société que représente la jungle et le genre animal offre une diversité inédite de comportements, isolés sous des traits particuliers. La variété des espèces animales correspond ainsi à la variété dans les caractères humains dont traite l'éthique, mais que le discours politique de l'art de gouverner gomme généralement sous une distinction plus fondamentale et plus caractéristique de la domination politique : la distinction gouvernants - gouvernés⁶⁵².

La communauté fictive des animaux forme en effet une métaphore de la société humaine :

Or, il y avait près de là un lion du nom de Bankala, roi de ces parages, avec une nombreuse cour de bêtes féroces⁶⁵³

Le territoire y est représenté par une jungle pour la fable principale du « Lion et du Bœuf » et par un arbre énorme pour la fable des « Hiboux et des corbeaux » :

On raconte, commença le philosophe, qu'il y avait un pays cerné d'immenses montagnes et, dans ce pays, un arbre énorme, de frondaison touffue et d'épaisse ramure, appelé Yabmaroud. Un millier de corbeaux y nichaient, sous l'autorité d'un roi pris parmi eux. Sur la montagne nichaient un millier de hiboux. Une nuit, le roi des hiboux, poussé par la haine qui les opposait aux corbeaux, partit en campagne⁶⁵⁴.

⁶⁵² Sur la représentation du peuple dans les œuvres étudiées, cf. *infra*, « 4.3.2. Figures du peuple ».

⁶⁵³ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 157-158.

La description de ce monde animal figure dans la préface d'Ibn al-Muqaffa' sous la forme d'une distinction spécifique. On ne parle pas d'animaux (*hayawānāt*), mais d'oiseaux, de bêtes et de fauves ('Azzām)⁶⁵⁵ ou de bêtes et d'oiseaux (Murṣaft)⁶⁵⁶. Dans les deux cas, la spécification des oiseaux à part des autres animaux, témoigne d'une classification où l'« ailé » constitue un grand genre animal séparé, à l'instar de la classification animale opérée par Aristote, dans *l'Histoire des animaux*. Comme l'a fait remarquer Lévi-Strauss, les oiseaux se meuvent en effet dans un milieu absolument différent de celui des hommes : le milieu aérien. Ils y forment une communauté indépendante, qui nous paraît radicalement autre du fait de cette différence de milieu. Les oiseaux semblent, de plus, posséder un langage harmonieux qui paraît comme articulé. Ils sont artisans : ils construisent leurs nids. Ils semblent habillés par leur plumes. Toutes les conditions sont donc réunies pour qu'on les considère comme une société métaphorique à part du reste du règne animal⁶⁵⁷.

Les fauves quant à eux semblent se distinguer par leur caractère de prédateurs. Dans le récit-cadre, le Lion est le roi de ce territoire éloigné et sauvage qu'est la jungle. Il règne sur un peuple varié dont l'élite privilégiée est composée principalement de fauves. Le lieu du pouvoir est donc représenté comme le lieu de la force et de la cruauté. La métaphore politique est patente. Les simples bêtes sont peut-être davantage marquées par leur faiblesse intrinsèque et elles figurent généralement des types moraux variés. L'opposition entre la puissance des carnivores et la faiblesse des herbivores, joints à certains omnivores domestiques, semble approximativement recouper la distinction fauve – bête. Chien, ver à soie, serpent, rat, singe, lièvre, onagre, éléphant, écrevisse, pou, puce, cheval, chameau, tortue, vers luisant, mangouste, souris, veau, bœuf, âne et cerf forment le groupe des bêtes. Lion, lionne, panthère, renard, chacal, loup, faucon, serpent, cobra, vautour, chat, crocodile, sont tous des prédateurs ou des carnivores. Mais pour autant les premiers ne sont pas toujours les victimes des seconds, quand bien même l'association des deux produit toujours un rapport de force. C'est que la nature semble figurer ainsi est un ordre prédateur. Cependant, à l'intérieur de chaque groupe, les animaux, qu'ils soient herbivores ou carnivores, ne sont pas de même valeur. Certains sont rusés, d'autres sont sots, il y en a qui sont victimes, d'autres sont méprisés, tels le chien carnivore mais domestique et lâche, ce qui

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁵⁶ IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa* ' , *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵⁷ LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 245-246.

justifie de sa séparation du groupe des fauves. D'autres encore sont estimés et respectés, tels l'éléphant herbivore dont la stature équivaut à la puissance du lion. C'est pourquoi, bien que l'antagonisme des herbivores et des carnivores conduise à une haine féroce, invétérée et assez constante, il se subdivise tout de même en deux espèces différentes⁶⁵⁸ : la première est celle des ennemis de puissance équivalente, tels l'éléphant⁶⁵⁹ et le lion⁶⁶⁰ qui peuvent être chacun dominant ou dominé selon les récits ou les anecdotes. La seconde est à sens unique puisque les ennemis se distinguent alors par leur inégale puissance qui fait des plus faibles, les éternelles victimes des autres, tels le rat victime du chat.

Au-delà de l'analogie de situation, l'animal est donc spécialement convoqué dans le contexte de l'analyse politique en raison de la conflictualité inhérente au règne animal. Mais le fait que les fables se prêtent à une interprétation politique et même qu'elles aient fréquemment été écrites dans le but de représenter symboliquement une situation politique⁶⁶¹ peut aussi s'expliquer par la prégnance d'une certaine conception de la nature humaine et des rapports entre les hommes. L'homme, tel qu'il est envisagé par l'art de gouverner du VIII^e siècle, ne serait-il pas alors un homme soumis aux passions, identifiées à une part animale qu'il y aurait en lui ? ou plutôt à ce qu'il y a de commun à sa nature et à celle de l'animal : le fait d'être gouverné principalement par la sensibilité ? L'homme particulier, pris individuellement, ne se laisserait pas aisément réduire à cette part affective de son être. Mais l'homme en société, considéré dans ses rapports avec ses semblables, semble plus facilement pouvoir être reconduit à cet aspect de sa nature. Un cas extrême figurerait par exemple dans l'analyse que fournit Gustave Le Bon du comportement de la

⁶⁵⁸ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 137-138 § 335.

⁶⁵⁹ L'éléphant par sa taille assimilée à la force est destiné à une position supérieure. Mais comme le lion cette puissance ne le fait pas nécessairement vainqueur. Ainsi les éléphants succombent à la ruse des lièvres, *Ibid.*, p. 164-166. L'éléphant sauvage que la force ne peut vaincre, qui est donc le plus fort se laisse prendre par la douceur de son congénère apprivoisé, en fonction semble-t-il d'une observation pratique réaliste, *Ibid.*, p. 239-240. Dans la préface d'Ali b. Ach-Chah al-Farisi, l'éléphant est même conduit à la mort par la ruse des alouettes et des grenouilles alliées, *Ibid.*, p. 287-288.

⁶⁶⁰ Le lion peut être faible tel celui de la fable du Lion, du chameau du loup du corbeau et du chacal qui ne survit que grâce à l'aide de ses auxiliaires et au sacrifice inconscient de l'un d'eux, IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 86-89. La lionne peut ainsi même abandonner l'usage de sa force comme dans la fable de la Lionne et du chacal, *Ibid.*, p. 275-276. Dans la fable du Lièvre et du lion, le lion périt par la ruse du Lièvre. Cette fable est racontée par Dimna pour prouver qu'il peut faire périr le bœuf qui est bien plus fort que lui, *Ibid.*, p. 72-73.

⁶⁶¹ C'est déjà le cas du recueil indien que la tradition classe parmi les œuvres d'éducation morale destinés aux princes. Cf. GHOSHAL U.N., *À History of Indian political ideas, the ancient period and the period of transition to the Middle Ages.*, London, Oxford university press, 1959.

foule « criminelle », qui semble manifester un esprit et un sens de l'équité « simplistes », ainsi qu'une conscience rudimentaire et des « formes de raisonnement rudimentaires »⁶⁶². La foule est en effet davantage sentimentale que raisonnable selon Le Bon⁶⁶³. L'homme en société paraît ainsi réagir davantage par sentiments, ce qui a surtout une valeur infra-rationnelle pour Le Bon. On le voit, cette conception n'est pas propre au Moyen Âge, quoique l'idée de sentiments naturels à l'homme ne fasse pas partie des conceptions médiévales ou anciennes. L'image animale de l'homme dans la fable médiévale agirait alors comme une synecdoque : l'homme, à travers un trait de caractère passionnel infra-rationnel, généralement unique, attribué à un animal-type, serait ainsi réduit à ce trait animal de l'ordre de la pulsion. Son rapport à ses semblables serait ainsi énoncé, non pas par métaphore, mais par synecdoque, par une seule partie de son être, l'affect. De là, plusieurs remarques récurrentes sur la difficulté de l'homme à se dominer, semblable en cela aux bêtes de somme, que seule la force permet de dominer. Tout semble indiquer que l'on considère dans la fable que certains animaux concentrent ou expriment au plus haut point un instinct, un appétit qui finit par les déterminer totalement, au point de n'être plus qu'appétit.

Carl Schmitt explique la vocation politique des fables animalières par l'idée que les animaux représentés dans la fable sont mus par leurs instincts, conformément à une définition sommaire de l'animalité⁶⁶⁴. Les instincts ne répondant à aucune morale effective, les actions des animaux de la fable peuvent alors aisément se concevoir comme mauvaises du point de vue moral. Le caractère instinctif de leurs actions s'inscrit ainsi dans un état de nature similaire à celui qui a cours entre les États selon les théories du droit. L'état de nature est conçu par Schmitt comme une situation de dangers permanents, qui justifie des réactions instinctives et des actions que l'on considèrerait comme mauvaises sur le plan moral. Le rapport des animaux entre eux serait ainsi semblable aux rapports des États entre eux. Ce qui permet une lecture politique des fables, d'après Schmitt, c'est le lien qu'il y a entre la manière de caractériser moralement l'homme et la conception de l'état de nature. En soi, l'activité instinctive des animaux est amoral, mais rapportée au comportement humain, elle apparaît comme caractérisable moralement. Ainsi, de même, le rapport des États entre eux est en soi amoral. Mais considéré du point de vue de l'homme, il acquiert un sens moral. Pourtant

⁶⁶² LE BON G., *Psychologie des foules*, 4e éd., Paris, PUF, , n° 14, 1991, p. 97-100.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 67-68.

⁶⁶⁴ SCHMITT C., *La notion de politique - Théorie du partisan*, Flammarion., Paris, 1992, p. 101-102.

l'antagonisme à l'œuvre dans les rapports des États entre eux est à l'image de l'antagonisme à l'œuvre dans les lois de la nature, entre les différentes espèces animales. Chaque conception politique prend position, d'après Schmitt, sur la question de la nature de l'homme⁶⁶⁵. Seule celle qui considère l'homme comme un être dangereux a, selon lui, droit au titre de théorie politique sérieuse⁶⁶⁶. Autrement dit, il n'y a pas lieu de porter un jugement moral sur ce qui relève de l'état de nature, puisque l'homme est un être dangereux. Pour autant, le danger à l'œuvre dans l'état de nature, observable dans celui que courent les animaux, justifie des réactions similaires à celles de l'instinct : des réactions de fuite, d'attaque ou de dissimulation, qui pourraient être jugées mauvaises sur le plan moral, mais qui ne le sont pas sur le plan de la politique internationale.

Cette analyse explique le caractère agonistique du politique et voit dans la métaphore animale une explication naturaliste de ce caractère. Mais si l'instinct est amoral et peut justifier des réactions et des rapports politiques entre les États, on ne peut s'en remettre à cette cause pour expliquer la dimension proprement éthique que véhicule aussi la fable animalière. Ainsi peut-être convient-il mieux de considérer pour notre propos, que l'idée de nature humaine est anachronique pour rendre compte de nos fables. L'idée de mœurs, davantage prise au sens des modalités variées par lesquelles se réalise la vie des hommes, ainsi que la définit Barbara Carnevali⁶⁶⁷, rend bien mieux compte de la variété des attitudes et des comportements observables dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, dans lesquelles une même espèce n'agit pas toujours conformément à ce qui est attendu de son caractère instinctif. Ainsi la lionne peut parfois se faire herbivore⁶⁶⁸ et le chat peut parfois ne pas dévorer le rat⁶⁶⁹. Une nature humaine perfectible paraît ainsi envisageable. Le poids des circonstances peut engendrer une solidarité temporaire comme dans la fable du « Chat et du Rat ». Si les fables font largement droit à des situations d'inimitié, des alternatives modulent une série de milieux entre l'amitié et l'inimitié, qui figure des relations d'interdépendance, typiques de structures sociales complexes.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 105 et 108.

⁶⁶⁷ CARNEVALI B., « L'observatoire des mœurs. Les coutumes et les caractères entre littérature et morale », *Pensée morale et genres littéraires: de Montaigne à Genet*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, vol. 1/.

⁶⁶⁸ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 277.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 230-235.

Mais qu'est-ce qui permet d'affirmer que l'homme n'est pas pour autant confondu avec l'animal en une nature unique dans le discours de l'art de gouverner ? C'est la mention de l'effort de la réflexion et de ses corollaires, la ruse et la patience. Ainsi, l'homme est comparé à une bête de somme lorsqu'il ne parvient pas à se maîtriser, dans la lettre d'Aristote à Alexandre intitulée *al-Siyāsa al-'ammiya*. La mise en scène d'animaux dotés de paroles et de comportements humains, dans les fables, rappellerait en définitive la nature instinctive de l'homme social. L'animal, symbolisé le plus souvent par un trait de caractère simple aisément reconnaissable, illustre certains caractères humains, lorsque ce sont les instincts qui prédominent dans le rapport aux autres. Nous voudrions ici préciser la définition de l'instinct. M. Abbès a recours à cette notion dans son exposé du miroir de la société humaine que constitue la jungle dans *Le livre de Kalila et Dimna*⁶⁷⁰. Nous ne contesterons pas les remarques de fond faites dans cet article. Mais l'assimilation qui est faite de la raison à un instinct relève, semble-t-il, d'une confusion entre nature et instinct. Elle contredit aussi toute la préface d'Ibn al-Muqaffa' qui insiste, comme nous le verrons par la suite, sur l'apprentissage que requiert l'exercice de la raison afin qu'elle domine les passions et leur caractère impulsif⁶⁷¹. L'instinct relève en ce sens de la part naturelle, indépendante de l'éducation, des réactions et des comportements humains. Il caractérise au plus haut point l'activité animale dans ce qu'elle a d'inné, d'immuable et de non réfléchi. Certes, la fable permet ainsi de simplifier le caractère et d'en exagérer le trait. Mais l'animal en définitive sert à déchiffrer l'homme, qui, s'il se contente de suivre ses pulsions, ne pourra pas sortir de sa condition animale.

2.1.4 LES DESTINATAIRES DES FABLES

Rousseau rappelait que les *Fables* de La Fontaine sont une morale pour l'adulte, nullement destinée à éduquer des enfants⁶⁷². Rousseau en effet ne s'y trompe pas : l'une des sources de La Fontaine est en effet le recueil de « fables du sage indien Pidpay », adaptation

⁶⁷⁰ ABBÈS M., « L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 2008, LVII, n° 1, p. 17.

⁶⁷¹ Cf. *infra*, « 2.2 Philosophie de l'action d'Ibn al-Muqaffa' » et 2.3.4 « L'exercice de lecture des fables ».

⁶⁷² ROUSSEAU J.-J., *Emile*, Gallimard., coll.« Folio », p. 187-193.

française du recueil de fables, d'origine indienne, initialement destiné à l'édification des Princes⁶⁷³ et conservé au Moyen Âge en arabe sous le nom de *Kalila et Dimna*. Si le prince peut y désigner un enfant destiné à régner, la version arabe des fables ne paraît pas les destiner uniquement aux enfants de l'aristocratie ou de la royauté.

La préface exposant le propos du livre en indique en effet aussi les destinataires. L'ensemble des fables, le livre en lui-même, « joignait l'agrément à la sagesse, celle-ci le faisant choisir par le philosophe, celui-là par les esprits légers⁶⁷⁴. » La sagesse que les auteurs y ont mise en cherchant à se faire comprendre est aisément décelable par les sages (*ḥukamā'*). Les sages sont en effet exercés à observer les similitudes entre les exemples et les principes ou les questions soumises à l'examen ou à la décision. Les *aḡrār* dans l'édition Murṣaḡf désignent les jeunes inexpérimentés, prompts au jeu. 'Azzām donne *suḥāfa'* qui peut désigner les esprits légers sans distinction d'âge. Le livre vise donc à plaisamment entraîner les jeunes sans expérience, de façon à leur faire lire et comprendre les principes de la sagesse sans qu'ils s'en aperçoivent. C'est ainsi que les étudiants : « qu'ils soient jeunes ou vieux, ils se prenaient de zèle pour sa science⁶⁷⁵ ». Il semble donc, d'après cette préface, que *Le livre de Kalila et Dimna* serve aussi de manuel pour des étudiants, *man ṭalaba ḥadā al-kitāb*⁶⁷⁶, au sens de ceux qui recherchent le savoir contenu dans ce discours.

Tous apprennent avec entrain et sans effort à partir des récits qu'ils lisent, mais ils ne s'aperçoivent pas immédiatement de ce qu'ils en ont retenu. Cette lecture a ainsi une fonction propédeutique : elle les prépare à une nouvelle saisie de cet enseignement reçu, une fois parvenus à l'âge adulte.

Lorsqu'un adolescent en effet, instruit pas l'expérience, parvenu à l'âge d'homme et sachant désormais raisonner, réfléchit sur les souvenirs qu'il avait gardés de ce livre et sur l'impression qu'il en avait conservée alors même qu'il ne savait point trop tout ce que cela voulait dire, il s'aperçoit qu'il détient là un trésor énorme⁶⁷⁷ [...]

Cette ressaisie, telle une re-présentation, par la raison désormais et non plus par la seule imagination, du savoir contenu dans les fables exige trois conditions. Elle intervient lorsque

⁶⁷³ Cf. *supra*, 1.2.3 « Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa' » n. 378

⁶⁷⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁷⁵ Traduction Miquel légèrement modifiée, cf. *Ibid.*

⁶⁷⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁷⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 9.

le jeune a été instruit par l'expérience (*iḥtanaka*), lorsque sa situation s'est établie (*ijtima`a lahu amruhu*) et lorsqu'il a acquis la capacité de raisonner (*tāba ilayhi `aqluhu*)⁶⁷⁸. L'expérience enseigne certes. L'âge, c'est-à-dire une certaine autonomie de l'action, et le raisonnement doivent l'amener à réaliser qu'il possède, dans les fables de son jeune âge, un trésor de sagesse et un précieux guide de conduite disponible. Cependant, en tant qu'enfant ou très jeune homme, il est probable qu'il ne comprenne pas la portée de la fable. À plusieurs siècles de là, Rousseau semble faire le même constat lorsqu'il écrit dans *l'Émile* qu'il « faut dire la vérité toute nue aux enfants sinon ils ne soulèvent pas le voile qui la couvre⁶⁷⁹ ». Mais à l'inverse du préfacier arabe, il bannit la fable et ne perçoit pas le caractère préparatoire de la présentation rhétorique. Il faut cependant reconnaître que les fables de La Fontaine, auxquelles pense Rousseau, sont peut-être encore davantage destinées à des esprits libres aristocratiques que les fables adaptées par Ibn al-Muqaffa⁶⁸⁰.

Il y a une différence entre les fables de la Fontaine, dont Rousseau critique l'enseignement aux enfants, et l'usage des fables du *Livre de Kalila et Dimna* recommandé par Ibn al-Muqaffa'. La trahison ou l'immoralité d'un personnage de la fable ne met en effet pas en danger l'interprétation morale de la fable, selon l'adaptateur arabe. On ne peut d'ailleurs le soupçonner de négligence ou d'indifférence sur cette question, lui qui n'a vraisemblablement pas souhaité laisser Dimna impuni comme dans le récit indien. Au contraire, il a composé un livre sur le procès de Dimna à l'issue duquel ce dernier sera exécuté⁶⁸¹. Mais cet ajout n'a pas pour unique objectif de moraliser la fable du récit-cadre. En effet, Dimna est très éloquent dans sa défense au cours de son procès et il révèle par là la lourde responsabilité que constitue l'exercice de la justice royale⁶⁸². Il y a généralement, dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, une disjonction manifeste entre l'apologue lui-même et le narrateur de cet apologue. Les fables que narre Dimna pour illustrer le mauvais jugement que risque de prendre son juge, le roi, ne sont pas pour autant sans valeur du fait d'être narrées par un traître. Il faut donc séparer le récit enchâssé du personnage qui le relate et envisager la situation qu'il illustre en elle-même. Dans le cas du procès de Dimna, les fables

⁶⁷⁸ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 4.

⁶⁷⁹ ROUSSEAU J.-J., *Emile*, op. cit.

⁶⁸⁰ Sur la pensée de La Fontaine, cf. DARMON J.-C., *Philosophies de la fable*, op. cit.

⁶⁸¹ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 105-132.

⁶⁸² On traitera de l'exercice de la justice en dernière partie, cf. *infra*, « 4.3.1. La justice ».

rapportées doivent être examinées à chaque fois par rapport à la dimension du procès qui est critiquée. Si cela peut demander réflexion et n'est probablement pas donné à l'intellect d'un esprit léger, néanmoins la fin du récit qui dévoile la trahison de Dimna et énonce la sentence condamnatoire et son exécution ne peut en revanche manquer de frapper l'imagination du plus jeune auditoire ou lectorat.

Pour revenir à l'alliance dans le livre entre la sagesse et l'agrément, si délicate à saisir pour les plus jeunes, il est intéressant de noter que ce problème de la compatibilité entre la sagesse morale et le divertissement semble se poser aussi au rédacteur de la préface postérieure dans le temps, portée au nom de 'Alī b. al-Šāh al-Fārisī : « Car la sagesse, disait Bidpāi, [doit être isolée] ; si l'on associe la sagesse et le langage des conteurs, la sagesse, [d'une part], se corrompt, et [d'autre part], l'art du narrateur passe inaperçu⁶⁸³. » Il faut donc que la maxime de sagesse soit clairement identifiable. Pour cela elle doit être isolée du récit exemplaire, source d'agrément. C'est le principe même de fonctionnement de la fable que l'on décrit ici. La morale de la fable doit donc être séparée du récit de la fable. Le jeune homme peut bien ne s'attacher d'abord qu'au récit. Il peut aussi ne pas comprendre le rapport entre le récit et la morale. Mais il pourra y revenir par la force de la mémoire, lorsque l'expérience l'aura enseigné, en lui présentant des cas similaires, qui finiront par produire une impression en son esprit et le conduiront à une remémoration de la morale de la fable.

Le lien entre l'expérience et l'éveil de la raison est mentionné ailleurs dans les fables. Ainsi, dans la préface de Buzurğimhir sur le voyage de Barzawayh⁶⁸⁴, il est établi que « l'intelligence est la source de tous les biens. Elle s'enrichit de notre expérience et de notre culture. » Miquel traduit *ādāb* par « culture ». Mais on peut entendre ici « enseignements », car c'est dans la mesure où la culture est le fruit d'un apprentissage, qu'elle peut développer l'intelligence (*'aql*).

L'homme la détient sous la forme d'un don aussi secret que mystérieux que le feu l'est au sein du bois ou de la pierre : il faut pour la voir paraître, susciter d'un autre élément l'étincelle qui fera jaillir la flamme et la lueur attendues. Pareillement

⁶⁸³ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 298.

⁶⁸⁴ L'authenticité de l'introduction de cette préface d'où sont tirés les extraits suivants n'est pas assurée. Cependant, elle offre à nos yeux, dans tous les cas, la confirmation que ces fables étaient lues avec un intérêt savant et véhiculaient des éléments de savoirs propédeutiques.

l'intelligence ne se révèle en l'homme que sous l'excitation de la culture ou le stimulant de l'expérience⁶⁸⁵.

Ce court passage constitue un bref exposé de théorie de la connaissance. La comparaison entre l'intelligence et le feu repose sur la théorie antique des quatre éléments, dans laquelle toute chose est composée d'un mélange des quatre éléments naturels essentiels, en proportion différente. La présence du feu dans la pierre et dans le bois est attestée d'après cette théorie par le fait que chacun de ces matériaux est amené à produire du feu dans certaines conditions. Pour cela, il faut y adjoindre par frottement un élément extérieur : une autre pierre ou du soufre pour le bois. Le feu qui apparaît alors était perçu par les Anciens comme émanant du matériau frotté. De même, l'intelligence qui se manifeste en l'homme d'esprit à l'âge adulte est le fruit et l'émanation de cet intellect inné, « passé à l'acte » suite à l'expérience et à l'apprentissage. L'expression est très claire : l'intellect n'apparaît en l'homme que lorsque l'enseignement le fait apparaître et quand l'expérience le renforce. L'expérience et l'apprentissage sont issus de l'influence de faits extérieurs et d'enseignements. Cette comparaison avec le feu et l'explication qui en est donnée rappelle l'emploi fait par Platon de l'image du feu pour décrire le savoir philosophique dans la *Lettre VII* : « C'est à la suite d'une longue assiduité, d'une vie passée dans la méditation de ces problèmes, que cela jaillit soudain dans l'âme, comme le feu qui jaillit d'une étincelle bondissante, et qui se développe alors tout seul⁶⁸⁶. » La rencontre entre l'être rationnel, le monde et les savoirs produit le développement de l'intellect humain. Mais le même passage de la préface de Buzurğimhir indique que « quand [l'intellect] atteint sa perfection, c'est lui alors qui préside aux expériences et fortifie tout enseignement, lui qui permet de distinguer en toutes choses et d'éviter tout détriment⁶⁸⁷. » L'intellect, une fois en acte, peut atteindre sa perfection. Il devient alors capable d'organiser le champ de ses expériences et d'en tirer profit avec détermination, et il renforce alors tout enseignement. Il n'est plus passif face à l'enseignement et l'expérience, il devient actif et recherche par lui-même l'expérience et le

⁶⁸⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 19.

⁶⁸⁶ PLATON, *Lettre aux amis*, traduit par Odette BELLEVENUE, Paris, Mille et une nuits, 1996, 341c4 - d1. Cf. aussi PLATON, *La République*, op. cit. VI, 498 sq.

⁶⁸⁷ Traduction Miquel modifiée, cf. IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 20.

savoir qui peuvent le compléter. Une conception semblable du rôle de l'expérience et de la culture semble sous-tendre la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa'.

L'homme, lorsqu'il se remémore, *tadabbara*, ce qu'il avait appris de ce livre, *mā kāna ḥafaẓa minhu* et ce qu'il a en retenu en lui-même *mā wa'āhu fī nafsihi*, « alors même qu'il ne savait point trop ce que cela voulait dire⁶⁸⁸ », réalise qu'il possède là un trésor de savoir. Son intellect passif durant son plus jeune âge s'est réalisé, c'est-à-dire qu'il a atteint sa perfection et il s'aperçoit alors qu'il a retenu une belle somme de savoirs. La lecture et l'étude des fables semblent devoir conduire à un apprentissage par cœur de certains passages (*ḥifẓ*). Elle conduit également à une mémorisation passive, telle une impression de l'âme par les récits fabuleux. Le terme *tadabbara* est rendu par Miquel en « il réfléchit », ce qui ne constitue qu'une traduction partielle du verbe arabe. En effet, comme nous l'avons vu précédemment⁶⁸⁹, le *tadabbur* désigne d'abord un certain type de réflexion : le calcul des meilleurs moyens d'atteindre un certain but. Il s'agit d'une délibération. Mais ici, il ne s'agit pas de cette réflexion-là. On ne délibère pas sur ce que l'on appris mais plutôt sur ce qui est à venir parmi ce dont nous sommes la cause immédiate⁶⁹⁰. Il faudrait peut-être davantage prendre en considération ici le sens coranique du terme lié à la récitation⁶⁹¹. Il s'agit de faire revenir à la mémoire, afin de le réciter, un savoir ancien, appris et inscrit dans la mémoire. La commande par le vizir barmakide Yaḥyā b. Ḥālid (m. 805) d'une versification de l'œuvre semble d'ailleurs confirmer l'usage qui en sera fait⁶⁹².

La re-saisie à l'âge adulte se produit lorsque les situations-types présentées dans le recueil s'offrent à nouveau à l'expérience de l'homme. Cette réactivation de la mémoire a une fonction exercitative. Les fables fournissent des modèles de sagesse imagée, des sentences concises, des maximes de conduite brèves qui doivent servir de support pour la mémoire de contenus de savoir concernant la conduite de la vie. La comparaison avec la découverte par un fils de la provision de richesses que son père a amassé pour lui et qui le met « à l'abri du travail et de la mendicité » vient conclure avec force la défense de l'intérêt

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁸⁹ Cf. *supra*, « 1.4.2. Définition lexicale ».

⁶⁹⁰ Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, *op. cit.*, p. 94, livre I, chapitre III, alinéa IV.

⁶⁹¹ Cf. *supra*, 1.4.1 « Le sens ancien de *dabbara al-amr* ».

⁶⁹² Cf. GOODMAN L.E., « The Translation of Greek Materials into Arabic », M.J.L. et al. YOUNG, J.D. LATHAM et R.B. SERJEANT (dir.), *Religion, Science and Learning in the 'Abbasid Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 490.

du livre pour les jeunes gens, tout en justifiant la métaphore-cliché de la sagesse-trésor. La lecture et l'étude de l'œuvre dans la jeunesse permettent d'amasser les moyens d'agir avec sagesse, tout comme l'or et l'argent amassés par un père mettent le fils à l'abri du besoin et de la demande. La première lecture dans le jeune âge conduit donc à une mémorisation des récits ou des maximes incluses, tandis que la re-saisie à l'âge adulte permet de retrouver un aide-mémoire des contenus de sagesse utiles à tout homme tout au long de sa vie.

Le livre de Kalila et Dimna n'est donc pas seulement réservé à la formation propédeutique de la jeunesse. Il est en fait plus utile à l'adulte. Mais il est aussi destiné à l'étude par les savants : « il y a là forcément ample matière à susciter les commentaires des savants. ». Ce n'est pas que les savants n'aient pas déjà acquis le savoir, sans quoi ils ne sauraient être appelés savants. Mais les savants poursuivent toujours le savoir et s'efforcent de le transmettre. Ils effectuent dans ce but des commentaires. Il semble bien que la préface fasse ici allusion à la pratique de commentaires des savants syriaques et persans du passé, pratique qui se poursuit sans doute toujours à l'époque même de l'adaptation du *Livre de Kalila et Dimna* en arabe. La sagesse, *ḥikma*, contenue dans le livre, est science, *'ilm*. Les deux termes employés dans cet incipit semblent recouvrir la même acception. « Les principes de la science sont en grand nombre et ils se divisent en nombreuses divisions »⁶⁹³. Il y a là une présentation schématique de la classification du savoir. Mais elle repose sur une conception logiquement rigoureuse. De ce grand nombre de principes généraux, découlent un plus grand nombre de divisions qui fournissent autant de « raisons (*'ilal*) au sujet desquelles les commentaires des savants courent »⁶⁹⁴. L'arborescence de savoirs ainsi sommairement décrite s'offre à l'étude des savants qui peuvent trouver là un point de départ à l'exposé complet d'une science ou d'un art.

*

Le livre de Kalila et Dimna peut donc se concevoir donc à la fois comme le support de d'une propédeutique morale et de commentaires philosophiques. Dans l'Antiquité, dans les écoles de grammaire et de rhétorique de Rome on pouvait étudier, en dernière partie du cursus de grammaire, la paraphrase des fables d'Ésope, comme y invitait Quintilien⁶⁹⁵. De

⁶⁹³ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, *op. cit.*, p. 4. Traduction personnelle.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Paris, les Belles lettres, 1975, 9, 1-3.

même, plus tard, Antoine de Tagrit, auteur syriaque ayant probablement vécu au IX^e siècle en contexte persano-arabe, recommande d'utiliser, en place des fables d'Ésope, les fables de *Kalila et Dimna* pour l'étude préparatoire de la rhétorique, comme en témoigne son livre de la *Rhétorique*⁶⁹⁶. Il nous semble donc légitime de considérer que *Le livre de Kalila et Dimna* ait pu un peu plus tôt être envisagé comme un texte d'étude de la rhétorique dans un cursus propédeutique persan et qu'il fut traduit en arabe dans le même but par Ibn al-Muqaffa', sachant l'importance de la rhétorique pour tout pédagogue.

Mais ce texte se prêtait tout aussi bien par son caractère rhétorique à un apprentissage pratique moral et politique destiné aux membres de la cour et plus particulièrement aux Princes amenés à gouverner. Nous avons tenté d'élucider les ressorts de la métaphore animale en politique à cet effet. Il reste à examiner la manière dont l'apprentissage pratique, qui est ici la finalité de l'acquisition de tout savoir, comme on l'a vu, peut s'effectuer. Dans un autre contexte discursif d'ailleurs, celui relatif à la cour et à l'action du conseiller, la recommandation de privilégier la pratique, et donc l'action, à l'acquisition d'un savoir réduit à sa dimension théorique est adressée au conseiller : il devra manifester cette vertu, semble-t-il bien rare dans ce lieu de représentation qu'est la cour, qui consiste à donner la préférence à l'action sur le discours⁶⁹⁷. Nous allons donc maintenant examiner en détail l'exposé concernant l'action, qui est également proposé dans la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa'. Tout ceci demeure dans une certaine mesure hypothétique, car rien ne permet ni d'affirmer ni d'infirmier l'attribution par Ibn Ḥallikān de la préface à Ibn al-Muqaffa'. Nous avons donc choisi de la tenir pour vraie pour autant que rien ne vienne la contredire.

⁶⁹⁶ WATT J., « Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac », *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1993, vol. 143, p. 63.

⁶⁹⁷ IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *Annales Islamologiques*, traduit par Jean TARDY, 1993, vol. 27, p. 212 § 125.

2.2 PHILOSOPHIE DE L'ACTION D'IBN AL-MUQAFFA' :

La préface du *Livre de Kalila et Dimna* attribuée à Ibn al-Muqaffa' nous indique que le savoir contenu dans les fables est ressaisi une fois que l'expérience a commencé d'instruire un homme et que les fables peuvent également servir de point de départ à l'étude d'un domaine du savoir. Il s'en suit un exposé de la méthode de lecture adéquate sur lequel nous reviendrons plus loin⁶⁹⁸, qui précède un examen du profit que représente le savoir. Ce profit représente un bien moral. Il réside dans la pratique de belles actions. Mais le but de la recherche pourrait encore sembler obscur à l'apprenti lecteur. De plus, le récit de la préface laissait, dans les extraits concernant l'exercice de la lecture, le lecteur en compagnie de plusieurs personnages ayant acquis le savoir, mais ne parvenant pas à l'utiliser pour leur bien. Quelle peut être la raison de ce type d'échec ? Dans quels écueils peut tomber l'homme qui recherche ce qui représente un bien pour lui ? Le traitement de ces écueils donne lieu, dans cette préface, à un exposé détaillé du mécanisme de l'action. Le premier écueil est celui de la quête illimitée qui doit s'entendre en deux sens. Le deuxième écueil concerne l'orientation de la fin recherchée. Un troisième écueil est évoqué : celui du risque que présente l'obtention inespérée d'un bien. La recherche du bien passe ainsi par une compréhension minimale des modalités de l'action, mais aussi par la connaissance des modalités de l'acquisition des savoirs pratiques et de la vertu. Une existence éthique est alors possible : elle repose sur une vertu morale spécifique qui permet de réaliser une action bonne, à laquelle certains vices spécifiques à la prise de décision s'opposent.

⁶⁹⁸ Cf. *infra*, 2.3.4. « L'exercice de la lecture des fables ».

2.2.1 LA SIGNIFICATION DE LA FIN DE L'ACTION : LES LIMITES ET LE TERME

Le passage de la préface qui suit l'exposé de la méthode de lecture offre l'exemple du « voleur de Sésame et son associé ». Il ne semble pas à sa place ici à première vue. Il est introduit comme étant l'illustration de la maxime qu'il ne faut pas rechercher son propre bien au détriment d'un ami. Mais on peut remarquer qu'il s'intègre en fait dans une argumentation qui a trait à la question des limites de toute recherche. Quand bien même il serait le fait d'une interpolation tardive, on peut néanmoins justifier de son insertion de manière logique dans ce discours.

La première limite de toute recherche d'un bien est le bien de l'ami. L'homme intelligent ne doit pas rechercher son bien propre au détriment de celui de son ami. La raison semble résider dans cette règle implicite que livre la fable : le mal finit toujours par être découvert. « Tel est pris qui croyait prendre », dira La Fontaine. Deux associés entreposent leur sésame dans le même local. Le premier, désirant s'emparer du bien du second dans la nuit, le recouvre d'un manteau et met un complice dans la confiance en lui promettant la moitié de la prise. Mais le second associé, touché de ce qu'il croit être la sollicitude de son associé, lui rend cette politesse en déplaçant le manteau sur son tas de sésame. Le voleur et son complice se rendent de nuit au local et divisent le tas recouvert d'un manteau en deux, avant de repartir chacun avec le sien. De retour le lendemain avec son associé qu'il croit avoir foulé, le voleur s'aperçoit alors de son erreur⁶⁹⁹. La morale de la fable, donnée en introduction est que rechercher le bien au détriment de l'ami est en fait un mal. Il s'agit d'une morale de type utilitariste qui semble primer. On n'affirme pas que le bien de l'ami ne doive pas être préservé parce que sa privation nuirait à l'ami. Avant de considérer la nuisance comme un mal, c'est la tromperie et donc l'intention qui est condamnée. De plus, le bien de l'ami constitue une limitation dans la recherche du bien par l'homme intelligent semble-t-il, parce que sa tromperie ne saurait demeurer inconnue. Cependant, plutôt qu'à une morale hypocrite qui tendrait à faire croire que la tromperie serait licite tant qu'elle serait victorieuse et demeurerait ignorée, c'est d'une morale justicière d'une nature quelque

⁶⁹⁹ Nous avons résumé là l'intrigue de la fable du Vendeur de sésame et de son associé, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 14.

peu naïve qu'il s'agit. L'ami proche avec qui l'on peut partager son logement, ainsi que l'indique l'exemple des deux vendeurs de sésame, ne peut pas ne pas déjouer par sa bonté le stratagème perfide du traître, ni ignorer ce qui s'est passé, comme l'indique une autre version de la fable⁷⁰⁰, ce qui impliquerait qu'à l'ami, on se confie toujours⁷⁰¹. La bonté de l'ami prime sur la capacité à trahir et la vainc. Selon la version Mursafī, la relation de vérité qui lie les amis conduit inéluctablement le traître à avouer sa trahison à son ami. Voilà ce que l'homme intelligent devrait savoir : non que la trahison doit demeurer secrète pour être victorieuse, mais que la trahison d'un ami ne peut jamais être victorieuse, car la relation d'amitié est plus forte que l'appât du gain qui entraîne sans frein le compagnon, qui ne sait pratiquer la sagesse. Que l'amitié dépasse le désir irascible, voici ce qui nous paraît fonder la première limite dans la recherche du bien.

Cette première fable illustrant la première limite à la quête du bien se conclut par une généralisation de cette limitation. Il ne s'agit pas seulement de ne pas prendre le bien de son ami, mais de comprendre que « tout homme qui désire une chose doit avoir un but qu'il vise à atteindre comme fin⁷⁰² », autrement dit, toute quête doit avoir une fin qui soit à la fois son but visé et le terme de la quête. L'achèvement de la quête est nécessaire à l'obtention de la fin. L'obtention du bien recherché se réalise au terme de la quête. Pourquoi cette précision *a priori* évidente ? Cette deuxième limite à toute quête du bien n'est plus d'ordre qualitatif et relationnel, mais est d'ordre quantitatif et substantiel. En effet, la recherche infinie des biens ne peut conduire à aucune obtention de bien, car un bien est un objet achevé. La recherche d'un autre bien ne peut débuter qu'après l'obtention et la réalisation d'un bien. Or, toute quête infinie paraît être en soi quête de quelque chose d'introuvable dans cette conception tardo-antique du monde matériel. L'infini n'existe pas en soi. Il ne peut être l'objet d'aucune quête. Il n'est qu'un but illusoire. On pourrait objecter que cet infini pourrait être discontinu et que la quête est divisible en des objets successivement recherchés, après obtention. Mais la

⁷⁰⁰ L'édition contemporaine courante des œuvres d'Ibn al-Muqaffa` comprend la version de Kalila et Dimna qui correspond à l'édition Mursafī mentionnée par Miquel, bien que rien ne soit indiqué. Néanmoins cette version y figure. Cf. IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa`*, *op. cit.*, p. 77-79.

⁷⁰¹ Cf. résumé par A. Miquel in IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 320.

⁷⁰² *Ġāyatun yantahī ilayhā*, cf. IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, *op. cit.*, p. 9.

quête infinie épuise la monture, nous dit-on⁷⁰³. La recherche des biens sans fin requiert en effet un effort qui n'est pas soutenable sur le long terme. Les aspirations sans fin ne peuvent être réalisées dans le monde matériel. Or, on ne doit pas rechercher ce qui n'existe pas dans ce monde-ci. Ce qui n'a pas de fin n'est pas atteignable signifie donc que cela n'existe pas ici-bas.

Ces deux limites à la quête du bien révèlent la nécessité d'accorder le discours avec la vie : l'invitation au savoir, c'est-à-dire à la sagesse, doit se conformer aux conditions matérielles de la vie éthique et mondaine. Cette exigence d'une vie sage se trouve en continuité avec les conceptions antiques et tardo-antiques de la philosophie⁷⁰⁴.

2.2.2 L'ORIENTATION ESCHATOLOGIQUE DE LA FIN

La suite du texte indique qu'il faut agir ici-bas en vue de son avenir dans l'autre monde : *ḥaqīqun [...] an yakūna li-āḥīratihī mu'attīran `alā dunyāhu*⁷⁰⁵. Or, la quête sans fin de biens matériels dans ce monde-ci ne peut être d'aucune utilité dans l'au-delà. Les fins visées ici-bas doivent donc toujours être éclairées par le destin ultime de l'homme, qui est sa fin véritable. En visant la vie future, l'homme se détachera du monde matériel. Ce-faisant, « on pousse, [...] peu de soupirs à le quitter⁷⁰⁶. » Mais comment concilier vie mondaine et fin ultime dans l'autre-monde ? L'homme a tendance à croire qu'il faut une grande abnégation pour parvenir à se détacher du monde matériel en vue de se préparer à la vie ultime qui l'attend. Mais pour l'adaptateur des fables, vie mondaine et vie ultime ne sont pas antagonistes. Viser l'au-delà n'implique pas du tout de négliger la vie terrestre. Il ne s'agit

⁷⁰³ « L'homme dont les aspirations sont sans limites risque fort de s'épuiser et de [voir] renâcler sa monture. » IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 15.

⁷⁰⁴ Dans les écoles antiques de philosophie, la philosophie requiert un accord entre le discours et la vie nécessaire. Le discours qui ne s'accompagne pas de pratique est celui du sophiste et non du philosophe, cf. HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1995, p. 268-269.

⁷⁰⁵ Cette traduction personnelle cherche à rester le plus fidèle possible à la lettre du texte. Miquel rend de façon plus littéraire ainsi le texte arabe : « choisir en faveur de l'autre monde contre celui-ci » IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 15.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

pas uniquement de se retirer du monde et de vivre très modestement en se consacrant à la prière.

L'une des tendances de la direction spirituelle de conscience, qui s'affirmera avec force dans le soufisme ultérieur, permet d'ailleurs tout à fait de concilier préparation à la mort et vie matérielle. C'est la même idée qui conduit l'auteur à rappeler ici que l'association de l'ascétisme, *nusk*, et de l'argent, *māl*, est possible pour tout un chacun⁷⁰⁷. La racine N-S-K paraît avoir désigné les sacrifices rituels purificateurs, mais aussi les pratiques habituelles, puis les pratiques de dévotion qui rapprochent de Dieu dans l'Islam et, enfin, les lieux des sacrifices. Mais certaines formes du nom renvoient aussi à l'or et l'argent pur. L'idée de riche pureté est donc présente dans la racine sémantique de même que l'idée de pratique habituelle qui donnera son sens aux termes désignant la dévotion et la purification et les lieux qui y sont dédiés⁷⁰⁸. Nous pensons que le sens à privilégier ici est celui de pratique habituelle. Elle consiste là à toujours viser l'au-delà dans ses actions ici-bas. En ce sens, conformer ses actions à cette règle morale qui permet d'éviter une quête illusoire, qui se révélerait sans fin ici-bas, constitue un exercice à répéter qui doit devenir une habitude pratique. Modérer quantitativement ses désirs mondains est ainsi compatible avec la recherche d'une aisance financière. L'ascèse conçue comme une modération de ses désirs permet de renforcer en fait sa capacité financière et cet argent, cette aisance, permettent en retour de modérer ses désirs. La capacité à l'ascèse se trouve renforcée par une certaine aisance matérielle. L'homme est en effet alors détaché du souci quotidien de sa subsistance et sa quête des biens matériels peut ainsi se réduire. La capacité à déterminer ses buts en fonction d'une visée eschatologique doit ainsi permettre l'acquisition de biens nécessaires suffisants et leur préservation durable. On peut peut-être observer là l'adaptation d'un principe de l'éthique persane au contexte islamique.

⁷⁰⁷ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, *op. cit.*, p. 9. Ce trait paraît en conformité avec les thématiques persanes du genre littéraire des *andarz*, littérature de conduite, cf. SHAKED S. et Z. SAFA, *Andarz in Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>, consulté le 27 juin 2013.

⁷⁰⁸ IBN MANZŪR, « Nusk », 'Abd-Allah Ali AL-KABĪR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLĪ (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

2.2.3 LA MISE EN ŒUVRE DES MOYENS

À la question de la finalité et du terme de la quête, succède la question de l'obtention inespérée d'un bien. La fable suivante donne l'exemple du pauvre chassant le voleur qui tente de s'emparer du seul bien qu'il possède, son blé. Le pauvre finit par y gagner non seulement la conservation de son blé, mais encore le manteau du voleur. Il a ainsi obtenu un bien qu'il n'attendait pas, un bien rare mais possible. L'exemple de ce pauvre et de son bien inespéré justifie de ne jamais désespérer de son sort. Cependant, l'attente passive ne saurait pour autant constituer un modèle d'action. Au contraire, l'homme « ne doit pas ménager ses efforts pour régler ses désirs en toute connaissance⁷⁰⁹ ». L'homme doit orienter ses recherches selon la connaissance qu'il a des choses qu'il recherche. Nous avons déjà vu qu'il convient de rechercher ce qui existe. Nous apprenons maintenant qu'il ne faut rechercher que ce qui est déjà connu. C'est que pour pouvoir obtenir quelque chose, il faut pouvoir mettre en œuvre certains moyens. Or, pour déterminer les moyens convenables d'agir, il faut encore avoir une certaine connaissance de ce que l'on recherche⁷¹⁰.

L'homme ne doit donc rechercher que ce dont il a une première connaissance. Il doit donc savoir ce qu'il peut rechercher, mais aussi, rechercher ce qu'il sait pouvoir lui être utile. Le succès vient en effet plus souvent à ceux qui cherchent qu'aux autres. Le texte insiste sur ce point en présentant un argument statistique qui correspond au modèle à suivre dans un souci d'efficacité. Si l'on obtient en effet parfois un bien sans l'avoir recherché, il se trouve que la majorité des gens les obtiennent en les ayant recherchés, c'est-à-dire en ayant mis en œuvre des moyens de les obtenir. Les biens en question ici sont *al-faḍl* et *al-rizq*, que Miquel traduit respectivement par le superflu et le nécessaire⁷¹¹. Mais il s'agit peut-être aussi là de la distinction entre avantage moral ou intellectuel et avantage matériel. Cependant, la distinction entre bien en soi et chose indifférente quant au bien moral fait davantage sens. Nous pensons ici à la distinction similaire théorisée par les Stoïciens entre valeur et

⁷⁰⁹ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 10.

⁷¹⁰ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1990 1094 b 27 : « Or on ne juge bien que ce que l'on connaît ». De l'expérience naît l'intelligence effective. .

⁷¹¹ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 16.

indifférence⁷¹². C'est la conduite de la majorité des gens qui doit servir de modèle à l'homme sage. La sagesse ne consiste pas dans le renoncement et le retrait du monde passif. L'homme véritablement sage n'est pas un ermite vivant dans le désert ; mais un homme du monde recherchant le bien nécessaire et superflu, ou plutôt moral et matériel en tant qu'il est indifférent moralement de l'obtenir ou non, un homme vivant en société et se conformant à la fois au choix des meilleurs moyens de parvenir à ses fins et à la conduite du plus grand nombre en de telles situations. On le voit, cette préface insiste une seconde fois sur la mise à distance du modèle de l'ascétisme renonçant⁷¹³.

Si la recherche de biens profitables ne doit donc pas être sans fin, elle ne doit pas non plus à l'inverse être abandonnée. L'excès ne permet pas d'achever la réalisation d'une fin, pas plus que la passivité impuissante n'y conduit. Un but déterminé doit être fixé pour toute quête. La détermination précise de l'objet visé empêche la quête d'être infinie ou irréalisable. Mais il faut encore mettre en œuvre des moyens d'obtenir ce but. Il faut donc que la quête soit effective. Elle ne saurait se confondre avec l'espoir, qui pour autant ne doit jamais être abandonné. Cependant, entre l'espoir passif et l'activité sans fin d'une quête illimitée, l'action de l'homme sage est déterminée comme étant la quête d'un objet déterminé connu. Les activités, pour être efficaces, doivent être comprises entre les deux limites, également blâmables, de l'excès et du défaut. Toute activité doit viser une fin. Ce qui demeure en-deçà de cette limite ne saurait pas permettre de réaliser l'action. Mais ce qui excède le but visé ne contribue pas davantage à la réalisation de l'action, puisqu'elle ne réalise pas l'objectif visé en tant que fin, mais le dépasse sans l'achever, faute de lui donner un terme. La vertu de l'action réside donc dans sa réalisation. C'est pourquoi elle ne doit pas demeurer en-deçà ni au-delà du but visé. « Il ne faut jamais désespérer ni rechercher l'impossible, mais bien plutôt ne négliger aucun effort pour régler ses désirs sur la connaissance [que l'on a des choses]⁷¹⁴. » Il s'agit toujours ici du même argument qui concerne l'accumulation sans fin et l'attente

⁷¹² Cf. SEDLEY D.N. et A.A. LONG (dir.), *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*, traduit par Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, coll.« GF », 2001, vol. 3/2, p. 416-426 notamment.

⁷¹³ Le débat sur la valeur de l'ascétisme renonçant sera reconduit dans la philosophie ultérieure. On en a un bref aperçu dans les quelques pages qui y sont consacrées, dans l'anthologie philosophique établie par P. Koetschet, cf. KOETSCHET P., *La philosophie arabe*, Paris, 2011, p. 207-216.

⁷¹⁴ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 16.

passive de l'obtention d'un bien. Mais elle est formulée en des termes qui font un écho à la théorie aristotélicienne du juste milieu⁷¹⁵.

2.2.4 L'ACQUISITION DES CONNAISSANCES PRATIQUES : ANALOGIE ET EXPÉRIENCE

Une fois la question du but et de la légitimité de la quête des biens matériels et spirituels établie, comment conduire alors sa recherche ? Le problème se ramène au suivant : l'exemple, comme par exemple celui fournit par une fable, suffit-il à conduire à la sagesse ? Pour expliquer la manière dont l'exemple de celui qui cherche et obtient ce qu'il cherche peut profiter, l'auteur effectue un parallèle entre les analogies et les expériences en propre, qui fournit une clef d'interprétation du mécanisme instructif des fables :

Il incombe à l'homme de multiplier les rapprochements analogiques pour tirer parti de toutes les expériences. Dès lors, quand il lui arrive quelque événement qui peut lui causer du tort, il s'en méfie comme de tous les événements semblables, il établit entre eux des analogies et prend ainsi ses précautions en tirant la leçon de mésaventures survenues à d'autres que lui. Car, s'il ne se protège que de celles qui l'ont atteint personnellement, il ne saura de toute sa vie profiter à plein de l'expérience commune et il sera chaque fois placé dans des situations qu'il n'aura jamais connues lui-même⁷¹⁶.

Il faut accumuler les analogies, en s'instruisant des expériences. Il s'agit d'apprendre à opérer un rapprochement analogique, *al-muqāyasa*⁷¹⁷, et de tirer profit d'expériences, même si on ne les a pas connues personnellement. En effet, les analogies seules, en tant qu'opérations de l'esprit, ne suffisent pas à instruire. L'enseignement profitable paraît débiter généralement par l'expérience d'un mal qui enseigne à fuir les situations semblables. C'est l'exemple pratique tiré de l'expérience en propre qui permet de reconnaître le mal et de le fuir à l'avenir. L'expérience seule en effet permet de connaître la peine. Cette connaissance

⁷¹⁵ « Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est une erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. », ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., 1106 b 23-28.

⁷¹⁶ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 16.

⁷¹⁷ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, op. cit., p. 10.

empirique est à la base de l'apprentissage du discernement. En effet, l'analogie permet ensuite de comparer cette expérience propre à d'autres situations semblables afin d'apprendre à reconnaître une chose à éviter, à partir d'autres choses survenues à d'autres que lui. L'expérience qui est profitable n'est pas celle d'un solipsisme spirituel. L'expérience d'autrui est également nécessaire afin de s'instruire sur une variété de situations potentielles qui peuvent alors être connues par ouï-dire. L'ouï-dire constitue donc également une source de connaissances utiles sur le plan pratique. Une certaine insistance sur l'attention à porter au sort d'autrui dans le but de se préserver soi-même est de même soulignée par l'exemple de la stupidité de la colombe qui ne comprend pas que la flèche qui a tué ses petits ne manquera pas de l'atteindre si elle se tient à la même place. La stupidité de la bête dépourvue de raison est ici opposée à la capacité de discernement et à l'intelligence.

De la même manière, l'*Adab al-Kabīr* d'Ibn al-Muqaffa` invite le conseiller à étudier les récits remarquables pour les mémoriser. La mémorisation doit servir au conseiller dans son action de conseil. Or, pour accomplir cette fonction, une qualité supplémentaire est exigée des récits retenus dans les recueils instructifs. Ceci est d'autant plus important que l'on ne doit pas oublier que « l'homme est avide de récits⁷¹⁸ », opinion qui n'est pas sans rappeler cette remarque d'Aristote sur l'amour que les hommes ont pour les mythes. Mais la différence ici tient au caractère vrai des récits retenus. Ces histoires doivent enseigner des hommes d'État. Il ne s'agit donc plus là seulement de symboliser des idées abstraites pour de jeunes gens désœuvrés ou des philosophes dont le métier est d'interpréter. Les récits selon l'*Adab al-Kabīr* doivent être choisis pour leur véracité. Ils doivent relater des faits réels. Ils ont une fonction de témoignage. Ils ne doivent donc pas être tenus d'intermédiaires indéterminés. Seuls les sots rapportent ce qu'ils ont entendu dire sans plus⁷¹⁹. Le réel est plus riche d'enseignements que la fiction semble-t-il : « la quantité que tu auras apprise et que tu tiendras des hommes du commun sera beaucoup plus importante que tout ce que l'on pourrait inventer⁷²⁰. » Ibn al-Muqaffa` encourage-t-il là le conseiller à se faire historien ? Cela y ressemble sans qu'on puisse affirmer qu'il s'agissait là d'une dimension du savoir bien déterminée. Le récit de faits avérés tenus d'hommes de toute condition a de toute évidence une fonction politique. Mais son usage semble pouvoir être expliqué selon le même

⁷¹⁸ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 213.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁷²⁰ *Ibid.*

fonctionnement que l'usage des fables pour l'homme devenu adulte. C'est parce que ces récits s'adressent à des hommes politiques que le récit de faits avérés, véritables cas pratiques, peut enseigner. Leur propre expérience d'homme et de responsable politique se nourrit de récits appris et repris par la remémoration, à l'instar de l'instruction par les fables destinées aux plus inexpérimentés.

On ne peut donc reprocher à l'enseignement par les récits de ne fournir qu'une collection de cas particuliers impropre à enseigner la vertu politique. Si l'on rapporte l'usage probable de ces récits au fonctionnement de l'enseignement par les fables tel que décrit dans la préface du *Livre de Kalila et Dimna*, on comprend que les exemples ne sont utiles que dans la mesure où ils prennent sens par rapport à une expérience personnelle acquise en propre. Ainsi, l'expérience et les cas présentés construisent le discernement de l'homme politique et ce dès le plus jeune âge, ce qui implique que cet apprentissage requiert un temps long qui permette à l'intelligence de l'homme politique de s'adapter aux circonstances, grâce à l'habitude prise, par les récits mémorisés, de la variété des situations. En ce sens, les récits fournis, comme les fables, ne relèvent pas d'une transmission historique, mais d'une reprise en propre par la remémoration.

On peut illustrer cette réflexion sur la relation entre savoir et action que l'on trouve dans la préface d'Ibn al-Muqaffa` avec l'analyse que fait C. Audebert d'une des fables en particulier : celle du « Chat et du rat⁷²¹ ». Le rat sortant de son trou trouve son ennemi, le chat, pris dans un filet. Mais sa joie est de courte durée, car il est cerné par deux autres ennemis et ne peut donc éviter de passer par le chemin où se trouve le chat. Il ne peut donc que recourir à son intelligence et à sa ruse, *'aql* et *hīla*. Il s'exhorte ainsi à la maîtrise de soi, qui est conçue comme un produit de la raison, *'aql*, et du jugement, *ra'y*. Comme le note C. Audebert, le *ra'y* peut s'entendre au sens de décision et le jugement en question indique que « l'intelligence est mobile ». Elle permet au rat de trouver une solution. Elle « part d'une analyse judicieuse de la situation, fondée sur la *loi de l'intérêt commun* : les deux ennemis étant dans le même malheur, ils pourront coopérer pour tenter de se sauver tous les deux⁷²². » Cette loi, que nous pouvons qualifier de naturelle, car relevant de la nécessité de la

⁷²¹ AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalīla wa Dimna », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 3-4, p. 307-309 ; IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 229-235.

⁷²² AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalīla wa Dimna », *op. cit.*, p. 308.

conservation de soi, s'accompagne de la règle morale de la fidélité à la parole donnée, mais aussi de la prudence, cette fois encore relevant de la nécessaire conservation de soi. « Cet ensemble de connaissances non dites, fruit de l'expérience, aide à façonner le *ra'y*, que l'on doit toujours tenir prêt pour agir, décrit par le philosophe⁷²³ » dans le paragraphe introductif de la fable. Le rat se décide donc à ronger le filet du chat, mais en prenant son temps afin que la dernière maille ne soit rongée que lorsque le chat sera contraint de se préoccuper d'un danger et non de s'en prendre à son ennemi naturel, le rat. La venue du chasseur pour récupérer son filet est le moment parfait, pour le rat, pour achever de réaliser sa promesse. Chacun des deux alliés n'a désormais plus qu'à se préoccuper de sa propre sécurité. Nous remarquons que la même cause qui a provoqué leur alliance et leur paix temporaire assure également leur sûreté propre séparément. Le danger les a rapproché pacifiquement et les a séparés pour leur sûreté.

Les exemples des fables ou des récits historiques aident ainsi à façonner le jugement (*ra'y*). Leur enseignement repose sur la capacité à se remémorer des situations types et à opérer des analogies avec l'expérience propre lors de la ressaisie des enseignements reçus par les fables. Les maximes et lois que véhiculent les fables ne sont en effet pas des vérités démontrées, ni des principes premiers de la raison. Les vérités de la morale forment plutôt des énoncés didactiques et persuasifs qui relèvent de la rhétorique. Mais ces vérités qui se donnent au jugement par le biais d'exemples visent toutes à achever une existence éthique.

2.2.5 L'EXISTENCE ÉTHIQUE

L'existence éthique désigne ici l'excellence de la vie dans le monde terrestre, de la vie mondaine. Si tout homme a un but - *kullu insānin sā'in* -, les buts visés peuvent relever d'ordres différents⁷²⁴. Cette conception de la détermination du but de l'activité se double d'une dimension eschatologique, comme nous l'avons vu⁷²⁵. L'activité peut ainsi être guidée à la fois par des buts portant sur la vie dans l'au-delà et par des objectifs terrestres. Mais une

⁷²³ *Ibid.*, p. 309. Audebert compare cette intelligence à la *mētis* des Grecs.

⁷²⁴ Nous commentons ici la fin de la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa`, cf. IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 17-18.

⁷²⁵ Cf. *supra*, « 2.2.2 L'orientation eschatologique de la fin ».

telle conciliation demeure difficile : « celui qui donne comme raison d'être à son activité la vie future et le monde [à la fois], celui-là, son existence prêche pour et contre lui⁷²⁶. » Son existence prêche en sa faveur, c'est-à-dire qu'elle témoigne de sa vertu dans la mesure où il vise la vie éternelle. Mais elle peut aussi prêcher contre lui dans la mesure où il demeurerait trop attaché aux biens de ce monde et agirait mal en tentant de les acquérir. En quoi consiste une telle mauvaise action ? Elle consiste dans la négligence envers l'un ou la totalité des trois aspects qui composent la vie terrestre. Trois choses en effet être conciliées dans l'intérêt de l'homme : la vie d'ici-bas, la subsistance et ses relations avec les hommes. Il est par conséquent possible à l'homme dans sa vie mondaine d'agir bien s'il concilie ces trois dimensions de l'existence dans le monde : ses actions dans le monde, c'est-à-dire la dimension éthique, sa manière de s'assurer sa subsistance, la dimension économique, et son rapport aux autres, c'est-à-dire la dimension sociale. L'attention à ces trois domaines de l'action permet de garantir une vie mondaine qui ne prêche pas contre l'homme et qui s'accorde avec la considération de sa vie ultime.

Ces trois dimensions relèvent toutes du domaine pratique. Les actions qui permettent d'accorder et de réaliser ces trois domaines de l'agir humain requièrent d'éviter certains vices. Le terme « vice » n'est pas employé. Les concepts abstraits sont donnés ici comme souvent par des périphrases : « On dit de diverses choses que celui qui les possède, sa situation ne peut s'améliorer⁷²⁷ ». Si la vertu est une excellence, le vice ne peut manquer d'être un défaut. L'énumération consécutive indique bien qu'il s'agit d'exemples de manquements empêchant l'action réussie : *al-tawānā* qui désigne la paresse ou la lenteur à agir ; *al-taḍyī' lil-furaṣ* qui signifie la perte des occasions favorables ; *al-taṣḍīq li-kulli muḥbirin* c'est-à-dire la foi accordée à tout informateur.

La paresse à agir correspond à un manque de désir d'agir : une sorte d'aboulie, d'incapacité à décider⁷²⁸ qui peut conduire au deuxième manquement : l'incapacité de saisir les occasions favorables. La perte des occasions favorables semble relative à une qualité opposée qui serait celle d'être capable de se saisir des occasions favorables. Cette qualité se rapprocherait de la prudence aristotélicienne : « Un état vrai, accompagné de raison, qui

⁷²⁶ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 17.

⁷²⁷ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 11.

⁷²⁸ Cf. *infra*, 3.2.1 « Le conseil et l'aboulie ».

porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme⁷²⁹ ». En effet, l'homme prudent serait celui qui est capable de percevoir l'occasion favorable, mais aussi celui qui serait capable d'agir comme il convient à cette occasion présente. Comme le rappelle Aubenque, Pindare appelait déjà la vertu morale prudence : « *Phronein* est la capacité, le sens qui permettra de saisir ce qui convient à l'instant présent⁷³⁰ ». Les occasions *furas*, pluriel de *forşa*, désignent proprement le moment opportun pour agir, semblable au *kairos* des grecs. En arabe aussi, un mot existe donc pour qualifier ce moment propice à l'action bonne, cette coïncidence entre le temps et l'action. L'incapacité à saisir l'occasion propice semble bien être conçue comme le manque de cette qualité intellectuelle. La précipitation irréfléchie, tout comme l'indécision excessive peuvent être des causes de cette incapacité qui condamne toute action à l'échec. La vie pratique de l'homme en dépend.

Un dernier élément semble constituer un manquement grave à l'action efficace. Il s'agit de la crédulité, c'est-à-dire au fait de croire aveuglément n'importe quel informateur. L'action requiert des connaissances, des informations comme nous l'avons vu. Elles peuvent être fournies par l'expérience d'autrui, mais elles peuvent aussi être obtenues par des informateurs spécifiques que l'on consulte dans le but d'acquérir certaines connaissances. Le risque est alors de tenir pour vrai tout propos rapporté sans en vérifier la validité ou sans tester la crédibilité du rapporteur. Cette recommandation est particulièrement valable pour le Prince et son entourage, amenés à consulter différents types d'informateurs, d'espions et d'ambassadeurs. C'est pourquoi, semble-t-il, la description de la manière dont peut s'installer la crédulité est davantage développée que les deux précédents défauts. Ce défaut permet également d'esquisser un portrait en creux de l'homme intelligent qui sait distinguer le vrai du faux et qui doit s'attacher à la vérité⁷³¹.

En effet, deux causes semblent conduire à la crédulité. L'influence des autres peut amener même l'homme sceptique ou circonspect à croire à la vérité d'une chose. Il faut donc

⁷²⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Richard BODÉÛS, Paris, Flammarion, 2004, 1140 b 5-7.

⁷³⁰ Extrait des *Néméennes*, III, 74-75, cité in AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote avec un appendice sur La prudence chez Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 105 n. 4. Cette note rappelle également l'importance pour la poésie grecque de ce lieu commun ainsi que sa diffusion dans la tradition évangélique chrétienne. On notera donc qu'il figure aussi dans les arts de gouverner arabes par le truchement d'Ibn al-Muqaffa`.

⁷³¹ On ne peut que souligner l'importance prise par le même thème dans la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, issue de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Cf. *infra*, 3.2.2 « Distinguer le vrai du faux » et « 3.2.4. Possibilité d'un dire-vrai ».

se méfier des opinions d'autrui, en ce qu'elles peuvent influencer sur la sienne propre. Nous y reviendrons. Mais il se peut aussi que ce soit de son fait propre qu'un homme soit amené à croire à une information nouvelle. C'est alors son propre désir, est-il expliqué, qui lui fait croire à la vérité de cette chose, soit que cette illusion le conforte dans son opinion et ses préjugés, soit qu'elle lui permette d'espérer réaliser certains autres fins propres, soit encore qu'elle le conforte dans sa crainte d'agir. Le désir de croire peut donc être déterminé par trois facteurs. Les préjugés peuvent déterminer le désir de croire ce qui leur ressemble en matière d'opinion. Mais le désir de croire peut aussi être déterminé par l'espoir ou par la crainte placés dans la réalisation de l'action induite par cette opinion nouvelle. Le désir de donner foi aux informations reçues peut donc tirer sa source non de la seule vérité de l'information reçue, mais aussi de croyances irrationnelles, car non établies en vérités, qui peuvent déterminer l'homme à agir. « L'homme sage, *āqil*, se défie toujours de son caprice⁷³² ». Le crédule quant à lui est donc gouverné par son désir. L'homme intelligent a acquis la sagesse pratique. Il ne manque pas avant tout d'accuser son désir : *muttahiman hawāhu*. Il juge d'abord son désir de manière rationnelle de façon à ne pas se laisser guider seulement par lui. L'homme sage ne le craint donc pas puisqu'il a coutume de toujours le questionner, mais il doit alors encore craindre l'influence néfaste des croyances de ceux qui l'entourent. C'est la raison pour laquelle il convient de mémoriser quelques règles concernant la consultation des informateurs.

Dans une exposition régressive du plus particulier au plus général, l'auteur expose alors les différentes règles qui doivent régir la collecte d'informations. Il faut d'abord éliminer le secours que l'on croirait trouver dans l'homme de confiance. Il ne convient pas de lui reconnaître un statut différent des autres quand il s'agit de rapporter une information recueillie. Le critère de la vérité ne saurait en effet résider dans l'autorité du transmetteur. Il faut n'accepter que la vérité, c'est-à-dire ce qui est attesté, vérifié. Sitôt une erreur constatée, il convient d'abandonner cette information et ce qui s'y rattache. Le seul moyen de vérifier une information est finalement énoncé : il s'agit de toujours examiner les faits sans tarder.

S'il est accablé par une affaire obscure, complexe - tel est le sens de *iltabasa*, l'homme ne doit rien tenter à son sujet, ni l'aborder, *qadama `alā*, avant de s'être assuré de la vérité à son sujet, de faire toute la lumière sur la question, pourrait-on dire. La clarté de la situation

⁷³² IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 17.

est un critère décisif de l'action. Deux métaphores viennent illustrer la faute inverse, mais elles peuvent s'appliquer à toute négligence dans la recherche du vrai. La persistance à se tenir éloigné de la vérité conduit d'erreur en erreur, de la même manière que la persistance à s'écarter du chemin tracé conduit à l'errance et à la perte. La deuxième comparaison compare la persistance dans l'erreur à un aveuglement définitif causé par soi-même : l'homme qui frotte sans cesse son œil pour y déloger une poussière risque de perdre entièrement son œil à force de persister à accomplir une action de frottement nuisible à l'œil. Il le perdra faute de n'avoir su résister à la pulsion de démangeaison. Démarche insensible de sortie du chemin tracé ou inconscience de l'inadéquation de la démarche employée, aveuglement définitif ou durable, l'éloignement de la vérité peut procéder d'une apparence de rationalité ou d'une immodération du désir.

L'homme sage doit rechercher la vérité en toute chose qui requiert son action. Il doit ensuite agir avec fermeté et avec confiance en lui-même. Il peut alors avoir la certitude de bien agir puisqu'il connaît son affaire. Il doit être assuré que la récompense de son action l'attend. L'homme qui manque de fermeté manque généralement aussi d'assurance et ne peut bien agir. La détermination est indispensable à l'action de l'homme sage. L'accès à des informations exactes, et la fermeté des résolutions garantissent récompense et succès.

La description de l'action efficace s'achève par un retour apparent et bref à la question de l'action relative à l'amitié. « Celui qui fait en affaire à son ami ce qui lui a été fait, alors qu'il en a souffert, est injuste⁷³³ ». Nous avons traduit *atā ilā* par « faire en affaire » puisque le verbe *atā* peut s'employer pour dire le fait d'aborder une affaire⁷³⁴. La section de la préface consacrée à l'exposé sur l'action commence en effet comme nous l'avons vu par l'interdiction de rechercher un bien personnel qui peut nuire à son ami⁷³⁵. À la fin de la préface, il ne s'agit plus de la recherche d'un bien en général, mais de l'action pratique relative aux affaires personnelles. Il ne s'agit plus seulement d'interdire la recherche du profit au détriment de l'ami et de faire valoir la supériorité et la force de l'amitié sur le désir. Mais il s'agit cette fois de s'appuyer sur le principe de réciprocité en amitié : Il ne faut pas

⁷³³ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 12.

⁷³⁴ Cf. KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1860, vol. 2/, p. 9, Tome 1.

⁷³⁵ Cf. *supra*, 2.2.1. La signification de la fin de l'action : les limites et le terme » et IBN AL-MUQAFFA` 'Abd Allāh, *Le livre de Kalīla et Dimna*, op. cit., p. 14.

faire subir à l'ami ce qu'on a soi-même subi. Si au début du passage, il s'agissait de poser une limite à l'accumulation des richesses, ici c'est le fait de faire subir à son ami le même dommage que l'on a subi qui est injuste. Ce qui est en question, c'est le partage d'une expérience. L'expérience malheureuse subie en affaire ne doit pas être reproduite auprès d'un ami. L'on ne doit pas se venger d'un malheur ou d'une perte subie en tentant de le faire subir à un autre qui est son ami. Il s'agit plutôt de l'opposé contraire de la première règle. Dans le premier temps, c'est une limite à la recherche du bien qui est posée entre amis. Mais dans le second temps, c'est une limite dans le partage des maux qui est déterminée. Pas plus qu'on ne doit chercher à obtenir encore plus de biens au détriment de l'ami, on ne doit chercher à alléger sa peine en faisant souffrir son ami. Ni pour obtenir davantage de biens, ni pour diminuer de ses maux, on ne doit donc trahir l'ami. Si cela semble à première vue évident, on n'oubliera pas que la sociologie et la psychologie ont depuis largement confirmé le fait qu'une victime tire souvent vengeance d'un mal subi en l'infligeant à autrui. C'est semble-t-il ce type de situation qui semble visé ici. L'éthique de la réciprocité ne paraît pas naturelle, mais relève d'un apprentissage qui révèle qu'une telle règle, pour banale qu'elle puisse paraître à l'être moral, ne le soit nullement en fait. En toute sorte d'affaires, l'amitié est sacrée, ni profit, ni déficit ne doivent l'entacher. Est-ce à dire qu'affaires et amitié ne feraient ordinairement pas bon ménage ? Le texte ne semble pas l'affirmer directement, d'autant plus comme on le verra plus loin, que l'amitié dans cet art de gouverner paraît être fondée sur l'utilité, mais l'utilité se distingue de l'intérêt temporaire. Cette mise en garde de l'homme contre la tentation de sacrifier l'amitié aux affaires manifeste seulement ici que l'existence éthique est le fruit d'un apprentissage.

*

En conclusion, Ibn al-Muqaffa` montre dans cette préface que si le bien est un profit, sa recherche doit être limitée qualitativement et selon la relation : le profit ne peut s'obtenir au détriment de l'ami. La recherche du bien est aussi limitée en soi et quantitativement : elle passe par la détermination d'un objet achevé qui est visé. Cet objet est nécessairement atteint dans ce monde-ci. Il correspond au domaine de l'action humaine. Mais l'action ici-bas est en vue de l'au-delà. La vie mondaine et matérielle ne doit donc pas être incompatible avec la quête spirituelle qui a en vue la vie ultime. Cependant, la quête des biens de l'homme sage se tient à égale distance de l'attente passive tout autant que de l'accumulation sans fin. Pour la

mener, l'homme doit procéder par analogies à partir de son expérience propre et de celle d'autrui. Il parvient ainsi à une connaissance des savoirs pratiques, qu'il va pouvoir développer dans son existence éthique pour conduire ses actions de manière opportune, assurer sa subsistance et vivre avec les autres. Cette prudence qui paraît pouvoir s'acquérir s'oppose à l'aboulie, à l'incapacité de saisir l'occasion favorable et à la crédulité. Elle se définit ainsi négativement. Elle doit être favorisée par la réflexion, la détermination à agir et le contrôle du désir, comme l'explique la fin de la préface attribuée à Ibn al-Muqaffa'.

Elle s'achève enfin sur une invitation à s'inspirer d'abord de ce qu'y est écrit avant de lire le *Livre de Kalila et Dimna*. Cette lecture doit offrir clairvoyance et savoir au lecteur. En effet, comme nous venons de le montrer, la préface d'Ibn al-Muqaffa' constitue en elle-même une sorte de propédeutique à l'apprentissage de la sagesse pratique, qui passe par la compréhension de la fonction rhétorique des fables annoncées et par la compréhension du schéma de l'action nécessaire à toute acquisition de la sagesse par l'homme. Ce dernier doit se trouver en pleine possession de son intellect actif, *tāba ilayhi 'aqluhu*⁷³⁶, afin de profiter de la lecture du *Livre de Kalila et Dimna*. L'auteur affirme avoir voulu donner, dans cette préface originale en arabe, le principe du livre, pour que le sujet en soit clair « pour tous ceux qui voudraient le lire, le comprendre et y faire des emprunts⁷³⁷. » La mention des emprunts vient répéter l'affirmation initiale du caractère savant de l'œuvre. L'emprunt peut certes avoir une fonction littéraire d'intertextualité, mais il peut aussi constituer le support de commentaires savants, tout comme le moyen mnémotechnique de mémoriser des règles de conduite et des éléments de sagesse pratique qui peuvent être utiles à tout honnête homme à divers moments de sa vie. La fonction mnémotechnique qui semble ainsi dévolue aux fables du *Livre de Kalila et Dimna* se retrouve dans les autres miroirs des Princes de la période. Cette dimension pratique de l'art de gouverner prend ainsi parfois la forme d'exercices spirituels à la manière antique et tardo-antique, dont il nous semble que l'on peut retrouver la trace, quoiqu'ils appartiennent désormais à cette science pratique du gouvernement de soi et non plus à la philosophie conçue comme mode de vie, comme ce fut le cas dans le monde grec.

⁷³⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, op. cit., p. 4 .

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 12. Traduction personnelle.

2.3 EXERCICES SPIRITUELS

2.3.1 DÉFINITION

- **L'exercice spirituel selon Hadot**

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir avec les méthodes d'instruction par les fables, on peut identifier dans les premiers miroirs des princes certaines pratiques conseillées que nous pensons pouvoir qualifier d'exercices spirituels. La notion d' « exercice spirituel » a été proposée par Pierre Hadot pour désigner « des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi⁷³⁸ » qui étaient exercées dans toutes les écoles de philosophie antiques. Exercices de l'âme et exercices du corps, ces pratiques d'école s'enracinaient selon Hadot, dans l'idéal athlétique de l'Antiquité. Il distingue alors des pratiques de concentration sur soi relevant de la maîtrise de soi exigée du sage et des exercices d'expansion du moi relevant de la connaissance de la Nature et pouvant aller jusqu'au dépouillement de l'homme. Toutes ces pratiques sont liées à une direction spirituelle. La direction spirituelle offerte par un maître passe par un enseignement moral et par un lien particulier qui lie le maître à son disciple. Le soin délivré requiert un changement de mode de vie qui constitue une véritable conversion philosophique. Ces principes peuvent aussi guider la vie politique comme l'indique la *Lettre VII* de Platon qui relate son projet de conversion philosophique du tyran Denis⁷³⁹. Ils requièrent cependant la sincérité de celui qui désire être guidé et qui doit en faire la demande spontanée, car il ne convient pas de

⁷³⁸ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 276.

⁷³⁹ PLATON, *Lettre aux amis*, op. cit.

contraindre celui qui ne désire pas changer de vie⁷⁴⁰. Hadot considère ainsi que toute la philosophie antique peut être considérée comme une direction spirituelle⁷⁴¹.

Mais les miroirs des Princes ne sont pas le produit d'écoles philosophiques. On ne saurait y repérer les traces de l'enseignement oral d'une doctrine unique. Ce n'est donc pas l'aspect philosophique de la notion d'exercice spirituel proposée par Hadot pour qualifier le discours philosophique antique que nous souhaitons reprendre ici. Cependant, il est une dimension de ces pratiques observées par Hadot qui n'appartient pas exclusivement à la philosophie : c'est le sens pratique que revêtent ces exercices d'école. Car de toute évidence, il ne s'agissait pas seulement pour les philosophes de former leurs disciples à la connaissance théorique des doctrines professées. Mais il s'agissait aussi et surtout de leur enseigner un art de vivre qui soit un « véritable savoir-vivre⁷⁴² ». Hadot explique qu'à l'époque hellénistique, cette dimension profane de la pratique spirituelle devient patente. La philosophie quant à elle y est alors davantage encore conçue comme une transformation de l'âme⁷⁴³. Mais cette transformation de l'âme passe alors par une application pratique de toutes les branches du savoir. Il s'est donc constitué une éthique pratique et une politique pratique, comme il y avait une logique pratique et une physique pratique⁷⁴⁴. C'est précisément dans le cadre d'une telle division pratique du savoir que peut se concevoir un enseignement spécifique au prince qui ne relève pas spécifiquement de la philosophie d'école.

- **Hypothèse**

Qu'en est-il au Moyen Âge arabo-musulman ? On a coutume de considérer que la philosophie naît en Islam avec al-Kindi au IX^e siècle. Il est vrai que les premières œuvres arabes de philosophie apparaissent à cette grande époque de la transmission du savoir grec dans la culture arabe entraînant par là même, pour les premiers corpus traduits, des travaux d'exégèse et la production de nouvelles œuvres philosophiques. Mais la philosophie n'est sans doute pas absente du Moyen-Orient avant cette date. On a ainsi pu établir qu'Ibn al-

⁷⁴⁰ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 325.

⁷⁴¹ Cf. HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit. chapitre IX notamment.

⁷⁴² HADOT P., « La philosophie antique: une éthique ou une pratique ? », *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, les Belles lettres, 2010, p. 211.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁴⁴ Cf. « 2. La philosophie comme pratique, opposée au discours philosophique, à l'époque hellénistique », in *Ibid.*, p. 216-223.

Muqaffa' a traduit la première partie de l'*Organon* aristotélicien, qui forme la plus ancienne version arabe du texte dont nous disposons aujourd'hui⁷⁴⁵. On comprend alors qu'il devait posséder une certaine connaissance de la philosophie. Il semble ainsi que l'affirmation précédemment citée d'Ibn al-Muqaffa', au sujet de la division des sciences⁷⁴⁶ le confirme. Le début de ce passage invite le disciple à aimer la science, ce qui revient en fait à enseigner à son cœur la philosophie, l'amour du savoir. La distinction entre science et pratique et science sans pratique, invite par la mention de l'aisance de la pratique initiée précocement dans l'âge à considérer que celle-ci constitue une porte d'entrée dans l'enseignement de l'amour de la science. Cette science pratique passe ainsi d'abord par le discours de l'exercice spirituel. Elle prend appui sur une conception idéalisée de la sagesse comme maîtrise de soi pour figurer une représentation du roi qui puisse dans le même temps agir en politique.

Nous posons donc ici l'hypothèse que la dimension pratique des miroirs des princes se manifeste parfois sous la forme d'exercices, au sens de pratiques régulières ayant pour but de donner lieu à une transformation de soi à travers la répétition, ou de fournir l'expérience de certaines dispositions morales à travers l'exercice même de la lecture du miroir des princes. Le lieu commun du chemin vers la sagesse convoque en effet l'idée de parcours et par là l'idée de cheminement, de pratique et même d'exercice physique, puisque parcourir un chemin nécessite un effort de déplacement et de marche. D'emblée, l'accès à la sagesse est conçu comme un acte qui requiert un effort et un progrès, comme l'indique la lettre de Marwān à son fils :

Sache qu'il y a des chemins vers la sagesse (*ḥikma*) : ils suppriment les difficultés des débuts à celui qui la prend pour principe, s'il emprunte ses sols accidentés avec intention, pour atteindre le repos de ses effets, son lieu sûr (*amni sarḥiha*) et la noblesse (*šaraf*) de sa grandeur (*'izz*). Elle ne peut s'atteindre avec le manque d'esprit (*subf*) de la légèreté (*ḥiffa*), elle ne peut naître de l'excès (*tafriṭ al-ḡafla*) d'inattention ; celui qui l'atteint ne peut la dépasser pas [et peut-être l'amplitude du détour en montre-t-elle les vices cachés (*wa rubbama aḏharat baṣṭatu al-ḡayy mastura al-'aybi*)]⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh et Ḥabīb IBN BIHRĪZ, *Al-Mantiq (Logic) li-Ibn al-Muqaffa'*; *Hudūd al-Mantiq li-Ibn Bihriz*, *op. cit.*; TROUPEAU G., « La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe in *Etudes de linguistique arabe.* », *op. cit.*

⁷⁴⁶ Cf. *supra*, « 2.1.4. Les destinataires des fables ».

⁷⁴⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 5,

Le cheminement accidenté et les dangers implicites auxquels la sagesse permet d'échapper sont autant d'obstacles à dépasser. Mais les ennemis de la sagesse sont la légèreté et l'excès d'inattention, qui tous deux relèvent d'une tendance naturelle contre laquelle il convient de lutter. Le cheminement est lent et tortueux, le détour indique que son atteinte requiert du temps et donc une expérience qui enseigne les vices à éviter. Cette comparaison avec le parcours accidenté vers une destination indépassable indique assez que l'accès à la sagesse est une forme d'ascèse, au sens d'une difficile activité intérieure de la pensée et de la volonté.

Nous avons ainsi pu distinguer au moins quatre types d'exercices mentionnés dans les premiers miroirs des Princes arabes. Cependant cette distinction relève surtout de la commodité d'exposition pour nous, car d'une part, certains exercices peuvent relever de deux catégories, d'autre part, tous s'adressent au Prince et ont donc une visée ultimement politique. Alors que P. Hadot pouvait distinguer, pour les philosophies de l'Antiquité, des pratiques de concentration sur soi et des pratiques d'expansion du soi, dans le contexte politique de l'art de gouverner du VIII^e siècle, ces pratiques de soi prennent définitivement pour le Prince une dimension, non d'expansion de soi, mais de diffusion de soi, comme nous le verrons dans notre dernière partie⁷⁴⁸. Le soi du Prince est ainsi peut-être tout entier dirigé vers l'extérieur, même si le point de départ du gouvernement de soi relève de tout de même d'abord de l'attention à soi. Nous avons ainsi pu discerner des exercices relatifs au corps, des exercices éthiques, des exercices de la pensée et des exercices à visée immédiatement politique.

2.3.2 EXERCICES RELATIFS AU CORPS

- **Prière quotidienne pour la santé du corps**

L'épître de 'Abd-al-Ḥamīd offre en ce sens quelques exemples d'exercices proposés au prince en vue de fortifier son jugement. Les emprunts coraniques qui illustrent son discours sont notables comme nous l'avons déjà fait remarquer⁷⁴⁹. Si 'Abd-al-Ḥamīd s'inspire, au niveau du style et du vocabulaire employé, du discours coranique, il fait aussi

⁷⁴⁸ Cf. *infra*, « Quatrième partie : Gouverner les autres ? »

⁷⁴⁹ Cf. *supra*, 1.1.2 « L'incertitude due au contexte ».

un autre usage de cette référence religieuse dans son *Épître*. Le rituel religieux y paraît en effet conçu comme un exercice spirituel. Il participe d'une certaine constitution du sujet royal. Plusieurs exercices spirituels religieux sont mentionnés au début de *l'Épître au Prince héritier*. Nous examinerons la fonction des premiers plus loin. En effet, quoique rassemblés au début de ce discours, vraisemblablement pour des raisons rhétoriques, les prières ont un but distinct. Marwān II conseille ainsi à son fils une dernière prière à Dieu qui devra être quotidienne : « chaque matin⁷⁵⁰ ». Il s'agit de rendre grâce au divin d'avoir pu atteindre ce jour dans « la santé des membres, le salut du corps, les bienfaits et la noblesse (*karāma*)⁷⁵¹ », qui équivaut à un rappel des biens dont jouit le prince et de sa condition avantageuse. Il ne s'agit pas d'amener le prince à s'envisager en pleine gloire, mais cette prière d'action de grâces a aussi pour effet d'offrir une mesure de la relativité et de la fragilité de la condition du prince. En effet, cette prière de grâce pour la santé et les bienfaits actuels doit être répétée chaque jour, car chaque jour pourrait voir ces faveurs disparaître. La prière quotidienne paraît ainsi davantage et à nouveau comme une mesure et un rappel de la relativité et de l'impermanence des biens mondains tout comme un rappel des avantages indispensable à toute activité politique, dont le premier est sans doute la bonne santé du souverain.

- **Hygiène de soi**

Si 'Abd-al-Ḥamīd dans sa lettre officielle n'entre pas dans l'énoncé de règles d'hygiène qui seraient plutôt déplacées dans ce traité officiel, les œuvres attribuées à Ibn al-Muqaffa' offrent davantage de possibilités d'expression de la dimension morale du soin à apporter au corps. Ainsi, la section de *l'Adab al-Kabīr* consacrée au Prince mentionne la question de la condition physique immédiatement après le conseil concernant la manière d'agir en matière de religion.

Entretenir une bonne condition physique consiste essentiellement à ne point imposer à ton corps une surcharge de nourriture, de boisson et de rapports charnels. Parvenir ensuite à connaître ensuite tout ce qui est bénéfique et néfaste pour l'organisme et à en tirer parti, serait mieux encore⁷⁵².

⁷⁵⁰ Cf. *infra*, Annexe 2, § 7.

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 184 § 2, 3^{ème} alinéa.

Le conseil se structure conformément à la règle annoncée plus haut dans l'épître de s'efforcer de connaître d'abord les principes et de ne s'intéresser qu'ensuite aux divisions spécifiques⁷⁵³. Il s'agit donc d'abord de pratiquer la modération avant de chercher ensuite à distinguer, parmi ce qui affecte le corps, entre ce qui lui est bénéfique et ce qui lui est néfaste. Mais en premier lieu, le plus important est la modération quantitative, puis ensuite seulement vient la sélection qualitative des soins à apporter au corps. Il est important de noter que le soin physique à pratiquer à travers la modération est inséparable des règles éthiques et politiques chez Ibn al-Muqaffa'. Il précise ainsi son but : « L'objet de mon propos est de te donner les moyens d'exercer ton esprit à adopter les bonnes dispositions (*maḥāsīn*) qui sont inhérentes à ces points avant que de te laisser envahir par les mauvaises habitudes qui pourraient en découler⁷⁵⁴. » Il s'agit bien d'exercices spirituels. En l'occurrence, dans la recommandation citée, il s'agit d'agir sur le désir lié à la satisfaction de plaisirs du corps.

La modération constitue aussi une exigence morale qui est évoquée à la fin de *l'Adab al-Kabīr* dans la deuxième partie du texte qui n'est plus spécifiquement adressée au Prince, contrairement au début de ce discours⁷⁵⁵. La modération des désirs liés au corps repose sur des principes physiques. L'attention au corps se justifie parce que « le corps est ce qui est le plus proche de nous et le plus personnel⁷⁵⁶ ». Cette proximité à soi du corps propre implique de tenir compte de tout ce qui peut l'affecter du plus loin possible. Ainsi, le soin à y apporter repose sur une dialectique du proche et du lointain. En cas de maladie, le remède est par exemple à appliquer dès l'apparition du plus lointain symptôme selon Dimna dans le *Livre de Kalila et Dimna*. De plus, le but de la vie consiste à éviter les multiples occasions de périr, comme le dit, dans la fable du *Livre de Kalila et Dimna* qui porte son nom, l'oiseau Qoubbira au roi qui le recherche pour se venger, prétendant toutefois ne point lui en vouloir d'avoir

⁷⁵³ *Ibid.* § 2. Le détail de ce qui est bénéfique et néfaste, les *furū'*, trouvera place dans un autre lieu du discours. Les *furū'* désignent peut-être le détail des régimes utiles selon l'âge, le temps, l'activité, etc... Cela suggère que ces précisions ne sont pas déterminables en détail et au préalable pour tous, mais cela invite à les rechercher.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 211. Le texte se poursuit en effet par un examen des relations sociales et de cour, comprenant des conseils concernant les usages du corps et les usages du discours en public. Le texte dans ce cas continue à s'adresser directement à un interlocuteur muet comme dans le passage sur le membre de la cour, mais on peut penser qu'il s'adresse à tout homme cultivé et que exception faite de ce qui contreviendrait aux règles qui s'imposent à un Prince, les règles qui régissent le comportement de l'honnête homme peuvent aussi être destinées au même Prince.

⁷⁵⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 59.

crevé les yeux de son fils après que celui-ci ait tué le petit de l'oiseau⁷⁵⁷. Le cycle infini de la vengeance n'a en effet pas de justification morale et le seul moyen d'y couper est de fuir, car un offensé devient un ennemi presque plus définitivement déterminé qu'un ennemi naturel⁷⁵⁸. Fuir le cycle de la vengeance est ainsi revendiqué au nom d'un principe physique : « la vie refuse la mort⁷⁵⁹ ». Il convient par conséquent de tenir compte de tout ce qui peut nuire au corps : et en premier lieu, la force qui peut faire périr ne doit pas être méprisée.

Ce principe de conservation de la vie semble valoir universellement. Le soin à apporter au corps en relève aussi. Il est ainsi rappelé dans *Le livre de Kalila et Dimna* que l'alimentation et la boisson doivent être mesurées. En effet, « manger et boire sans mesure, revient à imposer à son corps ce qu'il ne peut supporter⁷⁶⁰ ». Tout excès est blâmable. Le modèle du renonçant apparaît ainsi parfois de manière assez positive dans les fables de *Kalila et Dimna* ; l'un d'eux, un chacal végétarien, étant même fortement poussé à prendre la fonction de conseiller du Prince⁷⁶¹. Cette attention à apporter à la santé de son corps trouve un prolongement naturel dans l'attention à apporter au danger qui est moins immédiatement présent : tel par exemple, l'ennemi connu auquel il ne faut jamais faire confiance quand bien même il prétendrait rechercher l'amitié, dans « le Chat et le Rat ». Davantage qu'une analogie, il s'agit là d'une égalité dans les dangers. L'objectif est identique : il s'agit toujours de la conservation de soi, qu'il s'agisse de la santé du corps contre les excès et les maladies, ou de la sécurité personnelle contre un ennemi. Accorder confiance à un tel ennemi reviendrait à être à soi-même son propre ennemi. Le plus lointain et le plus étranger à soi peut nous transformer, par imprudence, en notre propre ennemi.

Les désirs peuvent également s'avérer destructeurs au plan moral. Mais les désirs moralement inconvenants ont également une incidence qui va au-delà de la destruction de la vertu. L'excès de désirs satisfaits sans frein conduirait en effet d'abord à un émoussement de la sensation de plaisir, de même qu'à une extinction progressive du désir. Il s'accompagne d'un affaiblissement des membres :

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁵⁸ Il y a en effet dans les fables des situations où des ennemis naturels peuvent trouver une entente ponctuelle. Cf. la fable précédente du Chat et du Rat, *Ibid.*, p. 229-235. Cf. également *infra*... p...

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁶¹ Il s'agit de la fable du « Lion et du Chacal », *Ibid.*, p. 245-259.

120. Celui qui ne sait s'interdire, se priver et s'écarter de la nourriture, de la boisson ou des femmes en certains moments où ses appétits et sa capacité physique l'y invitent sera bientôt atteint par le premier des préjudices qui s'ensuivront, à savoir que ces plaisirs cesseront de l'animer, le feu de ses désirs déclinant en même temps que s'affaibliront ses membres⁷⁶².

Il semble que dans *l'Adab al-Kabīr*, le mouvement des membres soit conçu en relation avec le désir. Sans que l'on puisse affirmer là que le désir soit cause du mouvement, on ne peut que souligner la concomitance de l'extinction du désir avec l'affaiblissement des membres, qui paraît indiquer à l'inverse que l'usure des sens provoque la mort du désir. Mais c'est l'excès qui est destructeur. C'est ainsi, entre autres, l'amour des femmes qui provoquerait l'affaiblissement du corps⁷⁶³. Il convient au contraire de s'exercer à persévérer dans son meilleur état.

L'affaiblissement physique correspond à une aliénation. Le dernier paragraphe de *l'Adab al-Kabīr* le souligne par antithèse.

Je vais te parler d'un ami qui, à mes yeux, était le plus remarquable des hommes. Et ce qui pour moi le rendait aussi exceptionnel, c'était en premier lieu l'insignifiance du monde terrestre à ses yeux. Il n'était point asservi par son estomac, si bien qu'il ne désirait jamais une nourriture dont il ne pouvait disposer et qu'il n'abusait jamais lorsque celle-ci lui était disponible. Il n'était point soumis à l'empire de son sexe, si bien que sa virilité (*murū'a*) ne le portait pas au plaisir sexuel. Sur ce point, il ne perdait jamais la maîtrise de son jugement ni de son corps⁷⁶⁴.

L'ami idéal qui est là dépeint correspond à l'homme idéal : il n'est pas asservi par son estomac, pas plus qu'il est soumis à l'empire du sexe. La correspondance entre la maîtrise de son jugement et la maîtrise de son corps est totale. Son désir ne le porte pas aux plaisirs sexuels. Il n'a pas de désir pour ce qu'il ne peut pas obtenir comme nourriture, et n'abuse pas de ce dont il dispose. Maître de lui-même dans le discours, dans le jugement et dans la décision, il est un homme accompli. L'idéal de l'homme parfait trouve là l'une de ses premières formulations littéraires arabes. Cet idéal est marqué par une forme d'abstinence relative qui s'applique aussi bien aux nourritures, aux boissons et aux femmes, qu'au

⁷⁶² IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 211 § 120.

⁷⁶³ Cf. *Ibid.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 219 § 160. Le paragraphe se poursuit avec la description de l'attitude de cet ami face aux vicissitudes, dans les discussions, et en amitié.

discours puisque cet ami ne parle que peu et seulement en excellente compagnie. Aucun mauvais affect ne le touche.

À l'inverse, dans *Le livre de Kalila et Dimna*, l'homme qui ne songe qu'à manger et faire l'amour est à ranger avec les bœufs et les moutons⁷⁶⁵, animaux irrationnels et bêtes de somme desquelles on n'attend rien d'autre que l'obéissance passive. Sa vie est comparée à celle de celui qui manque de moyens : un tel homme, comme « celui qui vit dans l'isolement et la gêne, maigre source de bien pour ses amis et pour lui-même, celui-là, sa vie fût-elle longue, vit fort peu⁷⁶⁶. » L'excès de désirs charnels est comparé aux manques de moyens matériels. Tous deux donnent lieu à des vies fort pauvres : l'homme qui en est affecté vit peu. Ce n'est pas en durée que se mesure la vie d'un homme mais en qualité. Cependant, de ces deux formes de pauvreté, la plus dégradante n'est tout de même pas celle du manque de moyens matériels. Celui qui n'a guère de moyens pour vivre est certes malheureux, mais « celui qui ne songeait qu'à manger et faire l'amour », l'homme sensuel soumis à ses désirs, ne mérite même plus le nom d'homme.

La modération comme principe général minimal doit de préférence être suivie par l'acquisition d'un savoir spécifique du bénéfique et du néfaste pour le corps, selon Ibn al-Muqaffa'. À la source de cette ascèse nécessaire réside toujours la même conception de la proximité à soi du corps propre qui impose l'exigence de la conservation de soi à partir de ce qui peut l'affecter du plus lointain symptôme. Ainsi la nourriture, la boisson et la sexualité dont les excès ne produisent pas immédiatement leurs effets destructeurs doivent être modérés bien avant que ces effets n'apparaissent dans l'âme et dans le corps. Au contre-exemple, dans les fables, du sensualiste pauvre en vie du fait de sa négligence de ce principe hygiéniste de la conservation de soi, répond, dans *l'Adab al-Kabīr*, l'exemple de l'homme idéal, modèle d'abstinence. De tels éléments dessinent ainsi une économie érotique et une hygiène diététique que le lecteur doit reprendre à son compte. La diététique peut être définie comme une manière de se constituer comme sujet qui a un juste souci de son corps⁷⁶⁷. Ce souci fait des activités du Prince un enjeu de santé et de morale. Il vise à l'armer d'une conduite rationnelle. La maîtrise du corps et de ses plaisirs alimentaires notamment apparaît

⁷⁶⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 53.

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ FOUCAULT M., *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 123.

ainsi comme un premier pas vers la sagesse, mais il s'agit d'une étape indispensable pour s'armer d'une conduite rationnelle, ce qui est le but visé par l'art de gouverner arabo-musulman de cette première période. Ces exercices spirituels invitant à une hygiène physique s'inscrivent ainsi dans une conception éthique marquée par l'exigence de contrôle de soi que certains exercices éthiques davantage présents chez Abd al-Ḥamīd viennent renforcer. Les exercices de contrôle de l'apparence physique concernent en effet aussi les apparitions publiques du Prince et relèvent ainsi davantage d'une étiquette de cour⁷⁶⁸ que de l'exercice spirituel proprement dit, même si cette étiquette n'est pas totalement détachée des visées éthiques du gouvernement de soi, comme nous le verrons plus loin⁷⁶⁹.

2.3.3 EXERCICES ÉTHIQUES

- **Méditations religieuses**

Comme nous l'avons déjà noté ci-dessus, *l'Épître au Prince héritier* de 'Abd-al-Ḥamīd débute par le conseil d'adresser quelques prières à Dieu. Elles sont conçues comme des actions de grâce rendue au créateur et ont ainsi la forme de méditations, puisque chacune d'entre elle a un objet différent. La pratique d'exercices de méditation a peut-être ainsi perduré depuis la période hellénistique jusqu'à la période arabe, mais on peut penser que le contenu moral a alors pris la forme de la nouvelle religion apparue⁷⁷⁰.

- ♦ *L'action de grâce comme adjuvant à l'ascèse morale*

On peut ainsi lire l'invitation à la prière initiale, qui peut sembler au premier abord convenue, comme une invitation à la méditation. P. Hadot a montré que la méditation faisait partie des exercices spirituels antiques⁷⁷¹. Il paraît évident, dans ce contexte monothéiste, que l'excellence ne s'atteint que grâce à la faveur divine et à l'obéissance à Dieu. L'action de

⁷⁶⁸ On examinera ce point plus loin lors de l'examen de l'exercice de l'emploi du temps du Prince. Cf. 1.3.5 « L'emploi du temps ».

⁷⁶⁹ Cf. *infra*, « 4.1.2. Image du gouvernant ».

⁷⁷⁰ On peut noter ici que la tradition a fait de 'Abd-al-Ḥamīd un modèle de secrétaire fidèle qu'aucun soupçon de *zandaqa* n'atteindra contrairement à son ami (selon la tradition) et successeur auprès des Abbassides, Ibn al-Muqaffa'.

⁷⁷¹ HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3e éd. rev. et augm., Paris, Institut d'études augustiniennes, coll.« Collection des études augustiniennes », n° 136, 1993, p. 21-22; 26-27.

grâce, en tant que témoignage de reconnaissance, constitue ainsi la première règle de la méthode qui doit conduire à la sagesse :

Sache que tu ne parviens à rassembler tout cela et que tu n'es premier en cela que grâce à la force que Dieu donne à toutes tes affaires lorsqu'il les suscite, par ta patience à le servir (*tā'a*), et par ton immense gratitude pour ce que [Dieu] t'a donné comme bienfaits (*mā an`ama*)⁷⁷².

Dieu est considéré comme la cause première de toutes les affaires du roi. Or, le dieu coranique est éminemment bienfaisant *mun'im*⁷⁷³. L'obéissance à Dieu peut donc sembler-t-il aussi garantir la pleine possession de la sagesse. Mais encore faut-il pour cela lui en rendre grâce. Le destinataire de la lettre enjoint ainsi le prince à se lier à Dieu dans le but d'obtenir davantage de grâces. Ce lien avec le créateur doit bien accompagner la quête de la sagesse. En effet, le paragraphe précédent de l'épître⁷⁷⁴ offre une présentation de la sagesse conçue comme le principe de vie que doit prendre le prince : *amma* signifie en effet « prendre pour principe »⁷⁷⁵. Un tel choix de vie doit conduire au repos ultime, *sa'ati `āqibatīha*, qui est la finalité de la sagesse⁷⁷⁶. On retrouve ici l'orientation eschatologique de la quête de la sagesse qui figure aussi dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffa⁷⁷⁷. Ce paragraphe se conclut sur le constat de la prééminence morale du Prince⁷⁷⁸ dans ce parcours vers la sagesse. Mais cette prééminence n'est pas une fin en soi. L'effort vers l'atteinte de la sagesse doit être poursuivi. L'action de grâce du paragraphe suivant qui nous occupe ici est alors conçue comme un adjuvant à ce cheminement en vue du repos qu'octroie l'obtention de la sagesse.

Le concours divin est certes supposé être favorisé par la prière d'action de grâce. Mais ce paragraphe vise davantage, nous semble-t-il, à indiquer les conditions par lesquels l'effort vers la sagesse peut se révéler fructueux. En effet, ce paragraphe indique précisément les conditions dans lesquelles cette quête doit s'effectuer : elle demande de la force, qu'il faut ici

⁷⁷² `ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat `Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-`ahd », M. KURD ALI (dir.), *Rasā'il al-bulaḡā'*, Le Caire, Maṭba'at laḡnat al-ta'lif wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, 1946, p. 175. Cf. *infra*, Annexe B, § 6.

⁷⁷³ GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique* / Daniel Gimaret, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 385-387.

⁷⁷⁴ Cf. *infra*, Annexe B, § 5.

⁷⁷⁵ `ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat `Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-`ahd », *op. cit.*, p. 175.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ Cf. *supra*, « 2.2.2. L'orientation eschatologique de la fin ».

⁷⁷⁸ Cf. *infra*, Annexe B, § 5.

comprendre en termes d'intensité, de l'exercice, *ālātī*, de la préparation *ʿuddatī* et de l'effort pour s'isoler (*infirād*) des compagnons et des proches. La mention de ces indications indique qu'il est bien question d'exercices méthodiques. Ils requièrent de l'habitude, de la répétition, une concentration que seule peut fournir l'isolement momentané de toute société :

Afin d'en⁷⁷⁹ recevoir davantage, tu dois t'attacher à cette quête par une bonne (*ḥusn*) attention (*ḥiyāṭa*), et en repoussant (*al-dubb*) la lassitude de découragement (*malal*) qui pourrait t'en venir, l'inattention (*ḡafla*) qui mène à la perte, l'assoupissement de relâchement (*sinatu tahāwunin*), ou le mépris d'une connaissance [nécessaire]. En effet, c'est ce par quoi il est plus juste (*aḥḥaqu*) de commencer l'examen : on s'appuie ainsi sur la force, sur l'habileté (*āla*), [sur l'habitude (*ʿudda*)], et [cela dans] l'isolement par rapport aux compagnons (*aṣḥāb*) et aux intimes (*ḥammāt*)⁷⁸⁰.

La quête de la sagesse et la conservation des belles mœurs forment une sorte d'ascèse. Il y va d'une forme de concentration évoquée ici au travers de l'attention (*ḥiyāṭa*) à porter à cette quête et à la conservation du beau caractère. Il convient donc au prince de traquer toute pointe de découragement, tout relâchement moral, tout laisser-aller à l'ignorance. On note la polysémie des mots *āla* et *ʿudda* : cette grande attention à soi fournit en effet des armes et des munitions. Elle doit constituer une force morale que l'emploi de ce vocabulaire militaire vient renforcer.

Le maintien et la sauvegarde des belles mœurs dans le cheminement vers la sagesse s'accompagnent ainsi du recours à la divinité :

Tiens-y⁷⁸¹ toi donc lorsque tu as recours à Lui, appuie-toi sur cela lorsque tu t'y appliques, et trouve asile en son giron (*kanf*) lorsque tu t'en remets à Lui ; car cela est le plus digne (*ablaḡa*) de ce par quoi on demande la clémence de Dieu, c'est aussi le problème (*mas'ala*) le plus susceptible d'une solution, ce qui apporte la meilleure récompense (*ṭawāb*), ce dont l'utilité (*naf*) est la plus certaine (*a'wad*), dont le bien (*ṣalāh*) est le plus grand⁷⁸².

On observe dans ce passage une assimilation de la quête de la sagesse à la grâce de Dieu. Celle-ci s'obtient par l'action de grâce qui doit constamment accompagner la pratique des

⁷⁷⁹ Il s'agit des bienfaits divins.

⁷⁸⁰ 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤĪA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 175. Cf. *infra*, Annexe B, § 6.

⁷⁸¹ Il s'agit là de l'attention et de l'examen.

⁷⁸² Cf. *infra*, Annexe B, § 6 ; 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤĪA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 175.

belles actions et des bonnes mœurs. Mais l'appel à Dieu doit être précédé de cette attention qui est effort de concentration et qui, nous le comprenons ici, doit devenir une véritable habitude et une ressource personnelle intérieure, « un giron ». L'attention qui doit précéder toute demande de grâce divine se comprend comme la démarche de l'esprit nécessaire avant d'implorer le secours divin. Elle est nécessaire au sens où c'est ce qui a le plus de chance d'apporter une solution. Cette attention à soi constitue ainsi à la fois la pratique la plus digne de la clémence divine et la question la plus susceptible d'aboutir à un bon résultat. Il est en effet plus sûr d'agir sur soi avant même de solliciter la faveur de Dieu et cela correspond à la volonté divine d'après le narrateur.

Cette mention à cet endroit du texte rappelle en creux le caractère imprédictible des faits et des affaires humaines. Aucune certitude n'est promise à l'homme concernant l'ordre de ses affaires, hormis peut-être le contrôle de ses actions et de ses mœurs. Il ne faut donc pas sous-estimer ces passages d'inspiration religieuse. Ils intègrent en fait toute une tradition d'exercice de soi qui passe d'abord par l'attention à soi, qui doit préparer aux exercices de la pensée, eux aussi évoqués dans cette épître⁷⁸³. P. Hadot a montré que l'attention était au centre des pratiques philosophiques antiques et en constituait la dimension vitale⁷⁸⁴. L'attention devait permettre de répondre à tous les imprévus. Mais, dans le cadre des écoles de philosophie, des règles diverses venaient fonder cette attention nécessaire à une vie philosophique. Dans le cadre de la cour qui est celui des arts de gouverner, l'attention a sans doute perdu la dimension scolaire qui était celle de l'Antiquité, mais nous y voyons des similitudes fondamentales dans les schémas et les techniques d'exercice de soi mis en œuvre dans les miroirs des Princes pour former ces derniers.

♦ *L'invocation comme remède au hasard des circonstances*

La lutte contre les passions peut ainsi elle aussi requérir une assistance divine comme le suggère l'Épître de 'Abd al-Ḥamīd. Le souhait exprimé par le destinataire de l'épître porte alors sur la prévention contre les mauvais désirs⁷⁸⁵ : contre ceux des ambitieux mal intentionnés et contre ceux du prince lui-même. Il porte également sur l'éloignement des malheurs religieux ou moraux (*fi dīnin aw ḥulqin*). Il est de plus demandé à Dieu de favoriser

⁷⁸³ Cf. *infra*, « 2.3.4. Exercices de la pensée ».

⁷⁸⁴ HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 18-20; 31; 221.

⁷⁸⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 4.

le prince afin qu'il accède aux sommets de la noblesse *šaraf*, de la dignité *karam* et de la morale au sens de culture de soi, *adab*. Marwān demande ainsi à Dieu de le remplacer auprès de son fils dans la protection contre les égarements de la passion, tout comme il lui demande son concours pour la direction de son fils. Le vocabulaire de la conduite est confirmé par l'emploi du terme *iršād* notamment.

L'aide demandée à Dieu concerne ainsi principalement la maîtrise des désirs et des passions et l'obtention des vertus morales. L'assistance divine est souhaitée pour tout ce qui concerne d'une part, le for intérieur du prince, d'autre part, les désirs des autres. D'emblée, la maîtrise des désirs apparaît comme un principe de base de la recommandation royale et l'appel à Dieu comme un appel au maître intérieur de tout un chacun. La maîtrise des désirs semble en effet devoir passer par, ou, ne pouvoir se passer de, l'intervention d'un Dieu qui peut agir à tout moment dans le cours des événements pour favoriser le Prince. Plus qu'une invitation à accorder une confiance aveugle au destin divin, cette prière est le signe que la maîtrise des circonstances de la vie humaine échappe à l'homme, fût-il Prince. Dans le monde d'ici-bas, est-il rappelé, rien ne peut être connu avec une absolue certitude. La relative précarité de la condition humaine, son « in-quiétude » exigent que les causes premières soient favorables au Prince afin que son gouvernement puisse être heureux, plein de succès. La prière à Dieu, outre sa valeur traditionnelle, a donc pour fonction de rappeler la valeur du secours divin nécessaire à toute entreprise politique efficace. Le bon naturel⁷⁸⁶ dont la divinité a pourvu le Prince doit être conforté et actualisé. Le même concours de Dieu est sollicité pour l'actualisation de ce naturel en vertu, noblesse et morale durant l'exercice du pouvoir. La prière est aussi l'occasion de rappeler les principales difficultés de l'entreprise de même que la voie droite que l'héritier doit suivre. Cette voie est avant tout morale : le prince, assisté de Dieu, doit atteindre les plus hauts sommets de la vertu, de la dignité, et de la morale. Savoir que la divinité concours à sa réalisation est une indication supplémentaire de sa valeur.

La prière à Dieu est ainsi un rappel pour l'héritier du chemin de la vertu. Elle ne consiste pas en un refuge de la volonté dans la volonté divine, mais elle a la fonction d'un exercice visant à associer, dans un même but, le chemin conseillé par le père et la voie voulue par Dieu. Dieu y fait figure de garant et de protecteur de la bonne direction morale du

⁷⁸⁶ Cf. *infra*, 3.1.1 « Le bon naturel ».

gouvernant, en effet « seul lui aide au bien et y est favorable ». Cette prière en appelle à la fois à la protection divine, à l'instar de l'invocation de la Fortune chez les Anciens, mais elle consiste également en une première étape dans le chemin vers la sagesse, par le rappel de la contingence naturelle à l'homme et par l'indication du danger à circonscrire : celui de l'empire des désirs.

L'acquisition d'une haute morale dépend ainsi en partie de la protection divine. Elle demeure en effet soumise à un facteur extérieur sur lequel seule la prière semble pouvoir agir. Cependant, le destinataire de la lettre au prince lui enseigne immédiatement ensuite qu'« à la sagesse, il y a des chemins⁷⁸⁷. » Pour que sur ces chemins, les difficultés des débuts s'aplanissent, il convient de les emprunter avec intention, *qāṣīdan*⁷⁸⁸. Le vocabulaire en est témoin : l'intention ou détermination *qaṣd*, la sincérité *ṣīdq*, l'intention vraie, *niyya ṣaḥīḥa*. La sincérité de la démarche est requise de manière insistante. Le véritable aspirant à la sagesse n'éprouvera alors aucune difficulté à l'atteindre, à condition bien sûr d'y associer une « détermination courageuse ».

- **« Monture d'excellence » contre l'assaut des passions**

Aux méditations religieuses en vue du perfectionnement moral s'ajoute cependant une nécessaire lutte intérieure contre ses passions. Le combat contre les passions est ainsi conçu comme un exercice qu'il faut répéter et dont la pratique participe de l'exercice de la patience. La patience est en effet la vertu principale que doit acquérir le souverain. Elle prend diverses formes et est mieux désignée par le terme « pondération », cette capacité à peser ses décisions⁷⁸⁹. Mais ici c'est sa dimension d'endurance et de préparation qui est en cause.

- ♦ *Le danger des passions*

« La passion ferme aux biens et ouvre aux maux. Elle est l'adversaire de la raison⁷⁹⁰ ». Cette détermination de la passion indique une opposition franche entre raison et passion, qui explique la nécessité de la lutte contre les passions. La sagesse doit être le but que vise le Prince d'abord à travers la méditation sur les bienfaits divins et la réflexion sur le texte sacré

⁷⁸⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 5.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ Cf. *infra*, 4.1.1 « Le *ḥilm* ou pondération »

⁷⁹⁰ Cf. *infra*, Annexe B, § 7.

susceptible de mettre en œuvre sa raison⁷⁹¹. Les passions, dont on comprend qu'elles constituent une autre partie de l'âme humaine, sont donc un adversaire de la raison, qui s'avère dès lors être le seul moyen d'accéder à la sagesse. La même mise en garde figure dans le *Testament d'Ardašīr* : « Demandez l'appui de l'intellect contre les passions. C'est le moyen de le faire régner sur les passions. Sachez que c'est le propre de l'intellect de se soumettre aux passions, quand elles deviennent une habitude⁷⁹². » Dans l'*Épître* de 'Abd-al-Ḥamīd, le paragraphe suivant s'ouvre alors sur une franche condamnation des passions : « Toutes les passions sont un ennemi qui cherche à te détruire⁷⁹³ ». Le terme « ennemi » n'est pas réservé à l'ennemi politique ou militaire. Il relève aussi d'emblée du domaine moral, tout comme le vocabulaire de la stratégie va se révéler propre à l'exercice de soi, comme nous allons le constater. Mais peut-être aussi l'ennemi moral est-il d'emblée pour le Prince un ennemi politique ?

Le vocabulaire de la ruse relève ainsi également de la morale et de la politique puisque le terme de *makīda* est employé ici pour qualifier les passions de « pièges de la ruse de Satan » tout comme il sera employé plus loin dans le texte pour désigner la ruse nécessaire que doit employer le Prince dans son gouvernement politique et la stratégie rusée nécessaire à la guerre⁷⁹⁴. Mais si Satan ruse comme le gouvernant, Satan trompe et séduit aussi. Les termes de *ḥud'* et *makr* qui désignent la ruse, avec des nuances diverses de tromperie, ne figurent pas dans notre texte pour décrire la ruse du Prince, alors qu'ils décrivent bien l'action de Satan par le biais des passions. Satan ne paraît être ici qu'un symbole de ce qui échappe à l'empire de la raison humaine.

En effet, le foyer qui excite les passions réside en une passion principale sur laquelle il faut avoir prise et qui est spécifique aux puissants. Il s'agit de la vanité qui est « le principe de la passion, la première séduction, le guide de la perte ». Source de toutes les passions, la vanité désigne la haute opinion de soi. L'admiration de soi-même semble en effet être la principale passion qui peut se présenter aux puissants, auteurs d'actions dont ils sont souvent les seuls décideurs et objets des flatteries des plus ambitieux courtisans. Mais la

⁷⁹¹ Cf. *supra*, 2.3.3 « L'action de grâce comme adjuvant à l'ascèse morale » et *infra*, 2.3.4 « la lecture du livre religieux ».

⁷⁹² GRIGNASCHI M., « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, traduit par Mario GRIGNASCHI, 1966, vol. 254, p. 79.

⁷⁹³ Cf. *infra*, Annexe 2, § 8.

⁷⁹⁴ 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 187.

vanité constitue en fait un obstacle à l'action, qui peut conduire à la ruine de celle-ci. Elle empêche en effet la correcte détermination de l'action. Le Prince doit ainsi « prémuni[r] [s]es actions contre la vanité ». Celui qui se croit paré de toutes les qualités ne saurait faire preuve de la prudence nécessaire à toute action. Impossible d'espérer alors atteindre des mœurs louables puisque le jugement moral porte sur des actions. Impossible d'atteindre la vertu qui est l'excellence morale. La vanité empêchera ainsi celui qui en est la victime de mettre en question ses mœurs, de prêter attention aux circonstances de son action, de distinguer le bien et le mal, et donc de pratiquer cette introspection qui consiste à s'évaluer moralement et pragmatiquement. Sûr qu'il est de l'infaillibilité de son jugement et du bien-fondé de ses actions du seul fait qu'ils émanent de sa personne, le vaniteux court à sa perte.

Les passions possèdent ainsi une grande puissance de tromperie et de destruction. Elles sont si pernicieuses qu'elles se présentent à l'inattention du prince. C'est pourquoi la recommandation paternelle à ce sujet insistera grandement sur la fermeté et l'intention du prince dans son combat contre ce dangereux ennemi qui requiert une attention constante.

♦ *Un équipement moral*

Ainsi, le combat contre les passions requiert d'abord de l'habitude. Il s'agit pour le Prince de prendre l'habitude de combattre les passions, du fait même qu'elles ne sauraient être définitivement éradiquées. La lutte contre les passions est le fruit d'un effort répété. La reproduction de la même attitude à l'égard des passions est ainsi la première chose que le Prince doit comprendre. L'impossibilité de vaincre définitivement les passions se perçoit également dans la recommandation qui lui est faite de les éviter et de s'en préserver. La lutte contre cet ennemi intérieur passe ainsi par l'évitement. On comprend que le prince ne doit pas se laisser entraîner par une passion qu'il pourrait éprouver. Le terme *hawā* englobe d'ailleurs les passions et les désirs, c'est-à-dire l'ensemble des inclinations qu'un être humain peut éprouver. Il ne s'agit donc moins d'atteindre un état d'apathie, d'absence de passion et de désirs, que d'éviter autant qu'il est possible les excès de la passion, de s'en préserver, et de combattre principalement les passions qui se liguent contre le Prince. Le danger naît de l'accumulation de passions qui sont toutes considérées comme néfastes. La lutte contre les passions doit donc d'abord être une prévention passive. Elle ne devient un combat actif que

lorsqu'elles se liguent contre le Prince⁷⁹⁵. Le vocabulaire du combat, avec le verbe *ḡāhidhā*, est ainsi employé pour le cas où plusieurs passions commencent à tenir tête au Prince.

Dès lors, le combat intérieur requiert :

une action franche sans délai, une résolution ferme et efficace qui ne [fait] pas exception [au] jugement [du Prince] lorsqu'[il l]'a produit, une sincérité supérieure qui ne souffre pas qu'on la fasse mentir, une détermination courageuse qui ne s'accompagne d'aucune hésitation, et une intention vraie qui ne comporte pas le frémissement d'un doute⁷⁹⁶.

L'action du Prince doit être immédiate, et sans concessions. Une certaine discipline de l'action se manifeste dans la description de cette lutte qui énonce au Prince les règles de l'action. L'emploi du terme de discipline se justifie dans la mesure où il s'agit d'un combat contre les passions qui est évoqué en termes militaires. Si l'action doit être ferme, elle exige un jugement préalable.

Tentons de dégager les étapes de ce jugement par delà les vertus rhétoriques de l'énumération. La résolution qui conduit au jugement doit d'emblée être ferme. Aucune hésitation ne saurait ralentir en effet la production de l'action. Ce jugement fournit une règle à l'action morale. Mais cette règle ne doit souffrir aucune exception une fois produite. Le jugement préalable à toute action ne doit ainsi pas être contredit ou empêché par une exception que suggérerait la passion. Dans la production de ce jugement, le Prince doit faire ainsi preuve de sincérité avec lui-même et il ne peut pas faire preuve de mauvaise foi. Mais pour autant le jugement n'est pas l'action. Pour agir véritablement contre les passions, il faut encore une grande détermination qui permette de lutter contre les affres de l'hésitation et la tentation de l'exception. Le vocabulaire du tranchant et de l'aiguisage permet un jeu de mot sur le terme *ṣarāma* qui signifie courage et dérive du verbe *ṣarama* qui signifie « trancher » dont le sens est rappelé par l'adjectif « tranchant » ajouté au terme *maḍā'a* qui lui-même désigne l'acuité, l'intelligence fine, et qui a également pour signifiant le tranchant. Cette « acuité aigüe » ne saurait permettre aucune conciliation. Le jugement moral est conçu comme un jugement vrai. La vérité se définit ici par l'absence de doute. L'intention de combattre les passions qui précède à l'action doit en effet être vraie.

⁷⁹⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 8.

⁷⁹⁶ *Ibid.* § 8.

La discipline de l'action contre les passions indique que l'action doit être immédiate. Elle est le fruit d'une intention morale sincère qui doit être conforme au jugement du Prince et donc à son intellect. Cette action est personnelle et est le produit du jugement du Prince. Enfin rien ne doit pouvoir infléchir la décision produite, qui requiert un franc courage dans son application. Immédiate, sincère, personnelle et courageuse, la capacité à agir du Prince est pour lui *zihriyyu šidqin*. La notion de *zihriyyu* désigne au sens propre la monture, cheval ou chameau, que l'on tient toujours prête en cas de besoin pour le combat⁷⁹⁷. On retrouve le vocabulaire militaire dans cette expression, mais la notion de *zihriyyu* y est associée à celle de *šidq* qui dénote la vérité, ainsi que la force et l'excellence. La discipline de l'action que doit être capable de produire le Prince est « une monture d'excellence » apprêtée pour lui-même afin de « repousser l'attaque des passions, et de les séparer de ce qu'elles considèrent en » lui. Nous choisissons donc de traduire *šidq* par « excellence » afin de connoter la valeur morale de cette pratique, la vertu signifiant excellence. La capacité d'agir bien comprise a aussi valeur de vérité au sens de vérité éthique. Elle est le fruit d'une habitude, d'un exercice incessant qui permettra au Prince de disposer toujours de cette monture de secours pour affronter l'assaut des passions, associées au vice : « Qu'il y ait donc pour toi en toi une monture [*zihriyy*] qui soit un recours pour toi, derrière lequel tu puisses te protéger des malheurs du vice [*ridā*], qui te serve de garantie quand une affaire importante advient et grâce à laquelle tu puisses veiller tes affaires en matière de gouvernement [*tadbīr*]⁷⁹⁸. » Cette monture qui est à la fois un secours, une protection et une assurance doit provenir du Prince lui-même et lui appartient en propre.

Il nous semble que cette notion de monture d'excellence est assez proche de la notion de *paraskeue*, de préparation, que Foucault identifie comme la fin que visait l'ascèse ancienne⁷⁹⁹. L'ascèse antique se distingue en effet, d'après Foucault, de l'ascèse chrétienne en ce que celle-ci conduit à renoncer à soi afin d'atteindre le salut, tandis que celle-là vise à la constitution d'un rapport plein et achevé de soi à soi⁸⁰⁰. Elle est, pour le sujet, une préparation ayant pour objectif de devenir plus fort que tout ce qui peut survenir. Cette

⁷⁹⁷ KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit.

⁷⁹⁸ Cf. *infra*, Annexe B, § 23.

⁷⁹⁹ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001, p. 306-314 notamment.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 312.

paraskeue consistait en la mémorisation de discours vrais qui entraînaient la conviction du sujet et par là-même la réalisation d'actes appropriés. Elle est d'un secours infallible qui transforme le discours vrai en *êthos*. Ces schémas qui induisent l'action et constituent la préparation du sujet, font agir spontanément. Il nous semble que la formulation de la mise en garde contre les passions et l'indication de conseils qui consistent principalement en un rappel de qualités qu'il faut nécessairement posséder comme la détermination rapide, le jugement ferme, la sincérité et le courage, qualifiés tous ensemble de « monture d'excellence » peut, dans une certaine mesure, s'analyser de manière semblable. Cependant, le contexte du miroir des princes ordonne cette préparation à une activité particulière : celle de la prise de décision, qui est l'apanage par excellence du gouvernant. L'exercice de la décision est en effet la meilleure monture du Prince pour vaincre les passions.

Cette préparation au combat, cet équipement comme Foucault le nomme⁸⁰¹, contre les passions, doit en effet être reprise et retenue par le Prince afin d'être pour lui la source d'un secours immédiat contre l'emprise des passions sur son esprit. Cette monture d'excellence a ici été formée par l'exercice, afin de servir à la lutte. La bonne monture permet de se tenir prêt, d'être bien d'aplomb en cas d'attaque et de résister aux coups donnés lors d'un combat. L'athlète de référence à l'époque médiévale arabe est sans surprise un cavalier. Mais, ici, sa monture est faite de discours de raison. La monture est là un instrument de direction à l'usage d'un individu rationnel. La différence avec la *paraskeue* des Grecs et des Romains est que la préparation ici évoquée n'est pas destinée à protéger contre toute chose qui puisse survenir dans l'existence. Elle est principalement dirigée contre les maux causés par les passions. Or, le combat contre les passions est un combat intérieur. C'est un combat contre soi-même. Mais il ne s'agit pas là de renoncer à soi, comme dans l'ascèse chrétienne décrite par Foucault. Il s'agit de se rendre maître de soi, de se posséder pleinement soi-même. Les passions paraissent conçues dans ce texte comme le résultat d'une influence maléfique étrangère à l'essence de l'homme. Le premier devoir du Prince dans l'épître qui nous occupe ici apparaît alors comme celui de reprendre possession de soi-même par le contrôle de la raison qui est nécessaire à une prise de décision efficace.

Afin de contribuer à la constitution de cette monture, certaines règles précises de comportement sont consignées. L'équipement du Prince est fait de raisonnements : « Tâche

⁸⁰¹ cf. FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit. Cours du 24 février 1982, 2^{ème} heure.

d'atteindre la plénitude morale avec prudence en faisant précéder la recherche sur l'atteinte du but, en prémunissant tes actions contre la vanité⁸⁰². » Il convient donc au Prince d'être prudent, *muḥrizan*, pour atteindre la plénitude morale, c'est-à-dire littéralement, la perfection du caractère. La principale règle annoncée ici est encore une fois liée au jugement. L'art de gouverner, ici comme dans les fables⁸⁰³, requiert d'abord une compréhension du mécanisme de l'action. Il faut ainsi commencer par la demande, *ṭalab*, afin d'atteindre le but, *iṣābata al-mawḍa'*. La brièveté de la formule vise un effet rhétorique de mémorisation de la règle. La demande correspond à la question « qu'est-ce qui est visé ? ». La détermination correcte doit précéder l'obtention de l'objet recherché. La règle de l'action droite⁸⁰⁴ sert à contrôler la passion du Prince. Cette règle, ici appliquée à la lutte contre les passions, qui requiert donc réflexion et action, est un *topos* de la pratique de soi. La détermination de la demande ne correspond pas seulement à l'identification du but mais également à la détermination des moyens nécessaires. La mention de l'antériorité de la demande sur l'atteinte du but indique immédiatement qu'une réflexion séparée doit être menée préalablement à toute action. Afin d'atteindre la perfection dans ses mœurs, le Prince doit agir d'une certaine manière. La règle de l'antériorité de la détermination de la fin sur le but doit s'appliquer à toute situation morale, et rappelle que la perfection morale, qui est visée, est en fait antérieure à l'acte.

Cette monture est une construction personnelle. Elle se nourrit de l'exercice de la raison : « Ainsi, si tu as besoin d'une matière de ta raison, d'une réflexion de ta pensée, ou d'un éclaircissement de ta logique, ton attachement [*'iḥtiyāz*] à ta monture est accru de ce que tu désires lui donner et lui offrir⁸⁰⁵. » Mais en cas de difficultés, cet équipement intérieur est aussi un avantage :

Mais si tu observes les prémisses d'une impulsion ou d'une hésitation surgir de l'examen de tes affaires, ou la contestation d'un droit, ou une erreur de gouvernement, alors ce que tu as acquis et amassé comme jugement [*ra'y*] est une excuse pour toi-même, et une monture forte pour réagir à ce que tu haies ainsi qu'un allègement des soucis que te causent ceux qui se rebellent contre toi en

⁸⁰² Cf. *infra*, Annexe B, § 8.

⁸⁰³ Cf. *supra*, « 2.2. Philosophie de l'action d'Ibn al-Muqaffa' ».

⁸⁰⁴ On a vu qu'Ibn al-Muqaffa donne, dans sa préface, un exposé plus détaillé de la structure de l'action, cf. *supra*, « 1.2. Philosophie de l'action d'Ibn al-Muqaffa' ».

⁸⁰⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 23.

paroles (*al-qālati*) et dans la diffusion de ta renommée. C'est aussi une défense [*hiṣn*] contre les atteintes du malheur et cela les éloigne de tes mœurs, si Dieu le veut⁸⁰⁶.

Les difficultés que peut rencontrer le Prince proviennent de lui ou des autres. Si elle sont de son fait, elles sont le fruit d'une impulsion ou d'une hésitation. Mais si elles proviennent d'autrui, elles sont causées par une opposition à un droit du calife ou par une erreur de gouvernement de la part d'un auxiliaire par exemple. Mais dans tous les cas, la force intérieure du Prince doit l'assurer, à la fois d'avoir agi du mieux qu'il lui était possible et de pouvoir continuer à prendre les décisions les plus adéquates pour se défendre, et doit l'assurer d'une bonne renommée quelques soient les causes de ces soucis.

Le Prince doit donc se constituer une monture de combat contre les passions et contre ce qui peut l'affecter de l'extérieur. Cette monture est faite de règles de raisonnement qui visent à la constitution d'une « sincérité » quant à ce qui détermine l'action personnelle. Ces discours constituent une solution aux prises de décisions qui incombent au gouvernant. Par cette description de la préparation à la décision, on perçoit que les miroirs des princes ne constituent pas des catalogues de vertus ou des répertoires de situations au sein desquels le Prince n'aurait qu'à piocher en cas de besoin. Il ne s'agit pas non plus de recueils de techniques de gouvernement dont on pourrait faire la liste. Dans cette épître, les destinataires s'efforcent d'inciter le Prince à convertir son regard sur lui-même de façon à produire des jugements vrais et sincères sur son aptitude à prendre de bonnes décisions, hors de l'emprise des passions. Le Prince est le décideur politique et toute sa légitimité se révélera *in fine* dans sa capacité à prendre de justes décisions.

De manière plus précise, Ibn al-Muqaffa` dans la *Lettre aux compagnons*, s'essaie à un programme politique précis destiné à orienter les actions immédiates du Prince, comme on le verra plus loin⁸⁰⁷. En revanche, dans *l'Adab al-Kabīr*, on retrouve la mention d'une préparation générale, *i'dād*, au combat contre les passions⁸⁰⁸ :

Tu te garderas de faire preuve d'une colère (*ḡaḍab*), d'une impulsivité (*hamiyya*), d'une jalousie haineuse (*hiqd*) ou d'une ignorance (*ḡahl*) excessive. Pour combattre chacun de ces traits, tu apprêteras l'arme qui convient : sagesse (*hilm*), réflexion

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ Cf. *infra*, Introduction à « 4.3. De la justice au soin : les fonctions du souverain »

⁸⁰⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *Rasā'il al-bulaḡā'*, Le Caire, Egypte, Maṭba'at laḡnat al-ta'lif wa al-tarḡama wa al-našr, 1946, p. 81.

(*tafakkur*) et jugement (*rawiyya*), évocation des conséquences (*al-`āqiba*) et quête de la vertu (*faḍīla*). Tu sauras que seule l'assiduité dans l'effort te permettra de prendre le dessus sur ces traits, et que manquer de préparation pour combattre le naturel qui pointe, c'est se soumettre [à lui]⁸⁰⁹.

On retrouve dans ce passage, le vocabulaire militaire du combat qui requiert un armement, *`udda*, spécifique. La colère, l'impulsivité, la jalousie et l'ignorance excessives prennent la forme de l'assaut violent : *al-sawra*. Pour en venir à bout, des armes spécifiques existent, qui n'ont rien de matériel. Chacune agit sur ces assauts. Ces armes sont *al-ḥilm*, que Tardy traduit par sagesse, mais que nous préférierions rendre par « maîtrise de soi » ou par « pondération », car la pondération est précisément la vertu qui permet de combattre la colère, comme nous le montrerons plus loin⁸¹⁰. *Al-ḥamiyya* ne désigne pas la vertu de pudeur ou l'orgueil au sens ancien, mais plutôt l'émotion de l'ardeur et l'impulsivité propre à la jeunesse⁸¹¹, et correspond à un emportement spontané. Pour combattre l'impulsivité, la réflexion, *tafakkur*, requiert une suspension de l'action avant la détermination à agir. Ce délai peut être employé à réfléchir aux choix des moyens en fonction du but visé. La réflexion se réalise au travers du jugement, qui traduit ici *al-rawiyya*, ou plutôt l'examen. En effet, l'association du *tafakkur* et de la *rawiyya* s'oppose à l'impulsion comme le produit de la raison au résultat des passions.

Contre l'animosité en revanche, terme qui traduit mieux *al-ḥiqd* que le mot « jalousie haineuse », il convient de faire appel à « l'évocation des conséquences », bien que l'examen des conséquences puisse également participer du combat contre l'impulsivité, mais elle ne peut intervenir qu'à l'issue de la réflexion. Mais l'animosité ou le ressentiment, *ḥiqd*, paraît être un sentiment qui n'appelle pas nécessairement d'action immédiate, et semble pouvoir se combattre par un examen initial des conséquences possibles qui découleraient de cette animosité consciente.

Enfin, Tardy traduit *al-ḡahl* par « l'ignorance » alors que, comme nous le verrons plus en détail plus loin⁸¹², ce terme ne signifie pas à l'époque le contraire du savoir. Il renvoie davantage à l'impulsivité du caractère non éduqué. L'emportement barbare paraît ainsi

⁸⁰⁹ IBN AL-MUQAFFA ' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 207 § 102.

⁸¹⁰ Cf. *infra*, 2.3.4 « Sens de l'expérience de pensée ».

⁸¹¹ Cf. KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, *op. cit.*

⁸¹² Cf. *infra*, 4.1.1. « Le *ḥilm*, principe de l'autorité royale »

convenir davantage à cet emploi du terme. Davantage que l'impulsivité propre au jeune âge (*hamiyya*), il s'agit ici du caractère débridé que seule la recherche de l'excellence morale (*al-faḍīla*) peut combattre. Cette quête constitue *in fine* la préparation idéale contre les assauts des émotions incontrôlées.

Maîtrise de soi, réflexion et examen, analyse des conséquences et recherche de la vertu sont autant de pratiques qu'il convient d'exercer afin de s'en faire des armes, c'est-à-dire des instruments disponibles immédiatement pour le cas où l'un de ces traits apparaîtrait. Il faut les préparer : *a`didhā*. La victoire contre ces différents assauts n'advient en effet que par l'effort assidu, qui traduit la notion de *ḡihād*. Sans surprise, elle vient qualifier ces exercices permanents qui peuvent permettre de lutter contre les passions et de prévenir leurs conséquences. La notion de *ḡihād* a bien ici le sens précis d'ascèse, c'est-à-dire d'une soumission volontaire à une pratique incessante de lutte intérieure. La notion de préparation et d'exercice est patente. En effet, il est clairement établi que le manque de préparation, *qillata al-i`dādi*, conduit à la perte, c'est-à-dire à la victoire des passions, à la soumission à leur empire.

Tous les hommes recèlent en effet un mauvais instinct correspondant à chacun des traits de leur composition. Et seule l'aptitude à combattre ces mauvais penchants permet de distinguer la supériorité des uns sur les autres. Néanmoins, pour peu qu'un homme résolu cherche avec opiniâtreté à combattre ces instincts en les réprimant dès qu'ils surgissent, il ne tardera pas à les anéantir, tant et si bien qu'ils disparaîtront presque complètement⁸¹³.

La préparation au combat contre les passions par ces exercices précis s'avère d'autant plus nécessaire que de tels assauts peuvent apparaître en tout homme. Dans chaque naturel, *ṭabī`a*, il y a un mauvais instinct, *ḡarīza*, qu'il convient de combattre dès la moindre apparition. La lutte contre la colère, contre l'impulsivité, contre l'animosité et l'intempérance doit être incessante pour être victorieuse, car comme le brasier que ravive l'étincelle, l'instinct demeure tapi dans le naturel et le moindre assaut d'une émotion peut entraîner le déferlement des passions sur la raison. Une métaphore ignée est filée dans le texte pour figurer la course des passions⁸¹⁴. Elle repose sur la théorie des quatre éléments qui considère

⁸¹³ IBN AL-MUQAFFA ' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 207.

⁸¹⁴ IBN AL-MUQAFFA ' `Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *op. cit.*, p. 82.

que le feu est inscrit dans toute matière composée et est prêt à s'embraser lors de la rencontre avec le même élément. Un instinct peut ainsi réveiller les passions inscrites en chacun.

Toute cette préparation se complète d'une endurance louable dont Ibn al-Muqaffa' donne la définition. Ce *ṣabr* se distingue de la résistance physique propre aux ânes.

L'endurance qu'il faut louer chez un homme réside plutôt dans son aptitude à toujours se montrer plus fort que sa nature, à faire face à toutes les situations, à garder sa dignité dans les circonstances pénibles, à rester mesuré dans le jugement autant que dans la colère, à opter pour une attitude ferme, à renoncer à son bon plaisir, à minimiser l'importance des difficultés susceptibles d'être récompensées, à combattre avec opiniâtreté ses passions et appétits et à exécuter avec résolution ce que lui dicte sa clairvoyance⁸¹⁵.

Cette endurance est une résistance morale exigeant une retenue dans la peine, une mesure dans le jugement et la colère. Mais elle est aussi une qualité active intellectuelle qui permet de surmonter le naturel par la raison, de peser les difficultés et de les rapporter aux bénéfiques qui peuvent en être attendus. Elle est en même temps une force morale qui permet de renoncer à son bon plaisir, d'agir avec fermeté et de réaliser les jugements dictés par sa raison clairvoyante. Résistance impliquant mesure et retenue, qualité intellectuelle de jugement, force morale de détermination à l'action, telle est l'endurance louable, qui semble être le produit des exercices spirituels, dont des exercices spécifiques de la pensée semblent constituer un champ d'application privilégié.

2.3.4 EXERCICES DE LA PENSÉE

- **Exercices de lecture**

- ♦ *La lecture du livre religieux*

Le Prince, selon 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Yaḥya, doit ainsi consacrer chaque jour une partie de son temps à la lecture d'un passage du livre de Dieu⁸¹⁶. Dans la lignée des méditations religieuses précédemment évoquées, la fonction de cette lecture est ici expressément indiquée : il s'agit là encore d'un exercice de la raison. La lecture s'envisage ici comme un

⁸¹⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 207 § 103.

⁸¹⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 7.

exercice d'appropriation d'un savoir, mais ne se présente pas uniquement comme l'assimilation de contenus jugés vrais et énoncés dans le texte religieux. La lecture du livre saint s'avère en effet davantage conçue comme un moyen d'exercer le jugement, *ra'y* du Prince à la conduite morale, *adab*, qu'il contient. Ainsi, si les versets clairs sont saisis immédiatement par la raison, les versets obscurs, en revanche, doivent faire l'objet d'une réflexion, dans la mesure où ce qui n'est pas clair et simple peut se prêter à une pensée qui fait retour sur elle-même. *Ra'y*, *lafḍ*, *'aql*, *nazar*, *fikr*, ou jugement, articulation, intellection, contemplation, réflexion sont ainsi mis en œuvre par la lecture d'un passage coranique. Ces notions énumérées, qui ne doivent pas à notre sens être conçues comme de simples synonymes, décrivent en fait le processus cognitif de la lecture active. Le livre sacré nous paraît acquérir ici une fonction éducative en ce sens que sa lecture permettrait la mise en œuvre des différentes facultés de l'esprit. Le jugement *ra'y* peut ici être entendu au sens d'opinion, mais il peut aussi s'agir du jugement propositionnel, ou encore de jugement moral. Le Prince exercerait ainsi son jugement moral en considérant l'enseignement contenu dans le *Coran*. La lecture du texte sacré permet aussi au Prince d'embellir son vocabulaire. Le terme *lafḍ* désigne la dimension articulatoire du langage, la parole. La lecture du *Coran* permettrait ainsi d'embellir la parole. La lecture du texte sacré a donc également une fonction strictement rhétorique. *'Aql* désigne la raison qui se distinguerait en contemplation *nazar* et réflexion *fikr*. Il est possible de proposer le schéma suivant d'intellection : le jugement impliquerait l'adhésion aux propositions véhiculées par le discours coranique, tandis que l'articulation lierait les propositions. L'intellection pourrait désigner l'abstraction conceptuelle, tandis que la contemplation correspondrait à la saisie des concepts universaux, alors que la réflexion désignerait la mise en œuvre dans l'application pratique de ces intellections. Ceci demeure bien entendu hypothétique, mais en l'absence de contradictions nous préférons donner crédit au savoir cognitif de l'auteur de *l'Épître*, maître en éloquence, plutôt que d'estimer qu'il ne ferait là qu'accoler des termes synonymes. Nous jugeons donc qu'il emploie ici le vocabulaire de l'intellection de manière claire et distincte.

Nous aurions donc là encore l'illustration d'un exercice relevant d'une dimension de concentration. Avec l'action de grâce initiale, il s'agissait de prendre conscience de soi, de sa situation par rapport à l'acquisition de la sagesse, et d'en rendre grâce à son créateur afin de pouvoir continuer à progresser dans ce chemin vers l'acquisition de la sagesse. L'intégrité

physique avait partie liée à ce processus d'appropriation de la sagesse, que des méditations religieuses, prenant la forme de prières, initiaient. La pratique de soi religieuse à laquelle est ensuite invité le jeune prince est la lecture active du livre sacré de l'Islam. Cette lecture est envisagée comme un exercice de l'attention et comme la mise en œuvre de la raison humaine dans une recherche active du savoir moral renfermé dans le texte. Cependant, ce dernier exercice de lecture nous paraît également ressortir à une extension de soi sur le plan éthique : par la rhétorique et l'acquisition de la belle parole et par la réflexion étendue aux objets du discours coranique qui sont d'ordre moral, la concentration s'étend au-delà du cadre strict de l'attention à soi. L'écrit sert ainsi de support exercitatoire. On rappellera d'ailleurs que *l'Épître au prince héritier*, en tant que discours, a également un but similaire, puisqu'elle affirme d'emblée la raison de son écriture : fournir au Prince un testament spirituel contenant les connaissances pratiques et les recommandations de son père, le Prince régnant⁸¹⁷. Un testament est destiné à être conservé et à fournir un code écrit de conduite. C'est un écrit dont on garde la trace et qui est destiné à être lu et retenu. De la même manière, l'exercice de lecture préside aussi à l'emploi qui doit être fait du *Livre de Kalila et Dimna*.

♦ *L'exercice de lecture des fables*

Après avoir présenté l'objectif visé par l'usage rhétorique de la fable, à savoir la mise en œuvre de principes de sagesse, la préface du *Livre de Kalila et Dimna* précise en effet la manière dont peut s'effectuer l'apprentissage du savoir véhiculé par les fables. Il s'agit d'un véritable exposé de l'exercice de la lecture. Loin de ne constituer qu'un exercice de déchiffrement, la véritable lecture est en effet analyse. Nous quittons ainsi momentanément l'examen de la construction du sujet Prince à travers la pratique d'exercices spirituels dans les traités d'art de gouverner, pour revenir à l'exposé méthodique de la bonne manière de pratiquer cet exercice spécifique qu'est la lecture des fables.

Le savoir requiert l'étude et celle-ci passe par la lecture. Étudiants et savants doivent donc adopter la bonne démarche de lecture :

Celui qui étudie le livre doit commencer par une bonne lecture et par une attention accrue. Son but ne doit pas être d'en atteindre la fin sans l'avoir parfaitement

⁸¹⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 1.

compris. Sa lecture ne pourrait alors pas lui être utile et [le livre] ne servirait de rien⁸¹⁸.

Il est certes préférable que la lecture soit exhaustive. Mais elle ne se résume pas au déchiffrement des mots et des phrases. Elle doit encore être attentive : c'est-à-dire que la lecture ne doit pas être abandonnée en cours et ne doit pas être superficielle ni hâtive. La lecture de l'œuvre doit s'accompagner d'une juste compréhension. En effet, il faut que l'extension du discours aille de paire avec une claire appréhension de ses intentions. Or, ce qui est visé par le discours est ce qui peut être utile au lecteur, *mā intafa`a bihi*, ce qui peut lui profiter, *mā yufidu bihi*. La lecture a avant tout un but pratique. Elle vise en effet l'utile et l'intérêt du lecteur, en l'occurrence le Prince, et non pas la distraction.

Comment alors rendre la lecture du livre profitable ? La manière de le comprendre réside dans la décomposition de la lecture. On ne doit donc pas « survoler l'ensemble de l'œuvre » sans en retenir le premier passage puis le suivant, « les uns après les autres ». Cette indication de lecture décomposée et méthodique est illustrée par un récit qui file la métaphore déjà employée du trésor. Il s'agit de l'histoire de l'homme qui découvre un trésor dans le désert et en confie le transport à son domicile à des hommes qu'il emploie pour ce service⁸¹⁹. Il envoie porter le trésor divisé en parts chez lui, tandis qu'il se charge d'en déterrer les derniers éléments. Lorsqu'il en est venu à bout, il se dirige vers sa demeure et s'aperçoit que chaque employé est parti avec la part qu'il a transportée et qu'il ne lui reste rien du trésor. Il n'a donc tiré aucun profit de sa découverte, car il en a laissé filer chaque partie, empressé qu'il était d'épuiser le trésor en entier et d'en finir avec son extraction. Ainsi, le lecteur pressé d'atteindre la fin matérielle de ce trésor qu'est le livre, en tant qu'objet, de *Kalila et Dimna* aura laissé échapper de son esprit les différentes parties du récit qu'il a lu. La lecture conçue comme simple déchiffrement attaché à la forme de la fable ne retient rien : chaque récit s'écoule alors sans laisser de trace dans la mémoire. L'enchaînement des récits laisse la sagesse qu'ils contiennent, dissimulée sous le divertissement que procurent des animaux qui parlent. Le passage d'un récit à l'autre suit ainsi l'écoulement du temps et dissipe le sens.

⁸¹⁸ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, op. cit., p. 4, traduction personnelle.

⁸¹⁹ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 10-11.

Il convient donc au lecteur de s'arrêter à chaque sujet afin de s'assurer de bien s'en saisir, *iḥkām*, c'est-à-dire le raffermir dans son esprit. *Ḥakama* signifie « être savant » et *aḥkama* veut dire « raffermir, consolider ». Le lecteur doit donc s'assurer d'avoir compris l'enseignement véhiculé par le sujet abordé avant de passer au sujet suivant. Il sera donc attentif à chaque sujet *yataṭabbata fihi*, à sa lecture, *fi qirā'atihi* et à sa saisie rationnelle *iḥkāmīhi* et non plus seulement perceptive. « Il lui appartient alors de comprendre ce qu'il lit et d'apprendre, jusqu'à placer chaque élément à sa place en lui attribuant le sens qui lui convient⁸²⁰. » Les fables devaient être apprises par cœur, semble-t-il. Cette lecture active est un enseignement dont les éléments doivent pouvoir être restitués dans leur sens réel et non plus allégorique. En effet, la fable a un sens apparent, *ẓāhir*⁸²¹, qui ne constitue pas un savoir. Il enveloppe le savoir d'une apparence manifeste qui est d'abord saisie. Le principe de l'enveloppement caractéristique de toute fable est illustré ici par une comparaison avec un exemple matériel : l'homme qui reçoit des noix ne pourra en tirer profit qu'en brisant la coque pour en extraire le fruit contenu. Le sens apparent des fables se double ainsi d'une signification cachée, *ḥabī'an*, que le lecteur doit chercher à connaître. Mais l'apprentissage par cœur n'est encore pas la fin de la lecture.

La manière de comprendre ce sens caché est éclairée par un contre-exemple portant précisément, sur la lecture et l'apprentissage. L'exemple de l'apprenti-rhétoricien et de son riche parchemin orné contenant les règles de la belle langue, déjà évoqué précédemment⁸²², renvoie à l'apprentissage par cœur, sans réflexion sur le contenu de connaissance. L'apprenti croyait « qu'il avait saisi ce qu'il y avait sur la page ». Une telle lecture s'en tient à la lettre du parchemin sans en rechercher le savoir. Or, en quoi consiste la recherche du savoir en matière d'apprentissage du beau langage ou de la grammaire ? Elle doit commencer par la lecture et se poursuivre non seulement par l'apprentissage, qui n'est qu'un moyen, mais par l'application pratique des règles d'expression apprises. La lecture est recherche de l'utile, « ce dont il avait besoin », compréhension, puis connaissance. En effet, le lecteur finit par savoir : *ʿarafahu* ; et ainsi il atteint son objectif : *balaḡa ḡāyatahu minhu*. La recherche de la science, *ʿilm*, contenue dans un texte, n'est pas une recherche qui s'effectue à l'aveugle sans but. Le savoir, *ʿadab*, désigne alors l'utile qui est recherché et saisi. Cela implique que le savoir

⁸²⁰ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 5. Traduction personnelle.

⁸²¹ *Ibid.*

⁸²² Cf. *supra*, « 2.1.2. La visée rhétorique des fables ».

contenu dans la fable a toujours une dimension pratique. La science *'ilm*, une fois acquise, donne alors accès à un savoir pratique, *adab*. La compréhension du sens caché doit entraîner l'application de la règle d'action découverte par la lecture. C'est tout l'*adab* qui est ainsi conçu comme cette sagesse pratique : il s'agit de la mise en œuvre d'un art de se conduire.

Suit alors un éloge gradué du savoir pratique qui est à chaque fois comparé à un autre bien. Il est ainsi comparé successivement au viatique pour l'autre monde, à l'argent ici-bas et à la mortalité comme condition de passage de celui-ci à celui-là. Assimilé à la belle conduite, l'*adab* doit être recherché comme le viatique pour l'autre monde. Il est nécessaire à la vie comme l'est l'argent pour la vie quotidienne. Et comme la mort, il ne doit pas être méprisé car il est tout aussi nécessaire. Pour l'auteur des fables, toute nécessité est donc un bien. La métaphore néoplatonicienne du feu de l'intelligence nourri par la culture est reprise. L'intelligence s'accroît de l'acquisition du savoir. Elle élève l'homme dans la société. La métaphore de la balle frappée qui rebondit plus haut illustre cette élévation. La hauteur atteinte par l'homme cultivé le place au-dessus de toutes les atteintes. Bien nécessaire à la vie moyen d'élever l'homme, nourriture spirituelle, la nécessité de l'acquisition de l'*adab* se trouve établie, par la confusion entre les notions de *'ilm* et d'*adab*, encore indistinctes à cette époque.

Nécessité vitale, l'*adab* permet de résoudre nombre de problèmes du quotidien, comme le montrent plusieurs exemples et apologues traitant de la survie et de la satisfaction des besoins vitaux ou de la manière d'échapper à un danger de mort. Nécessité sociale, l'*adab* permet non seulement de survivre, mais davantage de s'élever dans la société, car l'homme avisé est recherché par les puissants et les rois et peut trouver avantage social et hautes positions auprès d'eux. On retrouve là l'idée que ce recueil devait servir à l'éducation des princes et des enfants de hauts fonctionnaires promis à de semblables carrières. Nécessité spirituelle, l'*adab* enseigne aussi le retrait du monde matériel, la préparation à la vie de l'au-delà, de même qu'il encourage à rechercher la sagesse et la compagnie des gens d'esprits.

Ainsi, il n'est pas suffisant d'avoir compris le sens caché de la fable et acquis le savoir qui s'y trouve, encore faut-il l'utiliser. Car le savoir non utilisé, c'est-à-dire non appliqué, est oublié comme le montre l'histoire de l'homme qui aperçoit chez lui un voleur et s'endort tandis qu'il attendait de le surprendre sur le vif. Sa sagacité, *fiṭna*, et sa connaissance de la situation, *'ilm*, ne lui servent de rien. De même, grâce à la sagacité acquise par une lecture

attentive, l'homme peut comprendre le savoir contenu dans les fables, mais s'il ne s'en sert pas dans les situations de vie qu'il rencontre, il ne lui est pas utile.

L'idée que le savoir n'est pas recherché pour lui-même est reprise plus loin. « Il n'y a de science complète qu'en action⁸²³ ». Un arbre peut représenter la science. Nous avons vu que la sagesse comprend différents domaines qui en sont autant de branches. Mais ici la métaphore arboricole convoque la notion de culture dans son sens de récolte : « la science est l'arbre et l'action le fruit⁸²⁴. » La préface précise maintenant que la seule raison pour laquelle l'homme recherche le savoir est le profit qu'il peut en tirer. Comme on cultive l'arbre pour manger ou vendre ses fruits, de même la culture au sens de savoir doit être profitable à l'homme. Toute quête de savoir est donc considérée comme la recherche d'un profit, au sens d'un bien. Il semble qu'en ce sens la quête de l'ascète en retrait du monde est aussi recherche d'un intérêt : le salut dans l'au-delà, que l'homme du monde, y compris le Prince, doit aussi rechercher. Si toute quête de savoir est recherche d'un profit, de quel type de profit peut-il s'agir ? Plusieurs contre-exemples viennent en partie éclairer cette question implicite.

Ces exemples développent tous le thème de la mauvaise action accomplie en dépit de la connaissance. Comment se fait-il que, tout en sachant ce qui est juste, l'homme fasse souvent le contraire ? On comprend par là d'emblée que si la recherche du savoir est recherche d'un profit, ce ne saurait être n'importe quel avantage. La recherche du profit ne saurait être amoral. Différents cas sont envisagés pour traiter de ce problème traditionnel. Les exemples manifestent ainsi des degrés de savoir différents. Il y a d'abord l'homme qui sait que le chemin est effrayant, mais qui le suit néanmoins et subit un dommage. Un observateur s'étonnerait de son impulsivité⁸²⁵, *ğahlihi*⁸²⁶ et de son action. Mais l'observateur lui-même peut se savoir pris « dans une situation qu'il saurait être honteuse, blâmable et de vilaine issue » de façon bien plus certaine que le premier. Celui-ci, téméraire, méprise le danger physique, qui demeure hypothétique tant qu'il n'en a pas fait l'expérience. Mais l'homme immoral qui connaît son immoralité est davantage coupable que le téméraire qui

⁸²³ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 12.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna, op. cit.*, p. 7.

⁸²⁶ Le terme *ğahl* ici ne peut signifier ignorance, car l'homme de l'exemple cité sait le chemin dangereux. Le terme a donc ici son sens préislamique de passion. Voir GOLDZIEHER I., « What is meant by Al-Jāhiliyya ? », S.M. STERN (dir.), *Muslim studies*, traduit par C. Renate BARBER et Samuel Miklós STERN, London, G. Allen and Unwin, 1967, .

suit sa passion, *hawā* et dont la témérité brave le danger. Le chemin effrayant est connu par ouï-dire, tandis que la situation honteuse et blâmable est connue avec certitude par celui qui s’y trouve engagé. Ce dernier est comparé au « malade qui sait distinguer les aliments lourds des aliments légers⁸²⁷ » et sait lequel lui est néfaste mais n’en finit pas moins par le manger, emporté qu’il est par son appétit, *šahwa*. Le malade agit mal, car il connaît avec certitude tous les éléments nécessaires à produire un jugement correct. Pourtant, il n’agit pas par raison, mais se laisse emporter par son désir irascible, qui se distingue de la pulsion momentanée. Le désir irascible du malade gourmand se distingue de l’impulsion téméraire du courageux, en ce qu’il est davantage blâmable. En effet, le mal moral peut être connu avec certitude à l’inverse du danger physique qui demeure potentiel tant qu’il est inactuel comme dans l’exemple donné.

Les exemples fournis prouvent que l’immoralité naît précisément de la non-utilisation du savoir acquis. Le savoir acquis est donc de part en part moral. Nul relativisme n’a ici cours. Telle est la conséquence du caractère nécessaire de *l’adab*. Celui qui a le savoir mais n’agit pas en *adīb* est immoral, car le savoir vise le profit de l’homme. Celui qui ne tire pas profit du savoir ne doit pas persister à le chercher⁸²⁸. Pourquoi ? Il doit abandonner sa quête parce que s’il le possède mais ne l’applique pas, il est plus condamnable que s’il ne l’avait pas cherché. On doit comprendre que la réciproque est vraie : on ne recherche pas ce qui n’a pas de valeur pour nous, c’est-à-dire ce qui ne peut pas nous profiter. À s’en tenir là, on pourrait peut-être croire alors qu’il vaudrait mieux demeurer ignorant afin de ne pas être blâmé de mal agir.

Mais la suite répond à cette thèse implicite en paraissant confirmer l’idée précédente : « les moins excusables des hommes d’abandonner les belles actions sont ceux qui savent leur excellence, leur bel avantage et leur utilité⁸²⁹. » Les belles actions sont *al-a`māl al-ḥasana*. Voilà en quoi consiste *l’adab*. Miquel semble sur-traduire ce passage en rendant cette expression par celle-ci : « des occupations pleines d’intérêt ». Mais ce faisant, on perd de vue la détermination progressive de la notion d’*adab* mise en œuvre dans la préface. Il s’agit d’abord du savoir des hommes savants, auteurs des fables, puis de la sagesse pratique

⁸²⁷ IBN AL-MUQAFFA ‘ ‘Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 13.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁸²⁹ IBN AL-MUQAFFA ‘ ‘Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 7 Traduction personnelle.

contenue dans le livre et dans l'expérience humaine possible, enfin des règles d'action de tout homme intelligent. Les hommes qui abandonnent les belles actions sont comparés au voyant qui, cheminant avec un aveugle, tombe dans un puits. Si le voyant n'en réchappe pas, alors que tous deux sont dans la même situation, « les gens sages jugent cependant qu'il est moins excusable que l'aveugle⁸³⁰ ». C'est que le voyant a la puissance de voir, de même que l'homme savant a la puissance de connaître le bien, mais il n'en a pas fait usage. Le savant ayant acquis ce savoir sait dans le même temps quels sont les avantages du savoir et de la connaissance du bien. Personne ne peut pardonner sa faute à celui qui connaît les avantages des belles actions. Il s'agit là de la répétition de la thèse précédente. Mais la dimension du jugement réprobateur des gens sages (*'uqalā'*) s'ajoute cependant ici. Elle constitue ainsi le fondement du jugement moral. Cet argument permet de répondre à l'objection de la paresse : à quoi bon rechercher le savoir s'il se trouve que l'on puisse se laisser emporter à ne pas l'utiliser ? L'homme en tant qu'être rationnel, tel le voyant qui connaît par expérience l'avantage de la vue, ne peut pas ne pas connaître l'avantage de l'étude. Il ne saurait donc être excusé de ne pas faire la recherche d'une « occupation pleine d'intérêt », pour reprendre l'expression de Miquel, celle de la connaissance des belles actions précisément.

De la même manière l'*Adab al-Kabīr* mentionne le cas des hommes de science qui ignorent à quoi s'applique leur science⁸³¹, dont le secrétaire ou le conseiller ne doit pas être dupe. Mais parmi ceux qui savent, le cas des enseignants est paradigmatique. Leur évocation dans la préface du *Livre de Kalila et Dimna* tend à accréditer l'idée que les fables étaient destinées à servir de manuel d'enseignement dès leur traduction en arabe. « Celui qui recherche le savoir pour l'enseigner et le faire connaître à autrui plutôt qu'à lui-même⁸³² » ne peut, à proprement parler, rechercher le savoir. Par leur vocation à transmettre, les enseignants sont nécessairement amenés à se mettre en quête du savoir. Mais s'ils ne le recherchent que dans le seul but de le transmettre, ils ne peuvent en tirer un réel profit. S'ils font de la transmission le but de leur quête du savoir, ils ne peuvent parvenir à l'atteindre. Le savoir doit être le véritable objectif de la quête. S'ils parviennent à posséder la science, mais s'ils ne font que la transmettre, ils perdent tout le profit de leur savoir et ne peuvent

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 212 § 122.

⁸³² IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, *op. cit.*, p. 7. La traduction de Miquel est ici imprécise en ce qu'elle omet de traduire « *siwāhu* » qui signifie à l'exception de, hormis...

être dits le posséder. Car le profit véritable de l'enseignant n'est pas le salaire qu'il perçoit pour la transmission de son savoir. Le profit réel est l'utilité du savoir pour la conduite de soi, pour l'action individuelle. Comme « la source d'eau qui ne produit rien pour elle-même », la science transmise sans être pratiquée est inutile. Or, l'utile est le bien propre. La science, l'argent, la pratique du bien sont trois possessions qu'il faut, à la fois, exploiter et transmettre. La science doit être utile et être enseignée, de même que l'argent, utile et échangé, et que le bien, *al-ma'rūf*, qui doit être pratiqué et enseigné. Cette dernière notion figure dans le Coran⁸³³, elle peut se traduire par « bien connu ». L'association de la connaissance avec le bien paraît tôt établie ou confirmée puisqu'elle figure déjà dans cette préface. Ce bien-connu paraît désigner les vérités morales qui sont connues par leur notoriété et par l'enseignement dont elles doivent faire l'objet. On peut y voir une ressemblance avec les *endoxa* aristotéliennes. Le bien-connu semble ici trouver sa justification. En effet, précédemment, il a été établi qu'on ne recherche pas ce qui n'a pas de valeur pour nous. Par conséquent, on ne doit donc rechercher que ce dont on connaît la valeur. Il faut donc considérer comme un ignorant⁸³⁴ celui qui recherche une chose et souffre pour y parvenir, sans en tirer aucun profit. Un tel enseignant veut enseigner la science, il se donne de la peine pour cela par son étude et par les cours qu'il prodigue, mais il n'en tire nul profit pour lui-même. Il ne peut être véritablement considéré comme un savant : sinon, il saurait que la science est profitable et il l'appliquerait. La connaissance de la valeur d'une chose doit entraîner à en faire l'acquisition afin d'exploiter correctement cette valeur, c'est-à-dire ici utiliser le savoir recherché. Celui qui ignore cette valeur n'est pas un savant.

De même, certains se donnent la peine d'apprendre les fables, mais ne les appliquent pas. Il ne leur sied pas de critiquer les autres pour des défauts qu'ils possèdent eux-mêmes, nous dit-on. Ceci semble pouvoir s'appliquer encore aux enseignants qui peuvent juger leur disciples ou élèves. Comme l'aveugle qui reprocherait au borgne d'avoir perdu son œil, l'enseignant, lui-même non sage, est fou de reprocher à ses élèves de ne pas bien agir. On ne saurait donc reprocher à quelqu'un de ne pas posséder un bien que soi-même l'on ne possède pas. Le bien véritable est connu et cette connaissance est possession. Celui qui reproche à autrui de ne pas posséder ce bien, sans le posséder lui-même, est insensé, car ne

⁸³³ Cf. « ma'rūf », DUKES K., « The Quranic Arabic Corpus », *op. cit.*, 38 occurrences.

⁸³⁴ Ici le sens cognitif de *ġāhil* est évident.

possédant pas le bien, il ne saurait savoir de quoi il s'agit en vérité. L'auteur considère que la possession véritable du savoir pratique, la connaissance des belles actions implique nécessairement la pratique des belles actions. L'enseignant doit ainsi être un modèle de vertu pour son élève.

Mais est-ce que pour autant le savoir n'est que d'ordre pratique ? N'a-t-il de valeur qu'utile ? Ce n'est sans doute pas ainsi qu'il faut comprendre l'invitation à appliquer le savoir. En effet, dans l'*Adab al-Kabir*, Ibn al-Muqaffa' rappelle que :

Il existe deux sortes de sciences : celle qui traite des choses utiles, et celle qui a pour but d'affiner l'intellect. La première est la plus répandue. C'est aussi celle à laquelle on s'adonne plus volontiers, sans avoir besoin d'y être incité. Mais celle qui consiste à affiner son intellect, à le polir et à en accroître l'éclat, constitue pour les hommes de haute intelligence (*ahl al-faḍli fī l-albābi*) une forme de science bien supérieure (*faḍīlatu manzīlatin*)⁸³⁵.

La science des choses utiles ne requiert pas d'incitation. Elle semble en cela se distinguer du savoir auquel l'enseignement par les fables peut conduire qui requiert pour être acquis d'être enseigné, précisément par le moyen des fables. L'éthique, la conduite individuelle exige en effet une direction que les fables exercent de manière discrète. Pourtant, ces fables indiquent des choix préférables à opérer dans les prises de décisions. Cette direction propose des règles de conduite sous la forme de morales de récits fabuleux. Mais les situations auxquelles ces morales peuvent s'appliquer appellent de toute manière à une action. Si l'homme recherche volontiers l'utile sans avoir besoin d'y être incité, c'est peut-être qu'il y a deux sortes d'utilités : celle que l'on croit connaître et celle qui nécessite une recherche et peut donc faire l'objet d'une science. Une telle science de l'utile peut alors peut-être s'enseigner et aisément être recherchée grâce à l'incitation des fables apprises durant l'enfance et remémorées à l'âge adulte. Il n'y a donc pas là de contradiction : la science de l'utile, par son efficacité, ne demande pas d'incitation forte. L'effet de la fable peut peut-être y suffire.

En revanche, son versant théorique, la seconde science dans l'ordre d'acquisition, a un objectif moins immédiatement perceptible que l'utilité pratique relative à l'action de la première. La science qui « consiste à affiner l'intellect, à le polir et à en accroître l'éclat »

⁸³⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabir* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 207-208.

semble moins répandue, mais désigne une vertu (*faḍīla*) de rang plus élevé. Cette science considère l'intellect comme un joyau, qu'il convient de polir et de faire briller. La métaphore lapidaire ici employée est un lieu commun de l'antiquité tardive diffusé jusque dans le haut Moyen Âge arabe. Il semble qu'il y ait là une allusion à la philosophie entendue comme science de l'intellect, dont l'accès est réservé aux hommes de haute intelligence. Peut-on penser que cette distinction entre deux ordres de savoirs indiquent qu'une pédagogie philosophique avait cours dès la fin du VIII^e siècle ? La traduction de la première partie de la logique aristotélicienne par Ibn al-Muqaffa⁸³⁶ semble y inviter.

La lecture constitue véritablement une instruction éthique qui passe par une pratique de lecture qui est décrite comme devant relever d'un processus précis d'analyse, de compréhension, d'apprentissage et d'usage pratique. Mais les fables, dont la préface indique la méthode correcte de lecture, proposent un autre exercice spirituel à leur lecteur que décrit la fable « Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde ». Nous considérons que cette fable forme une véritable expérience de pensée pour le lecteur, quoique l'expérience de l'un des deux personnages principaux de la fable, Iblad, constitue pour lui un exercice de direction de conscience adaptée au contexte du conseil politique, dans lequel le roi Chedram représente le dirigé.

- **Une expérience de pensée**

- ♦ *Définition et description*

Pourquoi qualifier d'expérience de pensée une fable qui ressortit à la fiction littéraire et pourquoi qualifier celle-ci, plutôt que toute fable, d'expérience de pensée ? Dire que l'histoire d' « Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde » propose une expérience de pensée implique de concevoir de celle-ci une définition assez restreinte, sans cependant l'être trop au point de refuser à toute œuvre appartenant à la littérature de fiction la possibilité de donner lieu à de véritables expériences de pensée. Face à la variété des cas que l'on qualifie d'expérience de pensée, Sophie Roux en propose une définition restrictive, composée de trois caractéristiques : la contrefactualité, le scénario et l'intention cognitive en contexte

⁸³⁶ Sur l'attribution de cette traduction à 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa', Cf. D'ANCONA C., « Aristotle and Aristotelianism », *EI3* ; *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1: *Abam(m)on à Axiothéa*, Paris, CNRS éd, 1994, p. 510 ; IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd Allāh et Ḥabīb IBN BIHRĪZ, *Al-Mantiq (Logic) li-Ibn al-Muqaffa* ; *Hudūd al-Mantiq li-Ibn Bihriz*, op. cit.

argumentatif⁸³⁷. La contrefactualité désigne le caractère non réel de l'expérience décrite, qu'elle soit impossible à réaliser ou simplement non nécessaire à la compréhension de l'argument défendu. Le scénario implique qu'une expérience de pensée requiert des détails circonstanciels concrets qui ont pour fonction de contraindre l'imagination et de conduire à l'adhésion du lecteur, nécessaire à l'efficacité de l'expérience de pensée. L'intention cognitive en contexte argumentatif explique le fait que l'expérience de pensée demande à être analysée pour en retirer la conséquence relative à l'argument défendu. Elle n'est pas en soi un argument mais elle s'insère dans une argumentation précise pour répondre à une objection ou à un obstacle précis dans le contexte argumentatif. Ces trois critères déterminent l'expérience de pensée au sens strict.

Cependant, S. Roux admet également que l'expérience de pensée peut former un genre étendu qui se distingue en plusieurs espèces selon la caractéristique essentielle que l'on minore. Si on minore la contrefactualité au point de n'observer que la mise en place d'un scénario et un contexte argumentatif, on a affaire à une expérience en contexte argumentatif qui est donc réalisée dans le réel. Lorsque le scénario est minoré ou absent, la contrefactualité en contexte argumentatif forme une hypothèse, par exemple de type mathématique. En revanche si le contexte argumentatif est minoré ou carrément absent, l'association de la contrefactualité et du scénario qualifie, selon S. Roux, la fiction littéraire.

J. London⁸³⁸ qui a analysé cette fable en termes de performativité et de discours indirect franc, insiste sur la dimension parrésiasique du discours délivré par le conseiller Iblad⁸³⁹. Sans contester cette analyse sur laquelle nous reviendrons, nous voudrions ici pour notre part montrer que l'histoire d'« Irakht, Iblad et Chedram » peut aussi se concevoir comme une expérience de pensée. Par son caractère narratif, ce conte apparaît comme contrefactuel. Il s'agit d'un récit. Sans qu'il soit clairement indiqué qu'il s'agit d'une histoire non réelle, il est répété par deux fois qu'il s'agit d'une histoire rapportée : « tout comme dans

⁸³⁷ ROUX S., « The emergence of the Notion of Thought Experiments. », K. IERODIAKÓNOU et S. ROUX (dir.), *Thought experiments in methodological and historical contexts*, Leiden, Brill, 2011, . Cf. aussi Conférence du 30 mai 2013 filmée dans le cadre du Séminaire "Expériences de pensée : pratiques et conséquences" du Centre de Recherches sur les Relations entre Philosophie, Littérature et Morale (CRRLPM), ROUX S., *Qu'est-ce qu'une expérience de pensée ?*, <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1286>.

⁸³⁸ LONDON J., « How to do things with fables », *History of Political Thought*, 2008, vol. 29, n° 2, p. 200-201 notamment.

⁸³⁹ Nous reviendrons plus loin sur la définition de la *parrhêsia*, dans le cadre de l'examen du conseil politique au Prince, cf. *infra*, introduction à « 3.2. Dire-vrai dans l'art de gouverner »

l'histoire qui m'a été racontée » indique ainsi le philosophe au roi qui le questionne dans le récit introductif de la fable ; il répète ensuite à l'amorce de son récit : « À ce qu'on m'a raconté » introduisant là une dimension légèrement hypothétique caractéristique de l'illustration exemplaire. On peut donc considérer qu'il s'agit d'une situation modérément contrefactuelle.

Le scénario caractéristique de toute expérience de pensée est ici au contraire très détaillé, puisqu'il s'agit d'un récit visant à réaliser une illusion narrative forte. Les mauvais rêves du roi, la duplicité des brahmanes sont décrits par le menu, avant l'énoncé de l'action requise pour se débarrasser des mauvais présages annoncés par les brahmanes : le roi doit sacrifier son épouse dévouée Irakht, son fils, son sage conseiller Iblad, son secrétaire, ses éléphants, son cheval et son chameau ainsi que son savant en religion. Le roi s'enfermant sans plus sortir, ne pouvant se résoudre à ces sacrifices, son épouse cherche à le faire se confier à elle. N'y parvenant pas, elle lui conseille de se confier au savant religieux et de se défier des brahmanes. Le savant l'ayant rassuré en réinterprétant ses rêves et ses propres prédictions s'étant révélées vraies, le roi loue alors intérieurement son épouse de lui avoir indiqué la voie de la sagesse. Tout ceci ne forme encore que l'introduction de l'expérience de pensée en propre⁸⁴⁰.

Sur une maladresse innocente d'Irakht abondamment décrite, le roi humilie son épouse qui, vexée, le frappe en lui jetant un bol de riz à la figure. Le savant l'avait prévu dans le dernier présage, mais n'en avait pas fait part au roi, ouvrant ainsi à la possibilité de la leçon à donner au souverain. Pris d'une colère plus puissante que celle de son épouse qui ne peut que lui jeter un bol de riz à la figure, Chédram tout-puissant la condamne à mort en chargeant Iblad de l'exécution de la sentence. Mais le brave conseiller se garde bien de l'appliquer. Il cache Irakht loin du palais et laisse croire au roi qu'elle est bien morte sans toutefois le lui confirmer verbalement, ni le lui infirmer. La colère du roi retombe vite comme c'est le propre des emportements excessifs et il tombe dans la tristesse, refusant de croire son épouse déjà morte. Ne trouvant pas le courage d'interroger son conseiller à ce sujet, il demeure en cet état. Iblad comprend l'état du roi et lui raconte une fable dont la morale est de ne point agir par précipitation lorsqu'il s'agit de punir. Une seconde fable vient tempérer la rudesse de la perte pour rappeler au roi de ne point rechercher ce qui est perdu alors que

⁸⁴⁰ Il s'agit d'un premier récit auquel a vraisemblablement été accolé le suivant.

l'on possède la même chose en nombre : le roi a seize mille femmes, il ne devrait donc pas s'attacher à celle qui est perdue en négligeant les autres. Le roi n'y tient plus et avoue avoir commis une erreur. Il blâme son conseiller de s'être empressé d'exécuter un aussi mauvais ordre sans réflexion. On remarque que les deux fables narrées par Iblad sont opposées dans leurs buts. L'une offre une leçon sur la précipitation blâmable tandis que l'autre blâme le regret. Sans toutefois accabler le roi de reproches sur son erreur passée, Iblad parvient toutefois à convaincre le roi, par la seconde fable, que son épouse est bien perdue pour lui et l'invite à ne plus y penser, sans toutefois en avoir pour le moins du monde la véritable intention.

♦ *Sens de l'expérience de pensée proposée*

Le deuxième temps de ce conte constitue à notre sens proprement une expérience de pensée. Nous allons tenter d'en reconstituer le sens.

En effet, davantage qu'à la persuasion relative à une proposition vraie, c'est plutôt à une véritable expérience de pensée qu'est invité le roi Chédram dans cette fable. Nous voudrions ici analyser dans le détail la manière dont le discours d'Iblad, dans cette fable s'opère⁸⁴¹. Nous ne croyons pas en effet que la longue énumération produite par Iblad ne vise qu'à lasser le Prince pour lui enseigner le *hilm*, c'est-à-dire la tempérance ou pondération qui lui manque et qui semble être la vertu cardinale des rois, comme le croit J. London⁸⁴². Certes, à la fin du discours d'Iblad, le roi a reconnu la nécessité du *hilm*, mais il ne faudrait pas croire que seule la durée de l'échange entre le roi et son conseiller, qui se soustrait à la réponse attendue par le roi, explique l'assimilation par le roi, du concept de tempérance ou pondération. En effet, Iblad instruit le roi en illustrant chaque lamentation du roi sur son sort par deux ou trois brefs exemples généraux, pas tout à fait anodins. Ce faisant, il énumère de manière assez répétitive, en réponse aux plaintes du roi, des ensembles de cas ou de contre-exemples qui illustrent chacun des concepts ou des situations types que le roi énonce pour décrire son malheur. Nous nous intéressons ici à leur accumulation successive.

⁸⁴¹ Cf. pour le passage concerné IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 214-225.

⁸⁴² London qualifie en effet les propos du sage Iblad de « longue série de platitudes sur la condition humaine », ou encore de « tedious truisms » et d'« expressions ennuyeuses », cf. LONDON J., « How to do things with fables », op. cit., p. 197 et 199.

Le roi regrettant ainsi que son pauvre mot de condamnation ait été pris au pied de la lettre, son conseiller lui rappelle que seule la parole divine est dépourvue d'ambiguïté et ne change pas de sens dans le temps. Il blâme ainsi indirectement la versatilité de la parole royale. L'échange entre le roi et le conseiller tourne, comme l'a noté J. London⁸⁴³, à l'avantage du conseiller, qui d'une position de subalterne, se hisse au-dessus du roi, dépossédé de son épouse mais aussi, comme on le voit ici d'emblée, de la maîtrise de sa propre parole fautive. C'est désormais le conseiller qui guide l'échange et assène, sous la forme d'exemples, une multitude de blâmes indirects envers sa manière de penser et d'agir, conduisant le roi par tous les états émotionnels qu'il devrait bannir en tant que roi vertueux. Le conseiller possède en effet une information qui fait défaut au roi et que ce dernier réclame. Il peut donc contrôler la conversation. Cette distribution du discours est tout l'enjeu problématique du conseil, comme nous le verrons plus loin⁸⁴⁴.

Lorsque l'on analyse le détail des exemples fournis, on s'aperçoit de l'impertinence du conseiller. Mais étant déguisée, cette impertinence s'avère moralisatrice. Nous nous proposons ici de parcourir avec le personnage, la progression de la leçon inculquée par le conseiller Iblad à son souverain. Nous essaierons ainsi de prendre au sérieux les exemples donnés par le conseiller, car nous pensons qu'ils forment le tissu d'une argumentation raisonnée qui vise à convaincre le roi de la nécessité de la pondération.

Les maximes renvoient le roi à sa condition présente en relativisant son chagrin et en le délégitimant, d'une part. Mais d'autre part, la délivrance de l'ensemble des maximes vise un autre objectif : éprouver la patience du roi. Il s'agit plus précisément d'éprouver son *hilm*, sa pondération. Ce n'est qu'après la lente énumération de maximes de sagesse à visée relativiste qu'est donnée la clé de cet échange assez impertinent entre le sage conseiller et son roi. Les thèmes commentés par le sage avant la résolution de l'expérience sont ainsi dans l'ordre : la parole univoque, la grande peine, l'absence définitive de tristesse, l'aveuglement, le bonheur de la vision, l'insatiabilité, la distanciation, la solitude, la réponse à tout, la tristesse, le bien gâté, le châtement, la sottise, le silence, le désir inaccessible, se mettre à mal, le mépris du maître, la moquerie, l'orgueil (mauvaise vision de soi), la peine, la fin de l'amitié, le manque de raison et l'absence de pondération, l'absence de raison, le maître

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁴⁴ Cf. *infra*, 3.2.2 « Un remède : varier les sources ».

ignorant, l'injustice, la conformité à la loi sunna, la peur à tort, les créatures à conserver, la juste tristesse, le rapport impossible, la haine inextinguible, l'action gâchée, l'impitoyable, la cupidité, la vie gâchée, l'horreur, l'éloignement en paroles et en actes, la femme qu'on ne regrette pas, la femme inoubliable, l'impossible changement, l'impossible sommeil, la colère perpétuelle, l'affliction de soi et des autres.

Le roi a ainsi bien raison d'avoir de la peine et d'être triste comme il le dit, puisque son attitude tombe sous les cas de peine et de tristesse décrits par le conseiller de manière générale⁸⁴⁵. Il est bien été aveugle comme il l'avoue⁸⁴⁶, mais son aveuglement même est sottise. Le roi serait-il donc sot ? N'ayant pas clairement envisagé la situation, il ne peut voir Irakht et il est donc à la fois aveugle et non sage, comme le suggère l'exemple donné par Iblad, qui est reconduit dans l'échange suivant par l'identification entre celui qui voit et le sage.

Cependant, le roi a tort de rappeler qu'il n'était jamais las de son épouse, comme l'indique la contradiction portée par Iblad, qui compare son prétendu désir insatiable avec l'appât du gain et la quête paresseuse du mendiant. C'est en effet faux, puisqu'il l'a faite condamner, comprend-on donc implicitement⁸⁴⁷. C'est donc qu'il s'est lassé d'elle et que son désir pour elle a cédé face à la colère. En effet, seules deux personnes ne sont jamais lassées selon lui : les gens avides d'argent et qui font de son obtention leur seul objectif et les gens qui, à l'opposé, ne pensent jamais à pourvoir à leur lendemain et mendient leur pitance. Cet exemple a pour fonction d'exaspérer le roi en comparant son désir amoureux avec l'appât du gain et la quête paresseuse du mendiant. Les deux sont irascibles et ne tempèrent jamais leurs désirs ou leurs inclinations. N'être jamais las semble alors signifier être incapable de modération. L'homme sage peut en revanche se modérer. L'avide et le mendiant insouciant sont irascibles et ne peuvent modérer leur désir s'écartant tous deux de façon opposée de la juste mesure dans l'obtention de l'argent. Le roi a en fait éprouvé de la lassitude, au sens d'une incapacité à se modérer. Elle s'est traduite par la mort de son aimée. Mais il refuse de le reconnaître pour le moment.

⁸⁴⁵ Pour plus de commodités, nous renvoyons ici à la numérotation des exemples proposée par Miquel. IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.* Ex. n°590.

⁸⁴⁶ *Ibid.* n° 592.

⁸⁴⁷ *Ibid.* n° 593.

L'exemple suivant a pour fonction d'exempter le conseiller de tout intérêt malveillant. Il participe de la construction de l'autorité du sage sur le roi et permet de maintenir la légitimité du conseil. Puis vient l'illustration de la solitude qui rappelle au roi sa condition⁸⁴⁸. À la mention par le roi de la solitude dans laquelle il se trouve, le conseiller Iblad répond de manière allusive que la solitude est trois choses : « une mer sans eau, un pays sans roi, une femme sans mari⁸⁴⁹ ». Iblad décrit ainsi la solitude en tant qu'elle est une privation. Mais le terme principal qui se trouve privé d'un élément essentiel ne comprend pas le roi. Au contraire, le roi figure comme l'élément manquant. Ce n'est pas le roi qui peut être dit seul, mais le pays non gouverné. Ce n'est pas le mari qui peut être dit seul mais la femme abandonnée. Ce n'est pas l'eau qui peut être dite seule, mais la mer asséchée. Il n'a donc pas à se plaindre, semble dire Iblad. Se sent-il privé de sa femme ? Il est pourtant responsable de sa perte. La véritable solitude, conçue comme une privation dans les exemples donnés, n'est pas choisie, contrairement à celle que prétend ressentir le roi. Seule celle décrite dans les exemples peut constituer une véritable souffrance. Soit le roi ne peut prétendre souffrir, soit il ne peut prétendre être le maître de ses choix. Le but de cette exemplification est d'amener le roi à se repentir de sa colère et de sa décision hâtive, mais ici c'est le problème de ce qui détermine à l'action qui est posé.

Le roi commence alors à perdre patience et à se décentrer de son malheur propre, pour blâmer le conseiller de ces paroles. Le sage paraît encore orienter ses réponses vers sa propre justification avant de revenir à la tristesse avec des exemples qui rappellent au roi son erreur⁸⁵⁰. Parmi les nombreuses énumérations de cas proposées, certaines paraissent très légères, voire futiles. Lorsque le roi évoque sa tristesse, Iblad énumère trois choses tristes : « avoir un cheval gras mais être dépourvu de ressources, recevoir un bouillon avec beaucoup d'eau mais peu de viande, avoir une femme de mérite mais ne pas la traiter avec honneur⁸⁵¹ ». Avoir un bien de valeur comme un cheval mais ne pas avoir de quoi subvenir à ses propres besoins est triste du point de vue de celui qui possède le cheval. Mais c'est la preuve d'une bêtise du point de vue de celui qui jugerait plus convenable de vendre le cheval afin de pouvoir subvenir à ses besoins. L'exemple du bouillon est plus trivial encore.

⁸⁴⁸ *Ibid.* n° 594.

⁸⁴⁹ *Ibid.* n° 594.

⁸⁵⁰ *Ibid.* n° 595.

⁸⁵¹ *Ibid.*

Recevoir un bouillon peu riche est triste dans le sens où un besoin vital ne sera pas correctement satisfait, mais cela semble être indépendant du vouloir de celui qui reçoit le bouillon. L'exemple de la femme de mérite maltraitée correspond en revanche exactement à la situation du roi. En comparaison des deux autres exemples, la situation du roi est similaire à celle de l'homme qui possède un bien de valeur mais se laisse mourir de faim plutôt que de l'utiliser pour accroître ses ressources. Il possédait une femme de mérite mais a préféré s'en séparer au lieu d'accroître son bonheur en honorant cette femme. En cela sa situation est toute différente de celle de l'homme qui reçoit le maigre bien que constitue le bouillon léger. Une femme de mérite est évidemment un bien supérieur aux biens matériels. Il y a été aveugle comme celui qui possède un cheval gras et ne voit pas son intérêt, et il se trouve privé de ce bien supérieur presque comme celui qui dépend d'autrui pour sa subsistance. La comparaison est outrancière, mais elle semble avoir pour fonction de rappeler au roi sa sottise d'avoir traité sa femme comme un bien matériel quelconque. On le voit, la misogynie d'Ibn al-Muqaffa' ou de l'auteur initial des fables est peut-être parfois à relativiser.

Regrettant la mort gratuite d'Irakht, le roi s'avère réduit au rang des plus mauvais marchands de son royaume dans les exemples du conseiller, tel le forgeron qui mettrait des vêtements blancs pour travailler⁸⁵². La colère du roi contre son conseiller s'éveille à nouveau⁸⁵³ et le sage tente de se disculper au travers des exemples de blâmes légitimes qu'il donne, revendiquant également indirectement sa qualité de sage. Après la mention des cas qui relèvent de la sottise, la réplique du roi indique sa colère mais elle est médiatisée par un reproche en forme de menace adressé à Iblad : « tu ferais mieux de te taire, Iblad, et d'attendre que ma colère soit retombée ». Ce à quoi Iblad répond en renvoyant le roi à sa propre prise de parole inconséquente : « Il est trois circonstances où nous ne devons pas parler⁸⁵⁴. » Suivent deux cas de travaux pratiques qui paraissent triviaux dans le contexte du récit, puis cette affirmation : « quand nous projetons quelque affaire d'importance ». Quoi de plus important en effet que la décision de mettre à mort une épouse ? Immédiatement la colère du roi retombe et se reporte sur son regret quant à la disparition de son épouse préférée.

⁸⁵² *Ibid.* n° 596.

⁸⁵³ *Ibid.* n° 597.

⁸⁵⁴ *Ibid.* n° 599.

Désirant voir Irakht, le roi se voit répondre par l'exemple de ceux qui désirent ce qu'ils ne peuvent avoir : le débauché qui voudrait être un juste, l'avare qui voudrait être considéré comme généreux, le scélérat qui tue des innocents et veut tout de même aller au paradis. Or, le roi semble alors appartenir à la catégorie des scélérats. Le roi retombe alors de la colère à la souffrance⁸⁵⁵. Iblad lui répond par des cas qui le renvoient au fait que lui n'a pas de raison de souffrir du fait de sa situation. Le roi se sent alors méprisé par son conseiller⁸⁵⁶, mais il n'est pas en colère, son estime de soi semble désormais au plus bas. Iblad laisse planer le doute sur l'opinion qu'il a du roi : le méprise-t-il en le prenant de haut et en lui parlant grossièrement comme dans le dernier exemple qu'il donne de mépris ? Non, car à la remarque du roi : « Tu te railles de moi », Iblad donne des exemples de moqueries justifiées parmi lesquels la conduite du roi n'entre pas⁸⁵⁷. Le roi ne ment pas sur ce qu'il a fait, au contraire il paraît avoir maintenant reconnu son erreur devant son conseiller, contrairement au vantard des champs de batailles de son imaginaire, contrairement au faux-dévoit, et à la fausse femme vierge, donnés en exemple.

Accusé d'être orgueilleux, le conseiller illustre l'orgueil par le cas de l'infatué, de celui qui excite l'imbécile au point de s'affliger soi-même, de celui qui confie un secret à un bavard impénitent⁸⁵⁸. On comprend que l'orgueil consiste à avoir une assurance et se croire une autorité absolument infondée. Le roi reconnaît alors s'être à lui même infligé une épreuve et implicitement avoir été victime d'orgueil dans sa condamnation de son épouse⁸⁵⁹. L'accusation est renversée. Mais l'épreuve semble aussi désigner celle que lui fait subir Iblad : cette critique et cette réfutation incessante. Mais Iblad en profite pour lui indiquer, par l'exemple d'un idiot et d'un couard sur le champ de bataille, que l'épreuve pourrait encore durer, si la faute était reproduite ou si l'intention n'était pas sincère. Affirmant rompre leur amitié, le roi se voit rétorquer que l'amitié exige la réciprocité et de ne point demander à son ami ce qu'il ne peut offrir⁸⁶⁰. Iblad est présent auprès du roi, mais il ne peut pas avoir de relation de réciprocité avec son roi. De plus, le roi ne devrait pas lui demander d'exécuter quelqu'un. Le roi en vient alors à reprocher à son conseiller précisément le défaut qui lui

⁸⁵⁵ *Ibid.* n° 600.

⁸⁵⁶ *Ibid.* n° 601.

⁸⁵⁷ *Ibid.* n° 602.

⁸⁵⁸ *Ibid.* n° 603.

⁸⁵⁹ *Ibid.* n° 604.

⁸⁶⁰ *Ibid.* n° 605.

appartient : avoir agi sans pondération⁸⁶¹. Cela donne lieu à des exemples de sottises dont la moindre n'est sans doute pas la soumission aux passions.

Le manque d'intelligence ne peut non plus qualifier le conseiller⁸⁶². Le roi paraît alors se plaindre que le discours d'Iblad s'adresse à quelqu'un de rompu à ce genre de discussion alors qu'il avoue par là-même ne l'être pas⁸⁶³. Or, Iblad répond par des exemples illustrant l'illégitimité de certains qui se prétendent maîtres, mais devraient encore apprendre. Indirectement il vise le roi, mais il le loue en fait de reconnaître son ignorance car il n'est pas comme celui qui prétend n'avoir rien besoin d'apprendre. Mais le roi considère toujours ces remarques comme injustes⁸⁶⁴. Vient alors la qualification de l'action du roi : non seulement elle était précipitée et irréfléchie mais elle était aussi injuste. Le cas du roi est illustré à travers les exemples de la colère et de l'action injuste grave. Le roi affirme que si Iblad avait suivi sa loi, il n'aurait pas tué Irakht⁸⁶⁵. Ce qui serait conforme à la loi, selon Iblad, c'est que le Prince lui-même se soumette à la loi, en prenant conseil avisé et en domptant sa colère par exemple. Iblad n'est qu'un serviteur et il n'a qu'à suivre à la loi des serviteurs : l'obéissance et l'accomplissement de sa tâche spécifique. Le roi se dit effrayé⁸⁶⁶. Il est alors comparé à un animal irrationnel : passereau, grue, vers ou chauve-souris. Iblad répond au reproche du roi⁸⁶⁷ d'avoir accepté de perdre Irakht que certes une épouse sensée et dévouée et un esclave sincère ne doivent pas être perdus. La perte du bonheur dont fait état le roi⁸⁶⁸, amène comme réponse que certes la tristesse est légitime pour l'intelligent qu'un sot contredit, l'obèse fortuné et le méchant. Le roi n'étant ni contredit par un sot comme Iblad n'a de cesse de le souligner, ni obèse, ni foncièrement méchant, privé du droit de se plaindre, renie alors toute relation avec Iblad. Or, les seules relations impossibles lui répond Iblad sont celles des opposés contradictoires : jour et nuit, piété et débauche, ténèbres et lumière, bien et mal. Le roi et son conseiller ne sont pas dans cette situation. Leur rupture ne saurait être définitive. De la volonté du roi, le propos est ramené à la question de la nécessité.

⁸⁶¹ *Ibid.* n° 606.

⁸⁶² *Ibid.* n° 607.

⁸⁶³ *Ibid.* n° 608.

⁸⁶⁴ *Ibid.* n° 609.

⁸⁶⁵ *Ibid.* n° 610.

⁸⁶⁶ *Ibid.* n° 611.

⁸⁶⁷ *Ibid.* n° 612.

⁸⁶⁸ *Ibid.* n° 613.

Le roi affirme maintenant haïr Iblad pour l'assassinat d'Irakht⁸⁶⁹. Sa peine se cristallise en la personne qui a servi d'instrument à son désir funeste. Les seules haines inextinguibles sont celles des animaux naturellement ennemis lui répond à nouveau Iblad. Le roi prend alors Iblad pour un fou de persévérer ainsi à le contredire et sa sagesse est mise à mal : il gâcherait sa sagesse. Iblad décrit alors ceux qui gâchent ce qu'ils font et y inclue indirectement le roi qui paraît faire partie de « ceux qui salissent leurs bienfaits par des turpitudes ». Désespéré le roi paraît demander pitié⁸⁷⁰. Mais seuls manquent de pitié le roi haineux, le croquemort, le brigand, l'esprit malin et l'imbécile effronté. Sans cesse contrarié, le roi désespéré offre de l'argent à qui lui rendra son épouse⁸⁷¹. Mais ceux qui recherchent avidement l'argent s'avèrent être tous plus ou moins malfaisants et méprisent leur propre vie selon Iblad.

Les exemples se font alors dans chaque cas plus nombreux. Ils concernent la vie gâchée, l'horreur, les hommes à éviter, les pires défauts d'une femme qui rappellent en creux les qualités d'Irakht, les qualités de la femme que l'on est en droit de regretter⁸⁷². Suivent les exemples des gens qui ne peuvent changer, invitant par là indirectement le roi à concevoir qu'il n'en fait pas partie⁸⁷³. La perte de sommeil peut en affliger certains⁸⁷⁴ mais le roi n'en fait pas partie, sauf peut-être qu'il serait fondé à ne point dormir si Irakht était en danger, tel l'ami dans l'exemple donné. Le roi est toujours en colère et le dit⁸⁷⁵. Le conseiller énumère alors les cas de colère perpétuelle : parmi ceux-ci figurent le roi qui s'irrite facilement, « le savant qui ne se propose point le bien » et « l'homme qui se propose le bien, mais est ignorant de tout ». Ces cas peuvent s'appliquer aux protagonistes de l'échange. Le roi a une propension à s'irriter promptement et il pense qu'Iblad au mieux vise le bien mais paraît ignorant puisqu'il n'a pas su, croit-il, que le désir du roi changerait. Iblad répond alors en niant indirectement ne pas accepter les leçons d'autrui, et en niant être en querelle avec le roi pour rechercher le savoir. Il n'intrigue pas contre lui, et n'est pas fourbe, contrairement aux exemples donnés. Le roi quant à lui ne saurait être comme celui qui refuse les conseils, et

⁸⁶⁹ *Ibid.* n° 614.

⁸⁷⁰ *Ibid.* n° 615.

⁸⁷¹ *Ibid.* n° 616.

⁸⁷² *Ibid.* n° 617 à 621.

⁸⁷³ *Ibid.* n° 622.

⁸⁷⁴ *Ibid.* n° 623.

⁸⁷⁵ *Ibid.* n° 624.

comme celui qui a un esprit lent impossible à éduquer, comme le suggère Iblad implicitement.

Chedram n'en peut plus⁸⁷⁶. Sa colère est retombée. La lassitude s'est emparée de lui. Il ne sait plus que penser. C'est maintenant qu'il doit faire ses preuves, suggère Iblad par de nouveaux exemples. Un roi « si patient et sage soit-il » s'éprouve au moment où la colère naît. Le roi véritable est celui qui maîtrise sa colère. Telle est le but final de cette argumentation sourde menée par le sage. Iblad se tait enfin et finit par annoncer au roi le retour d'Irakht⁸⁷⁷, accompagnant cette annonce de l'énoncé de la règle morale qui a guidé sa démonstration : « Mais vous autres, rois, devez à la noblesse de vos origines et l'ampleur de votre miséricorde de pouvoir rester maîtres de vous et de supporter ce que vous entendez. » Le vrai roi est avant tout maître de lui-même et prend son temps avant d'agir. Chedram reconnaît la sagesse d'Iblad et affirme que désormais il consultera autrui et prendra le temps de réfléchir avant d'agir. Cependant si le roi a pu retrouver son épouse, c'est parce qu'Iblad connaissait sa générosité qui implique qu'il regretterait son mouvement d'humeur et la perte de son épouse préférée.

Comment le conseiller a-t-il instruit le roi *in fine* ? En tentant de susciter sa colère. Il fallait reproduire une situation de colère contrôlable en profitant de la peur du roi et de sa faiblesse temporaire. C'est en effet la colère qui est la cause de l'action pusillanime. Comme le fait remarquer J. London, le discours du sage conseiller dans cette fable se fait moyen d'expérimenter ce qu'est la pondération, *hilm*⁸⁷⁸. Cette expérience s'avère plus forte que la simple audition d'un conseil explicite. Son caractère véritable réside dans la sincérité de son conseil : la pondération est nécessaire aux rois. Le pieux mensonge au sujet de la mort d'Irakht ne doit pas invalider la démarche franche du conseiller qui est d'enseigner à son roi la pondération. Nous pouvons ajouter aux remarques de London qu'il s'agit également d'un discours franc qui vise à un changement radical, non de vie comme cela était le but dans les écoles de philosophie antiques, mais de manière d'agir. Il conduit en effet le roi à se réformer : à la fin du discours d'Iblad, il n'a en effet pas seulement compris ce qu'est le *hilm*, mais il l'a aussi pratiqué. Nous avons voulu, pour notre part, montrer comment le roi a pu

⁸⁷⁶ *Ibid.* n° 626.

⁸⁷⁷ *Ibid.* n° 627.

⁸⁷⁸ LONDON J., « How to do things with fables », *op. cit.*, p. 198.

apprendre progressivement à dompter sa colère et même à endurer patiemment les critiques voilées, à maîtriser ses passions tristes et à accepter de ne pas avoir de solution immédiate, c'est-à-dire à prendre le temps de trouver une solution. Il a également appris à douter du bien-fondé de son jugement et à questionner son désir.

*

Ce scénario fait bien partie d'une argumentation qui vise à convaincre les rois que leur vertu propre est la pondération. Nous analysons plus loin le récit-cadre de cette préface qui propose différentes vertus en guise de réponse à cette question. La fiction du conte intervient pour prouver, davantage que pour illustrer, l'intérêt de la pondération. Le conte propose non seulement à Chedram, mais aussi au roi du récit-cadre, comme au lecteur du *Livre de Kalila et Dimna*, une expérimentation de la patience qui est le principe de la pondération. Nous sommes d'abord en tant que lecteurs amenés à nous demander ce que nous aurions fait à la place du conseiller ayant reçu l'ordre de tuer l'épouse vertueuse. Puis, nous nous interrogeons dans un second temps sur le sens perçu par le roi, du discours du conseiller, et nous sommes même, peut-être par moments, lassés comme lui de ces attaques indirectes sous forme de litanie du conseiller. Nous faisons en quelque sorte aussi l'épreuve de la patience et nous sommes amenés à peser, non pas nos décisions, mais les énoncés du conseiller. À la différence d'une fable animalière qui propose une allégorie et enseigne par l'analogie et l'exemplification, ce conte instruit par l'expérience. La lecture ici, au sens propre, est une expérimentation de la pondération et du conseil. La conduite discursive de l'humeur de son roi par le conseiller est nécessitée par la situation politique du conseil. Entre la direction de conscience royale et l'exercice spirituel visant à la transformation de soi, ce conte nous a paru répondre à la définition générale d'une expérience de pensée, que l'on pourrait aussi qualifier de véritable expérience éthique. Ainsi, la visée des exercices spirituels et de la direction de conscience ont d'emblée toujours une visée politique dans le cas des miroirs des Princes. Quelques exercices spirituels ont encore plus directement et clairement en vue l'exercice du pouvoir et le métier du Prince.

2.3.5 EXERCICES À VISÉE POLITIQUE

- **Le compte des défauts**

On retrouve dans *l'Adab al-Kabīr* d'Ibn al-Muqaffa' la trace d'un autre exercice spirituel antique : le décompte des défauts personnels, qui appartient au genre plus large des exercices de concentration sur soi et que la tradition chrétienne nommera « examen de conscience⁸⁷⁹ ». Il est également à la base de l'exercice chrétien de la confession⁸⁸⁰. On rencontre cette idée dans le *Testament d'Ardašīr* :

Sachez-le : celui d'entre vous qui voudra bien se conduire seulement pour être loué peut le faire ; de même fera bien celui qui parmi vous voudra diriger ses regards sur soi-même et se connaître, de manière que personne ne connaisse ses propres péchés mieux qu'il ne connaît les siens⁸⁸¹.

Le roi, plus qu'aucun autre, devrait mieux connaître ses défauts, dans le but de pouvoir se conduire au mieux. Pour ceux que la recherche de la louange ne suffit pas à bien se conduire, le décompte de leurs défauts peut alors les amener à bien se conduire, ce qui est indispensable au gouvernant.

Dans le contexte de l'art de gouverner et de l'exercice de l'autorité politique, cette pratique revêt ainsi un sens très différent de l'exercice de la confession chrétienne. En effet, un tel décompte est indiqué pour l'auxiliaire du pouvoir dans son rapport à ses ennemis politiques, qui sont ses principaux compétiteurs au sein du cercle du pouvoir. On peut penser que cette pratique, qui figure dans la section de *l'Adab al-Kabīr* qui est consacrée aux auxiliaires, est également destinée à être lue par un Prince. N'oublions pas également que tous les Princes ne règneront pas. Nombre d'entre eux peuvent être amenés à des fonctions de gouverneurs locaux avant de succéder à la titulature suprême à leurs proches, ce qu'indique le conseil de *l'Adab al-Kabīr* de n'entrer au service des Princes que si l'on est

⁸⁷⁹ HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 303-309.

⁸⁸⁰ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 460-464 ; Foucault avait distingué l'examen de soi pythagorico-stoïcien et l'examen de conscience chrétien dans le cours de 1980, FOUCAULT M., *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012, cours du 12 mars 1980.

⁸⁸¹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », op. cit., p. 75.

membre de leur famille ou si l'on partage certaines affinités avec eux⁸⁸². De plus, dès les premiers conseils adressés au détenteur de l'autorité, on s'aperçoit que le gouvernement est conçu comme un pouvoir hiérarchisé dans lequel certains gouvernants, ayant en charge une affaire relevant de l'autorité, sont eux-mêmes sous l'autorité d'autres Princes⁸⁸³.

L'objectif visé par le décompte des défauts est ainsi de dominer son ennemi en perfection.

L'une des armes les plus redoutables, l'un des alliés les plus précieux dont tu disposeras pour l'emporter [contre ton ennemi] consistera à recenser les défauts et les points faibles que tu recèles, comme tu le fais pour les siens, et à te demander, pour chaque défaut que tu remarques chez quelqu'un ou dont tu entends parler à propos d'autrui, si tu es toi-même entaché d'un trait semblable. Même si tu recelais ne fusse que partiellement l'un de ces travers, tu aurais à le retenir contre toi. Ainsi, une fois tous ces défauts recensés, tu t'efforceras de dominer ton ennemi en les corrigeant, en mettant tes points faibles hors de portée et en protégeant tes points vulnérables contre toute attaque. Tu t'imposeras cette pratique du matin au soir. Mais si tu sens en toi un rejet ou une négligence pour cet exercice, alors considère-toi comme un homme incapable, perdu, condamné à l'échec, et regarde-toi comme quelqu'un qui prête le flanc à son ennemi et lui donne la possibilité de l'atteindre de ses flèches⁸⁸⁴.

La lutte contre un ennemi politique personnel au sein de la cour commence par une compétition éthique entre les défauts d'autrui et les siens propres. L'exercice se décompose en plusieurs étapes. La première est la recension de ses propres défauts. Elle précède immédiatement la recension des défauts de ses ennemis. La comparaison avec l'ennemi requiert ainsi du sujet une introspection sévère et justifie la pratique de cet exercice. De plus, la comparaison est amplifiée par l'examen de tout défaut observé chez toute personne, qu'elle soit un ennemi ou non. Mais sans s'arrêter là, tout défaut connu, même seulement par ouï-dire, doit être comparé avec ses propres défauts. La critique doit prendre en compte tout défaut potentiel, car les défauts sont jugés collectivement. La question n'est pas de savoir si le trait condamné l'est à raison, il suffit qu'il ait été critiqué publiquement pour que son caractère défectueux soit avéré. Par là, son danger est patent, car tout défaut est une cible pour un ennemi. Même partiel, un défaut représente un danger pour l'auxiliaire du pouvoir.

⁸⁸² IBN AL-MUQAFFA ' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 192, § 33.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 185, § 4.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 210, § 116.

Mais un sérieux décompte des défauts, et par là une solide connaissance de ses points faibles, forme une véritable arme et un allié dans la lutte politique.

Après la recension, vient l'étape de la correction, qui doit permettre de dominer l'ennemi, dont on suppose qu'il faillira par manque d'attention ou par une moindre attention à ses défauts. La correction n'est cependant vraisemblablement pas possible pour tous les défauts. En ce cas, c'est à la dissimulation et à la protection des points faibles qu'il faut s'attacher. Ibn al-Muqaffa` ne donne pas là de techniques de dissimulations précises. Peut-être est-ce le signe que les défauts peuvent être relatifs aux circonstances, tant personnelles que temporelles et situationnelles. Le paragraphe suivant insiste ainsi sur la mémorisation des défauts indéfectibles comme des qualités personnelles⁸⁸⁵. Mais ce décompte des points faibles s'étend également à ce dont les ancêtres et les proches ont pu être accusés. Tous ces traits négatifs constituent des cibles pour un ennemi et requièrent des dispositions particulières et des arguments spécifiques en cas d'attaques directes. En revanche les calomnies, désignant les critiques infondées et non reconnues par l'opinion majoritaire, ne doivent pas préoccuper l'auxiliaire. Cependant, si elles ne constituent pas une menace pour lui, c'est parce qu'il connaît parfaitement ses vrais défauts et qu'il les corrige ou les dissimule.

Enfin, dernier trait caractéristique de cet exercice de soi, sa répétition est nécessaire. Il s'agit d'une pratique non seulement quotidienne, mais aussi incessante : « Tu t'imposeras cette pratique du matin au soir ». L'introspection comparative doit tisser en l'esprit du sujet sa trame morale. Il devrait en tirer une connaissance parfaite de lui-même et une préparation parfaite aux attaques de l'ennemi sur sa personne. Le rejet de cette pratique ou sa négligence signale un homme incapable et donc indigne du pouvoir. Il sera vite perdu, semblable au lâche qui préfère se rendre plutôt que combattre, semble nous indiquer la comparaison finale avec le soldat qui prête le flanc aux flèches de son ennemi. L'auxiliaire du pouvoir devra cependant aussi se préparer à ce que ce qu'il a dissimulé puisse être mentionné publiquement. Le pire serait qu'il en soit fait état devant le Prince. Le plus difficile de la préparation est alors requis. En effet, le désarroi et l'accablement conséquents à cette divulgation bien souvent se remarquent sur le visage. Il convient donc aussi de s'exercer à

⁸⁸⁵ *Ibid.*, § 117.

une dissimulation physique des états de son âme et à une dénégation crédible⁸⁸⁶. Là encore la bonne connaissance de ses propres défauts permettra la meilleure préparation.

Un exercice qui peut relever de l'attention à ses défauts s'applique plus particulièrement au Prince dans sa pratique du jugement. Elle est aussi évoquée dans *l'Adab al-Kabīr*⁸⁸⁷. La règle est présentée de manière générale : « tout homme devrait suspecter son propre regard d'envisager les choses avec suspicion et accuser son propre cœur de les apprécier avec hostilité ». Il s'agit de toujours considérer les préjugés qui peuvent animer celui qui doit juger ou conseiller autrui. Ils sont négatifs. Les raisons ne sont pas données mais on peut l'expliquer de deux manières. Cela peut être la conséquence de l'instinct de conservation. L'homme rechercherait en premier lieu spontanément son propre intérêt. Viendrait-il à être sollicité de juger d'un cas étranger, qu'il pourrait croire que cette affaire lui adressée pour lui nuire, d'où une réaction d'hostilité. Cela peut aussi s'expliquer par une conception très négative de la nature humaine qui jugerait également mal le plaignant et l'accusé. Le juge en tant qu'homme serait ainsi aussi hostile que ceux qu'il doit juger. Les raisons de cet apriori négatif porté sur le jugement humain ne sont pas données mais l'explication de la règle l'est : « Car ces deux tendances dépeignent l'injustice sous un jour favorable, poussent l'homme à porter des jugements erronés, enlaidissent ce qui est beau et embellissent ce qui est laid ». Les conséquences du jugement qui ne prend pas en considération les préjugés qu'il porte sur l'affaire détruisent la justice. Le juste, identifié au beau, est alors nié et la faute ou le vice sont transformés en justice. Mais le jugement est ainsi erroné. « Or le Prince doit être le premier à soupçonner en lui ces deux travers, dans la mesure où les sentiments qui germeront en son cœur se trouveront inmanquablement amplifiés vu que ses proches et ministres les lui présenteront toujours sous un jour favorable. » L'application de la règle générale par le Prince est discrètement suggérée. Juge suprême, il doit plus que tout autre se suspecter d'inverser les valeurs du juste et de l'injuste car chacun s'efforcera de lui présenter toute chose de façon favorable pour lui-même et pour le Prince, amplifiant ainsi l'éventuelle tendance naturelle à méjuger. Or le Prince doit être un modèle de justice pour tous dans la mesure où ses ordres doivent être obéis de manière irrévocable. Il s'agit donc là d'une sorte d'exercice préalable à toute prise de décision

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 190, § 22.

touchant aux affaires d'autrui : se suspecter soi-même de considérer les choses avec trop de suspicion et s'accuser de les envisager avec hostilité. Renverser le soupçon et l'accusation sur soi-même avant de juger autrui, telle est la règle qui paraît devoir présider à l'exercice de la justice. Il s'agit d'une règle de pensée visant la justice tant sur le plan théorique, que dans le discours et dans la pratique selon Ibn al-Muqaffa⁸⁸⁸.

- **L'emploi du temps**

Les pratiques de subjectivation véhiculées par le discours de l'art de gouverner au VIII^e siècle visent à la constitution d'un sujet moralement vertueux par la maîtrise de ses passions et de ses désirs. Nous avons vu que cette maîtrise de soi passait également par une attention à la santé du corps, par la conservation de soi qui est le but premier de la vie humaine⁸⁸⁹. Mais cette attention à porter aux soins du corps est également subordonnée spécifiquement, dans le cas du Prince, à sa fonction politique. La recommandation de se conformer à un emploi du temps régulier figure dès les premiers miroirs des princes. Le problème de la détermination d'un temps spécifique dédié à la culture de soi, identifié par Foucault pour l'Antiquité grecque⁸⁹⁰, croise ici celui du gouvernement du Prince. Dans le *Testament d'Ardašīr*, la règle pratique de suivre un emploi du temps spécifique et strict est ainsi en lien direct avec la capacité intellectuelle du Prince :

Sachez que celui de vous qui sera roi sera pris du désir des choses à des heures qui ne leur conviennent pas. Or, quand le roi a fixé l'heure du travail, l'heure du repos, l'heure de manger, l'heure de boire, l'heure de la toilette, l'heure des amusements, il convient qu'on n'apprenne pas qu'il avance ou retarde ses occupations par rapport à l'horaire. En effet, le désordre dans ses occupations provoque deux conséquences nuisibles : l'une, l'affaiblissement de l'intelligence (*al-salḥ*) et c'est la conséquence la plus grave ; l'autre le dommage causé au corps par les défauts d'aliments et du mouvement⁸⁹¹.

Un emploi du temps strictement réglé doit d'abord permettre de contrôler les désirs. En effet, si le roi suit les mouvements de son humeur pour l'organisation de ses activités, la

⁸⁸⁸ *Ibid.*, § 22 : « De même, celui qui, plus que tout autre, devra s'astreindre à faire preuve de justice dans l'analyse, le discours et l'action, sera le Prince, [dont l'équité fera école auprès de ses subordonnés et] dont les moindres propos ou actes sont autant d'ordres à exécuter de façon irrévocable. »

⁸⁸⁹ Cf. *supra*, « 2.3.2 Exercices relatifs au corps ».

⁸⁹⁰ FOUCAULT M., *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 65-69.

⁸⁹¹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 81, texte arabe, p. 63.

raison intelligente ne gouverne plus en lui. Son intelligence diminue en puissance. *Al-sahf* désigne un affaiblissement ou une étroitesse qui renvoie implicitement à l'esprit. Une autre conséquence, moins grave, est l'affaiblissement conséquent du corps qui requiert alimentation et exercices physiques réguliers.

Ainsi, *l'Épître au Prince héritier* dans le paragraphe consacré à l'énumération de toutes les situations qui exigent du Prince de la modération dans ses actions, l'invite à une division de son emploi du temps, subordonnée au principe de l'efficacité de son examen des affaires du royaume. Comme nous l'avons vu ci-dessus, *l'Épître au Prince héritier*, recommande au Prince de rendre grâce à Dieu chaque jour pour « la santé des membres et le bien-être du corps⁸⁹² ». D'emblée, la question de la santé physique est posée. Mais il ne s'agit pas là d'une pure attention à soi. Il s'agit d'exigences qui visent au-delà du soi propre du Prince. C'est sa fonction qui exige de lui ce souci de soi quotidien. Cela s'explique par les nécessités de l'office gouvernemental. On peut de la même manière rattacher cette recommandation à celle-ci : « Limite ta sollicitude pour tes affaires à certains moments et réserve-y des heures afin que ta force ne s'y épuise pas et que tes dégoûts ne s'y invitent pas⁸⁹³ ». La charge de travail du Prince est telle qu'elle requiert une division de son temps entre travail et repos. L'objectif est à la fois physique et moral. La fatigue épuise la force physique, mais l'attention constante peut aussi provoquer du dégoût pour les tâches du gouvernement. La structuration de l'emploi du temps peut ainsi aussi se concevoir comme un exercice. Elle doit être quotidienne ; elle requiert une organisation, et doit être mémorisée. Le but visé est de conduire le sujet à devenir apte à gouverner efficacement. Loin d'une règle attachée à une discipline qu'on a pu observer dans les écoles de philosophie, cette pratique de soi est tout entière soumise à l'impératif du règne. Il s'agit de transformer un jeune homme encore irresponsable en un souverain régnant. En ce sens, toutes les pratiques que l'on peut ici décrire forment le cœur de l'art de gouverner du Prince.

De même, Ibn al-Muqaffa', initie la section des recommandations au souverain de *l'Adab al-Kabīr* par une recommandation concernant l'emploi du temps du gouvernant. Le

⁸⁹² Cf. *supra* 2.3.2 « Prière quotidienne pour la santé du corps » et *infra*, Annexe B, § 7.

⁸⁹³ Cf. *infra*, Annexe B, § 9.

pouvoir est vécu par l'homme comme une épreuve : *in ubtalyta bi-l-sulṭāni*⁸⁹⁴ signifie littéralement « être affligé par le pouvoir ». Cette épreuve que constitue l'exercice du pouvoir réside d'abord dans la tension entre l'organisation du temps de travail et des moments de loisirs et de satisfaction des désirs (*ṣahwatihī*). La difficulté et l'ampleur des tâches qui incombent à qui se trouve en position de gouverner tendent à conduire ce dernier à ce qui s'apparente à une fuite en avant dans les loisirs et la satisfaction des désirs. Cette tendance se rencontre inmanquablement en toute personne qui expérimente l'exercice du pouvoir. Mais cette tendance représente un excès néfaste qu'il convient de combattre : « Un tel homme serait plutôt avisé et aurait même devoir de prendre, pour son travail, du temps sur l'ensemble de ses activités : repas, libations, sommeil, discussions, divertissements et femmes⁸⁹⁵ ». À l'inverse de Marwān II, qui, par la plume de 'Abd al-Ḥamīd, conseille au Prince héritier de se ménager des heures de repos et de loisirs, Ibn al-Muqaffa' insiste d'abord sur ce qu'il semble considérer comme une tendance naturelle à laquelle se trouvent soumis tous ceux qui exercent le pouvoir : la tentation de se réfugier dans le loisir et la recherche des plaisirs face à l'ampleur de la tâche gouvernementale. Cependant, dans trois éditions du texte consultées par Tardy⁸⁹⁶, ce conseil est suivi d'une délimitation qui marque l'excès contraire tout aussi néfaste pour celui qui est confronté au pouvoir. Il faut savoir limiter toutes les autres occupations que celles afférentes au gouvernement, mais « dans les limites de sa condition physique et dans la mesure où [le Prince] conserve la force de mener à bien sa tâche⁸⁹⁷. » La santé du corps du gouvernant ne constitue pas un but en soi mais est toujours subordonnée à l'exercice des tâches gouvernementales. Se plonger sans repos dans les tâches de gouvernement ne saurait se faire au détriment de la santé du gouvernant et de sa force de poursuivre sa tâche. Le propos se conclut néanmoins sur cette question d'emploi du temps par un rappel à l'esprit de cette recommandation, également absente des deux principales éditions de référence choisies par Tardy : « Il ne saurait y avoir de repos qu'une fois le travail accompli. »

⁸⁹⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *op. cit.*, p. 44. J. Tardy indique qu'il a traduit par « pouvoir » le terme *sulṭān*, quoiqu'au sens technique il désigne aussi l'autorité. Le contexte ici invite à l'entendre au sens général de pouvoir.

⁸⁹⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 185 § 3.

⁸⁹⁶ *Ibid.* § 3 ; *Ibid.*, p. 181.

⁸⁹⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 185 § 3.

L'apparente opposition entre le conseil délivré par Marwān et l'avertissement donné par Ibn al-Muqaffa' semble tenir à la position relative de ces deux destinataires : le Prince régnant, s'adressant à son fils, qui est jugé avoir un bon naturel et dont les actions antérieures augurent bien de ses aptitudes et de sa capacité à gouverner, ne saurait logiquement soupçonner son fils élu de privilégier son repos et ses désirs au détriment de sa charge gouvernementale. Il est même dit expressément le contraire. En revanche, Ibn al-Muqaffa', s'adressant à un Prince régnant, tout autant qu'à des gouvernants locaux ou à des auxiliaires du pouvoir indéterminés, doit envisager la situation la plus fréquente et la plus probable. De plus, la conception de la nature humaine qu'exprime plus loin le discours de *l'Adab al-Kabīr* manifeste un fort scepticisme quant à la sincérité et à l'honnêteté vis-à-vis de soi-même de l'homme en général :

Il est bien rare de trouver homme qui ne triche avec lui-même lorsqu'il s'agit de son corps et qu'il est question de nourriture, de boisson, de régime médical ou de remède ; lorsqu'il s'agit de ses qualités d'hommes et qu'il est question de passions et d'appétits ; lorsqu'il s'agit de sa religion et qu'il doute, remet les choses en question et se montre trop avide des faveurs divines.

Tout comme il se ment à lui-même en cherchant à éviter les recommandations relatives à la santé de son corps pour ce qui est de l'alimentation ou des prescriptions médicales, l'homme le plus souvent triche en prétendant limiter ses désirs. Il se persuade lui-même de n'être pas être impie lorsqu'il doute ou en demande trop à Dieu. L'insincérité quant à la vertu morale ou à la foi religieuse semble avoir pour modèle le mensonge quant aux soins relatifs à la santé du corps. Ce constat décevant est établi en conclusion d'un passage consacré à la modération dont doit faire preuve l'auxiliaire du pouvoir. Il fonctionne comme une mise en garde indiquant la difficulté de la tâche qui incombe à l'homme qui doit se priver et s'interdire de satisfaire tous les besoins de son corps. Cette représentation de la nature humaine a pour conséquence un certain scepticisme quant à la nature même des souverains. La recherche des plaisirs et des loisirs pour un gouvernant se fait au détriment des tâches de gouvernement, tout comme le contournement du régime médical ou l'absence de modération dans l'alimentation ou la boisson s'opère au détriment de la santé physique. C'est pourquoi Ibn al-Muqaffa' énumère explicitement les activités de loisirs sur lesquelles le gouvernant doit prendre du temps pour son travail. Cette hiérarchisation des tâches doit de plus s'accomplir de bonne grâce.

En effet, le discours de Marwān à son fils exprimait la crainte, outre de la diminution de la force du Prince, qu'il n'éprouve du dégoût pour les affaires. On retrouve cette idée dans *l'Adab al-Kabīr*, mais le dégoût n'est pas précisément mentionné. Il s'agit du cas où le gouvernant a « la charge d'une affaire relevant de l'autorité », c'est-à-dire précisément de l'exercice du pouvoir. Le Prince peut agir de deux manières dont l'une paraît louable, tandis que l'autre n'est guère souhaitable. De deux choses l'une, soit le gouvernant est très satisfait de sa tâche et en prend soin par crainte qu'on ne la lui retire ; soit, il accomplit la tâche qui lui a été confiée de mauvaise grâce, et œuvre alors en esclave des Princes qui l'ont nommé ou de Dieu. Que signifie être esclave de Dieu pour le Prince ? En Islam, tous les hommes sont des serviteurs du Dieu. En être l'esclave, semble signifier ici être esclave d'une situation sur laquelle le Prince n'a pas d'emprise, à moins qu'il lui soit possible de parvenir à reconsidérer sa tâche avec intérêt et satisfaction. Exercer le pouvoir en détestant la tâche que l'on a à accomplir constitue un asservissement, autrement dit une aliénation. L'office du Prince ne doit donc pas être considéré comme un devoir pesant et contraignant. Le considérer ainsi semble conduire à une dépossession de soi, qui se traduit dans les termes d'un asservissement à Dieu pour celui qui n'a d'autre supérieur ou aux autres Princes pour celui qui a été nommé par eux.

*

La dimension pratique du gouvernement de soi se manifeste ainsi par endroits sous la forme d'exercices spirituels, entendus au sens de « pratiques volontaires et personnelles destinées à une [relative] transformation de soi⁸⁹⁸ ». Les exercices spirituels proposés aux Princes relèvent du domaine de l'attention à soi pour la plupart. Mais la fonction du Prince demeure en ligne de mire dans l'exercice de l'invocation conçue comme remède aux hasards des circonstances, dans l'exercice de la gestion de son temps, dans le compte de ses défauts et même dans l'expérience de pensée proposée comme expérience de pondération et comme exemple de direction de conscience appliquée, non à un disciple, mais à son propre souverain. La plupart des différents types d'exercices que nous avons pu distinguer ont un volet religieux : les méditations religieuses et prières préparent à la réception de la règle de vie que chaque type d'exercices cherche à mettre en œuvre. La prière pour la santé ne

⁸⁹⁸ Nous empruntons cette formule à HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 276.

dispense ainsi pas d'une attention à l'hygiène de soi. L'action de grâce pour l'acquisition de la sagesse prépare à l'exercice de constitution « d'une monture intérieure d'excellence » pour lutter contre les passions. L'invocation doit soutenir cette quête de la maîtrise de soi à l'instar de l'invocation de la Fortune chez les Anciens. L'exercice de la lecture adéquate du Livre sacré paraît presque relever du même modèle que l'exercice de la lecture adéquate des fables qui relèvent d'un fond indien plus ancien de sagesse. La lecture fournit ainsi l'occasion d'une action sur soi conçue comme une pratique régulière comparable à une ascèse (*askesis*, exercice). Mais quelques exercices visant précisément la pratique gouvernementale du Prince paraissent sans corrélat religieux, le fait de s'en remettre totalement à Dieu étant finalement condamné comme un échec à se gouverner soi-même.

Conclusion de la deuxième partie

Le discours du gouvernement de soi prend différents modes d'expression dans les miroirs des Princes du VIII^e siècle. Les fables que fournit *Le livre de Kalila et Dimna* témoignent ainsi de l'usage rhétorique du discours par le pédagogue, mais aussi par le conseiller politique. La rhétorique conçue comme pratique du discours semble ainsi préexister à l'existence d'institutions scolaires bien structurées, tout comme la philosophie paraît passer dans le discours du gouvernement de soi, lorsque l'auteur détaille une théorie de l'action qui prolonge des enseignements philosophiques anciens dont la transmission n'a pas encore été retracée. Les exercices spirituels chers à l'Antiquité prennent de même place dans d'autres institutions que celles des écoles de philosophie : la cour, la chancellerie, l'éducation des Princes qui forment autant de milieux officiels dans lesquels les auteurs des premiers arts de gouverner exercent. L'acte de philosopher, d'apprendre à penser par soi-même, se développe ainsi hors des écoles de philosophie au sein d'autres institutions, dont la moindre n'est assurément pas celle de l'éducation du Prince au gouvernement de soi. Des pratiques philosophiques se diffusent donc dans la civilisation arabo-musulmane d'abord dans des pratiques de soi qui sont en continuité avec celles de la période hellénistique, avant que la philosophie n'opère son retour vers la pensée conceptuelle un siècle plus tard, avec le développement d'écoles arabes de philosophie en lien avec les écoles de traduction philosophique.

Mais si l'on peut repérer dans le discours de l'art de gouverner la présence d'une pratique de soi qui peut relever de la philosophie, il n'en demeure pas moins que le discours du gouvernement de soi y est soumis à un régime bien particulier, voir exceptionnel. Le disciple est ici Prince, peut-être même Prince régnant. Le maître n'est plus le sage qui détient le savoir, mais le souverain qui détient le pouvoir. Mais que devient alors le discours du gouvernement de soi que délivre le sage lorsqu'il prend la fonction du conseiller, recruté pour sa sagesse et son savoir certes, mais soumis à la puissance du Prince ? Le Prince recherche le conseil des hommes sages, mais ceux-ci peuvent-ils réellement lui tenir un discours de vérité ?

3 TROISIÈME PARTIE :

LE CONSEIL POLITIQUE

Plusieurs limites font obstacle à un conseil efficace et sincère et rendent la question du conseil au Prince prépondérante dans l'art de gouverner dès son émergence dans le monde arabe. Paraissant à la fois nécessaire et impossible, le conseil au Prince relève en fait d'un problème traditionnel : celui de la difficulté à dire le vrai à celui qui dirige tous les autres. Mais si les dangers et les risques que présente le lieu du pouvoir pour le Prince et pour le conseiller sont bien soulignés dans l'art de gouverner, nous verrons que la recherche d'un conseil vrai et franc est encore affirmée dans les premiers miroirs des princes arabo-musulmans. Elle repose sur une certaine conception de l'éthique requise dans la relation entre le Prince et ses conseillers. Avec le même objectif, on retrouve également la quête platonicienne d'une coïncidence entre la pratique philosophique et la pratique politique, dans le premier miroir des princes arabo-musulman. Nous examinerons ainsi d'abord les difficultés qui limitent une consultation qui est pourtant nécessaire, comme l'affirme le dernier miroir des princes de la période. Puis nous relativiserons l'importance de ces difficultés en étudiant les moyens et les modalités selon lesquelles un certain dire-vrai paraît encore possible dans cet art de gouverner.

3.1 NÉCESSITÉ ET LIMITES DE LA CONSULTATION

Les arts de gouverner reviennent fréquemment à la question du conseil et de ses modalités. Outre le fait que le conseil au Prince est un politique politique classique, l'insistance des auteurs sur la question du conseil est également symptomatique de leur propre autojustification en tant qu'écrivain-conseiller. En effet, recommander au Prince de prendre des conseillers, c'est déjà conseiller. Cette recommandation vient redoubler, objectiver et justifier la présence de conseillers dans les faits. Elle en constitue aussi la défense en ce qu'elle autorise l'auteur à s'exprimer. En effet, l'auteur de miroirs est bien souvent, et ce dès l'émergence du genre, lui-même un conseiller du Prince. Lorsqu'il recommande à la figure royale, visée par son traité, de prendre un conseiller avisé, il établit ainsi en règle pratique la prise de conseil. Ce faisant, il répète par écrit et en la publicisant la nécessité de la présence du conseiller auprès du Prince. De cette façon, sa propre œuvre d'écrivain ou de transmetteur de l'art de gouverner apparaît aussi comme nécessaire et légitime.

Les miroirs des Princes insistent donc aussi sur la délivrance du conseil par l'homme sage au Prince de même que sur le devoir de recevoir le conseil, c'est-à-dire de consulter. Mais ces recommandations inséparables sont redoublées dans nos textes par la méfiance du Prince pour ses conseillers, notamment dans les épîtres dont le destinataire est le souverain, tels que *Le Testament d'Ardašīr* et *l'Épître au prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd. Cette tension entre la nécessaire délivrance du conseil sage et la méfiance du Prince est symptomatique d'une tension du pouvoir. Le souverain, lorsqu'il est le destinataire du miroir, expose son expérience des mauvais conseillers, tandis que le conseiller, lorsqu'il est le destinataire du discours, insiste sur la difficulté à faire entendre ses conseils au Prince. Il cherche à influencer le Prince et le Prince cherche à se soustraire à toute influence. Entre la nécessité de conseiller

et la délimitation du pouvoir d'influence lors de la consultation, y a-t-il place pour un conseil sincère et désintéressé dans les premiers miroirs des princes ? Cette tension trouve une première résolution dans un essai de délimitation de l'autorisation à conseiller qui peut se traduire ainsi : qui peut conseiller et offrir des rappels au Prince ?

3.1.1 LA JUSTIFICATION MORALE DU CONSEIL PAR MARWAN

La difficulté à trouver un bon conseiller est soulevée dans tous les miroirs des princes. Pourtant la nécessité du conseil est rarement expliquée et justifiée. Elle l'est dans un texte cependant, *l'Épître au Prince héritier*, rédigée par 'Abd al-Ḥamīd. La nécessité du conseil y est expliquée avant même que la nature du bon conseil n'y soit déterminée. Dans cet effort de justification du conseil à l'héritier transparaissent les différents obstacles qui peuvent s'opposer au conseil du Prince.

L'Épître au Prince héritier émane d'un souverain qui est aussi un père, Marwān, à son fils l'héritier présomptif, chargé de gouverner une province en butte à la guerre civile. Le destinataire de la lettre se place ainsi lui-même en position de conseiller ayant l'expérience de l'exercice du pouvoir. L'exigence de conseil et de formation pour le Prince ne provient donc pas là d'un inférieur envers un supérieur, mais elle émane du gouvernant lui-même. Marwān et son secrétaire-chancelier 'Abd al-Ḥamīd bénéficient d'une légitimité d'expérience. Pourtant, le conseil est tout de même justifié. Les quatre premiers paragraphes de *l'Épître* forment une introduction qui vise à justifier la présentation de conseils à l'héritier. La délivrance de conseils au Prince, même si ce dernier n'est destiné à régner qu'ultérieurement, pose en effet plusieurs problèmes auxquels ces quelques paragraphes tentent d'apporter une réponse. Cependant, ces questions et ces réponses demeurent quelque peu dissimulées dans ce discours aux expressions touffues et aux références allusives. S'il semble tout naturel qu'un père conseille son fils, *a fortiori* s'il est amené à régner après lui, pourquoi insister autant sur l'exigence de recevoir le conseil et la nécessité corrélative de porter le conseil aux gouvernants, tout en paraissant même parfois cependant s'en excuser⁸⁹⁹ ?

⁸⁹⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 1 à 4.

- **Peut-on conseiller l' élu de Dieu ?**

L'incipit de l'*Epître* commence par indiquer l'occasion de l'adresse de ce courrier, qui est, rappelons-le, la décision d'envoyer 'Abd-Allāh combattre un rebelle hérétique kharijite en 129 de l'hégire. Après la description des griefs de l'autorité à son encontre, figurent quelques lignes paradoxales présentant le contenu de l'*Epître* ainsi que son destinataire. Elles forment une réponse à cette question : pourquoi adresser un écrit de conseils assez généraux à celui qui est de toute manière conçu par Dieu pour régner, comme le texte l'énonce ?

Le Commandeur a souhaité te donner (*ya'hada ilayka*), au sujet de tes plus particulières affaires, et de tes plus générales préoccupations, de même que sur tes états intimes et tes divers déplacements, un testament (*'ahd*) par lequel il te fait parvenir son savoir et dans lequel il t'expose ses recommandations, bien que tu sois, grâce à Dieu, de la religion (*dīn*) de Dieu et de son vicariat, puisque Dieu t'a conçu pour la succession au trône, spécifiant cela pour toi seul, hors de tes frères germains et tes demi-frères.

Les conseils que le souverain va adresser à son héritier portent sur un large éventail de situations, que la brièveté d'une épître adressée au front ne saurait couvrir en détails. L'énumération de ces situations divise cependant le savoir politique en deux domaines. Elle débute par des questions directement pratiques qui relèvent de l'action du Prince envers son gouvernement. Ainsi, les affaires (*umūr*) particulières paraissent désigner les diverses affaires de gouvernement qui ne manqueront pas de se poser à un Prince en fonction. Le terme « affaire » paraît toujours relié, dans l'art de gouverner, à l'action du Prince en tant que souverain. De plus, de manière générale, le mot « affaire » apparaît toujours relativement à une fonction, en l'occurrence, il s'agit de celle du Prince. Les affaires particulières du Prince rejoignent des préoccupations plus générales. Cette présentation suggère que l'attention du Prince doit se porter d'abord aux questions les plus particulières, c'est-à-dire aussi les plus urgentes qui se présenteront à lui. Mais il ne doit pas pour autant se consacrer uniquement aux affaires courantes. Des problèmes plus généraux, sont nommées différemment : ce sont « les préoccupations (*šū'ūn*) générales », moins immédiates, qui se posent en effet aussi à lui. Une vue globale peut être exigée de lui, des actions à envisager sur le long terme peuvent lui incomber et requérir ainsi une réflexion générale sur ce qu'il convient de faire.

L'énumération des objets de l'épître se poursuit par l'annonce de conseils relatifs cette fois à la personne du Prince : « les états (*ahwāl*) intimes et les déplacements ». Elle initie

ainsi la présentation d'une conception de la personne royale (ou princière ici) dans laquelle les sensations et les sentiments, qui sont d'ordre intime, et les mouvements et déplacements du corps du Prince sont liés par le contrôle égal qui en est requis et par la réception qui peut en être faite par autrui⁹⁰⁰. Ces deux grands domaines du conseil, le domaine pratique de l'action politique et le comportement du souverain, dessinent les contours du savoir politique général que tout Prince doit posséder.

Cette présentation très succincte des domaines faisant l'objet de conseils dans *l'Épître* est opposée dans la même phrase à la présentation de son destinataire. Comme nous l'avons évoqué précédemment, on observe en effet une certaine insistance dans ce court passage sur la destination divine de l'héritier. Il est d'abord fait mention de l'appartenance de 'Abd-Allāh au califat de Dieu⁹⁰¹. Puis, cette affirmation est expliquée par la destination divine dont il bénéficie. Le verbe *'iṣṭana`a*, que nous avons traduit par « être conçu » signifie en effet la fabrication et la production, c'est-à-dire la création d'une chose ou d'un être en vue d'un but. La racine Ṣ-N-ʿ donnera lieu plus tard au lexique des arts et techniques mais il a ici le sens de la destination et de l'instrumentalisation divine. 'Abd-Allāh est destiné par Dieu à succéder à son père et, en ce sens, il sert d'instrument de la volonté divine pour la succession au trône. Cette affirmation est présentée de manière rhétorique comme une concession. Il est admis que le Prince est destiné et conçu pour régner par Dieu. Cette destination pourrait indiquer que toutes ses actions sont prédestinées. Pourtant, tout en admettant et en se réjouissant de cette faveur divine, Marwān prend tout de même la décision d'adresser des conseils à son fils. Il y aurait alors là un paradoxe : le Prince régnant présente une exhortation à son héritier alors même qu'il est affirmé que celui-ci est désigné par Dieu et par lui conçu en vue de la succession au trône⁹⁰², seul parmi ses frères et ses demi-frères.

C'est que le destinateur prévient ici une possible objection. Cette élection divine pourrait en effet sembler rendre inutile toute exhortation à bien agir, puisqu'on ne saurait soupçonner Dieu de mal choisir son vicaire. Il peut certes être contesté par d'autres prétendants. Mais il semble qu'une fois publique, la désignation de l'héritier ne puisse plus l'être, du moins tant que le souverain testataire est encore en vie. Or, ce n'est pas le choix de

⁹⁰⁰ Cf. *supra*, « 2.3.2. Exercices relatifs au corps », et *infra*, 4.1.2 « L'apparence publique ».

⁹⁰¹ Sur la notion de califat, cf. *supra*, 1.3.2. « La notion de « calife » est-elle susceptible d'une justification coranique ? »

⁹⁰² Cf. *infra*, Annexe B, § 1.

l'élú qui pose problème ici. Ce sont plutôt l'action et les sentiments de l'élú qui requièrent de l'attention. Une fois le choix de l'héritier justifié par l'argument divin, encore faut-il pallier les difficultés pratiques que pourra rencontrer l'héritier. Il faut donc justifier la délivrance de conseils.

- **Y a-t-il à conseiller celui qui est déjà savant ?**

Tel est l'objet du deuxième paragraphe de l'*Épître* qui est d'une construction assez complexe, et qui débute ainsi :

Même si Dieu ne l'avait pas ordonné en le prouvant, et si les savants n'avaient pas aussi ordonné de présenter des conseils et des rappels à ceux qui savent déjà, quand bien même ceux-ci seraient dès l'origine pionniers dans la vertu et favorables à la connaissance, le Commandeur des Croyants se serait reposé pour toi sur la constitution que Dieu t'a donnée et la faveur qu'il t'a réservée.

Cette structure rhétorique permet d'avancer plusieurs arguments. Elle débute par une double concession. Deux choses semblent devoir en effet d'abord être admises. Elles permettent de renforcer l'affirmation centrale du passage, à savoir la destination divine de l'héritier. Pourquoi ce rappel ? C'est qu'il s'agit maintenant d'expliquer en quoi consiste cette destination divine et en quoi elle distingue l'élú.

Marwān, par la plume de son secrétaire, énonce une obligation morale qu'il rapporte à deux autorités. Il s'agit de l'obligation de conseiller et d'offrir « des rappels à ceux qui savent déjà ». On retrouve dans le *Risāla fī l-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa' la même idée de rappels autorisés au souverain : l'homme qui détient un savoir peut informer ou offrir un rappel au souverain, mais il ne doit pas faire davantage que cela. Il n'enseigne pas, ne critique pas, et n'oblige pas le Prince⁹⁰³. Dans le discours de Marwān, cette recommandation est conçue comme une injonction divine qui se manifeste « par une preuve », c'est-à-dire vraisemblablement par l'exemple. En effet, Dieu, dans le *Coran*, dirige et guide divers personnages qui sont déjà en quelque mesure savants⁹⁰⁴. Mais cette obligation ne provient pas seulement de l'exemple coranique, selon Marwān et 'Abd al-Ḥamīd. Les savants, au sens de sages cette fois-ci, c'est-à-dire ceux qui offrent des conseils, eux aussi l'ordonnent. Par

⁹⁰³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, traduit par Charles PELLAT, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976, p. 18-19 § 4. .

⁹⁰⁴ Cf. *supra*, 1.3.1 « La conduite *hudā* ».

cette manière d'associer la preuve divine et l'injonction des savants, les deux autorités en viennent à s'équivaloir, chacune renforçant *in fine* l'autre par son éminence.

L'obligation d'enseigner provient de plusieurs autorités morales. La référence à ces autorités est malgré tout indispensable, car il ne va peut-être pas de soi qu'il faille enseigner à ceux qui sont déjà savants. On remarque l'insistance par deux fois dans la même phrase sur cette inclusion des « déjà-savants » dans l'ensemble de ceux à qui il faut donner des conseils. Certains individus sont déjà vertueux. Ils sont, semble-t-il par nature et de manière innée, « pionniers dans la vertu ». Il faut tout de même leur délivrer des avis et des rappels de la vertu. La vertu naturelle paraît donc être telle une puissance qu'il convient de faire passer à l'acte. Elle pourrait donc se perdre ou se corrompre. Il ne faut donc pas hésiter à rappeler la vertu et le savoir aux naturels vertueux, d'autant plus que ceux-ci sont « favorables à la connaissance ». On semble donc concevoir que les individus naturellement vertueux ont un désir naturel de connaissance. L'homme désire savoir par nature, affirmait Aristote en son temps⁹⁰⁵. Le corollaire implicite est ici peut-être que ceux qui ne sont pas naturellement vertueux désirent peut-être moins le savoir, et requièrent d'autres mesures que le seul conseil. Mais le Prince élu par Dieu ne peut évidemment pas *a priori* être considéré comme naturellement vicieux et non désireux d'apprendre.

L'injonction d'enseigner aux savants n'est pourtant pas ce qui décide ultimement Marwān à adresser ses conseils à son fils. C'est bien plutôt la constitution divine de 'Abd-Allāh et de la faveur dont il bénéficie qui l'amène à lui adresser cet écrit : « C'est pourquoi il a vu en toi l'homme qu'il lui fallait ». Cela implique que ce n'est pas en vertu d'une règle générale que Marwān agit, mais en raison de la particularité individuelle de son fils. Or, cette particularité est révélatrice de la protection divine. Mais en quoi consiste cette protection divine ? Ou plutôt comment se manifeste-t-elle ? C'est en raison de cette faveur divine dont 'Abd-Allāh bénéficie que Marwān l'a choisi, comme l'affirme le texte. On assiste ainsi au cours de cet extrait à un passage transitif de l'idéologie de légitimation théologique (§ 1) à la justification morale nécessaire (§ 2) comme base pour un enseignement de l'excellence politique. La faveur divine se caractérise dans les faits par des traits spécifiques. Ces traits déterminent un bon naturel. Mais est-ce que la désignation divine s'accompagne

⁹⁰⁵ ARISTOTE, *La métaphysique*, traduit par Jules TRICOT, Paris, J. Vrin, 1991, 980 a 21.

de la possession d'un savoir du pouvoir ? L'élection divine assure-t-elle de la vertu du souverain ?

- **Le bon naturel**

Le destin et la faveur divine de 'Abd-Allāh se manifestent par les traits du bon naturel qui sont décrits à la fin de ce deuxième paragraphe, qui forme la *captatio benevolentiae* de l'épître. Marwān a reconnu en 'Abd-Allāh, le successeur idéal : « par [s]a position auprès du Commandeur des Croyants, par [s]a précellence (*sabq*) dans ses mœurs (*aḥlāq*) désirables, par [s]on impatience pour son naturel (*šaym*) louable, et par [s]a capacité à atteindre un gouvernement (*tadbīr*) semblable au sien⁹⁰⁶. » Les qualités de 'Abd-Allāh relèvent à la fois de sa naissance (« par ta position auprès du Commandeur des Croyants »), qui lui donne droit à une certaine position auprès du souverain, et de ce que nous appellerons ici son caractère moral, que révèle son impatience à imiter le caractère de son père. Ce caractère moral parfait donné à l'imitation efficace de son fils s'exprime à travers des mœurs (*aḥlāq*), des traits naturels ou une certaine complexion (*šaym*). La notion de *tadbīr* au sens de gouvernement est mentionnée au terme de cette énumération des caractéristiques dont fait montre 'Abd-Allāh à l'image de son père, comme un objectif à atteindre.

Si la naissance est un prérequis nécessaire pour prétendre au règne, elle n'est cependant pas suffisante, comme en témoigne la mention détaillée du caractère moral manifesté par l'élu. Néanmoins, c'est cette naissance qui place 'Abd-Allāh dans une position lui permettant d'imiter le comportement et le caractère du souverain régnant Marwān. Encore faut-il qu'il soit capable d'acquiescer pleinement un tel caractère. Or, il en offre bien toutes les apparences. Sa manière de se rapporter au caractère louable de son père est décrite en termes élogieux. La précellence indique ainsi que 'Abd-Allāh dépasse tout autre parmi ses frères dans l'acquisition des mêmes mœurs que son père.

Le terme *aḥlāq* a le sens de caractères, mœurs, pratiques extérieures ou manifestes, possiblement innés comme le suggère le singulier *ḥulq*⁹⁰⁷. Mais il renvoie ici au domaine de l'éducation morale et à l'idée de conduite acquise. Le nom d'action l'introduisant, *sabq*, renforce cette idée d'acquisition de bonnes conduites, puisqu'il appartient au champ lexical

⁹⁰⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 2.

⁹⁰⁷ WALZER R., « Akḥlāk », *EI2*.

de la compétition. Il désigne l'avance prise par un des concurrents. Les belles mœurs semblent ainsi être conçues comme le fruit d'une lente acquisition, qui peut durer toute une vie. Mais 'Abd-Allāh est bien parti : il bénéficie déjà d'une certaine avance en matière de conduite.

En avance au niveau des mœurs, il dispose également d'un certain naturel. Son aptitude à manifester les mêmes traits moraux que son père renvoie à l'idée que 'Abd-Allāh est naturellement doué et que ce don d'un naturel désirable est identique à celui de son père. Le mot *šaym* désigne en effet un trait moral ou un ensemble de caractéristiques morales naturelles. On peut le traduire par naturel. C'est de cet ensemble pris comme un tout et qui distingue moralement un individu qu'il s'agit ici. Il se peut que les deux termes *aḥlāq* et *šaym* soient synonymes, mais nous faisons l'hypothèse que l'un des fondateurs de la prose arabe, maître en rhétorique et stylistique, était aussi un expert en sémantique. D'ailleurs, le troisième terme de l'énumération nous y invite.

En effet, le troisième et dernier élément mentionné à la gloire de 'Abd-Allāh est sa capacité particulière à s'élever : il s'agit de la capacité à atteindre un gouvernement, *tadbīr*, semblable à celui de Marwān. Il s'agit là de la première occurrence de cette notion dans l'épître. Il faut comprendre ici par *tadbīr* la conduite de Marwān au sens de la gestion des conséquences de ses actions. En ce sens, le *tadbīr* semble désigner ici, étant donné le contexte dans lequel apparaît le terme, un concept moral, lié à la notion de mœurs, *aḥlāq*, et de traits naturels, *šaym*. Les mœurs désignent les pratiques actuelles liées à l'éducation morale reçue ; le naturel renvoie à des qualités innées qui le distinguent ; le gouvernement dénote enfin de la capacité du Prince à évaluer la portée de ses actions potentielles. Ces trois éléments paraissent indiquer une assurance quant à la permanence de la vertu royale de Marwān, une vertu peut-être définitivement acquise pour lui, mais en cours d'acquisition pour son fils qui manifeste cependant une puissance d'actualiser ces trois dispositions par imitation.

Tout semble indiquer en effet que le Prince héritier agit en vue d'obtenir les mœurs les plus désirables et qu'il s'empresse vers le caractère louable. Les termes de *sabq* ainsi que celui d'*intizā'* indiquent pour le premier une antériorité, pour le second, une ardeur et une impatience. Si l'antériorité peut à la fois être temporelle et qualitative, l'ardeur ou l'impatience, quant à elle, indique une action incessante dans des intervalles de temps rapprochés. Le caractère manifesté par le Prince héritier n'est donc pas conçu comme un état

acquis de sagesse, mais comme une dynamique, une acquisition continuellement en cours, à laquelle aucune fin ne semble pouvoir encore être assignée, bien qu'il soit divinement bien disposé à cela. La recommandation paternelle et royale peut ainsi bien remplir sa fonction de direction et d'injonction. Il s'agit de conforter les heureuses dispositions divines du jeune héritier en l'engageant à cultiver son caractère. D'emblée, l'accent est mis sur l'éthique du Prince dans sa dimension pratique : le caractère est mobile et la formation éthique consiste en une culture de soi. Marwān entame alors ses recommandations au futur souverain. On peut en déduire qu'il faut donc, dans le cas du Prince, que le conseillé soit d'un bon naturel pour que le conseil puisse porter ses fruits.

Il semble ainsi que Marwān tienne à louer le Prince héritier pour ses qualités et à l'assurer que les conseils qu'il lui adresse ne constituent pas un blâme déguisé. Mais cette affirmation signifie que l'élection divine n'est pas aveugle ou inexplicable. Cette élection divine n'est pas une intervention ponctuelle indiquant le choix à opérer par un appel, ou une vision mystérieuse. La volonté de Dieu est présentée comme étant à l'œuvre dans le caractère même de l'héritier choisi. 'Abd-Allāh semble doué d'un naturel sage qui le rend apte au commandement. Ce naturel est conçu dans une certaine mesure comme le fruit de la protection que Dieu lui accorde.

- **Obligation de conseiller**

La désignation divine n'est donc pas le fruit d'un mystère auquel n'auraient accès que quelques initiés, mais elle se veut le fruit d'un constat d'expérience : le Prince héritier fait preuve d'un certain empressement pour le bon caractère et cela le rend visiblement apte au gouvernement. Ce qui semble primer dans la désignation du Prince semble donc bien être la conjonction d'une volonté divine et d'une pratique individuelle louable, celle-ci étant la conséquence et le signe de celle-là. La mention de la faveur divine associée au caractère propre de l'héritier élu permet de maintenir un élément d'indétermination dans le processus du choix de désignation de l'héritier opéré. En effet, la dynastie omeyyade n'a pas adopté de règle précise de succession. La mention du sceau divin permet de modérer l'impression de préférence personnelle irrationnelle dont pourrait être taxé le souverain testataire. Elle renforce le constat exprimé concernant les aptitudes au gouvernement de 'Abd-Allāh. La naissance de 'Abd-Allāh lui assure donc le trône, mais parmi les nombreux fils de Marwān, il se distingue par un certain naturel, béni par Dieu, qui rendrait presque le conseil inutile.

Cette présentation du choix de l'héritier s'avère très élogieuse pour celui-ci. Certes, l'éloge a pour fonction de se concilier une lecture bienveillante du destinataire de l'épître. Mais la destination divine de 'Abd-Allāh pourrait le conduire à s'en satisfaire. Elle pourrait en effet servir d'excuse à une forme de paresse morale. C'est vraisemblablement contre une telle tentation que l'affirmation de la nécessité du conseil fonctionne. Mais si Dieu destine l'héritier au gouvernement, il se pourrait qu'il n'ait jamais besoin de conseil, puisqu'il bénéficie de la protection divine. Le bon caractère de 'Abd-Allāh pourrait dispenser le Prince de suivre la tradition de former le futur gouvernant.

Mais seul le futur souverain, doué d'un bon naturel, peut profiter de la recommandation dont il est rappelé qu'elle est même une obligation divine ainsi que l'indique à nouveau le 4^e paragraphe :

Le Commandeur des Croyants se présente à toi : il prend preuve sur toi, et exécute la loi de Dieu qui t'oblige à te guider et à défendre ton droit, et ce que le père plein de sollicitude et de compassion recommande pour son fils.

La recommandation au Prince héritier est à la fois un devoir vis-à-vis de Dieu et un devoir paternel. C'est un devoir envers Dieu puisque celui-ci a désigné le successeur et l'a conçu pour le règne. Le guider dans cet exercice du pouvoir approuvé par Dieu est donc une obligation divine. Il s'agit aussi d'un droit de l'héritier : être avisé est un droit de l'héritier, tout comme la direction est un droit accordée par Dieu aux hommes dans le Coran⁹⁰⁸. Mais il s'agit bien sûr aussi en l'occurrence d'une action plus intime, celle d'un père à l'égard de son fils. Le conseil s'inscrit dans un ordre transcendant, celui de satisfaire à une obligation divine induite par la désignation divine du souverain. Mais ce conseil s'inscrit d'emblée dans le même temps dans un ordre naturel, celui de la transmission filiale, d'un père protecteur envers son fils, la transmission filiale trouvant sa justification en dernier recours dans l'ordre transcendant.

Ce paradoxe explique que l'épître insiste sur la nécessité du conseil, en dépit de l'élection divine, et qu'elle ne se contente pas de déplorer, comme le font d'autres miroirs des princes, la duplicité des conseillers⁹⁰⁹. La référence à l'élection divine du successeur a ainsi pour principale fonction d'expliquer le bon naturel du futur gouvernant. Pour autant, c'est

⁹⁰⁸ Cf. *supra*, « 1.3.2 Le règne des hommes dans le Coran ».

⁹⁰⁹ Cf. *infra*, « 3.1.2. Le problème de la tromperie ou le conseil impossible ».

dans l'exercice que cette vertu peut trouver son véritable accomplissement. Ce miroir renvoie ainsi le Prince à l'excellence de sa nature afin de le convaincre de transformer ce naturel en une pratique réfléchie. Le bon naturel du Prince constitue ainsi une condition nécessaire à la réception du conseil. Mais il ne constitue pas une condition suffisante au bon gouvernement, qui, lui, dépend d'autres facteurs.

*

L'Épître au Prince héritier justifie le conseil malgré l'élection divine de l'héritier. Le conseil parénétiq ue doit porter sur les actions comme sur les préoccupations générales et sur le comportement du Prince. Le conseil se justifie également malgré le bon naturel du sujet. Ce dernier doit en effet associer des pratiques morales bonnes à son aptitude naturelle au progrès moral. Cette dynamique de progrès moral paraît incompatible avec toute conception d'un bien ou d'un mal moral absolu. Le paradoxe du conseil à l'élu de Dieu illustre en définitive en lui-même la nécessité du conseil : même choisi par Dieu, comme le prouve son bon naturel, le Prince doit être conseillé. Le discours de l'art de gouverner est nécessaire. Ainsi affirmé, il ouvre également la voie à la fonction politique du conseil conçu de manière distincte du règne du Prince. Justifier du conseil revient ainsi à assigner une place et un statut aux conseillers. Le conseiller ne doit pas être confondu avec un concurrent quand bien même il posséderait un savoir supérieur à celui qui, naturellement doué, possède déjà un savoir.

En revanche, le conseil peut être mauvais, ou inefficace. La recherche du conseil est si importante qu'elle peut même aller jusqu'à la consultation de l'ennemi, si tel est l'intérêt, comme l'indique *Le livre de Kalila et Dimna*⁹¹⁰. Mais qu'est-ce donc alors qu'un bon conseiller ? S'agit-il de sélectionner un homme de raison ou de vertu ? S'il s'agit d'un homme de raison, quelles doivent être ses aptitudes ? Doit-il être un fin stratège ou un rusé informateur ? Si le conseiller doit être un homme de vertu, cette vertu doit-elle être religieuse ou plus largement morale ? Un homme d'esprit est-il un homme vertueux ? Ces questions sous-tendent plusieurs affirmations de *l'Épître* et trouvent des réponses dans les autres miroirs des Princes contemporains. Elles sont liées à la conception de la sagesse et de la vertu politique. La question du conseil est ainsi un leitmotiv du genre des miroirs des Princes. Parmi les

⁹¹⁰ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit par André MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1980, p. 71.

premiers textes du genre en arabe, l'*Épître au Prince héritier* rédigée par `Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥya est la seule qui mentionne explicitement et positivement la nécessité du conseil. Dans les autres textes de la période, le conseil, qui n'est jamais défini, est évoqué de manière négative ou indirecte. Il apparaît davantage comme un problème prioritaire que le Prince doit traiter en connaissance de cause plutôt que comme une activité utile au gouvernement. La question de la nécessité du conseil se pose avec acuité à la fin de l'ère omeyyade en raison du changement idéologique opéré avec l'invention de l'empire islamique. Mais cette modification ne transforme guère les conditions délicates du conseil au Prince, telles que les textes antérieurs sassanides pouvaient les évoquer, comme nous allons le voir.

3.1.2 LE PROBLÈME DE LA TROMPERIE OU LE CONSEIL IMPOSSIBLE

Lorsque le conseil ne relève pas spécifiquement de l'éducation d'un futur Prince, comme c'est le cas dans *l'Épître au prince héritier*, mais du conseil au Prince gouvernant, le problème de la délivrance du conseil et de sa fonction se présente d'une autre manière. Il ne s'agit plus d'affirmer la nécessité du conseil, présentée comme relevant d'un ordre naturel ou même transcendant. Dans les miroirs des princes adressés à un public plus large, la souveraineté est un fait établi. Le conseil désigne alors une fonction instituée remplie par des auxiliaires du pouvoir. Ils font partie de la cour du Prince. Mais n'a-t-on pas alors affaire à des courtisans plutôt qu'à de véritables conseillers ? On ne peut que se poser la question tant l'activité de conseil s'insère dans un champ de relations de pouvoir qui se caractérise par un fort déséquilibre des forces en présence. Mais paradoxalement, tels que l'indiquent les premiers textes du genre en arabe, ce déséquilibre semble tourner le plus souvent au désavantage du Prince. Le *Testament d'Ardašīr* en donne de clairs exemples qui manifestent que la relation de pouvoir se cristallise d'abord dans cette fonction du conseil politique. Nous le prendrons donc comme fil conducteur pour cet exposé du problème de la tromperie des conseillers.

Conformément à la nature pratique de mise en garde assignée à l'art de gouverner, le *Testament* ne livre aucune définition directe des conditions dans lesquelles doit s'effectuer le conseil au Prince. Il n'indique pas davantage ce que doit viser normalement le conseil. Si le

conseil au Prince s'avère nécessaire, sa nécessité n'apparaît pas toujours de manière positive comme précédemment. Le *Testament d'Ardašīr* détaille en effet principalement et à plusieurs reprises les différents mauvais conseils qu'un souverain ne manquera pas de recevoir. Plusieurs cas sont évoqués. Si de telles qualifications négatives révèlent la difficulté à produire un discours de vérité en contexte impérial, elles manifestent cependant dans le même temps la force de l'exigence d'un conseil vrai. Davantage qu'une exigence émanant du sage conseiller, cette exigence émane ici du Prince. Ardašīr évoque ainsi des situations typiques dans lesquelles un conseil peut être fourni.

La tradition des écrits de sagesse royale attribués à Ardašīr manifeste en général une spécificité. Le roi y est sage par lui-même. Le conseiller n'a pas de position forte : il n'est pas requis pour délivrer son conseil au roi en vue de l'acquisition de la sagesse, comme l'a montré Ch. De Fouchécour⁹¹¹. À l'inverse, dans la tradition persane de conseil émanant du couple Aristote - Alexandre le Grand, et dans la tradition qui se développe ultérieurement dans la littérature persane attribuée à Buzurġimhir, et Anurshirwan, le couple conseiller-roi a une importance plus grande, signe de la nécessité, qui s'est semble-t-il fait jour à un moment de l'histoire du gouvernement sassanide, de mêler le conseiller à la vie morale du souverain. Fouchécour y voit un indice de l'antériorité de la tradition ardašīrienne sur les deux autres. La tradition ardašīrienne, paraissant ignorer ce rôle du conseiller, demeure centrée sur la personne du roi modèle⁹¹². Nous voudrions ici nuancer cette thèse. Sans entrer dans le débat propre à l'histoire littéraire persane qui n'est pas de notre ressort, nous considérons que si le *Testament d'Ardašīr* adapté en arabe au VIII^e siècle n'accorde pas une fonction prépondérante au conseiller, elle n'ignore cependant pas cette fonction. Abordée au travers d'une critique des mauvais conseillers, elle témoigne plutôt à notre sens d'une crise du discours vrai. Sa traduction en arabe au VIII^e siècle dans le cercle des secrétaires de chancellerie nous semble répondre à un besoin contemporain des élites politiques. À l'époque où s'opère la réforme de l'administration gouvernementale, la question de la ministérialisation des tâches de gouvernement se pose en effet et exige des solutions. La traduction des textes sassanides de conseil au Prince paraît témoigner de cette quête de solutions.

⁹¹¹ FOUCHÉCOUR C.H. de, *Moralia: les notions morales dans la littérature persane du 3e-9e au 7e-13e siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1986, p. 99-100.

⁹¹² Cf. CHRISTENSEN A., *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936, p. 75-106.

- **L'abus de bien commun des courtisans**

Dans le *Testament d'Ardašīr*, le problème du conseil est ainsi abordé de manière négative au début du texte, lors de l'évocation de l'ensemble de l'entourage du Prince. Il est question des personnes à qui il peut sembler le plus sûr de demander conseil :

Et je sais que vous serez frappés par des malheurs – et le royaume avec vous – à cause de vos fils, de vos femmes, de vos proches, de vos ministres, de vos camarades, de vos compagnons, de vos partisans, de vos aides, de vos conseillers [*mutanaššihūn*], de votre entourage, de vos bouffons, de vos peintres, de vos chantres et de vos poètes satiriques. Pour chacun de ceux-là il est plus agréable de prendre que de donner⁹¹³.

Si tous les personnages de la cour se ressemblent pour leur appât du gain et leur recherche des privilèges particuliers, nous pouvons cependant isoler pour notre propos tous ceux qui ne sont pas des membres de la famille du Prince, ou responsables exclusivement de son plaisir et de sa distraction. Les ministres, les camarades au sens de fidèles, les compagnons, les partisans, les conseillers et peut-être aussi une partie de ceux qui sont nommés ici proches, peuvent être considérés, de manière générique, comme des auxiliaires du pouvoir. Cependant, tout comme les membres de la famille même du Prince et les artistes qui vivent grâce à sa bienfaisance, les auxiliaires sont, dès les premières pages du *Testament*, suspectés d'appartenir à la catégorie de ceux qui prétendent œuvrer au bien du souverain, mais qui en réalité considèrent leur propre bien comme le bien commun. Ils confondent ainsi pleinement l'intérêt privé avec l'intérêt collectif, ainsi que l'affirme le narrateur : un tel homme, « fait de son moi la chose publique et de la chose publique une chose particulière⁹¹⁴. » Or, en tant qu'agents appointés par le Prince à la gestion de différentes activités qui relèvent du domaine de l'État, on attendrait de ces hommes une loyauté et une intégrité totale.

Pourtant, ces personnages sont dénoncés par Ardašīr pour la raison qu'ils contredisent la justice, au sens de l'attribution proportionnelle des biens à chacun selon son mérite. Les auxiliaires du pouvoir sont dénoncés comme préférant prendre plutôt que donner⁹¹⁵, alors que, par leurs avantages sociaux, ils sont les plus capables de donner, ayant

⁹¹³ GRIGNASCHI M., « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, traduit par Mario GRIGNASCHI, 1966, vol. 254, p. 69.

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ *Ibid.*

des biens en nombre suffisant. S'il est admis qu'ils ne donnent qu'à regret, leur avidité s'explique par leur représentation d'eux-mêmes. Leur propre personne individuelle vaut autant sinon plus que l'ensemble du peuple. Ils prétendent avoir le droit d'accéder à tous les biens. De plus, alors que le bien public est destiné au bénéfice de tout le peuple dans son ensemble, il ne devient alors pour eux qu'un bien particulier, si la part qu'ils en ont reçue ne les satisfait pas, même si le bien dont jouit le peuple correspond à la victoire sur l'ennemi, à la justice, la sécurité du Palais, la protection des frontières, la douceur du roi et la bonne gouvernance⁹¹⁶. En revanche, si un tel personnage « reçoit un avantage refusé aux autres, il le considère comme un avantage public⁹¹⁷ ». Cela signifie concrètement que cette catégorie de sujets se représente comme formant une aristocratie : ses membres estiment avoir une valeur propre supérieure à celle des autres membres de la société, de par leurs fonctions sociales et leur proximité relative au Prince. Cette valeur sociale leur semble devoir donner droit à des avantages économiques éminemment supérieurs. L'ensemble de leurs parts forme ainsi le bien commun. Leur appartenance au cercle proche du gouvernement fait de leur part la part publique : *`amma*, non au sens de commune, mais au sens de vaste. Le commun n'est ici autre que la somme de leurs parts, qui correspond à un certain montant absolument supérieur. La part devant selon eux revenir au reste du peuple, conçu comme une entité distincte, est considérée inversement comme un avantage particulier. L'art de gouverner formule, dans ce discours d'Ardašīr, la critique de cette conception aristocratique des rapports de pouvoir.

Une analogie du bien commun semble sous-tendre ce paragraphe. D'une part, le bien commun est mis en équivalence avec le bien du Prince. D'autre part, le bien commun du peuple équivaut à un certain équilibre des choses dont le Prince est garant. Ainsi, le Prince s'avère être le garant du bien commun véritable. La mention spécifique du rapport de l'entourage du Prince au bien commun indique assez la condamnation morale qui en est ici faite. Les personnes affectées au conseil du Prince ne sont pas différentes des autres membres de la cour du Prince. Le jugement porté sur cette caste est en effet très sévère. Le passage en question se conclut sur cette remarque : « Ces « vizirs », ces intimes [du souverain] ignorent que la recherche du profit aux dépens du souverain provoque la ruine

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

de toutes les choses⁹¹⁸. » L'ensemble de cette catégorie est condamnable pour sa soumission aux mêmes tentations que les flatteurs officiels que sont les peintres et les chantres, mais plus encore pour sa duplicité qui s'ajoute à la flatterie inhérente au service officiel.

- **Complot et délation**

Parmi ceux qui fréquentent le roi, il y a encore des sujets qui prétextent le conseil utile mais qui n'ont d'autre intérêt, en réalité, que la ruine des positions des autres afin d'assurer les leurs. Ils sont qualifiés « d'ennemis du genre humain et des rois » et par conséquent ils sont également ennemis d'eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils doivent savoir qu'ils se nuisent à eux-mêmes⁹¹⁹. Dans *Le livre de Kalila et Dimna* d'après Ibn al-Muqaffa', qui a peut-être traduit ce *Testament* en arabe⁹²⁰, Dimna, le comploteur qui voulut prendre la place de Chatraba, le conseiller et l'ami du roi, finit d'ailleurs par être exécuté. L'évocation du mauvais conseiller dans le *Testament d'Ardašīr* condamne encore plus fermement ce type de caractère. Il semble relever de la critique initiale⁹²¹ de la duplicité des courtisans. Cependant ici cette duplicité est attribuée spécialement à ceux qui prétendent être des conseillers pour le Prince. Or, le problème n'est pas tant qu'ils fassent passer leur intérêt particulier avant celui du peuple, ce qui est le fait de tous les courtisans, mais plutôt que cette catégorie de sujets utilise le roi afin d'en faire chuter certains et d'en favoriser d'autres à la cour. Le roi se trouve être un jouet entre leurs mains et il est en proie à leurs complots. Il est alors amené à prendre des décisions qui ne sont pas bonnes en elles-mêmes, et par conséquent des décisions qui ne sont pas utiles au règne ni au bien du peuple, ce qui on l'aura compris, est la même chose pour Ardašīr. Au contraire, les actions de ces conseillers trouvent leur véritable but dans leurs machinations et dans le changement de positions des différents auxiliaires que ces mauvais conseillers ont planifié.

La *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités* aborde également le cas des mauvais conseillers, mais l'objectif de cette dénonciation est davantage moral que pragmatique. Le destinataire de la lettre étant Alexandre au fait de sa gloire, les conseils qui lui sont adressés par Aristote ne portent pas sur les traits communs aux rois dans leur

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 61 et 80.

⁹²⁰ Cf. *supra*, 1.2.3 « *Le Testament d'Ardašīr* ».

⁹²¹ Cf. *supra*, 3.1.2 « L'abus de bien commun des courtisans ».

ensemble ni sur les rapports qu'ils nouent avec l'élite et avec le peuple. *La Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités* répond plutôt à une question de politique particulière en y ajoutant des recommandations générales. Il s'agit des recommandations à appliquer dans le cas de la constitution d'un nouvel empire. La conquête implique l'éloignement du souverain du lieu d'origine de son pouvoir et le gouvernement d'une multitude de cités conquises. Des mesures spécifiques peuvent être préconisées, mais des manœuvres intéressées d'un certain nombre de personnes se multiplient également. La question du conseil et des conseillers n'est traitée ici aussi que par la négative. Il s'agit de mettre en garde Alexandre quant aux différentes catégories de personnes qui s'aviseraient de le conseiller. Deux mentions des mauvais conseillers interviennent dans le cadre de sections qui n'ont pas pour objet spécifique le conseil, mais qui traitent d'une situation propre à la conquête. Une section particulière en revanche traite spécialement des mauvais conseillers.

La première référence au mauvais conseil figure dans la section 6, § 3 et 4 selon le classement adopté par Plezia⁹²². Il s'agit d'une section consacrée à la supériorité d'Alexandre, dans laquelle, après l'expression des vœux d'Aristote pour son ancien élève, succèdent les louanges de la *captatio benevolentiae*, puis l'énoncé de trois recommandations précises au sujet de ce qui pourrait contribuer à abaisser cette supériorité et cette excellence. Enfin les domaines dans lesquels la supériorité d'Alexandre doit se manifester sont indiqués et qualifiés : il s'agit d'une supériorité politique. Deux des choses qui peuvent diminuer la supériorité du roi relèvent de propos qu'on lui rapporterait sous prétexte de le conseiller. Le texte ne mentionne pas le prétexte mais il est clairement déductible du contexte. Le cas précis examiné est alors celui des propos touchant les Grecs, qui sont le peuple d'Alexandre, et qui constituent ainsi ses principaux soutiens militaires, sans doute même sa garde personnelle. Le texte dit en effet qu'ils sont son « dos » :

- (3) Garde toi de prêter l'oreille, quand il s'agit des Grecs, aux dénonciations du délateur (*wašāyat wāšin*) qui voudrait les anéantir à tes yeux – il veut cela pour t'anéantir toi-même – car ils sont ton équipement militaire et ton soutien (ton dos)
- (4) Ne te laisse pas aller à la colère contre eux si tu apprends (*in yablaḡuka*) que certains d'entre eux essaient de rivaliser avec tes efforts ou désirent t'égalier en dignités et en grands desseins, aussi longtemps qu'une révolte ne se manifeste pas.

⁹²² BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, traduit par Marian PLEZIA, Wrocław, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1970, p. 37 et 61.

Dans le 3^{ème} paragraphe de la section 6, la délation, *wašya*, est condamnée. Le délateur est un mauvais parleur, une personne qui médite. Une telle personne en s'adressant au roi agit comme le conseiller qui avise. Il semble porter une information à la connaissance du Prince. Mais son objectif véritable et caché, qui correspond au résultat réellement obtenu si le roi accorde foi à ses propos, est de priver le gouvernant de ses soutiens. La deuxième recommandation n'évoque pas directement la délation mais demeure plus vague sur la manière dont le souverain pourrait être informé. Néanmoins, il s'agit là, de propos rapportés concernant les Grecs et leurs efforts pour rivaliser avec le roi. On ne peut savoir si ces rapports sont mal intentionnés, mais il demeure possible que de tels rapports excitent la jalousie d'Alexandre⁹²³. Or, Aristote est formel, nul besoin de s'en effrayer tant qu'aucun signe de sédition ne paraît. L'émulation est même louée, dans la mesure où elle doit forcer Alexandre à se surpasser « dans la vertu de bravoure (*murū'a*) et dans la dignité (*qadar*) » comme l'indique le paragraphe 6,6⁹²⁴. La jalousie est en revanche fermement condamnée dans *l'Adab al-Kabir* mais elle est plus condamnable pour le Prince : « Le Prince ne devra surtout pas nourrir de jalousie envers des hommes de moindre condition. Une telle attitude serait moins justifiée de lui venant d'hommes de basse condition qui peuvent se montrer jaloux des personnes de condition plus élevée. Au reste, cette attitude est injustifiable de sa part comme de la leur. »

Le complot et la délation qui prennent l'apparence du conseil au Prince sont donc condamnés dans l'ensemble des premiers miroirs des princes.

- **La tromperie des partisans de la cruauté**

Le problème du conseil est encore abordé dans le *Testament d'Ardašir*, dans le cadre de l'examen des différentes sortes de sujets. Le *Testament* comporte en effet une typologie des différents sujets du roi, c'est-à-dire de tous ceux qui ne font, semble-t-il, pas partie de sa cour proche ni de ses auxiliaires appointés. Une catégorie de ces sujets, parmi ceux qui peuvent

⁹²³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabir* (tr. Tardy) », *Annales Islamologiques*, traduit par Jean TARDY, 1993, vol. 27, p. 190, § 27 : « Le Prince ne devra surtout pas nourrir de jalousie envers des hommes de moindre condition. Une telle attitude serait moins justifiée de lui que venant d'hommes de basse condition qui peuvent se montrer jaloux des personnes de condition plus élevée. Au reste, cette attitude est injustifiable de sa part comme de la leur. ».

⁹²⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 37 et 62. Nous reviendrons sur ces vertus, cf. *infra*, « 3.2.3. Éthique de la relation de conseil ».

vouloir conseiller le Prince⁹²⁵, doit être distinguée d'emblée : il s'agit de ceux qui encouragent le roi à faire preuve de cruauté.

Ce point semble être abordé tel un lieu commun. La critique forte dirigée contre ceux qui conseillent la cruauté semble répondre à une sorte de topos du conseil politique qui voudrait que le Prince doive être absolument et principalement craint pour exercer correctement son pouvoir. Or, d'emblée, cette position range, aux yeux d'Ardašīr, ses défenseurs parmi les mauvais conseillers. Cependant, ce n'est pas parce que la cruauté permettrait d'asseoir le pouvoir du roi qu'elle est généralement conseillée. La condamnation de ce conseil par Ardašīr met en garde ses successeurs. En effet ceux qui professent cette attitude pour le souverain ont peut-être en réalité d'autres buts : non point avant tout de conforter la domination du Prince, mais plutôt de prétendre œuvrer pour « le bien du peuple » :

De plus, parmi les sujets, il y a une catégorie [de gens] qui font le malheur de l'humanité, et ce sont ceux qui poussent les rois à des actes cruels. Or, celui qui pousse le roi à des actes cruels n'assure pas la sûreté des (forteresses des) frontières et ne conseille pas bien l'Imam ; en effet, celui qui trompe (*ḡašša*) l'Imam trompe (*ḡašša*) le peuple. Et s'il croit qu'il donne ainsi des conseils pour le bien du peuple⁹²⁶, [il doit savoir que] l'on a dit :

“Celui qui trompe la personne qui doit agir ne conseille pas bien l'action”.

Les sujets dont le conseil consiste à encourager le roi à la cruauté font en réalité le malheur de tous. D'abord, ils ne sont pas pour l'Imam⁹²⁷ des conseillers, *munāšihu*⁹²⁸, comme le dit expressément le texte. Grignaschi rend *ḡašša* par « tromper » mais il semble qu'il ne faille pas se laisser abuser ici. Cette tromperie paraît différente de la duplicité des courtisans⁹²⁹ qui ont un intérêt caché différent de celui du roi, comme on l'a vu. La recherche d'avantages, qui est

⁹²⁵ Dans cette section, nous isolons les situations et les personnages qui se chargent, ou prétendent se charger, d'informer ou de conseiller le Prince. La classification des sujets dans l'ensemble du passage d'où sont extraits les deux moments suivants fait l'objet d'une étude particulière dans la dernière partie de notre recherche.

⁹²⁶ In *zanna annhu lil `āmmati munāšihun*, GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 61.

⁹²⁷ Le terme *imām* désigne bien le souverain. Le fait que le texte soit un texte d'origine sassanide ne doit pas interroger outre mesure, comme le rappelle Grignaschi dans la note qu'il consacre à ce point, puisque le souverain sassanide a le plus haut rang dans l'Eglise mazdéenne comme le texte du *Testament* l'indique, *Ibid.*, p. 70. Voir aussi n. 51 *Ibid.*, p. 88.

⁹²⁸ *wa lā munāšihu imāman*, GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 61.

⁹²⁹ Nous désignons ici par « courtisans » l'ensemble des proches et des auxiliaires du prince, c'est-à-dire tous ceux qui peuvent avoir un accès privilégié au souverain.

le motif de la tromperie, est alors condamnée. Ici, le cas de la tromperie a, semble-t-il, plus particulièrement trait à la question de la qualité du conseil.

Celui qui conseille mal, en conseillant toujours la cruauté au Prince, trompe en effet le roi en ce qu'il affirme donner un conseil qui en réalité n'est pas un véritable conseil, un conseil au plein sens du terme, mais un conseil néfaste et nuisible. Il s'agit moins de condamner moralement l'usage de la cruauté que de condamner son usage non motivé. Le problème ici se ramène à celui, plus général, du conseil appliqué aveuglément par un souverain. Ardašīr critique en fait là la perte de l'autorité de celui qui se laisserait dicter sa conduite par ses conseillers en faisant en toute circonstance preuve de cruauté. Le roi doit au contraire se méfier de ceux qui lui en recommandent l'usage, car elle ne constitue pas un bon moyen de conserver son règne, matérialisé ici par la mention de la conservation des places fortes aux marges du territoire dominé. Le terme employé pour désigner ce mauvais conseil offert au souverain est le verbe *ḡašša*. *Ḡašša* s'oppose ici à *naṣaḥa*, comme le mauvais conseil au bon. Le mot français « conseil » est un équivalent faible du nom *naṣiḥa*. Le verbe *naṣaḥa* désigne en effet le bon conseil ; plus précisément, le vocable arabe désigne le fait de donner des renseignements ou des indications concernant la manière d'agir qui conduiront à une bonne action. Son contraire *ḡašša* désigne, à l'opposé, le fait de donner un avis qui conduit à une mauvaise action. On pourrait rendre ce sens en français par le verbe « fourvoyer » employé de façon transitive, pour indiquer que le conseil donné fourvoie celui qui le reçoit.

Outre le fait qu'il ne puisse être un véritable conseiller visant l'avantage du roi, celui qui l'avise ainsi s'avère causer le malheur de tout le monde. En effet, contrairement à ce qu'il semblerait penser, un tel conseil ne vise pas le bien du peuple. On peut se demander ce qui pourrait justifier cette idée que la cruauté du roi pourrait constituer un bénéfice pour le peuple : un tel conseiller se croit parfois en effet, *munāsihu l-`āmmati*. On peut voir là une formulation naïve qui renvoie à l'idée que la cruauté s'avèrerait instructive pour le peuple. La cruauté aurait ainsi une vocation édifiante. Mais une telle conception se heurte au caractère absolu du conseil de cruauté ici critiqué. Enjoindre la cruauté en toute situation afin d'œuvrer pour le bien du peuple peut difficilement se justifier. Peut-être faudrait-il donc entendre ici que le conseiller faisant l'apologie de la cruauté se croit ainsi conseiller du peuple, c'est-à-dire que son conseil serait une mise en garde envers le peuple, l'invitant à suivre les commandements de son souverain. Or, celui qui conseille la cruauté au Prince le

fourvoie. L'accusation d'Ardašīr ne semble pas envisager une attitude favorable du Prince qui punirait cruellement au prétexte d'édifier ou de mettre en garde le peuple. Une autre situation évoquée dans le même texte invite à examiner une différente explication.

On pourrait en effet penser que « ce conseiller » pousse le roi à la cruauté dans le but de le discréditer aux yeux du peuple et de diminuer ainsi son pouvoir. Le cas des fomenteurs de sédition est ainsi évoqué ailleurs⁹³⁰. Il paraît similaire au cas évoqué ci-dessus. Le texte semble ici indiquer qu'un tel homme, en donnant un mauvais conseil au roi, celui d'être cruel par exemple, tiendrait en fait le parti du peuple qui pourrait avoir quelque intérêt à une telle attitude du roi. Que pourrait-elle être ? L'effet immanquable de la cruauté serait de ternir la gloire du Prince. En perdant sa bonne image, il perdrait aussi l'amour du peuple qui chercherait alors à changer de régime⁹³¹. La cruauté excessive du roi pourrait alors conduire le peuple à soutenir un autre parti que celui du roi. Il s'agirait d'un bénéfice indirect pour le mauvais conseiller. Le texte ne permet pas d'être certain que c'est bien cette situation qui est ici envisagée pour le cas de celui qui prétendrait conseiller la cruauté pour le bien du peuple. Cependant, la mention de la fomentation de dissension précédemment évoquée peut inviter à comprendre ainsi le bénéfice possible du peuple à l'issue de l'application d'un tel conseil. Il s'agit en fait pour celui qui suggère la cruauté au Prince d'une usurpation d'un privilège royal. En effet, il n'appartient qu'au souverain de juger du bien de ses sujets : « Et sachez que le souverain détruit certains de ses sujets à cause de sa sollicitude pour le salut des [mêmes] sujets; qu'il sévit contre eux à cause de la grande pitié qu'il leur porte et qu'il condamne certains à mort à cause de sa sollicitude pour la vie de ses sujets⁹³². » Ce passage porte sur les deux portes, celle de la douceur et celle de la cruauté. Ardašīr affirme préférer de les appeler toutes les deux les portes de la miséricorde.

Si l'intention du mauvais conseiller est celle-là, le discours d'Ardašīr en montre l'absurdité. En effet, si le peuple donne crédit à celui qui conseille la cruauté au Prince dans le but caché de briser les soutiens du roi, l'action n'en demeure pas moins toujours entre les mains du roi et n'est jamais entre les mains du peuple. En conseillant au Prince la cruauté, le

⁹³⁰ L'oisiveté engendre des divergences dans le peuple qui conduisent à la haine mais surtout à la haine des rois. Des hommes habiles se servent alors de la religion pour contester le pouvoir. GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 71 et 73.

⁹³¹ Cf. aussi *infra*, « 4.1.2. Image du gouvernant ».

⁹³² GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 73.

fomenteur de séditions ne discrédite pas seulement le Prince, en faisant en sorte que son peuple n'en ait plus une bonne opinion, ce qui pourrait certes servir certains de ses intérêts, mais il conduit effectivement le Prince à user de cruauté avec le peuple, ce qui ne peut jamais être porté au bénéfice du peuple. L'image du roi en souffre alors même que le peuple souffre dans sa chair. Ainsi donc, « il ne conseille pas une bonne action, celui qui fourvoie l'agent⁹³³ », comme le dit la parole des Anciens qui conclut l'extrait. À tromper le Prince, qui est celui qui agit, on ne peut espérer un résultat qui puisse servir l'intérêt du peuple. L'idée de la force considérable dont semble doté le roi sous-tend la certitude de l'échec d'une telle entreprise. Une telle action, qui serait conçue pour nuire directement au roi et briser son entente avec son peuple, échoue nécessairement, estime Ardašīr, même si le but de la manœuvre était de favoriser un autre parti davantage apprécié du peuple. Nous notons que le même conseil de renoncer à la cruauté ou au mal se retrouve aussi dans la *Lettre sur le gouvernement des cités* dans une citation de Lysandre refusant de suivre le conseil de son auxiliaire et de tuer un opposant⁹³⁴.

- **L'exhortation religieuse**

Le problème du conseil est encore abordé par un autre biais dans ce *Testament*. Mais cette fois, il ne s'agit pas de la *našīha*, mais de l'examen du cas de la *maw'izza*. Ce terme désigne l'exhortation qui consiste en la prédiction d'une récompense ou la menace d'un châtement. La *maw'izza* relève du vocabulaire religieux et s'apparente au sermon. Il n'apparaît au VIII^e siècle que dans la version arabe du *Testament d'Ardašīr*, si tant est que ce texte ait bien été traduit au VIII^e siècle. La délivrance d'exhortations y désigne les discours des prédicateurs et des autorités religieuses critiquant le Prince. En tant que tels, ils doivent être fermement condamnés par le Prince. Un terme de même famille est employé par 'Abd al-Ḥamīd. Marwān souhaite en effet transmettre à son fils, par un écrit dont il puisse garder la trace⁹³⁵, son savoir du gouvernement et « sa mise en garde ». Nous traduisons par « mise en garde » le terme *'izza* qui peut désigner à la fois le conseil, l'exhortation morale et religieuse et le prêche. Mais il s'agit dans ce contexte-ci de conseils moraux et politiques. De plus, le

⁹³³ *Ibid.*, p. 61 et 79. Nous avons modifié la traduction de la dernière phrase de cette citation.

⁹³⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit. § 16. 4.

⁹³⁵ Pour le rôle de l'écrit dans la constitution du sujet éthique, cf. aussi *supra*, 2.3.4 « Exercices de lecture ».

terme est exclusivement réservé aux conseils avisés du Prince des croyants, ainsi que l'a noté K. Zacharia, alors que le terme de *našīḥa* est également employé dans cette épître à la fois pour les conseils sincères et pour les mauvais conseils qui peuvent être délivrés au Prince. Notons que la lettre de 'Abd al-Ḥamīd se distingue sur ce point du *Testament d'Ardašīr* dans lesquels le terme de *našīḥa* désigne seulement le conseil sincère. On peut souligner l'effet rhétorique produit par l'emploi d'un terme tel que *'izza* appartenant également au vocabulaire coranique et religieux dans l'épître de 'Abd al-Ḥamīd. La mise en garde du souverain est une exhortation au bon comportement, ainsi qu'à la pratique de certaines obligations, tout comme l'injonction divine ou le prêche de l'imam peuvent l'être. Le domaine d'action seul semble différent : l'imam s'adresse à la communauté des croyants tandis que le Prince s'adresse à son héritier et successeur.

Selon le *Testament d'Ardašīr*, l'exhortation *maw'iza* n'émanerait que d'une certaine catégorie de sujets : non pas de tous les responsables religieux, mais de ceux que nous pourrions qualifier d'hypocrites ou de tartuffes, si ce n'était anachronique. Il faut comprendre que, pour Ardašīr, tous ceux qui se permettent l'exhortation sont des hypocrites, tout religieux qu'ils se disent. Certains sujets affichent en effet l'humilité et dissimulent leur orgueil, nous dit Ardašīr⁹³⁶. Ce sont souvent des religieux qui exhortent les rois en les dénigrant dans leurs sermons. Le sermon leur donne ainsi l'occasion de critiquer le roi. Mais leur position les rend quasi-inatteignables : on ne leur connaît en effet pas de crimes. On ne peut pas non plus acheter leur parole en les honorant, car ils n'en tireront qu'une plus grande force afin de critiquer le roi, du fait du pouvoir qu'ils tirent de leur fausse-dévotion. Quant à leur interdire de parler, voilà qui nuirait encore plus à l'image du Prince. On le voit, la difficulté qu'il y a à s'en débarrasser en fait de véritables ennemis intérieurs au sens de Carl Schmitt⁹³⁷. Il est remarquable que le véritable opposant de l'intérieur soit toujours pour Ardašīr un sermonnaire religieux : « Ceux-là sont les ennemis des États et le malheur des rois⁹³⁸. »

⁹³⁶ Nous résumons ici le propos du texte, voir GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 80.

⁹³⁷ « Quand, au sein d'un État, les conflits entre partis finissent par occuper tout le champ des antagonismes politiques, on a atteint le degré extrême de la série de politique intérieure, c'est-à-dire qu'au lieu de la configuration de politique extérieure, c'est le regroupement en amis et ennemis à l'intérieur de l'État qui détermine le conflit armé », in SCHMITT C., *La notion de politique - Théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992, p. 70.

⁹³⁸ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 80.

L'exhortation, ou sermon religieux, est conçue comme l'un des moyens privilégiés de nuire au roi. Cela s'explique par le danger que constituerait le développement, hors du contrôle du roi sassanide, de la religion⁹³⁹. Le système politique persan consacre en effet une aristocratie religieuse avec laquelle le règne du roi peut entrer en conflit. Le sermon des religieux s'apparente au conseil dans la mesure où ceux qui le pratiquent évoquent la personne ou l'action du souverain. Ils semblent s'y autoriser, d'après l'auteur du *Testament*, du fait de leur apparente humilité. Affectant de ne pas faire partie des privilégiés du Prince, et de mépriser les biens terrestres, ils s'autorisent de cette image spirituelle pour exhorter le souverain en prétendant l'avertir de son avenir⁹⁴⁰. Or, ces hommes présentent un grand danger pour le roi, d'abord, parce que leur parole ne s'adresse pas au roi, ensuite, parce que leurs discours ne semblent pas apporter d'information utile pour que le Prince puisse agir. Ils se contentent de menaces tout en critiquant le roi dans des cénacles populaires où les opinions séditeuses peuvent facilement se développer. On comprend donc indirectement que le conseil justifié doit être directement adressé au souverain et qu'il doit être précis et pragmatique. Il doit ainsi répondre à un problème présent et y apporter des solutions ou des arguments en faveur d'un choix particulier qui se présente à lui. Or, les sermonneurs « disent ce qui nuit et ne profite pas⁹⁴¹ ». On comprend que le souverain n'a pas à tenir compte de telles exhortations, mais que bien plus, il doit les combattre, par la ruse, en ramenant ces faux-dévots à leur véritable nature d'hommes désirant des biens matériels. Leurs vices ne tarderont ainsi pas à se révéler. S'il n'y parvient pas, le roi, chef de l'Église dans le gouvernement sassanide, peut aussi les faire exécuter pour leurs innovations.

Le sermon pourrait s'apparenter au conseil en ce qu'il s'adresse au souverain pour l'avertir. Cependant, la manière de s'adresser à lui par une adresse publique, de même que le registre de la prédication du futur et de la critique calomnieuse, ne peuvent qu'en faire une prise de parole moralement condamnable, bien que difficilement répressible. C'est pourquoi elle requiert la ruse du souverain.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁴⁰ La fable « d'Irakht, Iblad et du roi Chedram » dans *Le Livre de Kalila et Dimna* met également en scène des brahmanes qui interprètent les songes du roi en un lui donnant de mauvais conseils visant à l'affaiblir. Ils paraissent remplir une fonction similaire à celle des sermonnaires religieux évoqués ici et ils rappellent le poids de l'Église dans l'empire sassanide passé tout comme dans le système politique indien ancien.

⁹⁴¹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 80.

*

Le bon conseil n'est pas défini dans les miroirs des princes, mais il peut se déduire de la critique des mauvais conseillers telle qu'elle se présente dans le *Testament d'Ardašīr* notamment. Le conseil ne doit viser que le bien commun. Son contraire est tromperie. Cette dernière vise à convertir le bien commun en un bien particulier, celui des conseillers devenus courtisans. Le bon conseil exclut la délation. Il ne peut non plus viser la cruauté au point de faire perdre au roi son autorité. Il doit viser le bien des hommes, sans quoi le conseiller trompe le monarque dont le but ne saurait être de nuire à ses sujets. *Ġašša* s'oppose ainsi à *našaha*, comme « fourvoyer » s'oppose à « conseiller ». Le vrai conseil doit être direct et privé ; l'exhortation religieuse publique conduit, à l'inverse, à la sédition. Mais cette insistance sur les opposés du conseil peut se ramener en définitive à son fondement : l'obstacle que constitue la rémunération des conseillers, évoquée dans un seul miroir des princes du VIII^e siècle.

3.1.3 L'OBSTACLE DE LA RÉMUNÉRATION

La critique de ceux qui conseillent la cruauté est aussi abordée dans la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*. Mais ce passage offre également l'intérêt d'indiquer la cause générale des mauvais conseils adressés au Prince. Il établit ainsi clairement un lien entre le conseil de sévérité, la tromperie et la rémunération des conseillers, éléments qui ne figuraient que subrepticement dans le *Testament d'Ardašīr* et sans liens entre eux. En ce sens, cette épître s'avère plus didactique que les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, le miroir des princes de 'Abd al-Ḥamīd ou le *Testament d'Ardašīr*.

Le paragraphe 16 de la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités* a en effet spécifiquement pour objet le conseil. Mais ce thème est abordé à partir du problème de l'attitude requise du Prince vis-à-vis des peuples soumis. Alexandre doit-il être sévère et dur envers ceux qu'il a vaincus, comme le lui recommandent ses conseillers et ses proches ? Aristote n'est pas de cet avis, car si Alexandre se montre trop sévère, il risque de perdre le soutien de la masse du peuple. Mais d'un autre côté, en s'opposant à l'avis de ses conseillers, Alexandre leur porte un coup dont il n'est peut-être pas certain qu'il soit sans conséquences

pour lui. Il s'agit ici pour le personnage d'Aristote de convaincre Alexandre que les conseils qu'on lui adresse ne sont pas de bons conseils pour lui. Le conseil vise toujours un certain but qui constitue un bien en vue de quelque chose. Ce texte pose avec malice la question de la définition de ce bien en réfutant l'idée qu'il n'y aurait qu'un seul bien, mais en niant également qu'il puisse y avoir un bien seulement relatif. Pour cela, le texte établit une distinction entre le profitable (*naḥ*), le bien (*ḥayr*) et l'avantage utile (*maṣlaḥa*).

Nous reproduisons ici pour plus de commodités le début de ce texte dans une version légèrement modifiée par nos soins de la traduction de Plezia.

« Et toi, je te connais par cette manière d'agir (*madhab*). Mais, je ne suis pas sûr que tu pourrais t'y maintenir du fait qu'il se trouve que de nombreuses personnes qui sont contre elle avec leurs mauvais conseils. De nombreux hommes en donnant des indications, n'indiquent pas ce qui convient à celui qui est conseillé, mais ce qui leur convient à eux ; et non pas ce qui est profitable pour lui dans l'affaire présente, mais ce qui leur donne spécialement un profit particulier.

Moi j'aimerais que tu suives (*an taqtadā*) le conseil d'Hésiode (*Asyūdas*) qui dit : « En vérité, faire le bien en général est meilleur que faire le mal ».

Tu vaincras certainement les méchants par le bien sans recourir au mal, et c'est la plus noble des deux victoires, car la victoire par le mal est une rudesse (*ḡald*) et la victoire par le bien est une vertu.

Que revienne à ton esprit ce qu'on raconte de Lysandre (*Lūsandarūs*) quand Étéonicus (*Ūṭūnīqus*) lui donna une indication en lui disant : « si j'étais toi, je tuerais cet homme ». À quoi Lysandre répondit : « Mais puisque je ne suis pas toi, je ne le tuerais point ».

Le texte commence par exposer la thèse d'Aristote : l'avis des conseillers ne vise pas l'intérêt du Prince mais le leur propre. Deux paroles de sages sont ensuite convoquées afin d'illustrer la thèse générale que le bien est préférable au mal. Puis Aristote recommande au Prince de ne pas écouter les conseils qui lui semblent contraires à sa pratique habituelle. Le texte précise alors ses arguments : en faisant ce qui leur est profitable, les conseillers ne font pas ce qui est véritablement bon pour leurs âmes. Toute différente doit être la situation du Prince.

- **De la sévérité à l'égard des peuples vaincus**

Aristote commence par reconnaître qu'Alexandre suit la même attitude que son père, à savoir qu'il se comporte « en père compatissant, adorable et doux, avec des égards pour le

peuple⁹⁴² », lorsqu'il a vaincu. Mais il exprime bien vite des doutes quant à la possibilité pour Alexandre de poursuivre dans cette voie, tant il est entouré de mauvais conseils, *sū' al-mašūra*. La plupart des conseils reçus consistent en effet à encourager le prince à la sévérité envers les peuples vaincus. Ces conseils sont disqualifiés par Aristote car ils contredisent la conduite habituelle, *al-madhab*, que se donne Alexandre. Sa conduite morale habituelle est en effet celle d'un homme clément. Or, la force d'une bonne habitude est faite de continuité dans l'action.

La deuxième raison évoquée pour disqualifier le conseil de sévérité est que la plupart des gens ne conseillent pas ce qui convient à celui qui est conseillé, mais ce qui leur convient à eux en particulier. Le conseil n'est alors pas utile à l'affaire présente qui se propose à l'examen du Prince, mais aux affaires particulières des conseillers. Le conseil efficace et correct n'est pas plus défini ici que dans les textes précédents. Mais on comprend que le conseil doit d'abord convenir aux buts de la personne à qui on destine le conseil. Il est ensuite précisé que le conseil doit normalement servir le Prince dans une affaire présente. Le conseil se caractérise donc par son utilité pour celui qui est conseillé et son adéquation à la situation présente. Il apparaît comme un instrument indispensable du gouvernement du Prince. Il relie en effet l'avantage du Prince à la situation particulière en question. Or, le gouvernement *tadbīr* consiste dans la prévision des conséquences à venir d'une action. Le conseil relatif à l'action du Prince est parti prenant de cette prévision.

Aristote propose alors un autre conseil, prétendument celui de Hésiode, '*Asyūdas* : « Faire le bien en général est mieux que faire le mal ». Cette référence répond à l'avis d'exercer la sévérité envers les peuples vaincus. Il est assimilé au mal. L'autorité des Anciens Grecs, en l'occurrence un auteur de l'époque archaïque, dispense ici de toute autre justification et impose son caractère absolu à la règle morale qui doit aussi être suivie par Alexandre. Elle inscrit aussi Alexandre, le conquérant de l'Orient, dans une histoire et une temporalité clairement grecques. Mais la référence à Hésiode a peut-être également une autre signification. On peut en effet se demander pourquoi se référer à Hésiode pour énoncer une maxime d'ordre aussi général. Il nous faut alors songer à la nature du texte d'Hésiode d'où aurait pu être tirée une telle maxime. On sait que de nombreuses œuvres d'Hésiode ont

⁹⁴² Section 15, § 6, BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 70.

disparu. De toute manière, notre épître n'indique aucun texte précisément, et rien ne prouve que la formulation assez banale de la règle morale évoquée soit d'Hésiode. Il est cependant intéressant de remarquer qu'Hésiode, avec son poème moral *Les Travaux et les Jours*, peut apparaître comme l'un des premiers auteurs grecs traitant de l'art de se conduire et de gouverner, s'adressant à son frère et aux rois⁹⁴³. L'accent moral porté sur la conduite royale tirerait ainsi toute sa force de cette référence antique. Dans le même temps, l'épistolographe de la fin de l'époque hellénistique ou peut-être syriaque s'insère là discrètement dans une filiation ancestrale qui remonte à un temps où l'empire grec n'existait pas encore. Pour Sālim Abu al-'Alā, cette référence ne fait que s'ajouter aux autres références morales attribuées aux Grecs, mais elle contribue immanquablement à renforcer leur poids comme source de l'autorité morale. La maxime générale doit être appliquée en esprit au conseil particulier ici en question.

- **De la vertu morale d'Alexandre**

Aristote explique cette règle générale de préférence du Bien en l'appliquant au champ politique de la conquête, puisqu'Alexandre est le conquérant d'un immense empire qui requiert des conseils neufs. La conquête implique des luttes et des combats. Mais il arrive que l'on gagne en commettant le mal. On pourrait penser que ce qui est un mal pour les peuples ennemis est un bien pour le conquérant. Or, Aristote n'envisage pas cette possibilité. Il ne semble pas y avoir de relativité du mal. Vaincre grâce au bien est meilleur que vaincre par le mal. Le Prince doit être moral jusque dans la victoire. Une nouvelle référence antique vient appuyer l'idée de la supériorité morale de celui qui commande. L'exemple de Lysandre insiste à nouveau sur la singularité du véritable homme politique dont Alexandre est dit être l'illustration. Lysandre, qui ne peut qu'être le Lysandre commandant de l'armée spartiate lors de la guerre du Péloponnèse, ne peut être comparé à aucun de ses seconds. Mais cette singularité ne signifie pas que son statut exceptionnel lui octroie le droit de déroger aux règles morales. Les moyens qui peuvent sembler bons à certains ne sauraient jamais être les

⁹⁴³ Cf. HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, traduit par Paul MAZON, Paris, Les Belles lettres, 1993. Une idée semblable est exprimée aux vers 238-253 : « Ceux [...] qui n'ont à cœur que la funeste démesure et les œuvres méchantes sont réservés à la justice du Chronide, [...] Souvent même une ville entière se ressent de la faute d'une seul, qui s'égaré et trame le crime. [...] Et vous aussi, rois, méditez cette justice ! Tout près de vous, mêlés aux hommes, des Immortels sont là, observant ceux qui, par des sentences torses, oppriment l'homme par l'homme et n'ont souci de la crainte des dieux. »

mêmes pour l'homme excellent. Aucune exception à la morale ne semble admise quant à son statut de gouvernant. Au contraire, ce sont les conseillers qui semblent immoraux du fait même de leur fonction dans l'exemple donné. En définitive, le souverain semble être le seul à pouvoir être véritablement moral du fait de son statut privilégié. La suite du texte tend vers la même idée :

Tu ne dois donc pas te conformer au conseil de celui qui te conseille une chose indigne de toi, et ne t'occupe pas des dires des gens infâmes dont les opinions et les projets te représentent les affaires sous un jour faux et te montent contre le peuple.

Alexandre doit refuser le conseil qui ne correspond pas à ce qu'il est et à ses valeurs. Homme de bien, comme il a été dit, il ne peut accepter de faire le mal. Ce serait indigne de lui. Il doit suivre son habitude. Le mal qui lui est conseillé est le fait d'hommes infâmes et donc inférieurs à lui-même, qui présentent les choses sous un jour faux. Ce mal se caractérise par la duplicité de ses conseillers. De plus, les conseils donnés ont toujours pour effet de monter le peuple contre le Prince, soit parce que certains conseillers puissants y ont un intérêt direct, soit parce qu'indirectement leurs conseils donnent lieu à cet effet.

- **De l'immoralité des conseillers**

L'idée que le Prince est seul capable du bien semble se dégager de la lecture de la fin de ce passage consacré aux mauvais conseillers. En effet, ceux qui conseillent à Alexandre la cruauté envers les peuples soumis visent leur propre intérêt, qui consiste vraisemblablement en leur mainmise totale sur les possessions des peuples conquis. Comme dans le *Testament d'Ardašīr* pour tous les conseillers, leur profit est pour eux un bien utile, mais est-ce là le véritable bien ? Le bien ne désignerait alors que ce qui paraît tel à chacun. Aristote, bon pédagogue, explique qu'en visant leur propre intérêt, les conseillers d'Alexandre ne peuvent jamais ni faire ni viser le Bien :

« Car, en vérité, ils ne prennent pas en considération leurs propres âmes et les profits qu'elles peuvent en tirer tandis qu'avec cela ils cherchent à te tromper dans la manière de faire ; car ils dépendent de tes bienfaits pour leurs profits (*li'annahum min ni`matika fima yasi`uhum*). »

Le raisonnement est simple. Dans un premier temps, la thèse est indiquée : les conseillers visent leurs intérêts particuliers. Puis, suit l'explication accompagnée de la règle :

le Prince doit toujours viser le Bien et les conseillers tentent de faire dévier le Prince de sa bonne conduite en le trompant. Ensuite, la conclusion établit que les conseillers visent leurs intérêts sans jamais viser un bien véritable.

Ils n'hésitent jamais à tromper le Prince. Dans leurs délibérations concernant les moyens de tromper le Prince afin d'obtenir d'avantages de profits, ils n'examinent jamais leur actions du point de vue des bienfaits possibles de ces actions sur leurs âmes, c'est-à-dire du point de vue de la moralité de leurs actions. Jamais la question du bien ou du mal n'affleure à leur esprit. Il doit donc être clair pour Alexandre que jamais le profit particulier des conseillers n'est moral. Non seulement ils trompent leur Prince mais ils nuisent à leurs âmes. Voici donc établi ce principe moral : le profit particulier ne saurait se confondre avec le Bien.

- **La rémunération cause de l'immoralité des conseillers**

Mais l'explication d'Aristote ne s'arrête pas là. Il donne une explication de cette immoralité des conseillers. Si leur profit particulier ne peut se confondre avec le Bien, c'est « Car ils dépendent de tes bienfaits (*min ni`matika*) pour leurs profits (*fima yasi`uhum*). » Le profit que les conseillers tirent de leurs conseils n'est pas utile à leurs âmes et ne peut l'être car ce profit provient des bienfaits du Prince à leurs égards, c'est-à-dire du salaire et des présents qu'il leur octroie. La question du rapport professionnel et salarié du conseiller à celui qu'il conseille est ici directement évoquée. C'est le seul texte de notre corpus où elle est clairement amenée, quoique brièvement évoquée. Ibn al-Muqaffa y reviendra, mais du point de vue du conseiller⁹⁴⁴. Ici l'immoralité des conseillers est exprimée par leur absence de prise en compte des bienfaits pour leur âme dans leur décision de tromper le Prince et par le rapport salarié qui se noue entre les deux sujets, le roi et le conseiller. Le rapport est très clairement souligné dans le texte arabe par la locution prépositionnelle « *li'anna* » qui signifie « parce que ». Le profit matériel ne peut ainsi jamais être un profit pour l'âme.

Puisque les conseillers cherchent à tromper le Prince en lui présentant faussement ce qui lui serait profitable, Aristote se doit maintenant de statuer sur ce qui est réellement profitable au Prince. Mais il ne donnera pas ici d'exemples précis de ce qui est profitable et utile au Prince. Il passe plutôt par la comparaison entre le Prince et les conseillers :

⁹⁴⁴ Cf. *infra*, 3.2.1 « Le sage doit-il fuir le pouvoir ? ».

Quant à moi je ne partage pas leur opinion sur ce qui t'est profitable (*yanfa`uka*), pour la raison que cela ne te ressemble pas de les imiter dans leur infamie et dans leurs projets blâmables. L'affaire n'est pas égale pour toi et pour eux ; car ce qui est avantageux (*mā aṣlahahum*) pour eux ne l'est pas pour toi (*maṣlahuka*), et tout ce qui est pour eux fierté (*fahṛ*) et noblesse (*šarf*) n'est pas le même pour toi⁹⁴⁵.

La comparaison entre Alexandre et les mauvais conseillers reprend là l'idée présentée auparavant⁹⁴⁶ : Alexandre est statutairement différent de ceux qui dépendent de lui. C'est pourquoi non seulement il ne doit pas se fier à eux comme cela a déjà été établi puisqu'ils le trompent, mais il ne doit pas non plus chercher à les suivre en visant ce qu'ils lui représentent comme avantageux. Car l'avantage pour eux n'est pas l'avantage pour le Prince: « tout ce qui est pour eux fierté (*fahṛ*) et honneur (*šaraf*) n'est pas le même pour toi ». Même s'il pouvait y avoir quelque avantage pour Alexandre à suivre les conseils de sévérité de ses conseillers, à supposer qu'ils parviennent donc à le convaincre qu'il y a là un avantage particulier pour lui, il reste que cet avantage est jugé tel par les conseillers par rapport à leur propre représentation de l'avantageux. En tant que salariés et dépendants du Prince pour leurs profits, ne jugeant jamais du bien par rapport à leurs âmes, les conseillers, matérialistes par métier, ne peuvent qu'avoir une idée très restreinte de ce qu'est l'avantage, idée qui se réduit pour eux à l'avantage matériel. L'avantage pour le Prince qu'est Alexandre est tout différent. Il l'est du fait de la position du Prince et du fait de sa fonction. De même, la gloire et la dignité pour un Prince ne sauraient avoir la même extension que pour ses subalternes.

Un autre texte ancien évoque la question du paiement des conseillers d'une manière bien moins morale et bien plus politique. Le *Testament d'Ardašīr* part en effet du même constat que le paiement ne garantit pas la délivrance d'une parole utile pour le Prince. En effet, Ardašīr avec le ton sceptique et désabusé caractéristique du discours qui lui est attribué, indique à ses descendants, dans le but de leur enseigner la méfiance, que l'on peut bien payer les gens, mais qu'on ne peut jamais commander leurs pensées. Cette œuvre est celle de notre corpus qui fait le plus état des limites de la domination du Prince sur ses sujets. Elle part néanmoins ici du même constat : l'argent ne permet pas au Prince d'accéder à une parole utile. Tandis que la *Lettre sur la politique envers les cités* tend à enseigner au Prince le

⁹⁴⁵ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 70-71 section 16, § 7.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 70, section 16, § 5. .

choix soigneux et informé de ses conseillers, le *Testament d'Ardašīr* s'en tient à la critique des conseillers et à l'enseignement de la prudence quant à la parole reçue. Aristote indique à Alexandre sa valeur personnelle comme critère de jugement du bien-fondé du conseil donné. Ardašīr enseigne à ses descendants les motivations cachées de ceux qui conseillent au Prince d'être cruel, mais aussi la méfiance à l'égard de tous les conseillers. Cela tient peut-être, comme nous l'avons déjà rappelé, à l'époque de production de ce texte sans doute antérieure à la mise en place d'un système de vizirat dans l'empire perse.

Il ne restait plus qu'à préciser en quoi consistent le profit et l'avantage pour les conseillers dans l'extrait concernant les mauvais conseils de la *Lettre sur la politique envers les cités*. Nous avons supposé depuis le début de l'explication de ce texte qu'il s'agit d'un avantage matériel, sonnante et trébuchant. Le dernier paragraphe de cette section le condamne encore plus fermement : le produit de la libéralité et de la générosité du Prince est pour les conseillers un butin :

Et tout ce qui qu'ils obtiennent de ta libéralité (*hayā'ika*⁹⁴⁷) et de ta générosité (*karāmatika*) est pour eux un butin (*ḡunm*), parce que tout ce qu'il reçoit est un gain (*ribḥ*) pour celui qui n'avait rien⁹⁴⁸.

Le terme arabe traduit ici est *ḡunm*, qui désigne le gain obtenu sans efforts. Un mot de la même racine *ḡanam* désigne les ovins, animaux domestiques dont il est aisé de s'emparer lors d'une razzia par exemple. Le terme a dans ce contexte une connotation péjorative. On croirait l'auteur plein de mépris pour cette façon d'obtenir un salaire. La suite semble l'indiquer : « car tout ce qu'il reçoit est un gain pour celui qui n'avait rien. » Le gain, *ribḥ*, ne constitue pas le paiement d'un travail fourni. Il constitue une rémunération quasi illégitime. Ici, elle ne rétribue pas la valeur morale puisque les conseillers ne sont pas fiables. Or, la rémunération de ceux qui n'ont absolument rien ne peut jamais être proportionnée à la valeur individuelle et morale de la personne rémunérée, puisque la rémunération doit d'abord leur permettre d'acquérir quelque chose, alors qu'ils ne possèdent rien. Ce faisant, la rémunération répond à des besoins matériels immédiats sans pouvoir jamais correspondre à la valeur morale de la personne. Il semble alors que celui qui n'a rien ne peut jamais s'élever

⁹⁴⁷ Le texte édité par Plezia semble indiquer *ḥabā'ika* mais l'impression manque de netteté et le contexte suggère plutôt de lire *hayā'ika*, qui signifie la libéralité. Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 71.

à devenir un être moral. Un élitisme certain se dégage de la lecture de ce passage qui contribue ainsi à établir la supériorité morale du souverain qu'est Alexandre sur tout autre homme. L'idée que seul le Prince peut devenir un être pleinement moral prend ici sa naissance. La supériorité du Prince n'est donc pas assise seulement sur sa force, qui lui permet de conquérir de vastes territoires. Elle doit reposer davantage sur son absolue supériorité morale.

*

La méfiance envers les conseillers doit être une règle pour le Prince. Les conseils de sévérité sont généralement uniquement mus par l'intérêt matériel. Or, le Prince ne peut manifester de si bas intérêts. Mus par leurs profits, les conseillers en revanche ne peuvent jamais se hisser à la moralité selon le personnage d'Aristote, tant ils ont à faire pour obtenir leurs gains. Ils ne font pas vraisemblablement partie de l'aristocratie dans les deux textes que nous avons étudiés dans cette section. Ibn al-Muqaffa', dans le *Risāla fī l-Ṣaḥāba*, conseillera d'ailleurs un peu plus tard d'associer les Princes de la couronne au gouvernement⁹⁴⁹, signe que cette pratique n'était pas en usage à l'arrivée des Abbassides au pouvoir, et que peut-être elle ne faisait partie des pratiques antérieures.

**

La mention des conseillers est omniprésente dans les miroirs des princes. Le conseiller est à la fois l'auteur de l'ouvrage et l'acteur du conseil présenté dans l'œuvre. Mais le conseil n'est pas défini positivement, même lorsque sa nécessité est affirmée avec force. Il serait de même bien difficile de trouver une définition de la raison pratique ou une référence au syllogisme pratique proposé dans la philosophie aristotélicienne. Toute théorisation semble bannie des manuels d'art de gouverner. Par les quelques exemples précédents, nous voyons que la question du conseil est même plutôt appréhendée de manière négative, par ce qu'il n'est pas. Le discours sur le conseil parcourt ainsi une voie indirecte, celle du détour par la contradiction. Prise par l'exigence de la rémunération, la parole conseillère court en effet toujours le risque de n'être pas tenue pour sincère. La crise de la formation du Prince, conséquente au nouveau développement impérial a peut-être ainsi conduit à une formulation contraignante et paradoxale de la quête de l'homme franc comme conseiller

⁹⁴⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 56-57 § 50.

rémunéré. Une parole vraie est-elle en effet jamais accessible au Prince ? Comment la définir ? D'autres textes l'abordent par la présentation des moyens de mettre en œuvre ce discours vrai. Le conseil est alors circonscrit à partir de ses pratiques. La consultation peut alors y apparaître alors comme une recherche du discours vrai.

3.2 DIRE-VRAI DANS L'ART DE GOUVERNER

Si les miroirs des princes de la période que nous étudions traitent davantage du mauvais conseil et du faux conseiller, cette réticence à décrire la forme que devrait prendre un conseil efficace et orienté vers le bien tient sans aucun doute au problème que pose le dire-vrai en contexte impérial. Ainsi, M. Foucault explique la place prépondérante de la question de la direction morale du Prince à l'époque romaine par la forme même de l'empire. Le problème du dire-vrai dans le contexte romain est ainsi lié à l'existence d'un pouvoir personnel et au développement d'une cour, mais aussi à la divinisation de l'empereur romain. Le gouvernement impérial repose sur la personne de l'empereur. Une cité repose davantage sur l'organisation des habitants ; un État, sur son organisation. Tous deux dépendent encore du type de régime choisi. Mais avec l'empire tout le poids de l'organisation porte sur le Prince, sur sa sagesse, ses vertus morales. Dès lors se pose cette question, selon Foucault : « Qui va donner des conseils au Prince ? Qui va former le Prince, qui va gouverner l'âme du Prince, ce Prince qui a à gouverner le monde tout entier ? Et là se pose, bien sûr, la question de la franchise à l'égard du Prince⁹⁵⁰. »

Un même questionnement est décelable dans les débuts de l'empire arabo-musulman à travers le développement de la question du conseil au Prince et de l'éthique du Prince dans les premiers arts de gouverner. On notera également qu'à l'époque d'al-Mansūr, certains régiments de l'armée divinisèrent aussi le calife. Ibn al-Muqaffa' fait allusion à ce phénomène qu'il semble condamner comme étant une forme d'hérésie⁹⁵¹. Retrouve-t-on pour

⁹⁵⁰ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001, p. 364.

⁹⁵¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, *conseiller du Calife*, *op. cit.*, p. 24 § 12, et Introduction p. 6 : il peut s'agir des Rāwandiyya. Les Rāwandiyya paraissent avoir été des tenants de la succession à Mahomet par 'Abbās, qui croyaient en l'incarnation cyclique divine sur terre en la personne du souverain ou *imām*, qui divinisaient al-Mansūr. cf. KOHLBERG E., « Al-Rāwandiyya », *EI2*.

autant dans les premiers miroirs des princes arabo-musulmans des éléments qui relèveraient de cette qualité du discours de direction recherché qu'est la franchise ?

- *Parrhêsia*

Dans l'empire romain, les règles du gouvernement « doivent reposer fondamentalement sur l'attitude éthique qu[e l'empereur] a à l'égard des choses, des hommes, du monde et de Dieu », selon Foucault. L'éthique du Prince doit permettre de soumettre son pouvoir absolu à une règle interne. Ainsi, celui qui dira au Prince ce qu'il est en tant qu'homme et non en tant que Prince, à la différence du flatteur, doit être capable de franchise, de *parrhêsia*.

De manière générale, la *parrhêsia*, désigne étymologiquement en grec :

le fait de tout dire (franchise, ouverture de cœur, ouverture de parole, ouverture de langage, liberté de parole). Les Latins traduisent en général *parrhêsia* par *libertas*. Cette ouverture qui fait qu'on dit, qu'on dit ce qu'on a à dire, qu'on dit ce qu'on a envie de dire, qu'on dit ce qu'on pense devoir dire parce que c'est nécessaire, parce que c'est utile, parce que c'est vrai. En apparence la *libertas*, ou la *parrhêsia*, c'est essentiellement une qualité morale que l'on demande au fond à tout sujet parlant⁹⁵².

En ce sens, la *parrhêsia* était une vertu nécessaire dans la démocratie grecque afin d'éviter qu'elle ne tombe dans la démagogie. Elle s'oppose ainsi à la flatterie du peuple, le *parrhêsia* acceptant de courir le risque de la colère de l'autre. La *parrhêsia* requiert ainsi un certain courage de la vérité⁹⁵³.

Au sens technique, elle qualifie selon Foucault le discours philosophique antique entre maître et disciple. Le discours du maître doit en effet permettre au disciple de s'approprier lui-même le savoir qui lui est transmis. La *parrhêsia* constitue ainsi un terme technique, souvent traduit par « franc-parler » :

Technique qui permet au maître d'utiliser comme il faut, dans les choses vraies qu'il connaît, ce qui est utile, ce qui est efficace pour le travail de transformation de son disciple. La *parrhêsia*, c'est une qualité, ou plutôt une technique que l'on utilise dans le rapport entre le médecin et le malade, entre le maître et le disciple : c'est cette

⁹⁵² FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 349.

⁹⁵³ FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard le Seuil, coll.« Hautes études », 2008, vol. 1/, p. 64 par exemple; ; FOUCAULT M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard Seuil, 2009.

liberté de jeu, si vous voulez, qui fait que dans le champ des connaissances vraies on va pouvoir utiliser celle qui est pertinente pour la transformation, la modification, l'amélioration du sujet⁹⁵⁴.

Opposée à la flatterie et affranchie des règles de la rhétorique, le *parrhêsia* accepte de courir le risque de la colère du puissant. La *parrhêsia* vise, dans le cas du Prince, à lui permettre de se constituer un rapport autonome et indépendant. Foucault montre que, alors que la colère du Prince est le signe d'un abus de pouvoir et de son incapacité à exercer sa souveraineté sur soi-même, la flatterie aboutit également à une impuissance du Prince. En effet, elle le place dans la dépendance de ceux qui lui renvoient une image illusoire de lui-même qui lui devient nécessaire dans la mesure où elle lui dissimule ses faiblesses. Ce faisant, il s'affaiblit réellement et s'aveugle.

Foucault compare la rhétorique et la *parrhêsia* au sens technique dans *L'Herméneutique du Sujet*. Tandis que la rhétorique ne se réfère à la vérité que pour ce que le rhéteur connaît, mais pas nécessairement pour le contenu du discours énoncé, qui peut être faux et néanmoins viser son but, la *parrhêsia*, telle que la décrit Foucault, est de part en part indexée à la vérité : « la *parrhêsia* assure de la façon la plus directe cette *paradosis*, ce transit du discours vrai de celui qui la possède déjà à celui qui doit le recevoir, qui doit s'en imprégner, qui doit pouvoir l'utiliser et qui doit pouvoir le subjectiver⁹⁵⁵. » Mais à la différence de la rhétorique dont les sujets déterminent les règles, la *parrhêsia* se définit par « les règles de prudence, les règles d'habileté, les conditions qui font qu'on doit dire la vérité à tel moment, sous telle forme, dans telles conditions, à tel individu dans la mesure, et dans la mesure seulement où il est capable de la recevoir, de la recevoir au mieux au moment où [il] est⁹⁵⁶. » Le *kairos*, l'occasion, désignant « la situation des individus les uns par rapport aux autres et le moment que l'on choisit pour dire cette vérité⁹⁵⁷ », il est ce qui détermine les règles de la *parrhêsia*. Enfin, alors que la rhétorique agit sur les autres, mais toujours pour le bénéfice et la gloire de celui qui parle, la *parrhêsia* relève de la générosité. Elle agit sur les autres afin seulement qu'il parviennent à se construire une relation de souveraineté propre qui est caractéristique du sujet sage et vertueux. Elle vise à développer l'autonomie du sage.

⁹⁵⁴ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 232.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 366.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 367.

⁹⁵⁷ *Ibid.*

- **Parrhêsia et arts de gouverner**

Certes, le contexte impérial arabo-musulman ne se prête pas à une franchise de type démocratique ni à une direction de conduite libre de type philosophique. Comme le souligne P. Veyne pour l'empire romain, dans un contexte de légitimité mal assurée du fait de contestation ouverte au pouvoir, la flatterie devient une nécessité de tout discours au Prince, sans quoi l'on peut être taxé de haute trahison⁹⁵⁸. Ibn al-Muqaffa', avec sa rédaction d'un *amān* très contraignant, a ainsi peut-être fait les frais d'une trop grande exigence de franchise⁹⁵⁹.

Un tel contexte impérial semble brouiller les distinctions conceptuelles de la *parrhêsia* telle que Foucault s'est efforcé de les définir dans *L'Herméneutique du sujet*. La direction du Prince semble en effet se confondre avec la flatterie. L'usage de la rhétorique paraît la remplacer comme nous l'avons vu avec l'emploi des fables⁹⁶⁰. Ibn al-Muqaffa' par exemple, commence sa *Risāla fī l-Ṣaḥāba* par une clause de style monarchique avant de déclarer ne pas vouloir s'étendre sur la question afin de ne pas passer pour un flatteur⁹⁶¹. Mais il décrit dans le même texte la manière par laquelle la flatterie s'insinue auprès d'un haut fonctionnaire chargé de gouverner une contrée nouvelle où il ne connaît personne et son effet néfaste, qui éloigne les hommes de qualité⁹⁶². De même, comme nous l'avons vu précédemment, le recours aux fables pour instruire un jeune Prince qui, parvenu à l'âge adulte, pourra éprouver le savoir reçu ainsi au travers d'expériences en situation, montre que la rhétorique, même lorsqu'elle use de la fiction, peut avoir une efficacité et une utilité pour constituer l'éthos d'un Prince autonome, sans que le prestige du rhéteur anonyme importe *in fine*. La fiction y sert en effet de vecteur à des vérités métaphoriques.

Comme nous l'avons vus dans les chapitres précédents, la direction de conduite prend des moyens détournés en contexte monarchique pour enseigner et diriger le Prince vers de bons choix de gouvernement de soi. J. London décèle même dans les fables du *Livre*

⁹⁵⁸ « Préface » à SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. XI. (Cité in FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 375 n. 15.)

⁹⁵⁹ Cf. *supra*, 1.2.3 : « Ibn al-Muqaffa' ».

⁹⁶⁰ Cf. *supra*, « 2.1. Propédeutique de la fable » et 2.3.3 « Une expérience de pensée ».

⁹⁶¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, *conseiller du Calife*, op. cit., p. 22: « Il y aurait encore bien d'autres choses à dire, dont nous nous abstenons car nous ne voulons point donner l'impression que nous faisons effort pour chanter les louanges [du calife]. »

⁹⁶² *Ibid.*, p. 40, § 33.

de *Kalila et Dimna*, certains exemples de discours indirect francs. Elle juge ainsi qu'ils prouvent qu'une forme de dire-vrai est possible dans le contexte de l'empire, mais qu'un tel dire-vrai n'est pas direct, comme c'était le cas dans la Grèce antique, mais indirect. Il atteindrait de cette façon son but de manière détournée⁹⁶³. J. London pense ainsi contredire M. Foucault⁹⁶⁴. Or, Foucault ne nie pas qu'un dire-vrai soit possible dans la relation conseiller-empereur ou roi. Au contraire, il souligne, dans ses leçons sur *Le gouvernement de soi et des autres*, l'importance de la problématique du dire-vrai en contexte autocratique et de la *parrhêsia* du Prince, dans la philosophie de Platon tout comme dans la philosophie hellénistique⁹⁶⁵. Pour Foucault, la *parrhêsia* désigne une « parole libre, dégagée des règles, affranchie des procédés rhétoriques en ce qu'elle doit, d'une part, bien sûr, s'adapter à la situation, à l'occasion, aux particularités de l'auditeur ; mais surtout et fondamentalement, c'est une parole qui, du côté de celui qui la prononce, vaut engagement, vaut lien, constitue un certain pacte entre le sujet de l'énonciation et le sujet de la conduite. Le sujet qui parle s'engage⁹⁶⁶. » Mais il existerait diverses formes de *parrhêsia*⁹⁶⁷. La dimension démocratique de courage de la vérité et de franchise au risque du danger disparaît dans sa forme la plus directe et la plus risquée en contexte impérial. Mais l'exigence de franchise et de conseil ne disparaît pas. La direction devient conseil ; la franchise prend davantage appui sur la dimension du *kairos* qui doit présider à la transmission efficace d'une vérité.

Il semble donc que, dans le contexte impérial arabo-musulman, la direction de conduite n'ait pas disparu. En effet, la *parrhêsia* de celui qui conseille le Prince s'appuiera davantage sur les nécessités qui relèvent de l'occasion de l'adresse au Prince et sur une forme de rhétorique utile à la transmission de la vérité requise au moment où elle l'est, et à la

⁹⁶³ LONDON J., « How to do things with fables », *History of Political Thought*, 2008, vol. 29, n° 2, p. 189-212 ; M. Abbès parle en revanche d'un échec de la *parrhêsia* dans *Kalila et Dimna*, cf. ABBÈS M., « Le sage et le politique dans *Kalila et Dimna* », D. LOPEZ (dir.), *Le pouvoir et ses écritures: études réunies par Denis Lopez*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2012, p. 36-37.

⁹⁶⁴ LONDON J., « How to do things with fables », *op. cit.*, p. 190 « We find in this character's prose an answer to Foucault's questions : advisers can speak frankly by employing parables that represent their ideals. Foucault's rejection of the mirror for princes' tradition as a place to locate frank speech reflects a common, scholarly tendency to view 'direct speech' as the vehicle for engaging in frank, political expression. »

⁹⁶⁵ FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 185-190 ; 200-204 ; 277 ; FOUCAULT M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France. 1984*, *op. cit.*

⁹⁶⁶ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 388-389.

⁹⁶⁷ Foucault propose un récapitulatif des diverses significations de ce concept et de son évolution dans l'Antiquité, cf. FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 275-284.

transmission d'une vérité utile sur le plan politique, plutôt que sur la dimension de l'engagement du sujet qui parle. En ce sens, elle relève moins d'un courage de la vérité que d'une adaptation du vrai aux circonstances politiques, d'une pragmatique de la vérité.

Plutôt que de revenir sur la dimension indirecte du discours adressé au Prince, nous voudrions ainsi poser ici la question de la recherche de la vérité dans le conseil et la consultation. En effet, l'emploi de moyens d'expressions détournés ne s'accompagne pas de l'absence de toute quête d'un discours vrai. Seule la recherche d'une solution pratique répondant à un problème immédiat motiverait la consultation de conseillers. Nous avons vu que parfois un discours indirect pouvait impliquer une critique du Prince et pouvait même l'amener à une reconnaissance de ses défauts et à une tentative de se réformer avec un conseiller qui ne renie pas son engagement à réformer le roi. Nous souhaitons maintenant examiner plus en détail la référence à la vérité et à la franchise qui ponctue les premiers discours de l'art de gouverner arabe. Nous pensons en effet percevoir dans ces œuvres des tentatives d'orienter la définition du conseil vers un nécessaire dire-vrai, peut-être impossible à formuler en consultation directe, mais appelé avec insistance par les premiers auxiliaires du pouvoir qui produisent ces discours de l'art de gouverner.

3.2.1 DES DANGERS ET DES RISQUES DU POUVOIR

Si la situation de conseil apparaît objectivement dans les premiers textes de conseil au Prince comme soumise à un certain nombre d'obstacles relatifs tant à la nature humaine qu'à la différence de statut entre Prince et conseiller, elle ne rend pas pour autant la délivrance de conseils francs impossible ou ineffable. Comme le souligne Louise Marlow, les conventions du genre universel du miroir permettent de diminuer « les risques qu'implique la délivrance du conseil au gouvernant. » Parmi ces conventions figurent « un répertoire établi de thèmes » ainsi que « des citations d'autorités reconnues attendues, [mais] les auteurs rangent [aussi] parfois leurs propres avis dans le cadre de personifications paradigmatiques du sage conseiller et du monarque réceptif, tel qu'Aristote et Alexandre ou Buzurgmihir et Anurshirwan : figures de l'auteur et de son destinataire distantes dans le temps. » Ces

techniques ont permis aux auteurs de l'art de gouverner de se présenter comme intermédiaire plutôt que comme critiques directs⁹⁶⁸.

Nous avons vu que la possibilité d'adresser un conseil vrai au Prince peut émaner du Prince et des conseillers. Nous voyons dans le même temps que cette dernière possibilité est bien mal employée et est même détournée la plupart du temps par les officiels chargés du conseil tout comme par certaines catégories de sujets. La raison expliquant cet échec de la consultation est le détournement du lieu du conseil vrai au profit de la satisfaction d'intérêts particuliers. Mais en quoi consistent les intérêts des conseillers ? S'agit-il seulement de l'accumulation de biens matériels ? Les cas exposés précédemment présentaient le point de vue du Prince sur la consultation. Il se plaint généralement de ne pas avoir accès à un conseil vrai et utile. Mais comment se présente la consultation du point de vue de celui qui est consulté ?

- **Le sage doit-il fuir le pouvoir ?**

Ibn al-Muqaffa' est l'auteur qui traite davantage de cette question, notamment dans *Al-Adab al-Kabir*. L'inconfort de la position de l'auxiliaire du pouvoir n'y est pas dissimulée. Dans les œuvres qui sont attribuées à Ibn al-Muqaffa', le lieu du pouvoir apparaît en effet comme très peu attractif. Seule la nécessité matérielle semble pouvoir contraindre un homme intelligent à prendre part au service du Prince. La difficulté principale provient du Prince. En effet, les fins visées par le souverain relèvent de son propre choix et le conseiller ne pourra jamais semble-t-il faire changer un souverain inique. Dès lors la divergence de vues entre le Prince et son conseiller ne peut avoir que de funestes issues. Ainsi, la question de l'abandon et de l'éloignement du pouvoir peut concerner le secrétaire. Cet abandon peut même aller jusqu'à la nécessité du suicide, comme cela semble ici évoqué :

Si, par malheur, tu devais entrer dans l'entourage d'un Prince qui ne recherche pas le bien de ses sujets, sache que tu aurais le choix entre deux attitudes, aussi funestes l'une que l'autre : soit tu prends parti pour le Prince contre les sujets et tu es perdu au regard de la religion, soit tu prends parti pour les sujets contre le Prince et c'en

⁹⁶⁸ MARLOW L., « Mirrors for Princes », G. BÖWERING (dir.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 2013, p.349-351, traduction personnelle de l'anglais.

est fait de ton existence terrestre. Tu n'aurais alors d'autre issue que la mort ou la fuite⁹⁶⁹.

Face à l'injustice du Prince, le conseiller ne peut que perdre sa religion, sa vie ou sa situation. Aucune de ces pertes ne paraît ici préférable. Quelques lignes plus loin, l'auteur suggère cependant la possibilité d'un éloignement élégant. Le conseiller doit en effet en réalité toujours défendre son Prince, à moins qu'il ne trouve « quelque élégante façon de [s]'en séparer⁹⁷⁰. »

Al-Adab al-Kabīr semble indiquer qu'il est toujours possible à l'honnête homme de s'éloigner du lieu de pouvoir. Cet idéal du sage étranger à la sphère du pouvoir est ainsi présent dès les premiers arts de gouverner. Dans quelle mesure était-il réellement possible au lettré de se soustraire à l'office de cour, on ne peut véritablement en juger. Il reste que cet idéal était vanté au cœur même des manuels de conseil au Prince. Il a peut-être alors pour fonction d'appuyer la distinction entre l'intérêt du conseiller en tant qu'homme et son intérêt en tant que conseiller au service du Prince. Il s'agit peut-être de distinguer le but visé par l'honnête homme des buts de l'honnête conseiller, qui demeure toujours un courtisan, privé de la possibilité de contester directement les vues du Prince. Ainsi, dans la *Risala fī l-Ṣaḥāba*, Ibn al-Muqaffa' donne l'exemple d'hommes vertueux qui ont refusé de rencontrer al-Ṣaffāh car il était mal entouré : « préférant un acte d'insubordination à une position détestable et justifiant seulement leur attitude en arguant du fait que les fonctions de secrétaires et [l'honneur] d'être invité et d'entrer [chez les califes] avaient été gâchés⁹⁷¹. »

Le cas plus général du sage qui choisit de se retirer de la vie politique est ainsi évoqué dès les premiers arts de gouverner. Cette figure d'ascète sera promise à un large développement⁹⁷². On la rencontre déjà dans *Le Livre de Kalila et Dimna*, dans la fable du « Lion et du Chacal »⁹⁷³. Ce Chacal est un ascète végétarien dont le comportement déplait aux autres fauves. Il illustre cependant la possibilité de choisir librement de bien agir quelque soit le lieu ou le cercle où l'on se trouve. « Sa sincérité, son abstinence, sa loyauté » atteignent

⁹⁶⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 193.

⁹⁷⁰ *Ibid.* § 39.

⁹⁷¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife*, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁷² Le thème du retrait de la vie politique a fini par faire figure de norme de conduite religieuse, comme le fait remarquer Dakhliā. Mais il ne représente pas nécessairement la réalité historique. Cf. DAKHLIA J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998, p. 47-48.

⁹⁷³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 245-259.

ainsi les oreilles du roi Lion des environs, qui le sollicite pour le gouvernement de certaines affaires. Mais le Chacal refuse d'abord longuement en arguant d'un manque de goût pour l'exercice du pouvoir, puis de l'inadéquation de son caractère. Il ne fait en effet pas partie des flatteurs ou des faibles, seules catégories pouvant selon lui s'accommoder d'agir en étant les amis des puissants. Sa sincérité, sa loyauté et sa sagesse ne peuvent être compatibles avec la flatterie. À cette première raison d'ordre éthique s'ajoute une raison plus politique. Il ne pourrait en effet que s'attirer la haine des jaloux de son amitié avec le roi. Son dernier argument se fonde ainsi précisément sur les dangers que côtoient les amis de l'autorité. Face à l'insistance du roi, il finit par poser ses conditions : il exige du souverain, qu'en cas d'accusation contre lui, il n'écoute pas ce qu'on lui rapporte sans ouvrir une enquête personnelle et produire une décision conséquente. La suite de la fable relate la calomnie alors évidemment subie par le Chacal et la crédulité du roi qui fera condamner le Chacal. Il ne sera finalement sauvé que par la mère du Lion et se permettra alors une parole franche de condamnation de l'action du roi. Cette parole franche est donc permise par son statut de victime et par sa sagesse reconnue. La morale de cette fable est ainsi triple : il faut récompenser le sage qui veut agir bien. On ne doit pas lui faire accomplir des choses qui lui répugnent, ni prêter attention aux médisances sur son compte. Elle indique ainsi les conditions de possibilité d'un conseil sincère du sage.

- **Le sens du thème des malheurs du pouvoir**

Les miroirs des princes donnent souvent une image très stéréotypée du pouvoir dans laquelle le souverain semble évidemment invité à bien agir, à être vertueux et à instaurer la justice. Mais s'arrêter à ces clichés ne peut que nous faire manquer les problèmes auxquelles ces œuvres s'efforcent de s'adresser. Les miroirs des princes, en effet, ne manquent pas de rappeler insidieusement les dangers du pouvoir et ses malheurs. Chez Marwān et 'Abd al-Ḥamīd, on remarque ainsi une mise en valeur du hasard des circonstances au travers de la référence à la Toute-puissance divine⁹⁷⁴. De là, un paradoxe : le discours de l'art de gouverner, d'une part, s'adresse au Prince et s'efforce de le conseiller adroitement, mais d'autre part, il glisse ici ou là, dans le texte même adressé au Prince ou dans un texte annexe, qui s'adresse plus directement aux conseillers, mais qui ne peut échapper à l'attention du

⁹⁷⁴ Cf. *supra*, 2.3.3 « Méditations religieuses ».

Prince⁹⁷⁵, des mises en garde indirectes contre les malheurs du pouvoir. On a affaire à deux représentations contradictoires du pouvoir : les avantages, d'une part ; les risques, d'autre part. On en trouve un bel exemple dans les personnages de Kalila et Dimna, dont la représentation respective du rapport de pouvoir est bien résumée dans cet extrait :

Kalila : « au cas où ce serait là ta décision, je te mets en garde contre la compagnie des gouvernants, car elle est un péril extrême, ce qui fait dire aux sages : "il y a trois choses que les sots sont seuls à oser et dont peu de gens se tirent indemnes : être amis des gouvernants, confier les secrets aux femmes, boire du poison pour en faire l'épreuve." Et les sages de comparer le pouvoir à une montagne abrupte, domaine des fruits délicieux, mais en même temps repaire de fauves effrayants : gravir cette montagne est pénible, y demeurer plus pénible encore et plus terrible. »

Dimna : « Voilà de justes paroles et je les comprends, mais, sache-le, ne pas surmonter ses craintes, c'est renoncer à voir ses désirs réalisés, et abandonner une affaire où l'on pouvait peut-être trouver la satisfaction de ses besoins, tout cela de peur de dangers desquels on pouvait peut-être se garder et se prémunir, c'est renoncer aux grandes réussites. C'est ce qui a fait dire qu'il y avait des activités où l'on ne pouvait réussir qu'avec le secours de vues élevées et au prix de périls immenses, ces activités étant entre autres : l'exercice du pouvoir, le commerce maritime, la lutte contre l'ennemi. [...] l'homme digne de ce nom se devait de n'être vu qu'en deux lieux, les seuls convenables pour lui : avec les rois, au milieu des honneurs, ou avec les moines, dans la dévotion [...]. »

À la prudence face au danger prônée par le sage, l'auxiliaire du pouvoir oppose la vertu de courage soutenue par la passion de l'ambition. Kalila considère la relation de conseil au Prince comme une forme d'amitié dangereuse. Comparer le conseil à l'amitié indique que la conception de l'amitié en vigueur à cette époque est utilitariste. L'amitié d'un inférieur avec le Prince représente un danger que seule la satisfaction d'un intérêt particulier peut motiver. Mais l'inégalité du rapport est telle que rechercher une telle amitié, fut-elle intéressée, est une sottise. Pour Kalila, elle se compare à la révélation d'un secret à une femme et au test sur soi-même d'un poison. Si le premier terme de comparaison repose sur un préjugé général sur la féminité non maternelle que l'on rencontre ailleurs chez Ibn al-Muqaffa', le second terme de comparaison repose sur un fait naturel objectif. L'amitié avec le gouvernant est ainsi, soit aussi assurément fatale qu'un poison, soit aussi probablement risquée que la divulgation d'un secret par une femme. En revanche, pour Dimna, le conseil ne paraît pas relever de la

⁹⁷⁵ L'*Adab al-Kabir* d'Ibn al-Muqaffa' se compose d'une première partie concernant le Prince, suivie de conseils à ceux qui sont dans l'entourage du Prince.

catégorie de l'amitié prioritairement, mais plutôt de l'exercice du pouvoir et de la possession de la puissance. Dimna semble ne pas même faire l'effort de prétendre que son désir de conseiller le roi relève d'un désir d'amitié, même quelque peu intéressé. D'emblée, il affirme rechercher l'exercice du pouvoir. Sans nier la dimension dangereuse du statut de conseiller que soulignait Kalila, il la reprend à son compte et resitue le gouvernement dans le réseau métaphorique traditionnel auquel il appartient, celui des arts de conjecture, comme Foucault les nomme⁹⁷⁶ : la navigation maritime et la guerre. Ils requièrent ainsi de l'ambition et du courage. Ainsi, dans ce dialogue entre Kalila et Dimna, s'opposent les deux figures types des auxiliaires du pouvoir : le sage et le héros. Le sage doit fuir le pouvoir, tandis que le héros prend le risque de périr en poursuivant les honneurs. Le danger de l'exercice du pouvoir n'est donc pas nié, même par l'ambitieux.

Des mises en garde sont ainsi énoncées contre la fonction royale dans le cadre même de la difficulté de dire le vrai au Prince. Ces remarques donnent le sentiment que le lieu du pouvoir est un lieu inhospitalier⁹⁷⁷ que l'honnête homme se doit de fuir s'il le peut. Comment expliquer le voisinage de deux représentations, en apparence si contradictoires, du pouvoir politique au sein du discours de l'art de gouverner produit par des auxiliaires du pouvoir qui se veulent sages ? Léo Strauss donne une explication de ce type de remarques dont certaines interviennent dans le discours *De la Tyrannie* de Xénophon qu'il a analysé⁹⁷⁸. Il s'agit selon Strauss, par de telles affirmations de l'inconfort de la position du tyran par le sage, de marquer la place du conseiller par rapport à celle du Prince : le Prince, tyran en l'occurrence, ne doit en effet pas craindre que le conseiller veuille prendre sa place : le sage conseiller connaît les dangers du pouvoir. De plus, dans le cas du sage Simonide et du tyran Hiéron, le sage conseiller connaît le risque de la chute qu'encourt un tyran mal aimé, et pourtant il ne prend pas sa place. Sachant en quoi le souverain peut être fragile, le sage est alors celui qui le met en garde contre cela, et par conséquent il est loin d'être son ennemi. Le roi ne doit pas pouvoir suspecter le savant de vouloir prendre sa place.

⁹⁷⁶ FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 238-239 et 386. L'art de la guerre n'est pas cité par Foucault comme appartenant au même genre de techniques. Cependant, l'art de la guerre appartient vraisemblablement à l'art de gouverner et relève dans une certaine mesure du même type d'activité rationnelles et incertaines.

⁹⁷⁷ V. 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣulṭāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsī*, Koweït, 'Ālam al-ma'rifa, 2006, p. 110.

⁹⁷⁸ STRAUSS L., *De la tyrannie*, traduit par Hélène KERN, Paris, Gallimard, 1983, p. 114-120 .

Il nous semble que, de manière similaire, la mention des dangers du pouvoir et du caractère inhospitalier de son environnement au sein des miroirs des princes peut avoir pour fonction de rassurer un Prince, lecteur, sur les intentions du conseiller. La comparaison ancestrale entre le gouvernement et la navigation maritime indiquée par Dimna renvoie à la fois à l'expertise technique du conseiller ainsi qu'à son adresse mais aussi à l'indétermination du milieu au sein duquel se donne ce conseil. Mais la comparaison proposée par Kalila renvoie seulement à l'absence de sécurité du lieu d'exercice du pouvoir. Dimna peut bien être suspecté de vouloir prendre la place du Prince. Il est prêt à courir d'immenses périls, et compare son projet à celui de lutter contre un ennemi, ce qui semble correspondre à la prérogative royale de la déclaration de guerre. Le véritable sage est Kalila. Dimna sera par contre condamné pour trahison. Le Prince peut être rassuré : le véritable conseiller doit manifester sa crainte et son désintéret pour ses positions de pouvoir avant d'accepter la position qu'on lui offre. Tels étaient d'ailleurs les sentiments du Bœuf qui devint l'ami du roi Lion.

Dans la préface postérieure à la première version arabe, qui met en scène Baydabā, dans *Le Livre de Kalila et Dimna*, ce problème est manifeste. Le sage philosophe laisse croire au souverain indien tyrannique que l'initiative de la consultation vient de lui et que la maîtrise est la sienne, comme le fait remarquer A. Cheikh-Moussa dans son analyse de cette préface⁹⁷⁹. Baydabā demande à être reçu par le tyran, mais se tient silencieux lorsqu'il est introduit auprès du roi. Baydabā a en effet tout intérêt à afficher une apparence de respect ou de crainte absolus. Ce silence force le roi à s'interroger sur les raisons de la venue du philosophe. Il reconnaît alors en son for intérieur qu'il a lui-même davantage besoin du sage que le sage n'a besoin de lui⁹⁸⁰. « La conséquence d'une telle constatation est que le pouvoir [...] ne peut se passer du savoir, qu'il en tire sa force, sa légitimité et sa finalité. », comme le résume A. Cheikh-Moussa⁹⁸¹. Nous remarquons aussi que l'immobilité et le silence du sage éloignent la menace que fait courir tout savant au pouvoir : celle de vouloir s'y substituer. Le roi y songe : « S'il vient ici pour s'emparer de mon sceptre ou pour obtenir des prérogatives

⁹⁷⁹ CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 2, p. 146-147.

⁹⁸⁰ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 289.

⁹⁸¹ CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *op. cit.*, p. 147.

que les rois ne doivent ni concéder ni accepter, j'envisagerai un châtement approprié⁹⁸² ». Il y songe mais il diffère son jugement à plus tard, après avoir entendu le philosophe, dont le silence, qu'il assimile à de la pudeur, le rassure. Ce risque est ici aussi mentionné au cœur de la description d'une situation de conseils donnés à un tyran. Cette situation critique révèle en fait le risque de tout conseil délivré par un sage : que le sage s'avère plus apte au gouvernement que le roi. Baydabā deviendra d'ailleurs finalement « le premier ministre » du roi, qui lui confiera toutes les tâches d'importance et le consultera en tout.

Le Testament d'Ardašīr donne encore une autre illustration de ce conflit inévitable entre savoir et pouvoir. Il traite précisément du cas de l'homme qui croirait posséder davantage de vertu que le roi. Il s'agit d'un lapsus qui revient pour l'homme du peuple à dire : « qui me surpasserait en vertu si je possédais la royauté⁹⁸³ ? » Le danger est clairement mentionné : pour Ardašīr, c'est une menace adressée au pouvoir royal. Cette remarque ne saurait être innocente. Elle implique que la royauté est susceptible de concurrence en vertu. La condamnation d'Ardašīr d'une telle parole libre représente peut-être la clé de compréhension des conseils ambigus qui mettent à distance la royauté chez Ibn al-Muqaffa', qui a très probablement été un lecteur, sinon le traducteur de ce testament. La mention des dangers du pouvoir dans les miroirs des princes a sans doute une fonction éducative. Ce thème a également une fonction justificatrice : il légitime le Prince dans sa bonne gouvernance. Le Prince doit être celui qui gouverne correctement. Ce thème légitime aussi la fonction du conseiller : connaissant les faiblesses possibles du Prince, il ne prend pourtant pas sa place, ne se place pas en concurrent, n'est pas son ennemi puisqu'il l'informe précisément des risques et des dangers de son office royal sans rien en cacher. Ce faisant, il lui indique aussi la nécessité pour lui de faire appel à de sages conseillers et d'accepter leurs conseils et leurs éventuelles critiques. On trouve ainsi dans *l'Adab al-Kabīr*, cette claire recommandation au Prince : « Tu devras exercer ton esprit à endurer les conseillers qui te contredisent, et à souffrir l'aigreur de leurs propos et blâmes⁹⁸⁴. »

Le discours de l'art de gouverner met en effet le plus souvent en scène un savant qui semble en savoir plus long sur le pouvoir que le souverain lui-même. Cela est assez net dans

⁹⁸² IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 290.

⁹⁸³ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », op. cit., p. 82.

⁹⁸⁴ IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », op. cit., p. 187 § 13.

Le Livre de Kalila et Dimna où le roi Lion ne brille pas par son courage ni par son intelligence. Si le souverain doit se rendre savant, ou du moins acquérir certaines connaissances, qui seules le rendront légitime, pourquoi ne serait-ce pas celui qui est déjà sage et savant qui gouvernerait ? La question du savoir politique occupe ainsi une place centrale dans l'économie du discours de l'art de gouverner. Elle est l'enjeu d'une lutte pour sa possession qui se joue derrière les mots que la postérité nous a transmis, mais qui est bien réelle.

- **La colère du Prince**

La colère est ainsi souvent évoquée dans les miroirs des princes comme nous avons eu l'occasion de le voir. Dans la *Lettre sur la politique envers les cités*, l'excès de colère est aussi blâmé : « Il convient aussi que l'homme brave connaisse la mesure de sa colère. Sa colère ne doit être ni violente ni terrible, ni faible et impuissante, la première étant le fait des animaux sauvages, la deuxième étant la manière d'agir des jouvenceaux⁹⁸⁵. » Il semble ainsi y avoir une juste mesure dans la colère : entre la violence des fauves et l'impuissance des jeunes gens. Ces deux types de colères se caractérisent par l'absence de contrôle de soi due à l'instinct pour les bêtes sauvages et à l'impulsion pour les jeunes hommes. Mais Aristote affirme un peu plus loin que « c'est la bienveillance et la clémence qui rendent le roi célèbre par la noblesse et font parvenir sa gloire au loin ». Il en donne ensuite l'illustration par l'exemple d'une lettre de soumission de la population de Cyrène du fait de la réputation de clémence et de bienveillance d'Alexandre, puis par l'exemple de l'attitude clémente du père d'Alexandre suite à la bataille de Chéronée, qui lui permit d'acquérir une belle renommée. À l'opposé des deux excès de colère décrits se trouve donc la bienveillance et la clémence. La colère a ainsi disparu de l'argumentation d'Aristote, signe que la maîtrise de la colère signifie peut-être son annulation et son remplacement par la bienveillance et la clémence.

La colère s'avère généralement être un danger terrible auquel le conseiller est directement soumis comme en témoigne la fable du « Bœuf et du Lion ». Le Bœuf piégé se trouve soumis à la colère du Lion, allumée et excitée par Dimna. Informé par Dimna de la colère du roi à son encontre, sans savoir que Dimna en est la cause, le Bœuf se livre alors à une typologie de la colère royale⁹⁸⁶. On peut ainsi distinguer, dans son discours, quatre types de colère : la colère excitée par de faux renseignements donnés par d'autres, la colère sans

⁹⁸⁵ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 69.

⁹⁸⁶ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 82-84.

raisons apparentes et en dépit des bons soins apportés, la colère entre amis due à une simple faute malencontreuse, et la colère dont la cause est le sort. Lorsqu'elle est causée par de faux renseignements donnés par d'autres, la colère apparaît comme dans l'ordre des choses, ce qui signifie qu'une cause objective l'explique. Le Bœuf ajoute un peu plus loin que la cause réelle de cette médisance est la jalousie pour une belle qualité que possède le calomnié, ce qui fait de lui la cible d'attaques suscitées par l'envie et conduit à lui infliger des vexations. Les mérites mêmes d'un homme peuvent ainsi provoquer sa ruine en entraînant la réunion des méchants contre lui jusqu'à le conduire à la mort.

En revanche, il y a aussi des colères sans causes. Du moins, la cause en paraît incompréhensible, contrairement à celle qui résulte des calomnies. Une telle colère « existe et demeure par elle-même⁹⁸⁷ ». Sa cause réside en elle-même. Cela signifie que la colère est alors cause d'elle-même. Elle est sans espoir, car contrairement à celle dont la cause est objectivable, ici, la cause n'apparaissant pas, elle ne saurait, ni devenir manifeste pour tous, ni être supprimée, comme l'explique le Bœuf. Il lui semble que cette colère s'explique par l'ivresse du pouvoir « car c'est justement cette ivresse qui, entre autres choses, nous pousse, sans raison aucune, à nous irriter contre ceux qui n'ont rien fait pour exciter cette colère, ou à être satisfait de ceux qui ne le méritent pas⁹⁸⁸ ». L'ivresse du pouvoir fausse ainsi le jugement. Elle explique que les amis des gouvernants soient en plus grand danger que s'ils se lançaient en pleine mer, comme l'affirme la parole de sagesse que rapporte le Bœuf. La fidélité, la droiture, l'affection et le dévouement ne leur servent en effet de rien, tandis que l'homme qui se jette en mer, auquel est brièvement comparé le conseiller, peut éventuellement bénéficier de sa capacité à nager ou naviguer et de son repérage par rapport aux étoiles et au courant.

En revanche, la colère résultant d'une faute personnelle de celui sur qui retombe la colère de son ami s'avère être une colère dont la faute incombe finalement au colérique. En amitié, l'homme intelligent et fidèle, affirme en effet Chanzaba, réfléchit à la faute commise. Il enquête au sujet de son caractère délibéré ou non et sur les dangers qui peuvent en découler. Si dans les deux cas la réponse est négative, un tel homme doit pardonner. Chanzaba songe alors à ses conseils qui allaient parfois à l'encontre de la volonté initiale du roi. Cela a pu l'irriter. Le conseil, parce qu'il ne suit pas toujours les opinions du roi, se

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 83.

soumet au risque de la colère. Mais Chanzaba explique alors que cela ne saurait être le cas, puisque ses conseils ont toujours été dans l'intérêt du roi. Ils ont également toujours été délivrés dans le secret et dans le respect. On comprend par là, qu'un conseiller ne doit pas craindre la colère du roi pour avoir donné son avis lorsqu'il est dans l'intérêt du Prince, et lorsqu'il est délivré dans des conditions précises, à savoir à l'abri des regards et dans une attitude et une langue respectueuse de la figure royale. On a affaire dans ce court passage à un éloge du conseil sincère⁹⁸⁹. Le discours sincère du conseiller est affirmé comme aussi nécessaire que le conseil d'un frère ou l'avis d'un médecin ou d'un juriste. Ces hommes, par leur position ou leur fonction, disent le vrai. Leur demander des ménagements ne ferait qu'aggraver le mal. Le rôle du conseiller relève ainsi du secours et du soin ou de la protection pour le roi.

Une dernière forme de colère semble évoquée : celle dont la cause se ramène au sort. Il s'agit en fait d'une autre explication de la colère sans cause, dont on comprend finalement qu'elle n'est pas absolument sans cause, mais qu'elle est en réalité sans cause immédiate. Le sort est en effet défini comme « la façon dont les causes, en passant à l'effet, déterminent le cours des événements ». On peut comprendre alors que la multiplicité des causes détermine le cours des événements d'une façon qui dépasse l'entendement humain, qui ne peut qu'identifier des causes immédiates ou l'absence de causes. Il ne perçoit alors que des retournements du sort absurdes dont le Bœuf donne plusieurs exemples, qui font chacun percevoir un effet qui s'oppose à la cause immédiate dont il semblerait pourtant être l'effet. Tel est le cas lorsque le roi des animaux s'affaiblit, ou lorsque l'homme, plus faible physiquement que des bêtes telles que l'éléphant, parvient à les dompter. D'autres causes que la cause apparente l'expliquent en réalité. C'est ainsi par la ruse que l'homme faible dompte l'éléphant sauvage et grâce à l'exercice de sa raison qui lui a permis d'étudier le comportement des animaux. De même, si l'homme énergique se trouve paralysé, ou si l'indolent est stimulé, la cause apparente qui détermine un tel caractère n'est pas celle qui agit alors ; mais d'autres causes demeurent inexpliquées autrement que sous le nom de « sort », qui désigne la façon dont des causes multiples passent à l'effet.

Finalement, la colère a toujours une ou plusieurs causes. Elle s'explique par une cause immédiate identifiable : soit par la jalousie qui conduit à la calomnie, soit par une faute

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

personnelle interprétée par un ami non intelligent et infidèle. Mais elle peut aussi paraître sans raison comme lorsque l'ivresse du pouvoir y conduit généralement. Il s'agit alors d'une cause qui, si elle peut être identifiée, ne peut être combattue une fois qu'elle a paru, contrairement aux deux autres. Une autre apparence d'absence de cause revient enfin au sort qui n'est autre chose que l'enchaînement de causes multiples et indirectes qui souvent demeurent inconnues à l'homme, notamment lorsqu'il s'en tient à une observation empirique. La colère apparaît donc toujours finalement, dans le discours du sage conseiller Chanzaba, comme une faute ou comme une faiblesse.

Il faut encore remarquer que la colère n'affecte généralement que ceux qui ne le méritent pas alors que, souvent, ceux qui ne méritent pas la satisfaction du roi, bénéficient pourtant de celle-ci. La colère n'affecte semble-t-il jamais des personnes qui pourraient le mériter, c'est-à-dire qui pourraient avoir délibérément mal agi et avoir nuit au roi. Dans *l'Adab al-Kabīr*, Ibn al-Muqaffa' consacre un paragraphe à ce problème qui présente les plus grands dangers pour les hommes de pouvoir⁹⁹⁰. Il y évoque la colère qui s'abat indistinctement sur des innocents que le Prince n'aurait pas puni en temps normal. La colère est ainsi une sortie de l'état normal. Elle est associée à la cruauté des châtements que fait subir l'homme en colère. À l'inverse, la satisfaction du Prince peut conduire à une euphorie excessive qui fait retomber sa générosité sur ceux qui ne le méritent pas ou des hommes qu'il n'apprécie pas en réalité. Les hommes de pouvoir, ainsi soumis à l'empire de leurs passions, qui punissent ou récompensent ceux qui sont étrangers à leurs humeurs, sont ainsi semblables aux fous et aux insensés qui en sont la parabole, affirme Ibn al-Muqaffa'. Le roi dont les passions dictent la conduite est ici comparé à un fou, tandis que dans la fable du « Procès de Dimna », Dimna le fourbe va jusqu'à comparer le roi à une « putain » qui n'a aucun attachement à ses clients qui se succèdent. L'amitié en politique n'existe ainsi pas selon lui. Certes, Dimna se plaint du roi alors même qu'il est coupable de trahison. Mais il n'en a pas moins raison sur ce point. Il semblait d'ailleurs le présupposer dès le départ, prêt à braver tous les dangers pour parvenir à l'exercice du pouvoir, comme nous l'avons vu. L'amitié entre le roi et le bœuf n'a de fait pas résisté aux calomnies de Dimna qui a excité la colère du roi et celle du bœuf aussi. Mais aucun de ces ressentiments et des colères qui en découlent n'a affecté le véritable responsable de ces mécontentements, Dimna, dans la

⁹⁹⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 188 § 16.

première fable d'origine indienne. La colère n'y semble jamais tomber sur les véritables responsables. Mais l'ajout du « Procès de Dimna » dans la version arabe paraît répondre à une insatisfaction du traducteur quant à l'issue de cette trahison. On peut cependant maintenir, à la lecture de ce Procès, que la colère du roi ne tombe pas plus sur Dimna, lorsqu'il est reconnu coupable.

Cela s'explique par le fait que l'enseignement est reçu par le roi Lion : un châtement mérité ne doit pas provenir de la colère du roi. Le juste châtement n'émane en effet pas de la colère qui relève de l'impulsion, mais il est le résultat de la réflexion et du jugement du roi. Ainsi, à l'inverse de la colère qui ne touche que des innocents dans « Le Lion et le Bœuf », dans le « Procès de Dimna », le Lion manifeste désormais une exigence de justice de nature politique : « Aussi le gouvernement ne doit-il pas sévir sur le vu de raisons conjecturales et douteuses, car le sang est quelque chose de trop important. Et pour moi, bien que je me sois laissé aller à agir inconsidérément envers Chanzaba, je répugne à traiter Dimna de la même façon, sans preuve ni certitude⁹⁹¹. » Comme le roi Chedram dans la fable qui porte son nom, la peine qu'il éprouve suite aux conséquences de sa colère, c'est-à-dire, suite à la mort du Bœuf, lui enseigne la pondération et la maîtrise de lui-même. Comme nous l'avons vu, un exercice spirituel particulier est consacré au traitement de la colère du Prince dans *Le Livre de Kalila et Dimna*, au travers d'une fable qui peut servir de matrice à diverses pratiques de conseil⁹⁹². « L'histoire d'Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde » permet ainsi de donner lieu à une forme particulière de discours franc mais indirect du conseiller qui vise à la transformation du roi. La colère affecte particulièrement les conseillers chargés d'aviser selon le vrai les rois. Or ici, c'est en fait en premier lieu le roi qui subit les conséquences de sa colère. Elle l'a en effet conduit à ordonner de tuer son épouse. Le conseiller a alors à faire face à une certaine colère de son roi. Mais une colère seconde s'éveille sous le contrôle du conseiller et à son instigation dans le but d'amener le roi à contrôler son humeur. Le conseiller le soumet ainsi à une discrète contrainte constante visant à l'accoutumer à l'insatisfaction de son désir, en l'occurrence ici celui de revoir son épouse. Le traitement de la colère passe donc par la soumission du roi à de potentielles causes de colère de plus en plus

⁹⁹¹ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 108.

⁹⁹² Cf. *supra* 2.3.4 « Une expérience de pensée ».

intenses et répétitives de sorte qu'une certaine accoutumance à l'insatisfaction vienne atténuer l'impulsivité de sa nature, comme par usure, et à la remplacer par la pondération.

Dans la fable du « Lion et du Bœuf », ayant désormais retenu la leçon et accédé à la sagesse, le roi demande des preuves de l'accusation contre Dimna et le défère devant un tribunal qu'il préside puis devant un autre devant statuer définitivement et qui recevra enfin les témoignages accusateurs. Au cours du procès, Dimna se défend par la flatterie, l'accusation, la bravade et la dénégation et est finalement confondu par deux témoignages concordant dont l'un est un aveu indirect⁹⁹³. Dimna peut certes bénéficier d'un procès et assurer sa défense. Cela est certainement dû à la volonté moralisatrice d'un auteur persan ou d'Ibn al-Muqaffa', qui a ajouté ce chapitre à la version indienne. Ce procès paraît en effet inspiré des jugements sassanides, comme le suggère J. Janos⁹⁹⁴. Mais on remarque aussi que Dimna n'a jamais vraiment été considéré comme un ami du roi. Il s'est révélé bon conseiller au début du conte, mais il n'a pas pu se lier d'amitié avec le roi qui lui a préféré, comme conseiller et ami, le Bœuf. C'est alors peut-être aussi le caractère strictement politique et donc professionnel de la relation entre le roi et Dimna qui vaut à ce dernier cette opportunité de se défendre au cours d'un procès. Mais Dimna étant coupable des faits, il ne pourra se servir du procès pour se faire innocenter. Dans le même temps, le roi aura exercé une justice réfléchie loin de toute animosité et de tout mouvement d'humeur. La leçon de cette fable n'est peut-être pas seulement que l'on subit toujours les conséquences de ses actions et que l'on paie nécessairement pour ses méfaits, comme le conclut le philosophe à la fin de son récit⁹⁹⁵. Le lecteur peut peut-être aussi retenir qu'à se tenir éloigné de l'amitié intime avec les gouvernants, il aura moins à en subir les colères incontrôlables et pourrait même peut-être bénéficier d'un jugement équitable en cas d'accusation⁹⁹⁶.

La colère du roi est le principal risque auquel la parole du conseiller est soumise. Elle constitue ainsi le premier obstacle au conseil franc et sincère. Toute la tâche de l'art de gouverner est de convaincre le roi que cette colère est néfaste pour lui-même en premier lieu. Le conseiller, affirmant cela, témoigne ainsi de son objectivité. Si la colère du roi présente le

⁹⁹³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 105-132.

⁹⁹⁴ JANOS J., « The origins of the Kalilah wa Dimna : Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2012, vol. 22, Part 3 et 4, coll.« Cambridge University Press ». Cf. *infra*, « L'application des peines ».

⁹⁹⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 132.

⁹⁹⁶ Cf. *infra*, 3.2.3 « le Prince et l'amitié ».

risque de ruiner sa renommée, elle engendre aussi de graves dangers pour son gouvernement, qui échappe alors au contrôle de sa raison. Mais si le discours de l'art de gouverner s'efforce de convaincre le roi de maîtriser sa colère, voire de la bannir, il doit aussi le convaincre d'accepter le conseil et lui enseigner aussi la mesure de toute consultation. Or un risque apparaît là : celui que la consultation soit le reflet d'une aboulie du Prince. Le Prince ne doit donc pas croire ni laisser croire que la consultation serait le signe d'une incapacité à prendre aucune décision après réflexion.

- **Le conseil et l'aboulie**

Il ne suffit pas que le conseil soit juste en soi pour qu'il soit suivi. Plusieurs textes indiquent que c'est par la multiplication des avis que se trouve la décision adéquate⁹⁹⁷. Mais le problème demeure : la consultation pourrait être prise pour une incapacité à trancher, à prendre une décision, *a fortiori* la consultation de multiples conseillers. Nous avons vu plus haut que la paresse à agir pouvait être le signe d'une certaine aboulie⁹⁹⁸. L'aboulie désigne l'impossibilité de produire une action réfléchie qui se caractérise par la détermination d'une décision après délibération. Si la paresse à agir peut en être le signe, le désir de consulter un tiers ne saurait l'être, rappelle Ibn Muqaffa' dans *L'Adab al-Kabīr* : « Tu ne devras pas avoir le sentiment que consulter un tiers pourrait trahir un besoin (*al-ḥāḡa*) de recourir aux opinions d'autrui⁹⁹⁹. » Prendre conseil ne peut être assimilé à recourir à l'opinion d'autrui. La notion de besoin, *ḥāḡa*, indique un rapport de dépendance. Or le souverain ne saurait être perçu comme dépendant d'autrui. L'idée est ici qu'à prendre le conseil d'autrui, on ne ferait que pallier l'absence d'avis, de vue personnelle et donc de réflexion. On se reposerait pleinement sur autrui en s'en remettant à son jugement, ce qui est blâmable, car cela revient, pour le Prince, à abandonner une partie de sa souveraineté. Mais est-ce que pour autant le rôle du Prince est d'avoir réponse à tout ? Non, la fonction politique consiste précisément à être capable de prendre des décisions qui puissent avoir valeur de commandement.

Or, tout l'enjeu de la question du conseil semble être de faire prendre conscience au Prince que la bonne décision ne peut se prendre qu'au travers de délibérations, à l'issue d'une réflexion nourrie par les consultations. En effet, « ce n'est pas pour t'en prévaloir

⁹⁹⁷ Cf. *infra*, 3.2.2 « Un remède : varier les sources ».

⁹⁹⁸ Cf. *supra*, 2.2.5 « L'existence éthique ».

⁹⁹⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 186.

ensuite que tu t'enquières de l'opinion des autres, mais pour en tirer parti¹⁰⁰⁰ » répond Ibn al-Muqaffa' à l'objection initiale. Ce n'est pas pour faire siens les avis des conseillers que le Prince les consulte. Ce n'est pas pour s'approprier leurs vues, pour remplir un vide de pensée qui serait le sien, que le Prince tient conseil. C'est, au contraire, « pour en tirer parti ». À quoi renvoie cette expression ? Tirer parti d'une chose, d'une pensée, d'un conseil, signifie l'utiliser pour autre chose, s'en servir dans une autre situation ; tel est proprement le sens du terme *intifā'*. Le conseil fourni doit permettre au Prince d'envisager autrement la question qui est posée lors de la consultation. Il doit lui permettre d'examiner¹⁰⁰¹ sous un autre jour cette question et sa possible résolution. Le conseil reçu doit donc être pesé, jugé et mesuré. Il ne saurait jamais être appliqué tel quel selon Ibn al-Muqaffa'. Telle est la différence entre le conseil et le commandement. Le conseil peut être suivi en raison de sa valeur propre. Mais le Prince doit produire une décision qui ait valeur de commandement, c'est-à-dire qui soit obéie immédiatement. Il se sert du conseil mais il ne conseille pas, il commande.

Cependant, la possibilité que l'un des conseillers soit plus savant et intelligent que le Prince doit être prise en compte. En effet, dans un tel cas, si de plus ce conseiller s'avère absolument honnête, la tentation de lui confier toutes les décisions est grande. L'Histoire l'a plusieurs fois attesté. Le problème de l'aboulie est ainsi relié à la question du conseiller de confiance. *L'Épître au Prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd traite de la question du rapport à entretenir avec une personne de totale confiance. L'existence d'une telle personne est hypothétique. C'est cette rareté même qui semble autoriser d'indiquer à l'héritier, que, dans le cas improbable où il rencontrerait une telle personne, cette attitude doit être tenue secrète. Elle constitue en effet un manquement du Prince, susceptible de lui nuire en réputation.

Garde-toi bien de faire appel à lui à chaque événement qui t'arrive, et de diriger vers lui ton regard quand des malheurs en découlent. Ne lui montre pas à lui ni à quiconque parmi les gens de ton assemblée [*mağlis*] que tu as un besoin urgent [*muħiṣ*] de lui, ou que sans lui tu ne parviens pas à gouverner avec succès, ou que tu ne peux produire un jugement sans lui, tant tu partages avec lui ta réflexion, tant tu lui donnes entrée dans ton conseil [*mašūra*], tant tu es contraint de te plier à son jugement [pour une affaire qui t'arrive subitement]¹⁰⁰².

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² Cf. *infra*, Annexe B, § 28.

La confiance absolue en une personne, notamment ici dans le cas d'un jeune Prince, ne doit pas constituer une faiblesse pour ce dernier. Laisser libre court à cette confiance jusqu'à partager toute décision avec cette personne trahirait en effet un manquement. Elle révélerait précisément ce qu'elle est, c'est-à-dire, non pas un moyen en vue d'une fin, qui serait la bonne décision, mais un besoin qui exige satisfaction, un impératif sur lequel le Prince n'a aucune emprise, qui conduit en fait à un partage du pouvoir. On voit là que ce n'est pas tant la consultation en elle-même qui est repoussée que la consultation exclusive d'un seul homme. Une telle attitude ne pourrait avoir qu'une seule cause : l'incapacité du Prince à prendre aucune décision sans lui, l'aboulie. Seule l'aboulie pourrait conduire à un partage de la décision politique. Le Prince doit donc lutter contre la tentation de s'en remettre totalement à un conseiller de confiance. La limite entre la totale confiance et l'aboulie semble ténue dans le cas du règne. Le Prince risque en effet toujours de passer de la confiance à l'incapacité de décider. Est-ce à dire pour autant que tout conseil soit impossible ? Le Prince peut-il espérer trouver des auxiliaires utiles ou au contraire doit-il éviter de recourir aux conseillers ?

- **Le conseiller unique**

Dans le même miroir, comme le remarque H. Foda¹⁰⁰³, une référence aux connotations coraniques figurant à la fin du discours semble finalement indiquer l'impossibilité de tout conseil politique. Ce passage de clôture répond aux règles rhétoriques et morales qui seront celles de tout écrit de la période médiévale. Il s'agit *in fine*, après tous les conseils de prudence et de réflexion délivrés, de rendre tout pouvoir à Dieu. Mais ici le thème choisi ne peut manquer d'appeler un commentaire. Il s'agit du thème du conseil :

C'est Dieu qu'il faut appeler à l'aide, pour l'emporter sur eux, à Lui qu'il convient de demander assistance, afin de contrer leur coalition ; c'est à Lui que s'en remet le Commandeur des Croyants, Lui qu'il appelle au secours, pour les vaincre, à Lui qu'il confie son sort ; et Dieu dispense de tout allié, de tout assistant et de tout aide [...]¹⁰⁰⁴.

Tout le paradoxe de cette affirmation se tient dans la phrase finale : « et Dieu dispense de tout allié, de tout assistant et de tout aide (*kafā bi llāhi waliyyan wa nāṣiran wa mu`īnan*) ».

¹⁰⁰³ FODA H., « L'exclu de l'islam », *Cliniques méditerranéennes*, 2006, vol. 73, n° 1, p. 129-151.

¹⁰⁰⁴ Traduction H. Foda, citée *Ibid.*, p. 129.

Comme le remarque justement H. Foda, le conseil de s'en remettre à Dieu, comme à celui qui dispense de tout autre allié, donné à celui qui s'apprête à combattre et qui est destiné à régner, semble pour le moins paradoxal et paraît même contredire tout l'ensemble de l'Épître, qui indique au contraire la conduite à tenir avec les différents auxiliaires du pouvoir. Il faut noter que la traduction par Foda de *kafā* par « dispense » est un parti-pris justifié par son étude. On aurait aussi pu donner « Il suffit de Dieu comme allié, assistant et aide. » Mais l'analyse sémantique de la notion de *kifāya* révèle que le sens de la langue courante de « suffire » doit être précisé. « Suffire » signifie selon le *Littré* : pouvoir fournir, pouvoir satisfaire pour une chose ou une personne envers un certain but. Foda entend montrer que la traduction de *kāfi* par « suffire » est imprécise. Il semble ainsi considérer que l'idée de complétude ou de satisfaction véhiculée, semble-t-il d'après lui, par le notion de suffisance n'est pas centrale pour comprendre la notion de *kifāya*, dont le mot constitue le *masdar* (nom verbal) du verbe et qui fournit l'attribut divin *kāfi*. Au contraire, Foda montre que le sens principal de la notion de *kifāya* est un sens d' « exclusion », de « répulsion », de « négation », « à quoi la suffisance est subordonnée¹⁰⁰⁵ ». Mais non seulement le *kāfi* supplée au manque, le comble, mais il écarte aussi l'aide, comme le montre l'exemple de la pratique de la *kifāya* que Foda décrit à partir de la poésie antéislamique. Le *kāfi*, dans la tradition poétique, désigne en effet le seigneur qui supplée à la défection des auxiliaires habituels ou des secours attendus. Il désigne l'aidant ultime auquel on a recours avec succès lorsque tous les autres aidants ont fait défaut, ou se sont détournés. Le *kāfi* est ainsi l'auxiliaire indéfectible de celui dont la générosité excède ses capacités. En tant qu'auxiliaire ultime, auxiliaire qui ne fait pas défaut, la notion de *kāfi* en vient avec l'Islam à définir parfaitement Dieu. Or, comme le remarque Foda :

La *kifāya* est étroitement liée au pouvoir, elle serait même l'attribut de qui revendique la souveraineté : si cela était possible, occuper la place du *kāfi* reviendrait à occuper la place de celui dont la présence illimitée, infinitive, pérennise l'aide. Assurer la perpétuation de l'aide après la fin de l'aide, alors qu'il n'y plus d'aide, quand le secouré défaut, le *kāfi* serait l'ultime aide dont le secours ne défaut jamais, celui dont on ne peut plus se passer, sur qui et avec qui on doit

¹⁰⁰⁵ Nous remarquons cependant que l'origine latine du terme « suffire » charrie des significations semblables à l'arabe *kafā* : l'idée de remplacer et l'idée de proximité¹⁰⁰⁵. Cependant, l'idée que la suffisance exclut toute autre nécessité demeure, il est vrai, une signification attachée au langage philosophique.

compter, après qui il n'est plus d'aide à attendre. C'est la définition même de Dieu¹⁰⁰⁶.

La *kifāya* est donc passée de l'aide du poète dispendieux au secours divin. Mais le trait notable de la notion de *kifāya*, si l'on en croit l'étude de M. Foda, tant dans le contexte profane que dans le contexte sacré, est son caractère discriminant. En effet, puisque la *kifāya* désigne cette aide précise qui intervient lorsque toute autre aide particulière a fait défaut, la *kifāya* se distingue de l'aide particulière incarnée en tel ou tel personnage toujours décevant, car incapable de tenir sa parole prometteuse de secours. Elle permet même de s'en affranchir. Elle est l'aide qui ne fait jamais défaut : l'aider en soi. Foda interprète par conséquent la remarque finale de *l'Épître* comme une invitation à ne pas se fier à un aide exclusif et unique. Elle apparaît finalement comme une invitation à la pluralité des aides, requise par un irréductible besoin d'aide.

Ainsi, faire de Dieu son *kāfi*, c'est considérer toute autre forme d'aide spécifique comme défailante et imparfaite. Cela revient à ne jamais considérer aucun auxiliaire du pouvoir comme son *kāfi*, c'est-à-dire comme celui à qui l'on s'en remet ultimement comme à la source de tout secours, comme le secourir en soi, parce que tout autre aide a fait défaut, parce qu'aucun autre secours ne peut plus être attendu.

Le vocabulaire du conseil ne se réfère jamais dans les autres textes de la période que nous étudions à un terme coranique pour dire le conseil politique. Le risque serait en effet de considérer le conseiller de confiance comme son *kāfi*, de s'en remettre totalement à lui pour tout et d'exclure toute autre forme de questionnement à autrui. Cela reviendrait en effet à un partage du pouvoir contre lequel il est discrètement mis en garde ici. Ce que peut-être doit éviter le Prince, c'est de considérer *un* homme, fut-il le plus fiable, comme un allié, comme un secours, comme un aide. L'alliance, le secours, l'aide personnelle ne désignent pas véritablement des fonctions politiques et doivent se distinguer des véritables auxiliaires du pouvoir, conseillers, généraux, administrateurs dotés de prérogatives spécifiques. C'est finalement de toute proximité avec ses conseillers que le souverain paraît devoir se garder. Aucune relation exclusive de directeur de conscience à dirigé, de maître à disciple et d'ami à ami ne semble possible. Est-ce à dire qu'aucun dire-vrai ne puisse exister ? Ne s'agit-il pas plutôt de cette nécessité intrinsèque de l'action, qui fait, comme l'a remarqué V. Jankélévitch

¹⁰⁰⁶ FODA H., « L'exclu de l'islam », *op. cit.*, p. 141-142.

que « pour pouvoir, il faut être empêché et limité¹⁰⁰⁷ » ? La mesure du pouvoir du Prince se donnerait ainsi par la difficulté qu'il a à pouvoir agir correctement, empêché qu'il est par son statut même d'accéder à un bon conseil, limité comme il l'est dans son recours à la consultation. Celui qui pourrait, malgré cela, bien agir aurait grand pouvoir tandis que le conseil et la consultation représenteraient toujours la menace d'un partage du pouvoir et agiraient ainsi comme des limites à la trop grande puissance du Prince.

*

Si le conseil peut, du point de vue du Prince, se confondre avec la tromperie et la flatterie, du point de vue du conseiller, le conseil présente tant de dangers que la recommandation de fuir le pouvoir apparaît dans le discours même de l'art de gouverner. Elle y côtoie de fréquentes descriptions des dangers et malheurs de l'exercice du pouvoir qui ont vraisemblablement aussi pour fonction de rassurer le Prince quant au supposé désir du conseiller de le remplacer. Le conseiller qui réussit n'est-il pas souvent celui qui n'accepte le poste qu'à contrecœur, après avoir scrupuleusement exprimé son manque d'intérêt pour la fonction, comme le fait le Chacal de la fable ? Lorsqu'il accepte cette position, le conseiller a précisément à craindre, non seulement la jalousie de ses semblables, mais surtout la colère du Prince qui peut avoir plusieurs causes. Les pires sont celles dues à l'ivresse du pouvoir qui ne fait que nommer l'absence de causes et de solutions à cette colère. Mais le conseiller craint aussi les causes dues à l'ignorance des hommes quant aux causes dissimulées des choses. La colère apparaît ainsi toujours dans les arts de gouverner comme une faute morale ou comme une faiblesse. Si l'art de gouverner doit donc enseigner au Prince le contrôle de sa colère, il doit aussi l'encourager à quérir le conseil en lui apprenant que la consultation n'est pas le signe d'une incapacité à prendre aucune décision. Le conseil est tout différent de la décision politique ultime du Prince. Il demeure aussi nécessaire que l'avis d'un frère ou d'un médecin : la vérité qu'il énonce peut être difficile à entendre, mais l'ignorer ne ferait qu'aggraver le mal. La découverte d'un conseiller sincère et volontaire présente cependant toujours le risque que le conseiller se substitue au Prince dans ses décisions. Mais ce risque

¹⁰⁰⁷ Voir *Le paradoxe de la morale*, 1981, p185, cité par FOUCHÉCOUR C.H. de, *Le sage et le prince en Iran médiéval: les textes persans de morale et politique, IXe-XIIIe siècle*, Paris, l'Harmattan, coll.« Méditerranée médiévale », 2009, vol. 1/, p. 25.

constitue aussi une limite au pouvoir du Prince. Le remède néanmoins pour trouver des conseillers sincères paraît résider dans le respect de certains critères de sélection.

3.2.2 DES CRITÈRES DE LA CONSULTATION

Après avoir envisagé les formes de conseils et de conseillers à rejeter et les obstacles au conseil sincère, il convient d'examiner maintenant la nature du conseil valide. Le remède à la trahison des conseillers en poste et au partage du pouvoir réside peut-être dans la multiplication des auxiliaires. Cette recommandation s'accompagne de l'invitation à un conseil sans médiation. Une certaine proximité matérielle entre le conseiller et le Prince est donc de mise. Cela suffit-il à l'obtention de bons conseils ? Quelle est la part du Prince dans l'exercice de la consultation ? Et comment bien choisir ses conseillers ?

- **Un remède : varier les sources**

Dans le *Testament d'Ardašīr*, ceux qui ont une fonction liée à l'activité de conseil et de gouvernement sont évoqués parmi les courtisans. Mais il peut aussi s'agir des informateurs. L'information sur les situations et les événements politiques sert en effet le *tadbīr*, la prudence du Prince, d'autant plus que, ne pouvant se fier à sa cour et à ses auxiliaires officiels, il a grand besoin d'informations extérieures :

Et sachez que le gouverneur, qui entre en rapport avec d'autres que ses intimes et rapproche de lui d'autres personnes que ses ministres, ouvre les portes aux informations [*anbā'*] dont la connaissance lui était cachée. L'on dit :

“Quand un souverain s'isole des personnes auxquelles il n'est pas habitué, les ténèbres de l'ignorance l'enveloppent.”

Et l'on dit aussi :

“La chose la plus à craindre c'est que deviendra le peuple ; la chose la plus rassurante ce que deviendront les vizirs¹⁰⁰⁸.”

Le Prince qui ne peut donc véritablement se fier à personne de sa cour selon *Ardašīr*, n'a d'autre solution que de multiplier ses informateurs et interlocuteurs. Le texte ne traite pas ici spécifiquement du conseil. Mais ce passage propose en effet, sans l'énoncer clairement, un remède à la duplicité et aux complots des auxiliaires et des proches du pouvoir, dénoncés

¹⁰⁰⁸ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 72.

précédemment. En cherchant à s'informer en dehors de ses sources habituelles, dotées de privilèges et particulièrement intéressées aux moyens d'en obtenir davantage, le Prince dispose alors de nouvelles informations supposées plus fiables. Mais cette intervention d'informateurs extérieurs à la cour peut également permettre de rendre inefficace les complots et les ruses des membres de la cour. En effet, le souverain pouvant se passer d'eux, ils ne peuvent plus avoir d'influence sur lui. Il peut alors échapper dans une certaine mesure à la flatterie, qui ne peut véritablement être exploitée par les courtisans que si le Prince est sous leur emprise. Ainsi, le remède au complot des auxiliaires pour l'auteur du *Testament*, ne réside pas prioritairement dans le choix d'une personne fiable, car une telle personne est bien trop rare dans les cercles du pouvoir. On ne saurait donc fonder sur une telle hypothèse, relevant de la fortune, une bonne politique. De plus, le risque demeure pour le Prince, s'il rencontrait un tel homme, d'y perdre sa souveraineté, du fait de la distribution du savoir réduite à une seule source d'information¹⁰⁰⁹. Le conseiller pourrait bien alors du fait de son savoir devenir indispensable et même peut-être prétendre alors mériter mieux de régner¹⁰¹⁰. Au contraire, la solution aux complots incessants des auxiliaires et à l'exclusion du Prince de l'accès au savoir réside dans la multiplicité des interlocuteurs et des informateurs issus d'un autre milieu que celui de la cour. On peut peut-être y voir également une allusion à l'emploi des espions, qui est par exemple davantage traité dans la seconde partie de *l'Épître au Prince héritier* de 'Abd al-Ḥamīd, pour la conduite de la guerre notamment¹⁰¹¹.

Ibn al-Muqaffa' dans *l'Adab al-Kabīr* paraît conseiller de s'en tenir à l'avis des meilleurs, tandis qu'Ardašīr recommande l'emploi d'informateurs extérieurs aux cercles des proches du pouvoir. En réalité, Ibn al-Muqaffa' ne recommande pas autre chose lorsqu'il enjoint au Prince de connaître les hommes de foi et de vertu dans chaque ville, dans chaque village et dans chaque tribu, c'est-à-dire hors du cercle de la cour¹⁰¹².

Il est encore question dans le passage précédent du *Testament d'Ardašīr* concernant les différentes catégories de sujets du roi, de ceux qui entrent en contact avec le roi, ou qui cherchent à le faire. L'oreille du souverain n'est en effet pas un lieu inaccessible. Le début de

¹⁰⁰⁹ Cf. *supra*, 3.2.1 « Le conseil et l'aboulie ».

¹⁰¹⁰ Cf. *supra*, première page de 2.3.4 « Sens de l'expérience de pensée proposée ».

¹⁰¹¹ Le thème de l'art de la guerre n'entre pas dans le cadre de notre étude, comme nous l'avons signalé.

¹⁰¹² IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 186 § 7.

ce discours nous avait déjà annoncé que le roi doit rechercher des informations hors de son cercle habituel. On apprend vers la fin du texte que les sujets plus modestes peuvent rendre visite directement au roi. Ils doivent alors se présenter « aux portes du roi¹⁰¹³ ». Ils semblent se distinguer en deux sortes : ceux qui ne viennent pas voir directement le roi, mais se confient à un ministre qui est supposé transmettre leur avis ; ceux qui préfèrent s'adresser directement au souverain. Le roi doit préférer ces derniers en tant qu'ils lui sont plus fidèles, alors que ceux qui passent par un ministre agissent dans l'intérêt du ministre et ne servent que le ministre. Seuls ceux qui demandent audience au roi sont dits avoir un véritable conseil à délivrer au roi. Ainsi, seul ce qui est délivré comme une information hors de toute médiation peut constituer un véritable conseil. Marwān, par la plume de 'Abd al-Ḥamīd, informe également son héritier que le conseil se tient dans la solitude : « Sache également que le conseil (*mašūra*) a pour lieu le tête-à-tête et la solitude du jugement¹⁰¹⁴. » La relation sans médiation et l'interlocution directe dans le conseil est donc fortement valorisée dans ces premiers arts de gouverner.

- **Distinguer le vrai du faux**

Les solutions que suggèrent le *Testament d'Ardašīr*, qui dramatise à l'extrême les risques et les dangers du conseil pour le roi, sont de multiplier les sources d'information et de s'informer hors des cercles du pouvoir. La consultation directe et privée voire secrète est aussi indiquée. Il s'agit en effet de limiter le plus possible l'interférence d'intérêts étrangers dans le rapport entre un conseiller et le Prince. Mais ces délimitations des conditions extérieures du conseil ne permettent pas de faire l'économie du choix des interlocuteurs qui se proposent de conseiller le Prince. Il lui faudra éviter de se laisser abuser par les trompeurs. La tâche du Prince ne s'arrête pas à la simple réception du conseiller et à l'audition du conseil ou à la multiplication des informateurs. La collection de conseils ne fait pas la consultation efficace. L'attention à diverses opinions ne saurait conduire le Prince à prendre

¹⁰¹³ Or, *Le Livre de Kalila et Dimna* montre que ce poste reste subalterne et assez inefficace pour atteindre l'écoute du roi... Se tenir aux portes ne permet pas d'avancer sa cause. Mais dans le même temps celui qui va tenter de franchir la porte se trouve être un ambitieux et qui souhaite prendre la position qu'il estime devoir lui revenir, cf. IBN AL-MUQAFFA ' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰¹⁴ Cf. *infra*, Annexe B, § 29.

une bonne décision. Il doit donc savoir discriminer entre les diverses opinions proposées et distinguer entre la vérité du sage et le mensonge du flatteur.

La lettre sur la politique envers les cités, tirée de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre*, indique ainsi un moyen de se débarrasser des flatteurs trompeurs. Quand bien même Alexandre obtient le respect par la justice, la clémence et la sécurité, et quand bien même il n'est pas homme à se laisser manipuler, il doit non seulement faire savoir qu'il n'aime pas la flatterie¹⁰¹⁵, mais il doit encore faire fuir les flatteurs et ceux qui suscitent des conflits entre les gens. La dissuasion est donc préconisée, car distinguer le vrai du faux est une tâche ardue :

La considération de toute chose qui parvient jusqu'à toi et son examen pour connaître ce qu'elle recèle de vrai et de faux, est une occupation qui te détache de ton règne (*mušgīlatun laka `an amrika*) sans pour autant te débarrasser des délateurs (*wuššāt*).

Tu y mettras fin si tu punis par l'exemple ceux chez qui tu découvres cette velléité et leur appliques un châtiment et une grande peine. Cela servira d'avertissement et préviendra des cas semblables¹⁰¹⁶.

La question du rapport du discours de conseil à la vérité apparaît ici clairement. Pourtant, ce n'est pas le mensonge qui pose problème en lui-même. Les flatteurs sont à fuir, non seulement parce que le mensonge est blâmable, mais aussi parce que leur mensonge a d'autres buts que ceux que doit viser le Prince. Un but plus pragmatique que moral préside à l'action du Prince. De plus, ce n'est pas le fait que les conseillers veuillent satisfaire à des intérêts personnels plutôt qu'à ceux du peuple ou qu'ils cherchent à obtenir plus d'avantages du Prince qui pose problème. Alexandre le Grand ne peut être réellement affecté par des difficultés matérielles. Mais la flatterie perturbe l'emploi de temps du Prince. Or, l'organisation du temps du Prince s'avère primordiale, comme les miroirs le rappellent souvent¹⁰¹⁷. Elle participe pleinement de l'activité de gouvernement du Prince, entendue comme prévision des conséquences à venir d'une situation. Ainsi, déceler le vrai du faux s'avère être une entreprise ardue qui éloigne le Prince de la considération de ses affaires.

¹⁰¹⁵ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 63. « Tu montreras au peuple que tu préfères celui qui te respecte pour la justice, la clémence et la sécurité de ta politique à celui qui te manifeste le respect par la flatterie (*tamalluq*) et t'approche par la tromperie (*hud'*). » (§ 8. 6)

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 40-41 et 64, § 8. 8-9.

¹⁰¹⁷ Cf. *supra*, 2.3.5 « L'emploi du temps ».

Autant donc limiter le plus possible cette situation. Démêler les intrigues de cour n'est pas une activité qui doit occuper le souverain. Elle n'est pas une activité politique au plein sens du terme, même si, dans une certaine mesure, elle s'avère indispensable à une activité politique efficace. Comment donc ne pas en être victime sans toutefois y consacrer trop de temps ? Il faut pour cela dissuader les flatteurs d'approcher le roi. À cet effet, la punition exemplaire demeure le meilleur moyen de punir un coupable, tout en dissuadant ses émules de suivre sa trace. Aristote ne détaille cependant pas les modalités de cette punition qui reste ainsi à l'initiative du Prince.

La tactique de dissuasion évoquée dans la *Lettre sur la politique envers les cités* n'a pas pour fonction d'émanciper absolument le Prince de la tutelle de tout conseiller, mais de faire fuir les plus malintentionnés. L'exigence de vérité dans le conseil doit donc être manifeste de la part du Prince. Pour cela, il doit se montrer absolument intolérant avec le mensonge découvert. On retrouve cette exigence d'impartialité et de sévérité à l'encontre du mensonge du traître dans la fable du « Procès de Dimna » dans *Le Livre de Kalila et Dimna*. L'exemple de Dimna, personnage de si petite condition, comme le souligne le philosophe à la fin de son récit¹⁰¹⁸, doit servir d'avertissement aux gens sensés, qui auront à se méfier des calomnies, à faire attention aux intrigues et à ne point se laisser abuser. Les gens intelligents feront bien de se garder de pareilles personnes et de pénétrer leurs intentions. Le Prince doit donc exercer son jugement dans le choix de ses conseillers, mais aussi par la suite de façon à ne jamais se laisser prendre par de fausses raisons. À ce prix sont « la sagesse, la fermeté et le bonheur » selon le philosophe, pour qui « fermeté » veut sans doute signifier constance politique.

Mais comment reconnaître un honnête homme ? La principale voie de la délibération politique du monarque passe d'abord par la consultation. Mais la bonne décision ne se détermine pas seulement après la réception d'une multiplicité de conseils. En effet, la consultation des tiers ne va pas sans la recherche de l'assentiment de certains en particulier. C'est ainsi qu'Ibn al-Muqaffa' dans *l'Adab al-Kabīr* recommande aux gouvernants de « rechercher seulement l'adhésion des meilleurs et des plus raisonnables », sans plus se soucier de rien d'autre, c'est-à-dire sans tenir compte des avis contraires des autres¹⁰¹⁹. C'est

¹⁰¹⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 103-104.

¹⁰¹⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », op. cit., p. 186 § 9.

que la consultation seule ne suffit pas à la bonne prise de décision. Encore faut-il que l'assentiment des meilleurs se trouve. Ce sont les hommes les plus sages et les plus raisonnables, et parfois les hommes de foi¹⁰²⁰. Ainsi, la question du choix des conseillers se pose fréquemment dans les premiers miroirs des princes.

- **Du choix des conseillers**

Le problème du choix des conseillers est particulièrement adressé par Ibn al-Muqaffa' dans ses trois principales œuvres. Ainsi, comme le note J. Sadan¹⁰²¹, le fait que le gouvernant choisisse toujours pour conseillers les personnes qui lui sont les plus proches, qu'elles soient membres de sa famille ou amis, constitue le point de départ politique du récit du *Livre de Kalila et Dimna* :

Kalila : « La considération des gouvernants ne va pas aux plus sûres valeurs qui se manifestent sous leurs yeux ; tout au contraire, ceux qu'ils préfèrent honorer sont ceux qui les approchent. Sous cet aspect, les gouvernants, dit-on, peuvent se comparer à la vigne, laquelle s'attache, non pas aux plus nobles des arbres, mais seulement à ceux qui sont près d'elle. Comment donc espères-tu obtenir du lion la dignité [à laquelle tu aspirés], quand tu n'es pas de ceux qui le fréquentent et l'approchent¹⁰²² ? »

Nous remarquons que cette observation est transformée, dans *l'Adab al-Kabīr*, en avis adressé à celui qui se destine au service d'un gouvernant : « Si tu en as la possibilité, fais en sorte de n'entrer dans l'entourage des Princes que s'ils partagent avec toi quelque parenté ou affinité. Si tu n'y parvenais pas, sache que la tâche ne serait qu'une corvée¹⁰²³. » On constate donc que la préférence des Princes va nécessairement à ceux qui font déjà partie de leur entourage, ce qui implique, pour l'aspirant au service d'un gouvernant, d'entrer dans ce cercle, soit par relation familiale, soit grâce à un goût en commun. Mais faire partie du cercle rapproché du Prince ne garantit pas d'être reconnu à sa juste valeur. On retrouve là précisément le problème abordé par les personnages Kalila et Dimna dans la conversation évoquée précédemment¹⁰²⁴ :

¹⁰²⁰ *Ibid.* § 7.

¹⁰²¹ SADAN J., « Vine, Women and seas: some images of the ruler in medieval arabic literature », *Journal of Semitic Studies*, 1989, XXXIV, n° 1, p. 137-138.

¹⁰²² IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰²³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 192.

¹⁰²⁴ Cf. *supra*, 3.2.1 « Le sens du thème des malheurs du pouvoir ».

Les Princes ne connaissent des membres de leur entourage que ce qu'ils en savaient avant d'être investis. Mais une fois le Prince en fonction, chacun cherchera à briller devant lui et à passer pour ce qu'il n'est pas, et tous s'ingénieront, en sa présence, à se faire attribuer des qualités qui leurs sont étrangères¹⁰²⁵.

Ceci explique que le Prince soit dans le même temps contraint de se défier de ses proches et de chercher aussi d'autres relais d'informations. Le passage précédent illustre précisément ce qui se produit dans le récit principal des fables. Dimna va déployer toute sa ruse pour tromper le roi et obtenir une meilleure position au détriment de l'homme de confiance du roi, le seul homme sûr et l'unique conseiller de mérite, pour reprendre les termes de *l'Adab al-Kabīr*, que se révélera être le Bœuf. Ainsi, *l'Adab al-Kabīr* affirme :

Aussi le Prince, fût-il d'un jugement et d'un discernement exceptionnel, n'est-il pas à l'abri de voir nombre d'hommes mauvais prendre la place d'hommes vertueux, de nombreux traîtres s'emparer de postes réservés à des collaborateurs de confiance et autant de fourbes prendre des fonctions qui sont celles d'hommes sûrs. Dans le même temps, il pourra ignorer la présence de nombreux hommes de mérite qui s'interdisent toute forme d'affectation (*tamaḥḥul*) et d'artifice (*taṣannu*)¹⁰²⁶.

Le Prince doit apprendre à reconnaître les hommes sincères qui se présentent sans affectation ni artifice. Le *tamaḥḥul* désigne plus précisément le fait de procéder lentement et délibérément, ce qui semble ici indiquer l'affectation et l'intrigue. La lenteur d'action délibérée doit être interprétée comme une tentative d'intrigue dans laquelle le conseiller fourbe cherche à gagner du temps pour atteindre son propre profit. Le mensonge à nouveau évoqué ici fait figure de trait de caractère général. De même, le fait que le chacal Dimna se révèle être un traître illustre à la fois le danger que représentent les faux conseillers courtisans, mais il représente aussi le risque que prend le souverain à ne pas attribuer à chacun selon son mérite. En d'autres termes, l'homme intelligent injustement méprisé par le pouvoir déploiera sa ruse contre celui qui ne lui accorde pas le rang qu'il mérite.

L'introduction à la fable « du Lion et du Chacal » indique cependant les qualités des conseillers de valeur : loyauté, fermeté et modération¹⁰²⁷. Le roi peut essayer d'enquêter sur ses futurs conseillers. Il doit savoir s'ils l'aiment. Cela signifie qu'il doit éviter d'employer des gens hostiles à son gouvernement. Il doit également tenter de savoir « s'ils sont hommes

¹⁰²⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 192.

¹⁰²⁶ *Ibid.* Traduction modifiée des derniers mots de la citation.

¹⁰²⁷ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 245.

de sens et de ressources ». Le roi doit connaître le degré d'expérience en matière de gouvernement de chaque candidat. Il doit également connaître leurs défauts, afin de pouvoir sélectionner ceux qui présentent le moins de vices dangereux pour son gouvernement. Mais il devra toujours proportionner les responsabilités de ses auxiliaires à leurs capacités et ne jamais « confier à un homme d'action (*murū'a*) une tâche qui ne nécessite pas une grande dépense d'énergie (*murū'a*), et craindre alors les travers de cet homme et les détestables conséquences qu'ils peuvent entraîner¹⁰²⁸. » La traduction de ce passage par Miquel laisse penser que, parmi les conseillers d'importance, certains seraient des hommes d'action tandis que d'autres ne le seraient pas. Or, la notion de *murū'a* que Miquel rend par « homme d'action » désigne, chez Ibn al-Muqaffa', la principale vertu des conseillers de manière générale, comme nous allons le voir. Il semble que cette mise en garde soit à entendre en un sens large. Les auxiliaires du pouvoir « qui comptent », ceux qui sont les plus proches du Prince dans son gouvernement, ne doivent pas être sous-employés. Leur valeur éthique doit toujours être mise en œuvre et le Prince ne doit pas leur confier des actions qui ne requièrent pas cette valeur éthique spécifique des conseillers.

*

La multiplication des sources d'informations préconisée dans le *Testament d'Ardašīr* permet de libérer le Prince des entraves du discours de flatterie. Cette recommandation se mue dans *l'Adab al-Kabīr* en celle de connaître les hommes les plus vertueux dans chaque groupe de la société. Mais les véritables conseils se reconnaîtront à ce qu'ils ne seront délivrés qu'au Prince en personne. Tous les premiers miroirs des princes s'accordent sur le fait que le conseil doit se tenir dans la solitude et le tête-à-tête. Pour autant, le Prince doit s'exercer à distinguer la parole de vérité du discours de la flatterie. Mais cette tâche se révélant ardue dans ce milieu d'intrigues qu'est la cour, il devra veiller, selon Aristote, à faire des exemples des menteurs découverts, afin de ne pas perdre son temps au détriment de son gouvernement politique, dans la résolution de ces intrigues. Il est en effet inévitable que le Prince n'accorde d'abord d'attention qu'aux hommes qui sont sous yeux. Il doit donc connaître ce qui fait réellement la valeur d'un conseiller, de crainte aussi que des hommes loyaux, intelligents et modérés, mal employés ne retournent leurs talents contre lui. Une

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 246.

connaissance de l'éthique du conseiller et des relations à entretenir avec lui s'avère nécessaire.

3.2.3 ÉTHIQUE DE LA RELATION DE CONSEIL

- **La *murū'a*, vertu du conseiller**

Comme nous allons le voir, la vertu idéale du conseiller semble être la *murū'a*. Cette notion a grandement retenu l'attention des érudits du siècle passé qui en ont fourni des études majeures.

- ♦ *Repères définitionnels et premières occurrences*

Ignace Goldziher fait ainsi de la *murū'a* le principe moral des Arabes avant l'Islam¹⁰²⁹. Elle s'oppose en ce sens au *dīn*. Elle désigne l'ensemble des vertus évoquées dans les traditions des peuples arabes. La *murū'a* forme ainsi la réputation d'un homme ou de sa tribu et comprend plusieurs obligations, telles que les devoirs familiaux, la protection de ceux qui cherchent refuge et l'hospitalité, l'accomplissement de la vengeance par le sang, la loyauté et le sacrifice de soi dans la défense de tous les alliés. D'après Goldziher, elle s'identifie ainsi à la *virtus* antique¹⁰³⁰.

Bichr Farès, rédacteur de l'article *murū'a* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, première édition, conteste l'interprétation de Goldziher et considère que l'identification avec la vertu, considérée comme vertu principale, n'interviendra que tardivement dans le cours de l'histoire de l'Islam. Il ne relève ce sens que chez les lexicographes et les moralistes du XIV^e siècle et montre que la notion n'a acquis que progressivement ce sens moral plus élevé et plus général. Il rappelle que le terme renvoie à la racine araméenne *m-r-'*, qui indique la prééminence, c'est-à-dire le pouvoir et la dignité du chef. Mais en arabe, *mar'* ou *imru'* désigne d'abord l'homme en général et son féminin *imra'a*, la femme en général. Le terme

¹⁰²⁹ GOLDZIHHER I., « What is meant by Al-Jāhiliyya ? », S.M. STERN (dir.), *Muslim studies*, traduit par C. Renate BARBER et Samuel Miklós STERN, London, G. Allen and Unwin, 1967, p. 22 et suiv.

¹⁰³⁰ Goldziher considère que l'Islam ajoutera à ce principe préislamique une vertu qui lui est initialement complètement étrangère : le pardon des offenses et la recherche de la conciliation avec l'ennemi. Le rejet de ces nouvelles vertus perdurera quelques temps dans la nouvelle communauté chez les populations restées attachées aux mœurs bédouines, qui rejetaient également tout ascétisme.

murū'a a cependant très tôt une dénotation morale, en plus de la référence aux qualités masculines, selon Farès¹⁰³¹. Mais elle ne s'identifierait avec les vertus cardinales (*makārim al-ahlāq*) que tardivement dans l'Islam et dans des traditions non reconnues comme authentiques¹⁰³². Renvoyant dans les traditions relatives aux premiers califes à la chasteté, au bon naturel et à l'observance des lois religieuses, la *murū'a* relèverait ensuite, sous les Omeyyades, du domaine politique et constituerait ainsi une qualité des diplomates¹⁰³³. Nous verrons qu'elle devient aussi rapidement une qualité générale des conseillers et des auxiliaires dont doit s'entourer le Prince. Elle associerait alors, selon Farès, travail, dignité et compassion. Il indique encore qu'elle implique, chez Ibn al-Muqaffa', le mérite, *al-faḍl*. Opposée à la bassesse, elle s'identifie, chez les moralistes, avec la bonne conduite¹⁰³⁴. Toutefois, la *murū'a* désignera également chez les moralistes, la qualité des rois et englobera alors plusieurs traits¹⁰³⁵.

Ces quelques repères, pour utiles qu'ils peuvent être dans une première approche, ne permettent cependant pas de prendre la mesure réelle de la signification de ce concept très large et englobant dans le contexte qui nous occupe. Il convient de nous en tenir à notre corpus. Mais avant cela, une référence mentionnée par Farès est susceptible de nous conduire sur la bonne voie. Šāliḥ b. Ğannāḥ indique que la *murū'a* comprenait à son origine la fermeté, *ḥazm* et que son fruit était le succès, *zafar*, avant de correspondre à la bonne conduite¹⁰³⁶.

¹⁰³¹ L'existence de tribus matriarcales dans l'Arabie pré-islamique ne semble pas permettre en effet d'identifier le commandement à la masculinité exclusivement.

¹⁰³² Cette identification se constituerait chez des auteurs postérieurs à notre période d'étude, tel qu'Ibn Qutayba (828-889), Ibn 'Abd Rabbihi (860-940), Ibn Abī al-Dunyā (823-894). Ensuite, elle ne va correspondre à la vertu de manière générale qu'à partir du XIV^e siècle chez les lexicographes tel que Fayyūmī (m. 1368), *Al-Misbāḥ al-munīr*, et chez un moraliste comme Ğurġānī (m. 1339), *Ta'rifāt*. Chez les jurisconsultes, la *murū'a* va désigner le fait de s'abstenir de toute action susceptible de nuire à religion bien que non illicite. Cf. FARÈS B., « Murū'a », *EI1*.

¹⁰³³ *Ibid.*

¹⁰³⁴ Puis, elle en viendra à désigner *al-insaniyya* « l'urbanité » ; *al-sarw*, la distinction et *kamāl al-ruḡūliyya*, la virilité idéale, chez Ibn Šaġānī, *Ibid.*

¹⁰³⁵ *Ibid.*

¹⁰³⁶ « *Aṣl al-murū'a al-ḥazm wa ṭamruha al-zafar, idā ṭalaba raḡulān amran azfara bihi a'zamuhuma murū'a.* » in IBN 'ASĀKIR, « Šāliḥ b. Ğannāḥ », 'Amr b.Ġarāma AL-'AMRĀWĪ (dir.), *Tārīḥ Dimašq*, Dār al-fikr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', Beyrouth, 1995, vol.23, p. 326. Šāliḥ b. Ğannāḥ était un sage et un poète du X^e siècle, cf. IBN 'ASĀKIR, « Šāliḥ b. Ğannāḥ », *op. cit.*

La notion de *murū'a* figure dans le premier miroir des princes arabe, dans la lettre de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* intitulée *al-Siyāsa al-`āmmiyya*. Grignaschi considère que, dans le contexte de la lettre, *murū'a* aurait souvent le sens du grec *kalón* (beau, bon et noble) conformément à l'un des sens de la racine *mar*¹⁰³⁷. Le terme *murū'a* y est en fait employé une fois pour désigner la modération qui consiste à ne pas s'emparer du bien des gens au-delà de ce qui convient (à l'impôt), et se distingue de la générosité¹⁰³⁸. M. Grignaschi pense qu'elle traduit là, sans doute mal, le grec *epieikeia*, qui peut désigner l'équité, la modération, la bonté ou la clémence, suite à une méprise des traducteurs. Cette notion est aussi employée au sens de la vertu en général, pour qualifier Alexandre de « protecteur de la vertu », dans l'épître qu'il adresse à Dārā que contient la *Siyāsa `āmmiyya*¹⁰³⁹. On l'y trouve aussi dans son sens étymologique arabe de « qualité virile », parmi les qualités décrivant les Indiens et les Arabes¹⁰⁴⁰. Par l'usage qui en est fait dans la *Siyāsa al-`āmmiyya*, on voit que la relative polysémie du terme a permis son emploi pour désigner la vertu en général assez tôt, quoique de manière occasionnelle. Il a aussi pu désigner une vertu distincte de la générosité et qui correspond davantage au rôle de protection dévolu au chef, selon l'interprétation de Goldziher.

Dans l'*Adab al-Kabīr*, la *murū'a* est aussi une vertu associée à plusieurs autres vertus ou qualités dont elle se distingue : *al-dīn*, *al-`aql*, *al-sinn*, *al-birr*, *al-`ird*. *Al-dīn* lui est accolé par trois fois tandis que les trois autres qualités ne lui sont associées qu'une fois chacune. Associé à *dīn*, le terme *murū'a* apparaît deux fois pour désigner un groupe de personnes, que cette qualité rassemble : « les gens de foi (*dīn*) et de *murū'a*¹⁰⁴¹ » ; « ceux dotés de foi (*dīn*), d'honneur (*ird*) ou de *murū'a*¹⁰⁴² ». La troisième occurrence de l'association de *dīn* et *murū'a* indique enfin des qualités personnelles individuelles louables qui constituent un bien

¹⁰³⁷ GRIGNASCHI M. (dir.), « La "Siyāsatu-l-`āmmiyya" et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique », M. GRIGNASCHI (dir.), *Acta Iranica*, Téhéran - Liège, Bibliothèque Pahlavi, coll. « Deuxième série - Monumentum H. S. Nyberg », 1975, vol.III, p. 82.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 101 et 199 n. 13.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 135 et 209 n. 1.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 167 et note 3 correspondante.

¹⁰⁴¹ Cf. IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 186 ; IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffā'*, Bayrūt, Manšūrāt Dār Maktabaf al-Ḥayāt, 1986, p. 282.

¹⁰⁴² IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 195 ; IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffā'*, *op. cit.*, p. 291.

pérenne¹⁰⁴³ pour celui qui les possède. C'est dans ce discours que la *murū'a* intervient comme la qualité requise des auxiliaires du pouvoir.

♦ **Connaître les hommes doués de *murū'a* et *dīn***

Dans l'*Adab al-Kabīr*, lorsqu'il est question des qualités des auxiliaires du pouvoir, la *murū'a* est souvent associée à d'autres vertus, comme nous l'avons indiqué : *dīn*, *irḍ*, *ʿaql* et *sinn* sont les principales. Tardy a traduit *dīn* par « religion ». Cette expression a l'inconvénient de renvoyer en français aux hommes d'Église, ou aux hommes très religieux. Le terme arabe a cependant un sens plus spécifique qui ne justifie pas toujours la traduction par « religion ». En effet, au premier sens, *dīn* signifie « jugement, rétribution », comme c'est le cas de sa racine araméenne, tandis qu'au deuxième sens en arabe, *dayn* désigne la « dette, créance » et finit par désigner, avec sa déclinaison *dīn*, « la coutume, l'usage ». Ce n'est qu'au troisième sens qu'il désigne « la religion », selon une étymologie d'origine persane cette fois. Comme L. Gardet le souligne, *dīn* connote donc à la fois en arabe l'obligation, la direction, la soumission et la rétribution¹⁰⁴⁴. Il nous semble que le sens de « religion », de « foi », ou de « culte », privilégié par la tradition hanbalite comme l'indique Gardet, n'est pas encore le sens exclusif de *dīn* dans les textes d'*adab* antérieurs. Le terme pourrait donc renvoyer encore à l'obligation et à la direction ou à son sens étymologique arabe de coutume. Par ailleurs, dans le prologue de l'*Adab al-Kabīr*, Ibn al-Muqaffa' indique qu'aucun savant ne saurait surpasser le savoir atteint par les Anciens. Il recommande même aux *muḥaddithun*, les hommes de religion spécialistes des Traditions du prophète de l'Islam, d'étudier leurs ouvrages¹⁰⁴⁵. La valeur accordée aux savoirs anciens nous semble confirmer l'idée que, dans la plupart des occurrences de *dīn*, il faut peut-être entendre « traditions » au sens de « directions de conduite transmises » ou « foi » plutôt au sens d'« homme digne de foi »¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 215 ; IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa'*, *op. cit.*, p. 309.

¹⁰⁴⁴ Cf. GARDET L., « *Dīn* », *EI2*.

¹⁰⁴⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁴⁶ Cependant, comme cela ne s'accorde que difficilement en français avec le pluriel « gens de... », il nous apparaît que la notion d'« hommes de jugement », peut rendre parfois, bien qu'imparfaitement, cette idée de direction et de confiance que connote le terme arabe. Seule la dernière occurrence de cette association du *dīn* et de la *murū'a* doit être rendue par « religion » et « qualité d'hommes », car la référence à l'au-delà et la marque du possessif *dīnuka* indiquent un sens plus franchement proche de la religion dans sa dimension eschatologique que des traditions conçues comme héritage séculier.

C'est ce sens qu'il faut à notre sens ici privilégier le plus souvent car son association avec la *murū'a* y invite comme le sens qui se dégage de son emploi va le montrer.

Dans l'*Adab al-Kabīr*, ces deux qualités constituent en effet les vertus exigibles de tous les auxiliaires du Prince à tous les échelons du pouvoir. D'une part, le Prince doit s'efforcer de connaître ces hommes, gardiens des traditions et dotés des qualités d'hommes et en faire ses auxiliaires. D'autre part, il est préférable, pour l'auxiliaire proche du Prince, de s'être fait connaître par ses qualités d'hommes, sa *murū'a* avant d'entrer à son service. Une relation de confiance pourra ainsi s'établir. Cette remarque renvoie peut-être à une pratique omeyyade de faire élever ensemble les futurs souverains et les futurs conseillers. Si la *murū'a* s'avère être avant tout une qualité exigible des auxiliaires du pouvoir et des conseillers du Prince, elle constitue également une vertu de tout homme doté d'une certaine culture et donc susceptible d'entrer au service du Prince. Elle constitue donc un critère de sélection des auxiliaires du pouvoir à tous les échelons du gouvernement : « Tu devras connaître les hommes de jugement comme ceux qui se distinguent par leurs qualités d'homme de chaque ville, village et tribu. Tu en feras tes amis, tes collaborateurs, tes confidents et tes hommes de confiance¹⁰⁴⁷. » Comme on le voit ici, la sélection des auxiliaires dévolus à des fonctions de gouvernement se confond avec la sélection des proches et des amis. Si tout l'entourage du Prince est de part en part politique, c'est en effet que la notion même de *murū'a* l'implique, comme nous allons le montrer.

♦ *L'honneur et la murū'a, vertus sociales*

L'honneur, *'ird*, représente une autre qualité associée à la *murū'a* qui en rassemble les détenteurs dans un même ensemble, qui comprend aussi les hommes dignes de foi¹⁰⁴⁸, *dīn*. Cela est manifeste dans la répugnance qu'inspire la pratique des exécutions et de la torture aux hommes qui possèdent ces qualités¹⁰⁴⁹. Il s'agit là encore d'auxiliaires du pouvoir, à qui il ne convient pas de confier ce type de tâches. Leur *murū'a*, ainsi que l'honneur, l'excluent. L'homme doté de *murū'a* éprouve donc une certaine répugnance envers les pratiques cruelles considérées comme indignes des actions de l'homme vertueux, qui toucheraient à son honneur, *'ird*.

¹⁰⁴⁷ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 186.

¹⁰⁴⁸ Cf. *supra*, 3.2.3 « Connaître les hommes doués de *murū'a* et *dīn* ».

¹⁰⁴⁹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 195.

L'honneur a un lien étroit avec la *murū'a* en ce sens aussi que ces deux qualités s'expriment dans les relations amicales. L'ami est « l'expression de ton honneur (*'ird*) et de tes qualités d'hommes (*murū'a*)¹⁰⁵⁰ ». L'ami est le reflet de l'honnête homme, ce qui implique une identification nécessaire dans le malheur. En effet, si on abandonne son ami, fusse pour une juste raison, l'opinion nous accusera de trahison et de nous être lassé. Soutient-on son ami qui a commis une injustice ? L'opinion publique qualifiera cette décision de vice et de manquement. L'on doit donc à son honneur et à sa *murū'a* de choisir des amis qui ne pourront nous décevoir, car la *murū'a* nous interdit de l'abandonner, tandis que notre honneur *'ird* se trouverait entaché de le soutenir dans ses torts. Voici donc ce qui distingue l'honneur de la *murū'a* : le premier a une valeur sociale de représentation qui se nourrit aussi de toutes les actions des alliés de la personne. La seconde constitue une valeur plus personnelle reposant sur l'empathie qui conduit à la solidarité et au secours d'autrui. Dans le cas pourtant où l'ami subirait un malheur, on se trouve de fait le partager avec lui. L'abandonner serait bien une honte. Mais même s'il se trouvait que l'on refuse de compatir à son malheur, il faudrait faire primer sa *murū'a* sur ses propres scrupules relatifs à l'honneur et chercher une solution¹⁰⁵¹. La *murū'a* implique ainsi ici de l'indulgence, *al-iğmāl*. Elle exige donc *in fine* un soutien inconditionnel aux amis. Les deux valeurs complémentaires d'honneur et d'« humanité » correspondent ainsi aux vertus sociales de l'individu.

♦ *Une vertu des affects relationnels...*

La *murū'a* constitue également une qualité concurrente de la possession de l'intelligence, *al-'aql* et de l'âge *al-sinn*¹⁰⁵². Seuls les conseillers dotés de ces trois qualités seront autorisés à adresser au Prince des blâmes et des propos qui peuvent être aigres :

Tu devras exercer ton esprit à endurer les conseillers qui te contredisent, et à souffrir l'aigreur de leur propos et blâmes. Au demeurant, seuls les hommes de raison, d'âge avancé et ceux qui se distinguent par leurs qualités d'hommes (*murū'a*) seront autorisés à user de cette attitude critique. Faute de quoi, ce genre de comportement risquerait de tellement se répandre que le premier sot (*sāfiḥ*) venu

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 204 ; IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁰⁵¹ Cf. IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 205 ; IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa*, *op. cit.*, p. 301.

¹⁰⁵² IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 187.

pourrait s'aviser d'y recourir, ou qu'un individu malveillant (*šāni*) serait susceptible d'en user sans modération¹⁰⁵³.

Pourquoi associer ces trois qualités : la raison, l'âge et les qualités d'hommes ? La raison apporte la garantie d'une puissance réflexive. L'âge ne saurait constituer le seul critère de sélection des conseillers proches. Il apporte de l'expérience et s'oppose traditionnellement à l'impulsivité de la jeunesse. Mais pourquoi ajouter la *murū'a* ? On peut penser que la coordination des trois qualités est disjonctive et que la *murū'a* s'oppose davantage à cet opposé mentionné qu'est la malveillance, *šan*, tandis que le *safah*, « sottise » est le contraire de la raison. La *murū'a* semble ainsi connoter ici aussi la bienveillance opposée au *šan*, ce que son emploi précédemment signalé dans la *Siyāsa al-`āmmiyya* paraît confirmer.

La *murū'a* exige encore de l'homme qui la possède, tout comme de l'homme de raison, la connaissance des deux manières selon lesquelles apparaître en fonction du type de public en présence¹⁰⁵⁴. Les gens qui composent l'entourage de l'auxiliaire du pouvoir se divisent en deux catégories : les gens du commun envers lesquels il convient de manifester de la distance, d'une part et les hommes de confiance, d'autre part. Un air circonspect, une apparence sévère, une attitude méfiante et prête à réagir doivent imprégner aux hommes de condition inférieure le sentiment de la puissance que possède l'homme doté d'un statut public. Il s'agit de maintenir une séparation franche entre ces hommes qui appartiennent au cercle le plus lointain et soi-même. Sans cela point de salut, *`ayša*. Mais à l'inverse, aux plus particuliers des hommes de confiance, il convient de manifester de l'affabilité et un certain enclin à la conversation. L'homme doué de *murū'a* et de raison leur confiera ses secrets. Il ne convient pas qu'il leur marque de la distance. C'est pourquoi ces personnes doivent être en fort petit nombre et avoir fait l'objet de mises à l'épreuve visant à tester leurs conseils et leurs engagements. L'amitié exprimant la valeur d'un homme, sa *murū'a*, il est logique que la qualité des relations avec ce cercle proche détermine les qualités d'homme de celui qui rassemble autour de lui cet entourage.

La *murū'a* doit en fait régir toutes les relations affectives, y compris les rapports entre père et fils ou entre proches¹⁰⁵⁵. Il ne s'agit pas là d'insister sur l'affabilité et la sociabilité qui

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 187 § 13.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 205 ; IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa'*, *op. cit.*, p. 301.

¹⁰⁵⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 214.

doivent présider aux rapports sociaux au sein du cercle des hommes de confiance. C'est davantage le cercle encore plus restreint, familial même, qui est concerné par la mise en œuvre de cette qualité. Elle ne correspond pas à l'expression d'une grande affection et d'une absence de réserve totale. Au contraire, la *murū'a*, vertu des rapports humains par excellence, a ici un rôle régulateur : elle doit appeler celui qui la possède à une certaine retenue. Il convient, même dans le cercle le plus intime, de bannir la familiarité excessive, la légèreté, le laisser-aller. Toutes ces attitudes relèvent de la bassesse et s'opposent à la *murū'a*, qui consiste en une relative gravité, une certaine décence, qui valent tant dans les relations amicales que filiales. Sans cette dignité associée à la *murū'a*, l'amitié se dégrade et celui qui use de familiarité excessive se trouve déconsidéré aux yeux d'un proche. La *murū'a* implique donc aussi de l'égalité entre les amis et les intimes et surtout une égale dignité.

La *murū'a* est, on le voit, un bien très louable. Mais d'autres qualités telles que le rang, le pouvoir, la richesse, le lignage sont aussi considérées comme des biens dont les possesseurs peuvent tirer gloire. Ces biens sont-ils tous équivalents ? Celui qui les possède doit-il se réjouir également de les posséder ? Ibn al-Muqaffa` s'efforce de distinguer entre les titres de gloire¹⁰⁵⁶. Le rang, le pouvoir, la richesse ne sont en effet pas des possessions durables. Ils sont éphémères. Le lignage, s'il n'est guère éphémère dans la mesure où il est inaliénable, ne sert en fait que peu ici-bas et il n'est d'aucune utilité dans l'au-delà où l'homme est censé être jugé sur ses actes personnels. La *murū'a* seule en revanche, de même que l'observation des traditions religieuses - à moins qu'il ne s'agisse des engagements en général, *dīn*, offrent une gloire durable ici-bas et une pratique utile pour l'au-delà. Les qualités d'homme sont ce qui est utile à l'homme ici-bas, tandis que sa foi le suivra dans l'au-delà. La *murū'a* se révèle donc être l'équivalent en utilité pour la vie mondaine de la foi (au sens de fiabilité également) en matière de salut ultime.

La *murū'a* peut cependant s'accompagner de quelques travers négatifs, qui apparaissent comme des excès. Elle se traduit parfois par une certaine superbe, *ğalāla*, relative à cette distance et à cette sévérité d'apparence adressée à tous ceux qui n'appartiennent pas au cercle des hommes de confiance de l'homme doté de *murū'a*. Elle constitue alors un « obstacle entre eux et beaucoup de ceux qui auraient souhaité les

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 214-215.

fréquenter¹⁰⁵⁷. » C'est ainsi aussi que le conseiller mal employé peut être conduit par sa *murū'a* même à mal agir, à cause de la fierté inhérente à cette vertu¹⁰⁵⁸. L'homme se doit alors de combattre cet excès de froideur. Mais cette dimension fait encore partie de la *murū'a* puisqu'il est rappelé plus haut qu'il relève de la *murū'a* de se montrer affable et familier avec les proches de ses amis¹⁰⁵⁹.

♦ ... dont la modération est le principe

Quel pourrait alors être le principe de la *murū'a* ? Dans un paragraphe du dernier chapitre de *l'Adab al-Kabīr* consacré à la question de la modération appliqué à soi-même et dans toutes ses relations sociales, le constat est établi que l'homme triche en réalité avec lui-même dans toutes les dimensions de son existence. L'homme se ment à lui-même sur ce qui touche à son corps, à sa vertu et à sa religion. Dans ces trois domaines où il devrait faire preuve de modération dans ses désirs, il triche. Concernant son corps, il triche avec « la nourriture, la boisson, le régime médical¹⁰⁶⁰ ». Pour ce qui est de sa vertu, *murū'a*, ce sont ses passions et ses appétits qui le dominent parfois. En matière de religion, il se laisse déborder par le doute, l'incertitude et l'avidité pour les faveurs divines. La *murū'a* a ainsi trait à la maîtrise des passions et des appétits. Elle semble être la vertu de l'âme humaine. Il ne s'agit pas des appétits liés à la survie du corps et à leurs emplois excessifs mais des passions en tant que vices moraux. Les désirs dérégés du corps concernent les besoins corporels. Les doutes intellectuels et rapports intéressés à l'au-delà relèvent d'une triche envers la religion. Mais les passions incontrôlées de l'âme concernent la *murū'a*. Il se dégage, de ce portrait général de l'homme, l'idée que même l'homme vertueux triche quant à la modération nécessaire à la perfection du corps, de l'âme, et de la raison théologique.

L'Adab al-Kabīr s'achève alors sur un portrait d'un ami de l'auteur qu'il admire. Puisque la *murū'a* est la vertu de l'amitié, cela implique que cet ami est en fait le modèle de l'homme parfait. « Il est le plus grand des hommes à mes yeux et le principe de ce qui le grandissait pour moi était la petitesse du monde à ses yeux¹⁰⁶¹ » L'homme parfait ne fait en effet que peu de cas du monde. Il fait preuve d'une maîtrise parfaite de ses désirs et

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁵⁸ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 246.

¹⁰⁵⁹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 205.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 211 ; IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa*, *op. cit.*, p. 306.

¹⁰⁶¹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa*, *op. cit.*, p. 314.

inclinations. En ce sens, sa *murū'a*, sa vertu d'homme ne le porte pas au plaisir sexuel, car il échappe à l'emprise de son corps. Cette mention vient ici réfuter l'idée implicite selon laquelle la virilité masculine résiderait dans la quête du plaisir sexuel. La vertu de l'homme qui a l'empire sur son corps ne le porte pas vers les plaisirs charnels. Nous voyons donc que, tout au long de l'*Adab al-Kabīr*, la *murū'a* relève davantage de vertus de l'âme et d'une éthique qui a trait aux relations sociales, mais certainement jamais d'une quête hédoniste des plaisirs sensuels.

À tout le moins, s'il n'est pas impossible que la perfection soit de ce monde, elle est cependant bien rare. Qu'elle ne soit pas absolument inaccessible est cependant rappelé à la toute fin du traité avec l'exemple de cet ami non nommé. Mais encore une fois, la difficulté d'atteindre ce véritable modèle est rappelée avec cette incise : « Tu devras, si tu en es capable, t'appliquer à acquérir tous ces traits de caractères. Mais ce serait au-dessus de tes forces. Acquérir ne serait-ce qu'une partie de ceux-ci serait de toute manière préférable que de renoncer à l'ensemble. »

L'idéal de vertu du conseiller s'appuie ainsi sur une conception qui magnifie la dignité de l'homme. L'idéal héroïque conçoit la vertu dans l'acquisition de biens temporels tels que l'honneur et la gloire. La *murū'a* permet alors de contredire les défauts de la nature humaine qui priverait l'homme d'accéder à l'excellence.

- **Le Prince et l'amitié**

La *murū'a*, qui semble être la vertu idéale du conseiller du Prince, comprend une dimension relationnelle. Elle implique en effet la bienveillance et la fidélité à l'ami, fût-il en disgrâce ou à blâmer. Or, Ibn al-Muqaffa', qui comprend la *murū'a* dans ce sens, dédie toute la troisième partie de son traité d'éthique destiné au Prince et aux courtisans, à l'amitié. Selon Goitein, il entend par là, comme il le fait d'ailleurs dans toute son œuvre, encourager le Prince à se lier avec le meilleur homme de l'État, c'est-à-dire le plus sage : « l'amitié avec le meilleur homme de l'État est la plus haute vertu du gouvernant¹⁰⁶² ». C'est en effet en tant qu'elle compose la vertu parfaite de l'être humain, *al-murū'a*, que l'amitié est conçue, non comme une relation mais comme une qualité. Elle se rapproche de la bienveillance. Pour

¹⁰⁶² GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill Academic Publishers, 2009, p. 160, traduction personnelle de l'anglais.

autant, l'amitié entre le Prince et le sage conseiller est-elle possible et souhaitable ? En effet, dans les sections destinées au conseiller du traité, les mises en garde contre l'amitié avec le Prince sont fréquentes. Comment comprendre cette contradiction ?

♦ *L'amitié, lieu du conseil franc et désintéressé*

L'amitié est d'abord générosité absolue, tant matérielle que de cœur : « Pour un ami, tu verseras ton sang et donneras ta fortune¹⁰⁶³. » Ibn al-Muqaffa' distingue ainsi quatre types de relations sociales : les amis, les connaissances, les hommes du commun, et les ennemis. Elles sont classées par ordre de proximité à soi, du plus proche, l'ami, au plus lointain, l'ennemi, placé après l'homme du commun. Chacune de ces relations met en œuvre une ou plusieurs qualités, y compris la relation avec l'ennemi. Aux « simples connaissances, [on] accorder[a] (...) assistance » et disponibilité. Cette assistance et cette disponibilité ne vont pas jusqu'au sacrifice de la vie ni jusqu'au partage de la fortune matérielle. L'amitié à l'inverse peut aller jusqu'à l'échange de la vie et de la fortune avec l'ami. La proximité est telle que les moyens d'existence peuvent être partagés absolument y compris dans le don de sa vie. L'homme du commun reçoit, quant à lui, de l'honnête homme qui ne le connaît pas « jovialité et gentillesse ». Le sourire et la bonne humeur se partagent publiquement ainsi que la gentillesse ou une forme simple de bonté. Est-ce à dire qu'avec l'ami, des sujets graves et des moments de tristesse peuvent être partagés ? Le texte ne le dit pas, mais il le laisse entendre en indiquant les seules humeurs à présenter à un inconnu faisant partie de la masse. La relation avec l'ennemi elle-même exige la justice¹⁰⁶⁴. On rencontre un peu plus loin, la mention du précepte d'un sage anonyme : « Dans les relations que tu auras avec un ennemi, tu feras de l'équité (*ʿadl*) l'objectif à atteindre. Dans celles que tu entretiendras avec un ami, le seul but que tu poursuivras sera d'obtenir son assentiment¹⁰⁶⁵ ». La relation d'amitié implique la recherche d'une communauté de vues et l'approbation mutuelle dans les décisions à prendre. L'amitié entraîne en effet une relation de conseil, comme l'indique la description de l'homme parfait du dernier paragraphe : « Il ne se liait d'amitié qu'avec des hommes auprès desquels il pouvait trouver conseil. » Le modèle qui permet donc de penser la nature du conseil semble être celui de la relation amicale. Ce n'est pas que l'amitié doive

¹⁰⁶³ IBN AL-MUQAFFA' ʿAbd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 201 § 74.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.* § 74.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 203 § 90. IBN AL-MUQAFFA' ʿAbd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *Rasāʿil al-bulagāʾ*, Le Caire, Egypte, Maṭbaʿat laġnat al-taʿlif wa al-tarġama wa al-našr, 1946, p. 76.

n'être entendue que comme une relation d'utilité. Mais l'amitié, par la confiance qu'elle implique entre les amis, à la différence des simples connaissances, est le lieu idéal du conseil désintéressé et franc. Mais est-ce à dire alors que le conseiller du Prince puisse être l'ami du Prince ?

Dans toutes ses relations humaines, un homme de rang se doit de présenter des vertus équilibrées. Cependant, aucune de ces relations, pas même celle avec l'ami, ne peut amener un homme à sacrifier sa foi ou son honneur. Dans le cas de l'amitié, nous avons déjà rencontré ce problème dans l'analyse de la notion de *murū'a*. La *murū'a* exige en effet le soutien inconditionnel à l'ami, mais l'honneur personnel pourrait en pâtir. C'est pourquoi la solution réside dans le choix sélectif d'amis qui ne peuvent décevoir. Dans les autres relations, cela est d'autant plus évident que le don de soi n'est en aucun cas exigible pour un autre qu'un ami proche. Cependant, certains manuscrits mentionnent une exception à l'impossible sacrifice de l'honneur : « Si tu y es contraint, tu pourras toutefois entamer ton honneur pour un Prince ou un père. Jamais pour un fils ou pour toute personne plus éloignée¹⁰⁶⁶. » La mention du Prince indique une spécificité de la relation avec le Prince. S'agit-il d'une exception au sein de la catégorie de l'amitié ou s'agit-il d'une forme radicalement différente de relation ? Le partage de cette exception entre le Prince et le père suggère que la relation avec le Prince est du même type que la relation filiale. Seule la relation avec le Prince ou avec le père peut requérir dans certaines conditions de sacrifier son honneur. Elle implique en effet une possible contrainte, due à l'autorité du Prince qui est assimilée à celle du père. La relation avec le Prince ne peut donc relever de l'amitié, mais elle est plutôt de type filial. Seule une telle relation peut conduire à sacrifier son honneur. Un père vous donne la vie. Sans doute est-ce la raison pour laquelle on peut entamer son honneur pour lui. À l'inverse, un Prince peut vous l'ôter. Il se substitue au père en ayant droit de vie sur vous. On peut donc céder son honneur à un Prince, comme on le ferait pour un père.

♦ *L'amitié, lieu de la sécurité et du repos affectif*

Mais il se trouve que le Prince a aussi des amis intimes. Ibn al-Muqaffa' le rappelle dans un passage de mise en garde au conseiller contre la trop grande ambition. La vertu

¹⁰⁶⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 201 § 74.

d'homme, *murū'a*, conduit à l'amitié. Mais puisque le conseiller, plus que tout homme, doit la posséder, peut-il pour autant devenir l'ami du Prince ? La relation avec le Prince est d'abord placée sous le signe de la filiation : « Lorsque le Prince te traitera en frère, il te faudra le traiter en père. Si par la suite, il se montre encore un peu plus familier envers toi, tu feras alors toi aussi un pas dans sa direction¹⁰⁶⁷. » Un rapprochement entre le Prince et son conseiller semble ainsi possible, selon l'interprétation de Tardy¹⁰⁶⁸. Un peu plus loin, comme nous l'avons déjà noté, le discours invite à partager avec le Prince des affinités, si ce n'est des relations de parenté : « Si tu en a la possibilité, fais en sorte de n'entrer dans l'entourage des Princes que s'ils partagent avec toi quelque parenté ou affinité. Si tu n'y parvenais pas, sache que ta tâche n'en serait qu'une corvée¹⁰⁶⁹. » Une communauté familiale ou de goûts est donc de plus préférable pour entrer au service proche du Prince. Dans l'éventualité où le conseiller pourrait être amené à nouer une relation d'amitié avec le Prince, il serait préférable qu'il y ait une parenté ou du moins une communauté de goûts entre eux. En fait, c'est même la seule façon de servir qui ne soit pas vécue comme une corvée. Il ne s'agit donc pas là d'un critère essentiel de l'amitié avec le Prince, mais plutôt d'une condition minimale de toute relation professionnelle de proximité avec lui. Plus loin, figure le passage central sur cette question de l'amitié du Prince :

Tout Prince ou homme du commun qui jouit de quelque autorité, compte un ami intime et familier dont il connaît si intimement l'esprit qu'il n'éprouvera aucune peine à se révéler à lui sous son jour le plus familier, à lui demander son opinion et à lui dévoiler ses secrets. Cette familiarité et cette intimité seront propres à susciter de la part des deux hommes un sentiment qui n'aurait pas pu apparaître s'ils avaient fait preuve de retenue et de sévérité l'un envers l'autre. Et si l'on recherchait ce sentiment auprès d'une personne, d'un jugement ou d'un savoir supérieurs, mais avec laquelle on commence seulement à entretenir des rapports d'amitié et de familiarité, on retirerait un bénéfice bien moindre que celui qu'on gagnerait avec un homme de jugement pourtant inférieur, mais dont la familiarité est déjà assurée et dont on connaît le tempérament. Car si la familiarité constitue un repos pour le cœur, la distance qui s'établit entre deux hommes ne peut engendrer que la peur. Et les cœurs ne s'attachent qu'à ce qui leur est doux. Aussi, celui qui veut établir des rapports de distance avec les autres s'attèle à une entreprise pénible¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 192 § 33.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 192 n. 4.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 192 § 35.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 198 § 62.

Tout homme d'autorité, fût-il donc le Prince, c'est-à-dire le détenteur de l'autorité suprême, a un ami intime. Or, tout homme doué de pouvoir doit présenter, dans ses fonctions, une certaine apparence à la masse des hommes. Selon son rang, cette apparence sévère peut même dépasser le cadre strict de l'exercice de ses fonctions pour correspondre à son attitude en toutes circonstances de sa vie. On peut même penser que le Prince demeure grave, dans toutes ses activités, même les plus intimes. L'on s' imagine alors qu'il a toujours la même retenue dans tous les moments de sa vie quotidienne. Ibn al-Muqaffa' indique ici qu'il est une circonstance dans laquelle, même cet homme doué de la plus haute autorité, abandonne la gravité et la retenue caractéristiques de sa fonction : lorsqu'il se trouve en compagnie de son ami intime. Il devient familier et s'ouvre à cet ami de ses secrets tout en s'enquérant de ses opinions, sans doute relativement à ses propres actions.

Ce relâchement s'explique très naturellement. Selon Ibn al-Muqaffa', l'amitié est un sentiment recherché par tout homme. En effet, l'amitié amène la familiarité qui constitue « un repos pour le cœur ». À l'inverse, la distance engendre la peur. Cette idée que la distance engendre la peur est précisée plus loin : « Sache par ailleurs que la haine est une forme de peur et que l'affection procède d'un sentiment de sécurité¹⁰⁷¹. » Il est ainsi conseillé à l'auxiliaire du pouvoir de conserver le silence et de dire du bien des autres de façon à renforcer l'affection des amis et annuler les sentiments de haine et d'inimitié, qui procèdent de la peur¹⁰⁷². Si la distance engendre toujours la peur, il se peut qu'elle se mue en haine qui est une autre forme de peur. L'une des façons de l'annuler est alors de faire preuve de calme et de bienveillance. Le fait de dire du bien n'indique pas forcément l'éloge mais constitue, dans ce passage, davantage une invitation à ne pas être médisant. Le sentiment de sécurité ainsi produit est alors à même de susciter l'affection qui peut éventuellement par la suite se muer en amitié et en familiarité. Il faut ici comprendre, par « familiarité », une forme d'intimité qui désigne l'amitié la plus intime et constitue « un repos pour le cœur ». L'amitié dépend donc de la sécurité ou de la distance.

♦ *La fidélité en amitié prime sur le statut social de l'ami*

L'amitié apparaît donc comme l'effet d'un certain type de rapport de force qui se traduit en affection ou en crainte. Mais pour ce qui est de l'intimité, l'amitié peut dépendre

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 217 § 146.

¹⁰⁷² *Ibid.* § 146.

aussi du statut intellectuel des amis. Lorsqu'il s'agit d'hommes de jugement ou de savoir inégal, le degré d'intimité varie. En effet, s'il peut paraître avantageux d'avoir pour ami un homme de jugement ou de savoir supérieur à soi, en ce que l'on pourrait bénéficier de ses conseils et de son savoir, il reste difficile de se lier à un tel homme. Par comparaison en revanche, l'amitié déjà bien établie d'un homme inférieur en jugement ou en savoir apporte plus de bénéfices, dans la mesure où son affection est plus assurée et son tempérament mieux connu. L'amitié mal assurée pour un homme supérieur intellectuellement n'offre pas autant d'assurances. C'est que la supériorité intellectuelle n'assure pas du caractère ni de l'usage de la familiarité. Il est donc préférable de conserver un vieil ami inférieur de jugement et de savoir à soi, mais que l'on connaît bien. Il ne saurait nous surprendre dans un mauvais sens, contrairement semble-t-il à l'homme plus savant. Avec ce dernier, les débuts d'une amitié sont empreints d'une certaine distance, qui engendre une peur rendant l'attachement impossible, quand bien même on rechercherait cette amitié. L'autorité d'un homme peut rendre son intimité effrayante. La recherche de l'utile en amitié ne saurait donc s'avérer aussi efficace que la fidélité à une ancienne amitié. Le mieux est souvent l'ennemi du bien, semble ici rappeler Ibn al-Muqaffa`.

Cependant, la conclusion du passage surprend : « Aussi, celui qui veut établir des rapports de distance avec les autres s'attèle à une entreprise pénible ». L'on s'attendrait à une mise en garde contre la fréquentation assidue des plus savants dans le but de s'en faire des amis. Or le propos semble plutôt s'adresser à l'homme d'autorité, flatté d'être ainsi assimilé à l'homme de jugement : chercher à maintenir des distances est pénible car cela engendre une peur diffuse qui rend impossible une pacification des rapports. Tout homme doit s'autoriser le relâchement du contrôle de son image que seul peut procurer un ami. C'est au paragraphe suivant que reprend l'adresse à l'auxiliaire, qui n'est plus considéré comme inférieur intellectuellement mais comme ambitieux. Ibn al-Muqaffa` conseille à celui dont l'ambition est de se rapprocher du Prince pour devenir son intime de la refréner, car « l'intime et le familier ont un avantage sur [lui]¹⁰⁷³. » Il est du devoir de l'auxiliaire plus éloigné de ne pas chercher à discréditer les intimes du Prince ni à prendre leur place. D'ailleurs, tout homme doit rester fidèle à son ami le plus intime quand un autre cherche à le remplacer auprès de

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 198 § 63.

lui¹⁰⁷⁴. L'ambitieux doit se souvenir que la *murū'a* exige la fidélité en amitié. Il ne doit donc pas espérer un changement d'attitude de la part d'un puissant avec lequel il n'est pas lié par des rapports d'amitié. Ce passage ne concerne en fait pas tant l'amitié que l'ambition mêlée à l'amitié. À nouveau, l'idée que la recherche de l'utile ne doit pas primer sur les relations intimes est manifeste. L'auxiliaire du pouvoir est mis en garde contre la tentation d'usurper la position de l'ami intime du roi, à l'instar de Dimna qui cherche à remplacer le Bœuf auprès du roi Lion, dans le *Livre de Kalila et Dimna*.

♦ *Deux conceptions concurrentes de l'amitié dans la sphère du pouvoir*

De fait, plus loin la dernière référence directe à la relation entre le Prince et l'auxiliaire est clairement restrictive :

Aussi si tu en as la possibilité, épargne-toi d'avoir à les fréquenter, eux comme leur entourage, et fais ton possible pour t'en éloigner. Car celui qui se consacre à les servir s'interdit tout plaisir en ce monde terrestre et ne saura faire valoir ses actes dans l'au-delà, tandis que celui qui ne s'y adonne pas avec sérieux doit supporter le déshonneur ici-bas et l'opprobre dans l'au-delà.¹⁰⁷⁵

Il s'agit-là d'une mise en garde générale contre le commerce, de quelque nature que ce soit, avec le Prince. Elle paraît rejoindre le thème des malheurs du pouvoir précédemment examiné et dont la fonction semble être à la fois de désespérer les ambitieux et de rassurer les puissants dans leur légitimité. Tout ce passage fait partie d'un ensemble d'instructions destinées à la formation de l'auxiliaire du pouvoir, afin de lui indiquer la juste mesure à tenir en matière de relations de type amical avec le Prince. La clé de ce paradoxe de l'amitié tient peut-être au fait qu'il existe deux types d'amis, comme l'affirme le Rat dans la fable du « Chat et du Rat » : « ceux qui vous sont soumis et ceux qui vous contraignent. Les uns et les autres cherchent leur utilité et évitent tout ce qui leur pourrait nuire. Envers les premiers, quoi qu'il arrive on se montre familier et confiant ; envers les seconds, familier ou méfiant selon les circonstances, la raison exigeant que l'on prenne des gages [et qu'on laisse] à l'ami quelque chose à désirer tant qu'on a quelque chose à craindre [de sa part]. La plupart des affections humaines ne visent qu'à une satisfaction rapide d'intérêts¹⁰⁷⁶. » Du fait que les

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 199 § 64.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹⁰⁷⁶ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 232.

affections humaines sont généralement fonction de la satisfaction d'intérêts personnels, l'amitié se divise en deux espèces. L'une est le lieu du repos, de la confiance et de la franchise, l'autre est celui de la méfiance ou de la familiarité selon les circonstances.

Il semble de la même façon que deux conceptions de l'amitié se mêlent dans l'art de gouverner d'Ibn al-Muqaffa'. Ainsi, dans *Le livre de Kalila et Dimna*, on peut déceler une conception de l'amitié fondée sur l'utile comme le fait remarquer C. Audebert : « l'amitié ou l'inimitié, la haine et l'amour peuvent se transmuier l'un dans l'autre, tout simplement car elles sont fonction de l'intérêt, *manfa'a*, *'āgil al-naf*¹⁰⁷⁷, des protagonistes et donc des circonstances dans lesquelles ils se trouvent¹⁰⁷⁸ ». Mais cette conception se trouve fortement relativisée dans le cas des relations amicales du Prince, au profit d'une amitié davantage fondée sur la valeur de l'homme et sur l'honneur.

*

La *murū'a* est l'une des principales vertus des conseillers et des auxiliaires du Prince, selon Ibn al-Muqaffa'. Rassemblant les hommes qui répugnent à la pratique de la cruauté, elle s'identifie avec la bienveillance. Impliquant la fidélité en amitié, elle tempère le sentiment de l'honneur qui vise à la préservation de soi. Mais parce qu'elle correspond fondamentalement au sens de la distance sociale appropriée, elle est aussi la vertu mondaine qui équivaut à la piété pour l'au-delà. Son principe réside en définitive dans la modération des affects. La *murū'a* désigne ainsi la conduite ferme des hommes accomplis qui sont indispensables au Prince.

Les possesseurs de cette vertu impliquant la fidélité doivent être recherché par le Prince. L'amitié avec le meilleur homme sera ainsi pour lui une qualité. Mais est-ce seulement possible ? Si l'amitié est souhaitable, c'est parce qu'elle est le lieu propre du conseil désintéressé et franc. Or, le Prince doit précisément recevoir de tels conseils. Mais l'amitié ne tolère pas le sacrifice de l'honneur. La relation avec le Prince étant la seule relation, avec la relation filiale, qui permette de sacrifier son honneur à la relation avec autrui sans blâme, elle apparaît donc davantage comme une relation de type filial qu'amical. Pourtant, le Prince aussi doit avoir des amis intimes car tout homme a besoin de sécurité et

¹⁰⁷⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalila wa Dimna*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1980, p. 233.

¹⁰⁷⁸ AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalila wa Dimna », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 3-4, p. 291.

de repos pour son cœur. La fidélité en amitié s'avérant supérieure au statut intellectuel ou social, le Prince peut nouer des relations intimes avec des personnes nécessairement inférieures. Le message de cet art de gouverner est alors double : au Prince, il rappelle qu'il est presque impossible de s'efforcer de maintenir avec tous des distances. Au conseiller ambitieux, il rappelle la valeur de la fidélité en amitié, pour lui conseiller de ne pas chercher à détrôner les intimes du Prince. Deux types d'amitié semblent ainsi coexister et varier selon que l'on soit dominant ou dominé.

Mais en soulignant la dimension de bonté et d'indulgence qui compose également la *murū'a*, et en rappelant la valeur de l'amitié, cet art de gouverner indique aussi indirectement au Prince qu'il doit aussi être capable d'indulgence envers l'ami tombé dans le malheur¹⁰⁷⁹. Le conseiller doit avoir de la *murū'a*. Le Prince est tel un père ; il a des relations amicales avec certains membres de son entourage. S'il considère un conseiller comme son ami ou s'il a un intime favori, il faut alors qu'il conçoive lui aussi qu'être ami, implique de la *murū'a* et donc de l'indulgence, même pour ce qu'il réproverait chez son conseiller. Il peut s'agir ainsi d'indulgence pour une faute morale, mais peut-être aussi d'indulgence à l'égard de la parole libre du sage doué de *murū'a*, puisque l'amitié est le lieu du conseil franc et désintéressé.

3.2.4 POSSIBILITÉ D'UN DIRE-VRAI

- **Un dire-vrai spécifique ?**

La *murū'a* est d'abord associée aux conseillers pour lesquels elle doit constituer la première qualité. Mais dans la partie adressée aux conseillers dans *l'Adab al-Kabīr*, une remarque concernant la tâche d'aviser le Prince quant à ses dépenses indique indirectement qu'à lui aussi s'impose l'exigence de faire preuve de *murū'a*. Le roi apprécie en général tout conseil qui vise à le faire épargner ses biens et l'incite à l'économie, fut-il généreux de nature¹⁰⁸⁰. Mais lorsque le conseiller l'y pousse trop, il risque de desservir la *murū'a* du Roi. La *murū'a* implique en effet également traditionnellement la prodigalité. La question s'avère sensible : pousser le Prince à l'économie risquerait de ruiner la *murū'a* du Prince. Or, l'inciter

¹⁰⁷⁹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 205 § 97.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 199.

à la dépense peut aussi faire perdre au conseiller sa place. La tension réside dans le but visé par le conseil : le conseil vise-t-il l'intérêt du Prince ou celui du conseiller ? Il est évident qu'il doit normalement viser l'intérêt du Prince. Mais la difficulté vient du fait que le soupçon de la recherche de l'intérêt privé oblitère toujours la relation entre Prince et conseiller.

S'il s'agit pour le conseiller de toujours agir en vue du bien du Prince, ce bien le Prince lui-même ne le voit pas toujours distinctement. Afin de ne point fâcher le roi en le poussant à une dépense qui peut aller à l'encontre de sa volonté première, il convient au conseiller de « corriger [s]on conseil *taṣḥīḥ al-naṣīḥa* dans le sens d'une plus grande objectivité ». Or, le terme *taṣḥīḥ* a le sens de « dire bien », « dire vrai », « être véritable ou exact » dans ce que l'on conseille¹⁰⁸¹. Il s'agit là d'un dire-vrai orienté vers le bien du Prince, mais qui ne doit sans doute pas contenir de critique négative à l'encontre du Prince. Son conseil doit être juste en soi, tel est le sens de l'expression arabe *taṣḥīḥ al-naṣīḥa 'alā waḡḥihā*. Jamais le Prince ne doit soupçonner que cette incitation à la prodigalité relève d'un désir ou d'une demande personnelle du conseiller. Toujours, elle doit lui apparaître comme une volonté de mettre en valeur le Prince et de lui être utile. Tel doit donc bien être l'objectif visé par le conseiller : la mise en valeur du Prince et l'utile qui est le sien. Il ne nous semble pas qu'il faille déceler une certaine ambiguïté dans la tournure négative du conseil ici délivré. Nous le verrons, pour ce qui est du roi dans ses relations extérieures, c'est toujours l'apparence qui doit primer. Le roi doit ainsi paraître généreux. Qu'importe qu'il soit de nature avare, son conseiller doit savoir lui démontrer l'intérêt de la générosité¹⁰⁸². Elle constitue en effet une dimension de la *murū'a*. Le roi doit apparaître en ce sens comme le plus vertueux des hommes. C'est sur lui que repose en effet la redistribution des richesses collectées et la prospérité. Or, la *murū'a* se trouve être la vertu sociale de l'homme.

On le voit, l'idée qu'il faille trouver le moyen de dire le vrai au Prince, au sens de ce qui lui est réellement utile, est orientée dans l'art de gouverner par la fonction politique du Prince. Il faut lui dire ce qui est vrai pour un Prince vertueux. Un Prince vertueux doit ainsi être un Prince généreux. Pour autant, est-ce à dire que le dire-vrai au Prince par le conseiller

¹⁰⁸¹ Cf. KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1860, vol. 2/.

¹⁰⁸² La générosité d'Ibn al-Muqaffa' fut légendaire. On dit que Ma'n b. Zā'ida se serait écrié : Bravo Persan, tu nous as tous dépassés ! ». Anecdote rapportée par Balāḍūrī, cité par SOURDEL D., « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica: revue d'études arabes*, 1954, n° 1, p. 312.

ne soit toujours que politique ? Nous avons pris la mesure de la manière dont se constituait aussi, à travers l'art de gouverner, un *ethos* du Prince en tant qu'homme sage, maître de ses passions. Des éléments de pratiques philosophiques popularisées sont employés dans ce premier art de gouverner. Cette philosophie pratique a peut-être été initiée et justifiée par la traduction et l'adaptation du premier miroir des princes en arabe même, la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. En effet, on retrouve dans ce texte, deux invitations à étudier la philosophie conçue comme une discipline nécessaire au gouvernement royal. Elles constituent véritablement deux proteptiques, par l'examen desquels nous voudrions achever l'étude du problème de conseil au Prince.

- **L'invitation à la philosophie adressée à Alexandre**

La traduction de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*, probablement d'origine byzantine, a introduit, en la modifiant partiellement dans le monde arabe, l'image d'Alexandre en tant que philosophe-roi. Mais avec le développement de la tradition de sagesse autour de cette figure royale, ce sont aussi d'autres traits que la philosophie qui lui seront peu à peu attachés¹⁰⁸³. En fait, cette *Correspondance* arabe initiale figure davantage Alexandre en disciple d'Aristote, lui demandant conseil concernant le gouvernement de ses conquêtes.

La nécessité de fournir un manuel de conduite politique aux souverains omeyyades a pu conduire un homme de la culture tel que Sālim à rechercher un moyen de faire accepter des règles de conduite royales en les référant à une figure d'autorité telle qu'Aristote. Il a notamment refondu une des lettres de la *Correspondance* originelle pour en faire la *Siyāsa 'āmmiyya*. Il reste que l'introduction du thème d'« Alexandre en relation avec Aristote » correspond à la première mention écrite d'un rapport entre la philosophie et le gouvernement des hommes dans la littérature arabo-musulmane. Les autorités invoquées permettent une élévation distanciée du propos du conseil au roi associant, pour la première fois dans l'art de gouverner arabe, une pédagogie de l'exemple et une pédagogie de la maîtrise, que nous allons examiner.

¹⁰⁸³ Cf. DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus: a survey of the Alexander tradition through seven centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Paris, Peeters, 2010.

La première lettre de la correspondance appartient au genre grec du protreptique philosophique, tel que décrit par S. Van der Meeren¹⁰⁸⁴. Elle vise ainsi à provoquer un engagement et comprend une réfutation des adversaires de la philosophie en général ainsi qu'un éloge de celle-ci manifestant son utilité pour celui pour laquelle on la demande, ici, Alexandre. Cette bipartition argumentative, comme le souligne S. Van der Meeren pour les protreptiques qu'elle étudie, répond ici aussi à un objectif de conversion qui en fait proprement un objet philosophique. Il s'agit de convaincre le destinataire en deux étapes : d'abord, il doit accepter d'avoir un certain effort à accomplir, qui consiste en un arrachement à l'erreur ; puis, il doit prendre le risque de s'engager positivement. Le contenu de l'enseignement à suivre n'est généralement pas indiqué dans les protreptiques, à l'exception de ceux des Stoïciens, rappelle Van der Meeren¹⁰⁸⁵.

Le protreptique de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*, que nous avons traduit en annexe¹⁰⁸⁶, commence par annoncer son objet. Il s'agit de traiter de la philosophie et de ses mérites. Cependant, Aristote paraît d'emblée renoncer à ce développement en raison de la longueur qu'il requiert. Il affirme alors avoir directement invité Alexandre à étudier la philosophie. Pourquoi alors avoir écrit ce protreptique adressé à Philippe de Macédoine, le père d'Alexandre ? Il semblerait que certaines accusations à l'encontre des conseillers, dont il fait partie par son conseil d'étudier la philosophie, l'aient conduit à mettre par écrit les raisons de son exhortation à Alexandre, de même qu'elles le conduisent, affirme-t-il, à publier ailleurs dans un autre écrit destiné à tout homme, un éloge de la philosophie en général. Peut-être peut-on voir là une allusion au *Protreptique* de l'Aristote historique, bien connu dans la période hellénistique, comme en témoigne le protreptique de Jamblique, dans lequel les interprètes croient distinguer des fragments aristotéliens¹⁰⁸⁷.

Après ce bref exposé de l'objet et de la situation du présent écrit, Aristote en situe le destinataire particulier : Alexandre présente certaines qualités personnelles mais surtout, il est l'héritier de Philippe. La noblesse de l'objet de cette quête qu'est la philosophie

¹⁰⁸⁴ MEEREN S.V. der, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *Revue des Études Grecques*, 2002, vol. 115, n° 2, p. 591-621.

¹⁰⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 615 n. 53.

¹⁰⁸⁶ Cf. *infra*, Annexe C.

¹⁰⁸⁷ Cf. ARISTOTE et S. VAN DER MEEREN, *Exhortation à la philosophie: le dossier grec, Aristote*, Paris, les Belles lettres, 2011.

correspond à la « grandeur et la majesté » de Philippe¹⁰⁸⁸. Aristote flatte de cette façon le souverain et père qui doit prendre la décision de faire enseigner cette science à son héritier. Mais il saisit aussi ce *kairos*, cette occasion unique de former un homme promis à une grande destinée politique, ce qui est le propre du discours de la *parrhêsia*, comme nous l'avons vu¹⁰⁸⁹.

Aristote précise ensuite brièvement la manière dont cette étude doit se faire : « Il lui faudra qu'il désire prendre pour règle la philosophie, et la vérité de l'examen et de l'enquête ». Nous avons traduit par « prendre pour règle », le mot *i'tiqād*, du verbe *i'taqada*, que l'on traduit ordinairement par « croire fermement ». Cependant, il paraît délicat de traduire *yargaba fi i'tiqād* dans la phrase ci-dessus, par « désirer croire fermement en la philosophie et en la vérité de l'examen et de l'enquête ». C'est en effet à une pratique requérant un certain effort que doit être conduit Alexandre. Il s'agit en fait véritablement de l'invitation à une conversion, terme souvent employé pour qualifier la nature de l'exigence portée par les protreptiques philosophiques. Mais la racine arabe de *i'tiqād* ne comprend pas l'idée de se tourner ou se détourner d'un état ou d'une croyance pour en embrasser une autre. Au contraire, la racine arabe *'aqd* comprend la notion de nœud, d'entrave ou de lien, de laquelle dérive également le mot *'aqida* qui désigne le dogme, la doctrine, la règle, tout autant que la profession de foi. Il nous a donc semblé plus adéquat de traduire *i'taqada*, presque littéralement, par « s'attacher à une règle, à une valeur ou à une vérité ». Aristote invite bien en effet Alexandre à « désirer », *yargaba*, au sens de vouloir personnellement, la sagesse et la vérité, à laquelle on accède par l'examen et l'enquête, que la philosophie doit lui enseigner.

Après la détermination de l'objet et du destinataire de cette invitation à l'étude de la philosophie, vient la mention, classique dans les protreptiques, des adversaires de la philosophie. Ils sont de quatre sortes : ceux qui la dénigrent en arguant que certains s'en réclament sans toutefois manifester une conduite louable, c'est-à-dire vertueuse ; ceux qui clament son inutilité et qu'elle se paie de mots ; ceux qui la critiquent pour sa difficulté et ceux qui la blâment en la comparant à un vulgaire commerce ou à un divertissement pour les

¹⁰⁸⁸ Cela rappelle aussi la fonction de modèle du souverain père, que l'on rencontre aussi dans *l'Épître au Prince héritier*.

¹⁰⁸⁹ Cf. *supra*, 3.2 « *Parrhêsia* ».

masses¹⁰⁹⁰. Aristote réfute d'abord l'argument selon lequel l'exemple de certains invaliderait la valeur de la philosophie, en montrant que ce n'est pas selon les vertus qui manquent à certains que l'on peut juger de leur supériorité ou de leur infériorité, mais selon celles qu'ils possèdent. Ainsi donc, quand bien même certains philosophes afficheraient une pratique qui ne paraît pas louable à leurs contemporains, ces philosophes, par leur étude de la philosophie, restent supérieurs à leurs contemporains non philosophes. Quant à ceux qui arguent de sa difficulté pour dissuader les gens de l'étudier, Aristote affirme que seul celui qui possède déjà toutes les vertus peut juger de la difficulté de leur obtention. Donc, celui qui n'a pas entrepris d'étudier la philosophie et n'a pas atteint la sagesse ne saurait avoir aucune prétention à juger de la difficulté de son apprentissage. Les non-philosophes sont donc discrédités dans leurs prétentions à juger de la philosophie. Aristote donne ensuite l'exemple de trois philosophes difficiles à identifier, dont l'un est sans doute Porphyre (*Fūrfūlūs*), qui possédaient chacun l'une des vertus philosophiques sans les posséder toutes et qui pourtant étaient supérieurs en savoirs à autrui.

La réponse à ceux qui arguent de son inutilité ou de sa futilité permet ensuite d'entrer dans la seconde phase argumentative du protreptique : la description des avantages de la philosophie. Elle est comparée aux biens matériels dont un roi ne doit de toute évidence pas manquer, pas plus qu'il ne saurait donc manquer des savoirs qui procurent la bonne renommée, l'honneur et la noblesse véritables. Mais cela n'est pas justifié dans le texte par le statut du roi, mais par la qualité éminente de *murū'a* qu'il doit lui aussi posséder, tout comme le philosophe. Dans le cas d'Alexandre, cela s'ajoute à son héritage lignager et à son statut social personnel. Il sera alors « un chef unique en [s]on temps [et] le vainqueur qui ne [peut] être comparé à quiconque. »

Une autre critique adressée, non plus à la philosophie en général, mais à l'objet du protreptique en lui-même, l'exhortation à enseigner la philosophie à Alexandre le futur roi, est ensuite réfutée. L'argument réfuté porte sur la difficulté et le manque de temps d'un roi pour cette étude qui ne paraît pas utile immédiatement. Mais Aristote ne réfute pas l'argument directement. Il commence par ramener ces critiques aux précédents et affirme que seule leur crainte de l'effort leur fait tenir ce discours. Afin de montrer avec éclat la

¹⁰⁹⁰ Lucien, dans sa satire, *Les vies des philosophes à l'encan*, les mettait en scène en vendeurs de modes vie sur la place publique. Cf. FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 283-284.

valeur de la philosophie, il s'appuie témérairement sur l'affiliation mythologique de la famille de Philippe pour assurer que si Héraclès, leur premier père, « avait seulement étudié la tempérance et le plaisir, [il] n'aurait pas eu à atteindre les douze étapes de son parcours avant de devenir célèbre pour ses travaux ». Ce thème classique de l'intempérance d'Héraclès sert à la fois de contre-exemple pour convaincre de faire étudier à Alexandre la philosophie, mais aussi sans doute de menace que pareille intempérance ne se manifeste en son descendant Alexandre.

Enfin après avoir donné des exemples des plus grands biens et honneurs ordinairement recherchés par les gens comme récompenses de leurs efforts, Aristote indique le véritable but et la vraie récompense de l'étude de la philosophie : le bonheur (*al-sa`āda*). Le bonheur n'est pas défini, mais il est simplement décrit comme la récompense qui ne se compare à rien et qui n'appartient à aucune école en propre. Cette détermination générale du bonheur, sans exposé technique des moyens d'y parvenir, est caractéristique du genre des protreptiques, comme l'a montré S. Van Der Meeren¹⁰⁹¹.

La fin de la lettre est consacrée à l'avantage de l'étude de la philosophie, non plus en général, mais pour le Prince. La philosophie doit permettre de le distinguer de la masse, tout en lui permettant de devenir un modèle pour les petites gens qui n'ont pas le loisir de s'y consacrer. Sa vertu peut se répercuter en effet à tout le peuple du fait de sa fonction. Il suivra en cela l'exemple de Philippe. Aristote concède ensuite qu'il ne blâmerait pas Alexandre de ne pas l'étudier et qu'il serait même étonné s'il y parvenait. D'autres hommes qui n'ont pas ses responsabilités n'y parviennent déjà pas. Mais d'autres encore n'y parviennent pas parce qu'ils sont désœuvrés. En cela, sans souci de la philosophie, ils sont semblables aux morts, affirme Aristote, qui reprend là un thème classique de la philosophie néo-platonicienne. Ceux qui ne se préoccupent pas de l'élévation de leur âme sont semblables à des morts car ils se préoccupent seulement de leurs corps périssables. Mais cette explication n'est pas donnée. L'identification du souci exclusif des biens matériels à la condition de vie matérielle des hommes, c'est-à-dire à leur condition mortelle, forme désormais ici un lieu commun du discours d'exhortation, qu'il n'est sans doute pas nécessaire d'explicitier. Cependant, ce thème néoplatonicien sera repris et développé ultérieurement dans la philosophie arabe

¹⁰⁹¹ MEEREN S.V. der, « Le protreptique en philosophie », *op. cit.*

médiévale¹⁰⁹². Alexandre ne doit ainsi pas suivre ces hommes qui sont comme déjà morts, car la vraie raison qui doit le conduire à étudier la philosophie réside précisément dans sa situation. La vertu du roi n'est pas celle du peuple. Ce sont ses responsabilités-mêmes qui requièrent qu'il l'étudie. En effet, puisque tout homme peut agir en bien ou en mal, selon la grandeur de son destin et sa situation sociale, le bien ou le mal dont il est capable, grandissent aussi. Dans le cas d'Alexandre, la philosophie aurait donc une valeur préventive pour l'âme mais aussi pour la société gouvernée.

Au terme de cette exhortation, la conclusion est donnée. Elle indique l'effet attendu de l'étude de la philosophie qui est « qu'Alexandre se forme selon la forme qui attire quiconque a une vertu ou une bonne qualité », en tout domaine du savoir utile au gouvernement et à la conquête : le port d'arme, la gestion des villes et la philosophie. On songe à un lointain écho de l'Idée-Forme platonicienne la plus élevée, qui est l'Idée de la Justice identifiée au Bien et au principe premier. La lettre se termine sur la réfutation d'une éventuelle moquerie d'Alexandre quant à la longueur de cette épître, alors même qu'Aristote disait au début avoir abandonné un écrit préalable trop long. La clause rappelle Philippe à la justice, au succès, et au dévouement politique.

Ce protreptique est suivi d'un échange de lettres avec Philippe dont l'enjeu est de déterminer l'enseignement que devra recevoir Alexandre en rapport avec sa fonction et sa position dans la société. Se constitue alors l'idée que le monarque doit constituer un modèle dispensateur de sagesse. Il ne s'agit pas de lui transmettre à cet effet un contenu de doctrine à proprement dit, mais plutôt de lui indiquer les conditions d'une vie bonne. Dans le cas du Prince, les conditions de la vie bonne pour l'individu doivent servir de modèle pour l'ensemble de la société. Le protreptique est ainsi d'emblée consacré à l'éthique. Des lettres qui répondent à cette dimension philosophique pratique suivent d'abord le protreptique, conformément par ailleurs au programme philosophique en vigueur à l'époque hellénistique en général comme l'a montré M. Maròth, selon qui la *Correspondance* arabe est traduite et adaptée d'un roman épistolaire hellénistique servant de modèle rhétorique dans les écoles de

¹⁰⁹² Ibn Ṭufayl, par exemple, expose la méthode permettant au naturel philosophe de se détacher par lui-même du monde sensible corruptible, dans son récit philosophique *Hayy ibn Yaqzān*. Cf. IBN ṬUFAYL M. ibn 'Abd al-M., *Le philosophe autodidacte*, traduit par Léon GAUTHIER, Séverine AUFFRET et Ghassan FERZLI, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1999, p. 7-21, le Préambule qui expose la démarche.

rhétorique grecque¹⁰⁹³. Ce roman épistolaire arabe serait « le dernier, le plus long et le plus avancé représentant de la tradition épistolographique » rhétorique inventée par les Péripatéticiens¹⁰⁹⁴.

- **L'invitation à la philosophie adressée aux Arabes**

Alexandre n'est pas le seul dans la *Correspondance* à être invité à étudier la philosophie. Une interpolation, sans doute due à Sālim, invite les Arabes en général à s'intéresser aussi à la philosophie. Aristote, dans cette *Lettre de politique générale*, délivre divers conseils de gouvernement et de conquête à Alexandre. À ce titre, il lui fournit des modèles de discours à adresser aux souverains conquis ou aux peuples ralliés. Ainsi, il fait l'éloge des différents vaincus et donne des conseils sur la réception de leurs ambassadeurs, en l'occurrence perses. Puis, il traite de la manière d'agir envers certains des peuples conquis : on peut lire de cette façon une défense des Sogdiens, un avis sur la manière de vaincre les Turcs, un éloge des Indiens et des Arabes accompagné d'un modèle de lettre à leur adresser. Cette dernière lettre paraît avoir deux objectifs. D'une part, il s'agit d'assurer aux Arabes qu'Alexandre suit la même loi religieuse qu'eux, qu'il appartient au même courant religieux et qu'il désire les protéger et secourir les faibles parmi eux, comme le veut leur religion. D'autre part, cette adresse est mise à profit pour transmettre aux arabes une recommandation d'Aristote, à travers le discours d'Alexandre :

Sachez, ô assemblée de l'unicité, que vous pouvez disposer de moi pour ce que vous aimez, puisque je m'accorde avec vous en religion et parce que mon maître Aristote vous a présenté à moi et m'a décrit vos belles qualités [mais aussi] vos faiblesses blâmables en ce que vous avez réduit le discours de la science à la seule science de la poésie. Ne perdez donc pas la sagesse. Aristote vous dit :

«Sachez que sans l'excellence de votre nature et l'origine dont vous descendez, vous n'auriez pas les mêmes vertus, car vous avez perdu la sagesse. Or, nous sommes tous des parties d'une même Idée, et l'attention à ceux qui prennent pour guide ce que nous-mêmes prenons pour guide est un devoir pour nous. C'est ce qui m'a conduit à vous présenter ce blâme. Mais mon reproche ne vise pas l'opposition, ni ma critique, la haine. Acceptez donc le conseil tel qu'il vient et suivez mes indications. C'est que vous y trouverez un intérêt réjouissant.

«Sachez que la sagesse est le principe du bien, la cause des vertus et le fondement de la religion. Grâce à elle, l'injustice est diminuée ainsi que toutes les bassesses, et

¹⁰⁹³ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great: an anonymous Greek novel in letters in Arabic translation*, Piliscsaba, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006, p. 10-21.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 20-21 (partie anglaise).

grâce à elle, les gens des deux camps obtiennent ensemble la victoire. J'ai vu, gens de la Yamāma, que vous avez perdu le savoir et que vous avez échoué à prendre soin des savants au point d'être accusés d'injustice. Vous êtes devenus semblables à celui qui combat sans armes ou à celui qui se défend avec son épée dans son fourreau. Votre excellence demeure enfouie en vous du fait du manque de savoir. Vous dédaignez ce qui peut vous amener à améliorer votre sort.

“Si seulement vous suiviez ce que vous ont laissé vos pères ou si vous suiviez les savoirs des Indiens vos frères, vous sauriez quel effet bénéfique a la philosophie et la sagesse sur eux. Sachez que la poésie n'est qu'une seule des nombreuses parties de la sagesse. Empressez-vous alors d'étudier la sagesse ; elle améliorera votre vie ici-bas et dans l'au-delà¹⁰⁹⁵.”

Alexandre comme les Arabes, « gens de l'unicité », reconnaît un seul Créateur. Il affirme donc sa bienveillance et son amitié envers eux, guidé en cela par le récit d'Aristote vantant les qualités de ce peuple. Cependant, dans le récit rapporté d'Aristote se glisse un blâme dont l'épître qu'Alexandre adresserait aux Arabes devrait se faire l'écho comme l'indique ce modèle épistolaire. La critique porte sur l'attention exclusive à la poésie prêtée aux Arabes au détriment de l'étude de toutes les branches de la sagesse, *ḥikma*, qui désigne ici clairement la *sophia*. Les Arabes sont ainsi accusés de n'étudier que la science de la poésie. Ils auraient donc perdu la connaissance de la sagesse. À la suite de cette accusation, Aristote justifie sa critique en niant vouloir chercher querelle à ceux qu'il blâme ainsi. Ni opposition ni haine ne sont le but de son reproche. Au contraire, Aristote se veut conseiller et il demande à ses auditeurs de suivre ses *nuṣuḥ*. On remarque que la sagesse n'est pas conçue comme n'appartenant qu'à un peuple, celui de la Grèce. Il s'agit d'un bien que toute culture peut chercher à acquérir. Les Arabes sont même dits l'avoir perdu, signe qu'ils ont pu l'avoir possédé par le passé. D'ailleurs, la fin du texte indique que les enseignements des pères des Arabes ne sont plus suivis et renvoie à l'exemple proche des Indiens dont les savoirs, *ādāb*, conduisent en revanche à la sagesse. Les Arabes doivent donc retrouver un savoir qu'ils ont occulté, selon l'Aristote de la *Correspondance*.

L'identité de religion, de même que l'appartenance à une même Idée, ou forme, *ṣūra*, selon une conception néo-platonicienne vulgaire, justifie l'aide qu'Alexandre et Aristote souhaitent apporter aux Arabes. Un argument islamique est ainsi pour la première fois associé à un argument néoplatonicien. Aristote expose ensuite l'argument principal de son

¹⁰⁹⁵ Texte arabe GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyâsatu-l-âmmiyya », *op. cit.*, p. 171-172 (traduction personnelle).

exhortation. Il s'agit de définir simplement la sagesse. Cette définition est présentée comme la divulgation d'un secret aux Arabes, qui n'ont sans doute négligé les autres sciences qui la composent que par ignorance de son intérêt. La sagesse est « le principe du bien, la cause des vertus et le fondement de la religion », toutes choses qui sont des biens que les Arabes recherchent comme tout homme. Supérieure à tous ces biens, en tant que cause première, réside la sagesse ; tel est le secret qu'ignoraient les Arabes, fiers de leur religion monothéiste, de leurs vertus tribales et recherchant le bien. En fait, tous ces biens ont pour raison d'être la sagesse. De plus, la sagesse a une vertu pratique en matière politique : elle permet de réconcilier les camps opposés, si l'on entend par *dārayn* les deux territoires qui s'opposent *dār al-islām* et *dār al-ḥarb* : le territoire de la paix islamique et le territoire de la guerre, à conquérir. L'idée d'une préséance de la sagesse sur tout autre domaine de savoir ou de croyance apparaît ainsi pour la première fois dans l'Islam médiéval.

Ayant perdu la sagesse, les Arabes de la Yamāma¹⁰⁹⁶ ont aussi perdu les maîtres de ce savoir et n'ont donc plus de moyens de la retrouver, si ce n'est à travers l'enseignement d'Aristote, peut-on penser. Cela leur est fortement préjudiciable dans la mesure où cette ignorance de la sagesse en vient à les qualifier de prétentieux désormais. Leur fierté légendaire s'est en effet transformée en une prétention sans fondement. Ils sont tels le combattant sans arme, tel le défenseur qui ne sort pas son épée de son fourreau : ils affichent la combativité sans moyen de la prouver. Ils ne fuient pas le combat, ils ne sont pas humbles, mais ils sont désarmés. Le portrait paraît assez cinglant. Non conscients de leur ignorance, ils fanfaronnent, méprisant ce qui pourrait améliorer leur situation. Ils pourraient pourtant exceller. Ils seraient capables de retrouver leur vertu, s'ils se souvenaient de leurs pères ou s'ils s'intéressaient aux savoirs des Indiens. Les bénéfices de la sagesse, identifiée à la philosophie, leur deviendraient patents. Mais pour cela, ils doivent commencer par admettre que la poésie n'est qu'une des nombreuses parties de la sagesse, qui a une valeur eschatologique. En effet, elle ne permet pas seulement la paix, mais elle offre également le salut céleste.

¹⁰⁹⁶ Il s'agit de la région centrale de la péninsule arabe, cf. SMITH G.R., « Yamāma », *EI2*.

- **Le songe de la rencontre avec Aristote**

Une autre lettre de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* établit un lien entre la philosophie, la *Correspondance* en tant que telle et le dire-vrai. La fin de la lettre XII aura même une grande fortune littéraire¹⁰⁹⁷, comme c'est souvent le cas des matériaux tirés des mythes, puisqu'elle fournit les éléments du fameux rêve d'al-Ma'mūn qui justifie, selon Ibn al-Nadīm, la politique de traduction entreprise, mais en réalité poursuivie, par le sixième calife abbasside. Le songe met en scène une rencontre d'al-Ma'mūn avec Aristote. D. Gutas a bien étudié les deux versions du rêve disponibles et les conditions de sa fabrication initiale dans les milieux proches du calife afin de justifier la politique pro-mutazilite du calife du IX^e siècle, puis sa réutilisation par Yaḥyā ibn 'Adī au X^e siècle afin de légitimer l'activité de traduction du corpus d'œuvres grecques et de faire d'Aristote le premier des philosophes anciens¹⁰⁹⁸. Dans la première version analysée par Gutas, les questions posées à Aristote portent sur le meilleur discours relatif à l'action politique. Elles placent le jugement (*ra'yy*) du calife comme critère du meilleur discours en deçà duquel vient ce que l'auditeur trouve de bon dans le discours entendu, puis « ce dont les conséquences ne font pas peur ». Dans la seconde version, l'interrogation porte sur le bien et la réponse pose l'intellect comme critère, auquel l'opinion des gens est subordonnée, en deçà de laquelle il n'y rien d'autre. Dans le premier rêve, la question est pratique selon Gutas ; dans la seconde version, la question est abstraite et pose des concepts universels comme critère¹⁰⁹⁹. Mais nous avons rencontré les éléments initiaux de ce récit dans la lettre d'Alexandre à son élève, que Gutas n'a pas relevé, semble-t-il. Ils y apparaissent sans lien avec le sujet de l'épître, qui est le blâme de l'élève, dans un paragraphe d'exhortation à l'apprentissage de la sagesse qui poursuit la comparaison de l'intellect avec le fer que l'on travaille au moyen du feu. Il s'agit bien du récit d'un rêve :

On rapporte du dénommé Baruwaym [ou Burwaym] qu'il dit : « J'ai vu Aristote dans mon sommeil et je lui ai demandé : "Quel est le meilleur du discours [*ḥusn al-kalām*] ?" Il a répondu : "La sincérité du locuteur". Il dit : « J'ai demandé : "Ensuite quoi ?" Il a répondu : "Ce qu'en retire de bon son auditeur [*mā istahsanahu*]

¹⁰⁹⁷ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, op. cit., p. 105.

¹⁰⁹⁸ GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive*, Paris, Editions Aubier, 2005, p. 153-165.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ibid.*

sāmi`uhu]". Il dit : « J'ai demandé : "Ensuite quoi ?". Il a répondu : "Rien d'autre que le braiment de l'âne¹¹⁰⁰." »

Dans le contexte de cette épître d'Aristote à son élève indiscipliné supposé être Alexandre, la mention du rêve par Aristote, d'une rencontre d'un certain Baruwaym avec lui-même, permet de conclure cette lettre de remontrance par une justification indirecte de la sincérité du conseil. Elle invite enfin également indirectement à un emploi efficace de ce conseil par le destinataire de l'épître. Le meilleur du discours réside en effet dans l'intention sincère du locuteur en premier lieu, mais aussi dans l'utilisation bonne de ce discours par son auditeur ou récepteur. La mention surprenante d'Aristote, du rêve que fait de lui-même un autre, est probablement le fait de l'ajout par l'un des rédacteurs de l'épître, d'un matériau étranger préexistant, peut-être grec. Il est également possible qu'elle soit le fruit d'un ajout de Sālim lui-même¹¹⁰¹. Dans tous les cas, le motif du rêve d'Aristote est déjà présent à l'époque omeyyade. Il semble servir ici à légitimer le conseil éthique envers le Prince de même que le droit de remontrance du sage à l'égard de l'homme politique, qui est bien l'enjeu principal de la création arabe du genre des miroirs des princes¹¹⁰².

La *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*, loin de relever du déclin¹¹⁰³ par rapport à la philosophie, auquel on l'a trop souvent réduite du fait de l'ample développement ésotérique au XII^e siècle du discours de la *Siyāsa 'āmmiyya*, fait initialement figure de moteur au développement de la philosophie en terre d'Islam. La figure d'Alexandre, invité à étudier la philosophie dans cette *Correspondance*, forme la première occurrence de ce modèle à construire du philosophe-roi dans l'histoire de la philosophie arabe, qui sera ensuite théorisé par Al-Fārābī¹¹⁰⁴.

¹¹⁰⁰ MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great*, op. cit., p. 146. Traduction personnelle.

¹¹⁰¹ GRIGNASCHI M. (dir.), « Siyāsatu-l-'āmmiyya », op. cit., p. 62, citation *supra* 1.1.2 « L'avantage du mythe ».

¹¹⁰² Nous employons ici la notion de création au sens qu'elle a dans le domaine théâtral. Il s'agit de mettre en scène pour la première fois un texte. Ici, l'adaptation de cette *Correspondance* hellénistique en arabe revient à créer pour la première fois un discours de l'art de gouverner en arabe.

¹¹⁰³ Tel est le sens de la remarque de DAKHLIA J., *Le divan des rois*, op. cit., p. 79: « On conçoit pleinement la condescendance ou le désintérêt, face à ces usages au mieux approximatifs, de générations d'érudits formés à l'école de l'Antiquité classique. ».

¹¹⁰⁴ AL-FĀRĀBĪ A.N., *On the Perfect State (Mabādi' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍilah)*, traduit par Richard WALZER, Oxford, p. 228-258, chapitre XV. Le véritable roi est philosophe et la cité dont le gouvernement n'est pas assisté d'au moins un philosophe est destinée à périr.

*

Dire le vrai au Prince revient assurément à traiter de ce qui lui est utile en tant que Prince. Or, le premier miroir des princes arabes forme une invitation à la philosophie, conçue comme la discipline qui a en vue la vérité de l'examen et de l'enquête. Associant la pédagogie de la règle à celle de l'exemple, la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* débute par un protreptique typique des introductions rhétoriques à l'étude de la philosophie. Il requiert de celui à qui il est destiné un engagement, dont le philosophe qui s'exprime est, par sa pratique, la preuve. La *murū'a*, vertu traditionnelle arabe, elle-même exigerait l'étude de la philosophie, qui, seule, donne véritablement accès à la gloire. Le Prince doit ainsi prendre pour règle la sagesse et la vérité qui le conduiront au bonheur. Plus l'homme est grand, plus le bien qu'il accomplit est grand. Seule la philosophie lui indiquera le vrai Bien. Il ne s'agit pas de lui enseigner une doctrine mais de le conduire à avoir une vie bonne. Les conditions de cette vie bonne doivent en effet servir de modèle à toute la société. Par conséquent, de la même manière, les Arabes devraient étudier la sagesse sans se contenter de la poésie, selon cet épître apocryphe d'Aristote. Par une identification de la forme de l'Islam, le monothéisme, à l'Idée platonicienne du Bien, la philosophie est ainsi introduite dans le monde arabo-musulman dès le VIII^e siècle, affirmant la préséance de la sagesse sur toute autre forme de savoirs.

**

Pris entre le risque pour le Prince de se voir dépossédé de sa souveraineté sur lui-même et sur le territoire qu'il gouverne, et le danger pour le conseiller de subir la colère du Prince et les attaques des courtisans, le conseil au Prince peine à assumer la dimension d'engagement personnel que requerrait un discours de conseil pleinement franc. Dès lors, le silence préalable au conseil lors de la consultation, ou la louange monarchique précédant l'énoncé de conseils empiriques apparaissent précisément comme des critères permettant de juger de la loyauté de la personne consultée. Cependant dans la situation du conseil politique impérial, l'attention au vrai relève principalement du sujet qui doit recevoir ce discours : le Prince.

C'est pourquoi une certaine attention est accordée dans l'art de gouverner à l'examen de la vertu idéale du conseiller. À l'époque d'Ibn al-Muqaffa', l'entourage proche du Prince

doit être composé de personnes de noble éducation (*adab*), de mérite personnel connu, ou de jugement reconnu. Il ne doit pas avoir travaillé de ses mains, à moins d'avoir accompli une prouesse à la guerre. Un savoir particulier en matière de religion, des prouesses notoires, des aptitudes qui le rendraient indispensable, des capacités spéciales peuvent compenser l'absence de lignage¹¹⁰⁵. Mais qu'il soit guerrier, orateur ou grand savant, le conseiller du Prince doit posséder la *murū'a*. Le Prince doit savoir la reconnaître. Elle désigne la conduite en société du meilleur homme et la qualité des véritables amis. Le conseil du Prince prend ainsi modèle sur l'amitié, qui semble être, au VIII^e siècle, le lieu propre d'un conseil franc et désintéressé entre hommes excellents. Mais il ne semble réellement possible qu'entre égaux. C'est pourquoi les recommandations au Prince d'endurer les critiques des hommes doués de *murū'a* et d'âge se répètent, tout comme les recommandations au conseiller de toujours prendre appui sur les vérités que le Prince, sujet du discours de conseil, sait, pour le conduire de là aux autres vérités qu'il doit s'approprier. Il deviendra peut-être ainsi lui-même le sujet autonome et indépendant de ses actions et décisions, si tant est que cela est possible.

Le conseil au Prince relève ainsi davantage de cette autre dimension de la parole franche de direction décrite par Foucault¹¹⁰⁶ : celle qui veut qu'elle s'adapte à la situation, à l'occasion et aux particularités de l'auditeur, en l'occurrence à cette situation exceptionnelle qui est celle du Prince. La meilleure manière d'en faire un auditeur réceptif a sans doute paru être pour l'initiateur du discours de l'art de gouverner en arabe, de suggérer au Prince d'étudier la philosophie, discipline par excellence qui a pour but la vérité et la sagesse conduisant au bonheur. Il ne s'agit pas là d'étudier une doctrine, mais les conditions d'une vie bonne, qui puisse fournir au Prince les règles de son gouvernement, afin que le Bien en rejaillisse sur l'ensemble de ceux qu'il gouverne.

¹¹⁰⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 52-54, § 47.

¹¹⁰⁶ Cf. *supra*, 3.2 : « Parrhêsia ».

Conclusion de la troisième partie

La nature et la vertu du conseil politique apparaissent dans le discours de l'art de gouverner omeyyade, tandis que la littérature princière d'origine sassanide charriait encore la forte méfiance du Prince qui gouverne seul à l'égard des conseillers politiques. Avec le développement impérial, l'époque omeyyade pose avec acuité les problèmes du conseil. D'abord, le Prince doit accepter de recevoir des conseils. Le conseil peut donc avoir à être justifié. Les évocations des dangers et des malheurs du pouvoir au sein même de certains miroirs des princes permettent alors de désamorcer les craintes du souverain quant à un désir de dominer que tous les hommes peuvent partager. Le véritable conseiller est d'ailleurs fréquemment celui qui refuse longtemps le poste de ministre avant de l'accepter, comme à contre-cœur. La colère du Prince, à l'inverse est toujours dépeinte comme une faute morale.

Lorsque le Prince est disposé à recevoir le conseil d'un homme sincère, il faut encore qu'il s'assure d'avoir affaire à un tel homme. À tout le moins, il est préférable qu'il multiplie les sources de son information. Il doit toujours recevoir le conseil en aparté. Il faut qu'il s'exerce en outre à déceler le vrai et la sincérité par lui-même et en faisant éventuellement des exemples par sa punition lorsqu'il s'apercevra qu'on l'a trompé. La difficulté à obtenir un conseil franc et désintéressé d'un homme rémunéré et dépendant du Prince pour sa prospérité est perçue et mentionné dès le premier art de gouverner arabe. Elle se traduit ensuite par la recommandation d'Ibn al-Muqaffa', dans la *Risāla fi-l-Ṣaḥāba*, d'accorder des fonctions auxiliaires aux Princes de sang capables. Mais elle conduit aussi à une insistance sur l'exposé de la vertu du conseiller, que le Prince doit savoir reconnaître et qu'il doit partager : la *murū'a*. Vertu sociale de la distance appropriée dans les relations humaines, la *murū'a* désigne l'excellence de l'homme accompli, responsable, loyal et maître de ses affects.

L'idéal proposé à l'exemple pour la relation de conseil paraît être celui de l'amitié, seul lieu d'un conseil véritablement franc et désintéressé. Le Prince est ainsi encouragé à rechercher des amis excellents tandis que l'auxiliaire ambitieux est dans le même temps dissuadé de détrôner l'ami du Prince. Le roi est ainsi également prévenu de ce danger dans le discours même de l'art de gouverner. L'amitié exigeant également l'indulgence, le Prince est appelé à endurer les paroles sévères des conseillers expérimentés et sincères. Néanmoins, le premier miroir des Princes mettant en scène Aristote en conseiller politique d'Alexandre, suggère que le meilleur moyen pour le Prince de recevoir un dire-vrai serait encore qu'il

étudie la philosophie dès son plus jeune âge. Il prendrait ainsi pour règle la sagesse et la vérité qui le prédisposeraient à reconnaître le vrai et à entendre un conseiller sincère. De même, les Arabes, selon ce miroir des princes, devraient aussi entreprendre d'étudier la philosophie, sans se contenter de l'étude de la poésie.

En dépit de toutes les difficultés inhérentes à la situation d'exception que revêt le conseil au Prince, la recherche d'un dire-vrai paraît donc subsister dans le discours de l'art de gouverner tel qu'il est formulé à la fin de l'époque de l'époque omeyyade. Elle s'appuie sur une recherche de la vertu morale du conseiller qui doit viser le Bien. Pourtant, dans la crainte, répétée quelquefois, que le recours au conseil ne soit perçu comme une incapacité à décider du Prince, on perçoit également que l'exigence de sagesse et de vérité qui doit animer le Prince demeure soumise à un impératif politique de contrôle de son image afin de gouverner les autres. En quoi consiste donc le gouvernement politique du Prince dans les premiers arts de gouverner arabo-musulmans ? Se réduit-il à la bonne gestion de son image publique ?

4 QUATRIÈME PARTIE :

GOUVERNER LES AUTRES ?

Les pratiques de soi auxquelles le Prince est invité, qui visent à lui permettre une autonomie dans l'action, se doublent de l'exigence de se mettre en quête de conseillers politiques sincères et d'être capable de déceler lui-même le vrai dans leurs discours. Le gouvernement soi du Prince est dans le même temps un gouvernement politique. Son éthique est aussi politique. Elle vise en effet la conservation du pouvoir, mais est-ce à tout prix ? Tout gouvernement vaut-il mieux que le règne de l'anarchie, comme l'affirmeront des miroirs des princes ultérieurs, justifiant ainsi parfois l'arbitraire ? En quoi consiste en définitive le gouvernement des autres au VIII^e siècle ? Les rapports de pouvoir semblent surtout jouer à l'intérieur du cercle proche du Prince. Les sujets du roi paraissent demeurer à distance de l'emprise de ces rapports de force. Cette distance est-elle si grande que le Prince ait à craindre son peuple comme ce sera le cas dans des miroirs plus tardifs ? Quelles images des gouvernés les premiers arts de gouverner diffusent-ils du peuple ?

4.1 ÉTHIQUE POLITIQUE, ÉTHIQUE DE L'APPARENCE

Nous avons examiné précédemment la manière dont se construisait le sujet dans ce dispositif spécifique du conseil éthique et politique au Prince. Il reste maintenant, dans ce moment plus politique de l'étude du discours de l'art de gouverner à exposer la vertu propre du roi. Vertus éthiques et politiques, les vertus royales doivent en effet contribuer à construire une image louable et belle du gouvernant. Dès lors, l'éthique politique apparaît comme une éthique de l'apparence.

4.1.1 LES VERTUS ROYALES

« Qui dit femme dit mari, qui dit enfant dit parent, qui dit élève dit maître, qui dit armée dit chef, qui dit saint dit religion, qui dit peuple dit roi, qui dit roi dit puissance, qui dit puissance dit sagesse, qui dit sagesse dit réflexion » affirme la mère du Lion dans la fable du Lion et du Chacal¹¹⁰⁷. La réflexion doit ainsi présider à toute l'organisation sociale, ce qui est proprement la spécificité du gouvernement politique que dépeignent les premiers arts de gouverner. La préférence pour un règne ayant pour principe la réflexion se retrouve dans plusieurs autres fables, mais il en est une qui présente l'intérêt d'opposer deux conceptions opposées du gouvernement implicitement et de les mettre à distance dans son introduction même.

¹¹⁰⁷ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit par André MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1980, p. 252.

- **De la domination à la réflexion dans l'introduction de l'« Histoire d'Irakht »**

Qu'est-ce que régner ? Est-ce conserver le pouvoir sur un territoire donné ou est-ce voir son autorité reconnue ? Mais alors encore faut-il savoir comment être reconnu comme une autorité. On rencontre, dans la courte introduction au conte d'« Irakht, Iblad et Chedram, roi de l'Inde¹¹⁰⁸ », cette distinction entre la domination sur un territoire et l'autorité politique, quoique la traduction française n'en rende pas vraiment compte. Ce conte est en effet proposé en réponse à une interrogation du roi indien Debchalim dans le récit-cadre du *Livre de Kalila et Dimna*¹¹⁰⁹.

- ♦ **La version syriaque tardive des vertus du roi**

Avant d'aborder la version arabe de cette introduction au conte attribuée à Ibn al-Muqaffa', nous dirons quelques mots de la version syriaque établie à partir de l'arabe au XI^e siècle¹¹¹⁰, car certains spécialistes ont pu la considérer comme plus proche du texte original d'Ibn al-Muqaffa'¹¹¹¹. Or, précisément ici il n'en est rien et les versions arabes dont nous disposons s'avèrent plus cohérentes quant à la définition de ce qui est nécessaire au règne, comme nous allons le montrer. Les principales divergences sont les suivantes : le roi, dans la version syriaque intitulée « Histoire du sage Bīlār », demande « comment un roi peut être honoré par ses sujets, et par quoi il peut faire la paix pour régner sur son armée, vaincre

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 201-227 ; IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1980, p. 190-215.

¹¹⁰⁹ Il convient de rappeler que ce premier récit-cadre impliquant également le personnage de Bidpai ne figure pas dans les fables indiennes que nous pouvons lire aujourd'hui. On peut le supposer de la plume d'Ibn al-Muqaffa' à moins qu'il n'ait déjà figuré dans la version pehlevi. Des récits-cadre figurent aussi dans la version syriaque du XI^e siècle quoiqu'ils y soient souvent sensiblement différents. cf. KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, traduit par I. G. N. KEITH-FALCONER, Cambridge, the University press, 1885. Dans le cas de ce conte, le récit introductif diffère dans la version syriaque récente qui porte un autre nom : « histoire du sage Bīlār ». Les noms des personnages ainsi que le récit introductif faisant partie du récit-cadre impliquant le roi et le philosophe y diffèrent également.

¹¹¹⁰ Cf. 1.2.3 « Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa' », nos remarques sur les versions établies à partir de l'arabe. Rappelons que l'on retrouve ce conte dans la *Hikma al-ḥālida* d'Ibn Miskawayh, mais dans une version différente comme l'a fait remarquer B. Gruendler, lors du workshop "Kalīla wa Dimna – Rencontre à mi-parcours" organisé par E. Brac de la Perrière et A. Vernay-Nouri. Cf. le résumé des interventions in LORAIN T., « Workshop "projet Kalīla wa Dimna" – Résumé des interventions » <http://kwd.hypotheses.org/344> ; cf. le texte, IBN MISKAWAYH A. ibn M. ibn Y., *Al-ḥikma al-ḥālida: Ġāwīdān ḥīrad*, Le Caire, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, 1952, p. 89-100.

¹¹¹¹ Tel est le cas de J. London, cf. LONDON J., « How to do things with fables », *History of Political Thought*, 2008, vol. 29, n° 2, p. 189-212.

la malveillance de ses généraux et prévenir le fait que son royaume soit loué et donné à d'autres¹¹¹² ». La conservation du règne s'avère primordiale dans ce discours du roi. Certes, la référence au respect gagné auprès des sujets figure en premier lieu. Mais c'est la question de l'armée et du soutien de l'armée qui semble primer. De même, la question de la soumission du trône à d'autres puissances, relative à l'éventualité d'une conquête militaire se révèle d'importance. Dans la réponse du philosophe, on retrouve la même insistance sur la paix et la crainte à inspirer aux ennemis et aux scélérats. Il formule également sa réponse en mentionnant le zèle pour la tranquillité de l'armée dont doit faire preuve le conseiller. L'honneur, la paix et la terreur infligée aux ennemis doivent découler de la seule patience du roi associée à la longanimité¹¹¹³. La pureté de l'âme du Prince et le choix de bons conseillers entraîneront la victoire contre toutes les oppositions et la soumission de toutes les places fortes¹¹¹⁴. Il nous semble que cette insistance sur la conservation du trône doit être lue en considérant le contexte d'époque de cette traduction de l'arabe vers le syriaque. En effet, au XI^e siècle, le pouvoir politique au Moyen-Orient est divisé : les Seljukides reprennent en main le califat qui était en butte aux pouvoirs locaux et aux soulèvements des armées. Le calife n'a plus alors qu'un rôle moral et religieux. L'autorité politique réelle relève en fait des Turcs Seljukides. Il se peut que le traducteur syriaque ait adapté cette introduction à ce contexte politique.

L'autre différence notable avec l'introduction arabe de ce conte concerne l'acquisition de la sagesse et de la longanimité. D'abord, la version arabe donnée par 'Azzam de la réponse du philosophe n'évoque pas seulement la longanimité, mais plutôt la raison, *'aql*. Dans la version syriaque tardive, le philosophe poursuit son exposé de sa réponse par l'explication de l'acquisition de la longanimité :

La longanimité s'acquiert par la sagesse ; elle-même ne s'obtient que par la crainte de Dieu, comme l'enseigne le livre et la nature. La crainte de Dieu ne peut reposer que sur la continuelle méditation des livres, et par la dispute dialectique avec des maîtres versés en science, dénués de fierté, sans avarice, qui ne cherchent pas à amasser des richesses, ne sont pas épris d'avidité, n'aiment pas la vaine gloire, ne

¹¹¹² Traduction personnelle à partir de la traduction anglaise établie par Keith-Falconer, voir KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalilah and Dimnah, or the Fables of Bidpai, op. cit.*, p. 219.

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

consentent pas aux pensées futiles, ne sont pas épris de la tromperie, n'envient pas ceux qui œuvrent pour le bien, ni ne calomnient un homme en secret¹¹¹⁵.

Plusieurs éléments de cette réponse ne semblent pas correspondre aux discours attribués à Ibn al-Muqaffa'. La mention de la crainte de Dieu y semble ainsi étrangère. Dans *l'Adab al-Kabīr*, il se contente d'exiger des auxiliaires du pouvoir le respect des traditions religieuses¹¹¹⁶. De même, « le livre » dans la version syriaque pourrait désigner la Bible. Ibn al-Muqaffa', réputé avoir rédigé une « imitation du Coran » mise tardivement à l'index et dont subsistent seuls quelques fragments¹¹¹⁷, ne fait pas allusion à un livre sacré dans les fables et dans *l'Adab*. On peut même supposer que les passages de la biographie de Burzawayh aux forts relents irrégieux relève de sa plume¹¹¹⁸. Nulle trace donc d'une vertu possible de la lecture d'un Livre religieux dans ses écrits personnels, qui ne relèvent pas du travail de chancellerie. En revanche, la *Risāla fi-l-Ṣaḥāba*, recommande que l'armée apprenne le *Coran* et la Sunna en sus de la loyauté et l'intégrité¹¹¹⁹. Si l'apprentissage du *Coran* doit contribuer à l'édification morale d'une armée qui demeure par trop influençable par les théories hérétiques, cet enseignement doit s'accompagner de l'étude de la Sunna, mais il n'est pas question dans ce contexte de science, ni de discussions avec des maîtres.

Il nous paraît donc que les textes d'éducation morale et politique destinés aux fonctions de commandement non armé n'insistent pas sur cet aspect de l'éducation religieuse, se contentant comme dans *l'Adab al-Kabīr* d'insister sur le recrutement d'hommes possédant *murū'a* et traditions religieuses. Il se pourrait donc bien que cette mention relève d'un ajout du traducteur syriaque. La réponse du philosophe dans la version syriaque fait également un point sur l'importance de l'enseignement et de la dialectique (ou disputation) dans l'acquisition de la sagesse qui seule permet de bien juger des hommes. Elle semble renvoyer à l'existence d'un enseignement institutionnalisé et à un exercice d'école. Il s'agit de ceux des écoles syriaques de rhétorique vraisemblablement. Or, on ne trouve pas de

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 219.

¹¹¹⁶ Cf. *supra*, 3.2.3 « La *murū'a*, vertu du conseiller » : les occurrences de *dīn* et *murū'a* dans *l'Adab al-Kabīr*.

¹¹¹⁷ LATHAM J.D., « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose », J. ASHTIANY, T.M. JOHNSTONE, J.D. LATHAM et R.B. SERJEANT (dir.), *Abbasid Belles Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 74-75.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 51-52.

¹¹¹⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, traduit par Charles PELLAT, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976, p. 32-35.

références à de tel exercices savants de dialectique dans les autres écrits d'Ibn al-Muqaffa'. Il nous semble donc également que ces références relèvent du contexte du traducteur du XI^e siècle.

On remarque encore dans cette version syriaque que les choix de moyens proposés par le roi sont constitués d'une alternative entre une association de qualités et une accumulation de défauts :

Est-ce par la patience et la longanimité et l'abondance de présents et la bonne conduite, ou par la sévérité et la cruauté, la mauvaise conduite et le ressentiment¹¹²⁰ ?

Cette alternative entre bien et mal se passerait presque de réponse. Il s'agit d'une question purement rhétorique. Les qualités ne sont pas reprises dans leur ensemble par le philosophe qui n'en sélectionne que les deux premières conformément à la vocation du conte indien. Cette question rhétorique nous paraît donc également être un ajout du traducteur syriaque. La sévérité traduit peut-être la *murū'a*, dont le sens assez étendu en arabe a pu paraître difficile à rendre en syriaque, qui possède pourtant la même racine pour désigner la prééminence du chef. En arabe cependant, et dans le discours d'Ibn al-Muqaffa', cette qualité, nous l'avons vu, excède le sens du pouvoir et de la dignité du chef pour englober la générosité, la clémence, la gravité et les belles manières de tout honnête homme, qui cependant est par là destiné à des fonctions de commandement. Le traducteur syriaque a peut-être vu dans cette notion un vice, l'excès de dureté, qui l'a incité à proposer cette opposition tranchée entre vertus et vices. Mais il reste possible que cette opposition manichéenne des vertus et des vices des rois provienne de la version pehlevi perdue et donc qu'une version arabe initiale perdue l'ait rendue.

♦ *La réorientation du principe du gouvernement par le philosophe dans la version arabe*

La version arabe dont nous disposons s'avère en fait plus fidèle au sens du conte qui la suit. Le conte évoque les relations dans le cercle intime du pouvoir et la lutte pour le pouvoir des proches conseillers, représentés par les brahmanes avides de puissance. L'histoire n'évoque pas l'inféodation du royaume à d'autres puissances, ni le problème de la gestion des armées. Selon Bidpai, dans la version arabe, le conte illustre la nature du plus

¹¹²⁰ KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, op. cit., p. 219.

grand bien dont un homme puisse jouir, *a fortiori* s'il est roi. Son récit est proposé en réponse à cette question du roi Debchalim :

*Fa-'ahbirnī mā alladī idā 'amila bihi al-maliku karuma 'alā ra'īyyatihi, tabbata mulkuhu, wa ḥafīza arḍuhu ?*¹¹²¹

Apprends-moi maintenant ce que doit faire le roi pour gagner le respect de ses sujets, affermir son règne et conserver son territoire¹¹²².

La question abordée est purement politique. Elle paraît rabattre le gouvernement sur la domination. « Affermir son règne » et « conserver son territoire » relèvent de la seule logique de la conservation du pouvoir. L'expression *karuma 'alā* en revanche semble signifier « agir bien envers (quelqu'un) », en l'occurrence, le peuple : *ra'īyya*. Mais la racine K-R-M indique encore le respect, la dignité, l'honneur, mais aussi la libéralité, la générosité. Miquel a fait le choix de rendre ce verbe par « gagner le respect des sujets » comme l'a fait l'auteur de la traduction anglaise établie à partir du syriaque. Cela permet de maintenir une même cohérence au questionnement du roi, le respect pouvant demeurer indéterminé et s'accorder tout autant à la force qu'à la justice ou à la bonté. En effet, il reste à savoir à quoi peut s'attribuer le respect des sujets.

Le roi donne ainsi quatre hypothèses :

*al-ḥilmu am al-murū'a am al-ḡawd am al-ḡur'a*¹¹²³ ?

Se montrera-t-il patient ? énergique ? généreux ? audacieux¹¹²⁴ ?

Mais une traduction littérale, sauf erreur de notre part, pourrait bien également conserver cette cohérence. En effet, en demandant au philosophe le moyen d'agir bien envers le peuple, la question de la nature de ce bien demeurerait : s'agit-il de la générosité, du courage, de la protection (l'une des dimensions de la *murū'a*) ou de la pondération ? Mais il est vrai que le moyen d'être bienfaisant envers le peuple semble d'abord être la générosité au sens d'une certaine redistribution des richesses, ou encore la protection, prise en un sens large de soin. Or, le courage *ḡur'a* et la pondération *ḥilm* ne semblent pas participer directement d'une

¹¹²¹ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 190.

¹¹²² Traduction personnelle.

¹¹²³ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 190.

¹¹²⁴ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 201.

amélioration des conditions de vie du peuple. En ce sens, la traduction proposée par Miquel maintient un ensemble de buts visés par le roi assez homogène, auquel les choix de réponses proposés peuvent tous convenir. Cet ensemble accorde davantage de préoccupation à la conservation du trône qu'à la considération du bien des sujets, pourtant évoquée.

Dans sa réponse, le philosophe, dans notre version, reprend l'énumération du roi d'une manière similaire, en opérant cependant deux modifications :

*Inna afdalu mā ḥafīza bihi al-maliku mulkahu, wa ṭabbata bihi sultānahu, wa karruma bihi naḥsahu, huwa al-ḥilmu wa al-'aqlu.*¹¹²⁵

La meilleure façon pour le roi de conserver son trône, d'affermir son autorité, et de se faire honorer, est la pondération et la raison¹¹²⁶.

Tout d'abord, le terme *mulk* est remplacé par *sultān*. Cette divergence entre les termes employés par le roi et ceux employés par le philosophe n'est peut-être pas fortuite. L'autorité, *sultān*, en tant qu'elle se distingue de la pure domination, se caractérise par l'usage d'autres moyens que la force exclusive pour assurer l'obéissance. Elle est conçue comme la capacité d'entraîner celle-ci par une force davantage morale et intellectuelle que matérielle. Or, la réponse du philosophe à cette question va montrer que ce qui doit être privilégié par le souverain, ce ne sont pas les vertus guerrières relatives au courage ou à l'astuce, ni les largesses que permet la grande puissance matérielle. Ce que le philosophe indique ici, c'est cette dimension spirituelle de l'autorité nécessaire au roi. Le terme *sultān* doit ainsi véritablement se traduire par autorité et non par pouvoir. Il conviendrait de conserver, parmi les versions de la demande du roi, la mention générale du « règne », non qualifié comme nous l'avons proposé, plutôt que le sens plus précis véhiculé par le mot autorité, qu'avait choisi Miquel pour traduire la question du roi¹¹²⁷.

La seconde modification dans la reprise des termes de la question par le philosophe dans le récit-cadre concerne le mot « royaume » qui rend, dans la traduction citée, *arḍuhu*, signifiant « sa terre », « son territoire ». La terre semble ici conçue comme un bien. Mais le philosophe reprend la question en remplaçant ce mot employé par le roi, par le terme *mulk*,

¹¹²⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, op. cit., p. 190.

¹¹²⁶ Traduction personnelle. Miquel donne : « Le mieux à faire pour un roi qui veut conserver son trône, affermir son autorité et se faire respecter est [d'agir avec] pondération et réflexion. » Voir IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 201.

¹¹²⁷ *Ibid.*

en jouant sur le terme, passant de « sa terre » à « son règne » probablement par la médiation implicite du terme de vocalisation différente, *milik* qui désigne la possession. Encore une fois, c'est d'après nous, pour les mêmes raisons que le philosophe transforme la mention du territoire possédé en mention du règne. Le mot désigne alors davantage le gouvernement par le roi que la seule possession de la terre. Ce gouvernement consiste en effet en une disposition, une manière d'agir du roi et non en une possession. Or, le philosophe, par la réponse qu'il donne à cette question du roi va montrer que les qualités requises de ce dernier ne sont pas relatives à la force contraignante qu'il peut s'agir de mettre en œuvre pour s'assurer l'appropriation d'un bien. Il ne s'agit ni de gardiennage, ni de clôture du territoire ici. Le philosophe semble répugner à concevoir que le roi puisse s'approprier la terre de ses sujets. Ce qui permet de conserver le trône, d'affermir son autorité, d'avoir le respect des sujets, c'est la pondération et la raison. La principale vertu du souverain est la pondération et la raison. La *murū'a* qui est vertu de commandement, la générosité qui doit en découler ou le courage de l'homme valeureux, s'ils peuvent accompagner la pondération et la raison, ne sauraient donc constituer la première vertu du souverain.

On passe donc dans la bouche du roi du respect des sujets, au territoire, en passant par le règne. La réponse du philosophe remplace cette énumération par la suivante : le respect des sujets, l'autorité, le règne. Ces trois notions impliquent un rapport de soi aux autres, tandis que la version du roi semblait légèrement gommer, avec la référence au territoire conçu comme un bien, la dimension du gouvernement des hommes. Il s'agit donc là semble-t-il des trois éléments constitutifs de la royauté. Le roi désire ainsi savoir comment assurer son règne grâce au respect de son peuple. Il s'agit d'avoir un règne pacifié, durable sur un espace bien délimité qu'aucun changement ne viendrait modifier. Le philosophe ne répond pas à la question de la conservation du territoire mais sa réponse entière va porter sur le gouvernement de soi comme condition nécessaire du gouvernement des autres. Il s'agit en effet pour lui de fonder l'autorité royale.

La question du roi porte sur le respect des sujets ainsi que sur le règne et la conservation de la terre. Mais pour le philosophe, la conservation du territoire est davantage un effet du bon gouvernement qu'un principe de gouvernement. Dans la réponse du philosophe, c'est d'abord le modèle de la guerre et de la conquête qui paraît repoussé au profit d'un modèle du mérite moral relatif à une certaine discipline de soi. La pondération,

comme le conte va le montrer, consiste en la capacité de ne pas agir impulsivement. Plus précisément, il s'agit de la vertu contraire au vice de la colère. La colère est conçue non seulement comme un état d'agitation de l'âme, mais surtout comme une passion qui domine la raison et amène alors nécessairement à des actions regrettables. Seule la capacité à retarder le moment d'agir, associée à l'examen rationnel des faits permet de contenir le mouvement de colère afin de permettre à la raison de reprendre ses droits dans la prise de décision.

- **Le *ḥilm* ou pondération**

- ♦ **Le *ḥilm* principe de l'autorité royale**

L'autorité royale s'appuie donc sur le *ḥilm*, pondération, qualité d'un esprit calme qu'aucun trouble ne vient affecter, ou modération dans les jugements et les comportements. Ce terme « pondération » choisi par Miquel correspond assez bien à l'illustration donnée par le conte d'Irakht. Il s'agit d'une vertu pratique. Le roi du récit-cadre demande laquelle de ces quatre qualités permettrait d'atteindre les buts visés : *ḥilm*, *murū'a*¹¹²⁸, *ḡawd* ou *ḡur'a*. Les deux dernières qualités énumérées sont les plus aisées à saisir. Le *ḡawd* désigne la libéralité, la générosité qui se caractérise par la multiplication des dons en nature et en monnaie, la distribution de largesses sans attente de retour. La *ḡur'a*, selon le *Lisān al-'Arab*, est synonyme du courage¹¹²⁹. Ibn Manẓūr évoque ainsi à titre d'exemple des peuples courageux à la bataille. *ḡur'a* désigne de manière générale au Moyen Âge le courage militaire. Les deux autres qualités proposées à l'examen du philosophe sont des vertus généralement considérées par les spécialistes comme spécifiquement arabes et parfois même comme anté-islamiques¹¹³⁰.

Ainsi, Goldziher considère que le *ḥilm* s'oppose au *ḡahl*, comme la civilisation à la barbarie¹¹³¹. Ces deux dispositions morales figurent dans la poésie antérieure à l'Islam. Mais Goldziher soutient la thèse que l'Islam aurait promu le *ḥilm* au rang de vertu spécifiquement

¹¹²⁸ La *murū'a* est rendue par l'adjectif « énergique » dans la version française. Cet adjectif ne donne pas suffisamment à notre sens la mesure de ce terme qui va devenir un concept clé de la littérature morale et qui constitue un enjeu interprétatif pour la période anté-islamique.

¹¹²⁹ IBN MANẒŪR, « Ḡara'a », 'Abd-Allah ALI AL-KABĪR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLĪ (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

¹¹³⁰ Nous avons déjà examiné plus haut la notion de *murū'a*. Cf. 3.2.3. « La *murū'a*, vertu du conseiller ».

¹¹³¹ GOLDZIHHER I., « What is meant by Al-Jāhiliyya ? », S.M. STERN (dir.), *Muslim studies*, traduit par C. Renate BARBER et Samuel Miklós STERN, London, G. Allen and Unwin, 1967, p. 203.

islamique. Cette notion implique selon l'interprétation de Goldziher : « une notion de solidité physique, puis d'intégrité et de solidité morale, de réflexion sans passions, tranquille, de douceur dans les rapports sociaux. Le *ḥalīm* est l'homme policé par excellence par opposition au *ḡāhīl*, au « barbare »¹¹³². » Le terme ne figure cependant pas dans le *Coran*, mais l'adjectif qui peut être tiré de ce substantif constitue l'un des attributs divins. Il est également appliqué dans le texte coranique à Abraham, Isaac et Šu`ayb. Il ne constitue donc pas une vertu imposée à tout musulman dans ce contexte. Alors qu'il ne forme qu'une notion implicite dans la morale d'inspiration religieuse, Goldziher, puis Izutsu¹¹³³ ont pourtant considéré que l'Islam a cherché à imposer un *ḥilm* supérieur au *ḥilm* pré-islamique ou encore à généraliser cette vertu très élitiste, voire aristocratique, du chef tribal. Il est certain cependant que dès avant l'Islam, le *ḥilm* désignait une qualité qui conférait à celui qui la possédait une haute autorité morale comme le conclut Pellat¹¹³⁴. Des survivances de cette conception se retrouvent ainsi après l'avènement de l'Islam dans l'explication d'un proverbe qui fait référence à une figure des premiers temps de l'Islam encore empreinte de l'autorité conférée au chef tribal. Il s'agit d'al-Aḥnaf, chef noble de la tribu des Tamīm, converti à l'Islam, dont on loue ces traits : « maîtrise de soi, indulgence à l'égard de ses ennemis, répression de la colère, propension au sérieux, discrétion, hostilité à l'égard de la délation¹¹³⁵. ». La figure royale de Mu`āwīya a ensuite été qualifiée de la même façon comme l'a montré Lammens¹¹³⁶. Son *ḥilm* était devenu, d'après Pellat, un principe politique : « par son indulgence, il réussit à désarmer certains ennemis, et par sa libéralité, à en soumettre d'autres, en disant que la guerre coûte plus cher que la générosité¹¹³⁷. »

¹¹³² *Ibid.* Cité et traduit par Pellat dans *Encyclopédie de l'Islam*, article *ḥilm*.

¹¹³³ Cf. IZUTSU T., *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, Montreal Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press, 2002.

¹¹³⁴ PELLAT C., « *Ḥilm* », *EI2*.

¹¹³⁵ *Ibid.*

¹¹³⁶ Cf. LAMMENS H., *Etudes sur le règne du calife omayyade Mo'awīya I: Série 2*, S. 1., 1907.

¹¹³⁷ PELLAT C., « *Ḥilm* », *op. cit.*

♦ *La généralisation du ḥilm au IXe siècle*

Ġāḥiẓ (776-868) disqualifiera cependant les légendes qui font de ces deux personnages, al-Aḥnaf et Mu'āwiya, des incarnations du ḥilm. Ainsi, dans *Kitmān al-sirr*, il livre d'autres critères du ḥālim ¹¹³⁸ :

Le langage est un outil dont on se sert. Il n'est ni louable ni blâmable en soi. La louange s'accorde bien plutôt à la pondération tandis que le blâme s'inflige à la brutale pusillanimité. En effet, la pondération est le nom général de toutes les qualités et désigne l'autorité sur la raison que les passions peuvent subjuguier. La domination de la colère, l'apaisement de la force du mal et la destruction de l'ensemble des mauvaises actions ne méritent pas davantage ce nom et ne sont pas plus dignes de cette manière d'être que l'assujettissement de l'excès de satisfaction, l'empire sur les passions, l'interdiction des mauvaises joies et gaietés, et des mauvaises impatiences et avidités, de la louange et du blâme hâtifs, de la mauvaise nature et de l'avidité insatiable, [pas plus que] de la mauvaise saisie de l'occasion, de l'excès d'attention à l'objet des désirs, à la force de l'affection et de la mollesse, aux excessives plaintes et désolation, à la succession du moment de satisfaction au moment de colère et du moment de colère au moment de satisfaction, [ni plus que] l'accord des mouvements du langage et du corps contraire à la mesure connue et à la valeur admise, [qui n'apporte] aucune efficacité ni aucun bénéfice¹¹³⁹.

On remarque que Ġāḥiẓ opère une généralisation de la vertu de pondération désormais proposée à l'exemple de tout homme et non plus seulement réservée au Prince. Le ḥilm apparaît ainsi au IX^e siècle chez ce penseur rationaliste comme la reine des vertus et non plus seulement comme la vertu du roi. Il ne s'agit pas d'une vertu spécifique qui correspondrait à la seule domination de la colère ou à la seule maîtrise de l'excès de satisfaction. Mais il s'agit de cette vertu première et absolue qui permet de réaliser tous les effets qui sont détaillés par Ġāḥiẓ et qui relèvent tous du contrôle et de la domination par la raison de toutes les passions et humeurs ainsi que de toutes les actions et les mouvements du corps : la tempérance parfaite ou maîtrise de soi.

Nous nous en tiendrons là dans la recension des traits attribués au ḥālim par les moralistes. Nous estimons en effet bénéficier ici, notamment grâce aux recherches de Pellat sur cette notion et aux travaux du père Lammens, d'une part, d'une enquête historique sur une figure politique notable antérieure à l'époque de production supposée de nos textes,

¹¹³⁸ ĠĀḤIẒ, 'Amr ibn Baḥr al-, « Kitāb kitmān al-sirr wa ḥifẓ al-lisān », P. KRAUS et Ṭāhā al-ḤĀĠIRĪ (dir.), *Mağmū' Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, Le Caire, Egypte, Maṭba'at lağnat al-ta'lif wa al-našr, 1943, p. 40.

¹¹³⁹ Traduction personnelle.

Mu'āwiya. D'autre part, nous avons accès à une description, par un moraliste légèrement postérieur, des traits relatifs au *hilm*, de même que d'une critique de cette attribution exclusive à la figure historique de Mu'āwiya. C'est par rapport à ces deux conceptions qu'il convient de circonscrire la portée de la définition du *hilm* ici offerte par l'adaptation de la légende d'origine bouddhique par Ibn al-Muqaffa'. Nous conserverons en mémoire les hypothèses de Goldhizer concernant les caractéristiques antéislamiques du *hilm*, ainsi que la remarque de Pellat commentant la détermination de la notion par Ğāhiz, selon laquelle ces traits « n'ont rien de spécifiquement musulman ». Rien de ceci ne saurait nous surprendre, puisque nous considérons que la littérature des miroirs des princes ne se réfère pas à la religion comme système de valeurs ni comme justification du pouvoir. Les œuvres d'Ibn al-Muqaffa', accusé par la postérité d'avoir toujours été un mécréant, *a fortiori*, ne peuvent être soupçonnées d'y faire un tel recours. Pour comprendre plus précisément ce que le roi et le philosophe du récit du *Livre de Kalila et Dimna* entendent par *hilm*, il conviendra d'examiner la fable en elle-même et les occurrences du terme dans la narration.

♦ *La pondération doit s'accompagner de la raison*

Les deux qualités à cultiver pour parvenir à gagner le respect des sujets, une autorité ferme et un règne assuré, sont d'après le philosophe, *al-hilm wa al-'aql*, la patience et la raison, que Miquel rend par « pondération et réflexion ». Le sens de cet ajout de la notion de réflexion à la pondération peut se comprendre avec le conte très bref qui précède, « le Dévot et la Mangouste¹¹⁴⁰ ». Ce conte est composé d'un récit-trame qui narre l'attente impatiente par un homme de la naissance de son enfant. Alors qu'il affirme vouloir se mettre déjà en quête d'une nourrice et choisir les plus beaux prénoms pour le bébé, son épouse lui reproche de « parler sans savoir ». La femme pense que les projets de son mari sont prématurés et tranchent déjà le destin à venir alors qu'il ne s'est pas encore produit. L'épouse donne alors l'exemple d'un saint homme qui imagine les bénéfices qu'il pourra tirer de son pot de beurre et de miel sur plus de cinq ans, établissant véritablement un programme de vie jusqu'à l'arrivée d'un enfant dans son futur couple imaginaire. Emporté par son imagination débridée, il se voit corriger cet enfant s'il n'est pas sage et ce-faisant donne un coup de bâton à cet enfant imaginaire et casse la cruche contenant le beurre suspendue au-dessus de lui.

¹¹⁴⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 197-199.

Tous ses projets fantasmés sont réduits en miettes. Voilà qui illustre donc la nécessité d'une réflexion réaliste et non hypothétique. Quelques temps après avoir donné l'exemple du saint homme, la femme du dévot accouche d'un garçon comme prévu par son époux. Devant faire ses ablutions rituelles, elle confie le bébé à son époux qui finit par être appelé par le roi. Il laisse l'enfant en compagnie d'une mangouste domestiquée. Un serpent paraît alors qui veut attaquer l'enfant, mais la mangouste le tue immédiatement. Le dévot rentre alors et voyant la mangouste pleine d'un sang qu'il croit être celui de son enfant, il la tue. Se tournant finalement vers son enfant qu'il trouve en vie et voyant le serpent mort, il comprend trop tard son erreur et s'en veut beaucoup. Cette fois-ci, la faute du dévot, qui n'apparaît pas véritablement sage, ne tient pas tant au manque de réflexion seulement qu'à la précipitation, qui est le strict contraire de la pondération. L'homme dévot agit sans savoir ; pire, il suppose que la mangouste est coupable. La deuxième situation vient ainsi prouver la validité du conseil initial de la femme pour toute affaire qui ne se fait qu'en paroles. Le même défaut de réflexion conduit à mal agir avec précipitation. Dans le premier cas, l'homme ne raisonne pas en considérant les faits réels : son enfant n'est pas encore né. Dans le second cas, il agit presque sans réfléchir : trop rapidement. Seule une réflexion correcte, à partir de faits avérés et patiente, permet en définitive la pondération bien comprise. L'une et l'autre sont aussi nécessaires que deux yeux et deux oreilles, comme le dit le philosophe plus loin, alors qu'il rappelle tout de même le contrôle qu'exerce le destin sur toute chose¹¹⁴¹.

♦ *La pondération n'est rien sans le conseil du sage*

Ces deux qualités sont en effet selon la fable d'Irakht, le principe des affaires *ra's al-umūr* et leur base, au sens de condition, de fondement *milāk*. *Hilm* et *'aql* sont des qualités personnelles du roi. Mais elles doivent s'accompagner dans le contexte royal du choix d'un excellent conseiller : *al-labīb al-rafiq al-'ālim*, « le prudent compagnon savant »¹¹⁴². La réflexion ne semble pouvoir se développer que dans l'échange avec un compagnon savant et prudent. *Labīb*, issu de *lubb*, signifie dans un premier sens, doué de bon sens et capable de comprendre, dans un deuxième sens, prudent et dans un troisième sens, assidu et persévérant¹¹⁴³. La prudence renvoie à la sagesse pratique de l'homme politique, mais les

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

¹¹⁴² Miquel traduit différemment par « intelligents, fins et instruits », cf. *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁴³ KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1860, vol. 2/.

deux autres sens renvoient également à des qualités qui peuvent être requises des auxiliaires du pouvoir. Le compagnonnage, *rifq* indique une présence constante. Le savoir *'ilm* indique la maîtrise et une certaine supériorité intellectuelle du conseiller sur le roi. Sa sagesse supérieure peut indiquer outre la possession du savoir, une possible différence d'âge. Le conseiller prend ainsi la place du maître par son savoir et sa prudence, par sa présence constante également. La pondération et l'intelligence associées à un mauvais conseiller, qui ne serait ni prudent ni savant ni un compagnon sincère, ne conduisent qu'à une victoire momentanée et avilissent définitivement. Il en va de même pour le seul courage ou la libéralité qui ne peuvent seuls produire de victoire pérenne. L'intelligence et la pondération doivent donc toujours s'accompagner du conseil du sage.

La réduction à néant des efforts de l'intelligence et de la pondération en l'absence de conseil sage tient ainsi à la fonction du conseiller. La capacité rationnelle associée à la capacité de peser les décisions nécessaires au Prince requièrent toutes deux encore un savoir acquis et la prudence qui associe à la saisie des enjeux, la juste détermination des moyens. Mais cela ne semble pouvoir se trouver qu'en un autre que soi, le conseiller. Celui-ci, conseiller politique, est capable d'agir avec recul et en connaissance en cause. Mais la fable racontée pour illustrer ce fait, montre également un autre rôle du sage. En effet, Iblad, le sage conseiller du roi Chedram, est chargé d'exécuter l'épouse préférée de celui-ci suite à un mouvement de colère de sa part. Mais sachant l'intelligence et la bonté de cette femme et les regrets qui ne manqueraient pas d'affecter le roi suite à cette condamnation, le sage dissimule l'épouse et feint auprès du roi de l'avoir tuée comme il l'avait demandé. La colère de Chedram retombe en effet aussitôt et il s'attriste. Les regrets augmentant, le roi reproche à son sage d'avoir exécuté son ordre. Iblad va alors multiplier les maximes d'une sagesse d'inspiration bouddhique qui, à chaque plainte du roi, l'invitent à la relativisation de son chagrin ou à l'acceptation de son tort, et ce tout au long de 45 répliques, comme nous l'avons vu¹¹⁴⁴.

Le *hilm* dans cette expérience de pensée passe d'abord par une maîtrise de la colère, qui est une passion dont souffrent souvent les rois. Ainsi, il s'agit de l'un des dix uniques domaines énumérés « où les hommes doivent faire leurs preuves¹¹⁴⁵ » : « Le roi, si patient et

¹¹⁴⁴ Cf. *supra*, 2.3.4 « Sens de l'expérience de pensée proposée ».

¹¹⁴⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 225.

si savant soit-il, au moment où la colère [le gagne]¹¹⁴⁶ » doit alors faire la preuve de sa royauté. Implicitement Iblad suggère que le roi n'est véritablement roi que s'il est capable de maîtriser sa colère. Les autres cas traités dans cette comparaison relèvent tous de qualités qui ne peuvent être attribuées qu'en fonction d'une pratique, comme le courage qui se prouve au combat. Le labour (du fermier) se réalise par la peine éprouvée dans les champs. L'esclavage se définit dans la relation (*'išra*) avec le maître. Le marchand prouve sa qualité de marchand dans ses relations avec son ami, nous dit-on. Ici, l'ami désigne la relation professionnelle de contractant. Les amis sincères (frères) quant à eux éprouvent leur amitié dans la façon de supporter les torts. L'intelligence s'éprouve dans l'adversité. On comprend ainsi qu'elle désigne la sagesse. Le dévot prouve sa dévotion par son ascétisme, fait de continence et de pureté. La générosité s'éprouve également dans le don et la bienveillance. Le pauvre s'éprouve dans l'horreur du péché (dans lequel il est le plus proche de tomber) et dans la recherche de moyens honnêtes. Les preuves évoquées dans chaque cas correspondent à la définition d'une qualité attribuée à l'homme, qui détermine sa valeur propre. Pratique active, relation ou résistance passive, c'est toujours du domaine de l'action qu'il s'agit. La royauté quant à elle, s'éprouve dans la maîtrise de la colère. Est-ce à dire que le seul véritable roi est celui qui contrôle sa colère ? Le sage Iblad ne va pas jusqu'à l'affirmer ouvertement, mais les cas évoqués le laissent entendre.

L'énumération permet de glisser des maximes politiques dans un tableau de cas variés où elles ne prennent sens que discrètement et progressivement. Ces discrètes affirmations politiques tirent leur force de leur répétition et de la variation de leur tournure. Ainsi, par exemple, la maxime concernant ce qui est *conforme à la loi* illustre l'un des points nécessaires du récit introductif : la pondération et la raison doivent s'accompagner de la prise de conseil d'un sage conseiller¹¹⁴⁷. Elle s'y renforce de l'énoncé de son opposée mentionné plus loin : la *nécessité de s'éloigner* de qui prend l'avis de personnes qui ne possèdent pas la pondération¹¹⁴⁸. Elle est redoublée de l'énoncé d'une condition restrictive : les infatués et ceux qui n'en font qu'à leur tête, doivent également être fuis. Plus gravement, celui qui refuse le conseil et considère la douceur comme une faiblesse et la bonté comme un manque d'énergie, c'est-à-dire celui qui n'entend sans doute que les conseils de cruauté et

¹¹⁴⁶ *Ibid.*

¹¹⁴⁷ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, exemple N°610.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, exemple N°619.

agit de cette façon, fait partie de ceux qui *se nuisent à eux-mêmes et aux autres*¹¹⁴⁹. De même, le roi qui s'entoure de fourbes et de radoteurs se cause à lui-même autant de mal qu'aux autres. La situation de celui qui refuse ses conseils aux rois et intrigue contre eux est aussi proposée dans le cadre de la même maxime de ce qui est conforme à la loi, comme un opposé à la prise de conseils auprès d'un sage, tout aussi nuisible. Autrement dit, autant le roi doit prendre des conseils auprès des sages, autant les sages ont l'obligation de donner leurs conseils aux rois. La volonté de partager la sagesse doit exister de part et d'autre de la relation entre le Prince et le sage.

♦ *Le ḥilm n'est pas une vertu acquise définitivement*

La qualité qui définit la royauté est donc la pondération. L'argumentaire provocateur d'Iblad reprend et illustre la définition du règne suggérée dans l'introduction de la fable : le roi doit posséder la pondération et la raison ainsi qu'un compagnon avisé. Mais la patience au sens de l'action pondérée est aussi parfois présentée dans les premiers arts de gouverner comme un bien que chaque auxiliaire du pouvoir devrait aussi posséder. L'opposition du *ḥilm* à la *safāha* dans *l'Adab al-Kabīr* permet de comprendre que le *ḥilm* se rapporte à l'action et que le discours, dans le contexte de la cour, relève du domaine de l'action :

Prends garde à ce que ne germe en ton cœur quelque reproche ou mépris à l'égard du Prince. Car si tu sentais naître en toi de tels sentiments, ceux-ci se révéleraient bientôt au mieux sur ton visage, si tu sais maîtriser tes actions (*in kunta ḥalīman*), au pire dans tes propos, si tu es de peu de jugement (*in kunta safīhan*)¹¹⁵⁰.

Cette mise en garde ne s'adresse pas au Prince mais au conseiller. Le conseiller, nous l'avons vu, doit faire preuve de *murū'a*. Est-ce à dire qu'il est envisageable qu'il fasse preuve de peu de jugement, alors même que la pondération naît de la réflexion comme nous l'avons vu ? La pondération doit donc également être une vertu du conseiller. La pondération permet de peser ses jugements et ses paroles et de retarder la réaction en la mesurant à l'aune de la rationalité. Mais elle ne permet pas vraiment de dissimuler ses pensées. Cette

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, exemple N°625.

¹¹⁵⁰ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *Annales Islamologiques*, traduit par Jean TARDY, 1993, vol. 27, p. 194.

vertu concerne donc spécifiquement l'action et le discours. L'imprudent (*safih*)¹¹⁵¹, à l'inverse, laisse totalement libre cours à ses pensées et à ses paroles, ce qui dans l'entourage du Prince peut le conduire à sa perte, eut-il été bon et loyal serviteur antérieurement.

Al-Adab al-Kabir mentionne également le *hilm* dans un autre contexte de danger pour le conseiller. La calomnie qui peut l'atteindre doit être combattue dans le discours par des arguments. Ce discours doit s'accompagner de maîtrise de soi, *hilm* et de dignité, *waqār*, « sans douter que la force et la victoire reviennent immanquablement à qui sait se montrer maître de ses réactions¹¹⁵². » La pondération constitue ainsi une force, *quwwa*, morale qui permet la victoire contre un ennemi de la cour. Le *hilm* est proche de la sagesse, sans toutefois s'identifier à elle complètement, dans la mesure où même des hommes pondérés peuvent se laisser entraîner par la jalousie lorsqu'ils se rapprochent des Princes, comme l'indique *l'Adab al-Kabir*.¹¹⁵³ Cette jalousie se manifeste par une quête de l'exclusivité de la relation avec le Prince et par la tentation d'éloigner en conséquence du Prince ses plus proches conseillers et parents¹¹⁵⁴. Le *hilm* n'exclue pas, parfois son contraire la *safaha*, le manque de jugement ou la pusillanimité, comme le montre cette conclusion au sujet de la tentation d'éloigner les proches du Prince : « c'est là un trait de stupidité dont sont parfois victimes des hommes pourtant sages *hulamā'*, dès lors qu'ils se rapprochent du détenteur du pouvoir *'inda al-danū min dī al-sultān*¹¹⁵⁵ ». La notion de *hilm* correspond à une sagesse acquise et déborde la stricte capacité à contrôler ses réactions et à maîtriser ses impulsions. Cependant, dans le contexte de l'entourage du Prince, la vertu acquise paraît se réduire au point de pouvoir s'inverser. Cette vertu morale ne paraît dès lors pas pouvoir s'acquérir définitivement : elle peut dans certaines situations retourner à l'état de simple disposition changeante.

Le *hilm* tel qu'envisagé dans les écrits d'Ibn al-Muqaffa' semble donc bien répondre à la description que donnait H. Lammens de cette notion : « Le *hilm* n'est ni la longanimité ou

¹¹⁵¹ L'adjectif employé paraît très péjoratif. Il caractérise en effet un trait de caractère peu louable. Cependant, il convient de noter que le terme de *safah* a aussi le sens de l'excès blâmable, mais pas nécessairement condamnable.

¹¹⁵² IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabir* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 198.

¹¹⁵⁴ La jalousie à l'égard de l'épouse du Prince évoquée ici fait écho au sort auquel les brahmanes vouent l'épouse du roi Chedram dans le conte de Bilār de *Kalila et Dimna*.

¹¹⁵⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabir* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 198 ; IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ātār Ibn al-Muqaffa'*, Bayrūt, Manšūrāt Dār Maktaba' al-Ḥayāt, 1986, p. 294.

la possession de soi-même, ni la maturité de l'esprit, ni la modération¹¹⁵⁶ », mais l'ensemble de ces qualités. Dietrich en conclut qu'il est « l'ensemble de ces qualités. (...) Il est un mélange de finesse et d'astuce, très pragmatique (...) il est moins une qualité qu'une attitude et il constitue en même temps une barrière efficace à tout despotisme¹¹⁵⁷. » Dietrich en fait un trait spécifiquement arabe, ce que nous saurions confirmer ou infirmer, et l'essence de la position de *sayyid*. Nous voyons par nos textes que cette notion à la fin de l'époque omeyyade ou aux tous débuts de l'époque abbasside est déjà mise en œuvre pour qualifier l'idéal moral du roi. Plus qu'une barrière au despotisme, le *hilm* s'oppose plutôt à l'arbitraire du pouvoir, par le délai réflexif et la modération qu'il implique.

- **La générosité et la bienveillance**

Si la *murū'a* est désignée comme la vertu du conseiller et des auxiliaires du pouvoir, il n'en demeure pas moins que cette vertu, qui est aussi la vertu de l'honnête homme, doit également appartenir au souverain. Mais elle prend dans son cas une coloration spécifique.

En fait, il semble que le sens de la *murū'a* dans l'introduction de la fable d'Irakht puisse différer du sens que la notion a dans *l'Adab al-Kabīr*. Cette distinction correspondrait peut-être à des usages différents du terme selon qu'il s'agisse du souverain ou de l'honnête homme. Dans l'introduction de la fable d'Irakht, la générosité *murū'a* est évoquée par le roi comme possible vertu du roi. Mais employés avec les autres notions de courage et de pondération ou maîtrise de soi, comme c'est le cas dans l'extrait précédemment cité¹¹⁵⁸, certains sens de la *murū'a* tombent. Le terme de *murū'a* peut-il alors renvoyer au sens antéislamique d'ensemble des qualités du chef tribal ? Or, il est justement question ici de donner un contenu à ces qualités du chef. La *murū'a* doit donc renvoyer à quelque chose de précis qui s'oppose dans une certaine mesure aux autres qualités évoquées. Il ne peut donc s'agir de l'ensemble des obligations morales du *sayyid* tribal, puisque la générosité qui en fait partie est mentionnée séparément et de manière disjonctive. D'ailleurs, le courage en ferait aussi partie. La *murū'a* peut alors désigner la bonne conduite et comprendre l'observation

¹¹⁵⁶ Cité par DIETRICH A., « Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'islam : à propos du concept de "sayyid" », G. MAKDISI, D. SOURDEL et J. SOURDEL-THOMINE (dir.), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 88.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*

¹¹⁵⁸ Cf. *supra*, 4.1.1 « La réorientation du principe du gouvernement par le philosophe dans la version arabe ».

des règles religieuses. Elle peut aussi correspondre au sens ancien indiqué par Ğanāh, selon *l'Encyclopédie de l'Islam* : la fermeté et le succès¹¹⁵⁹. Il s'agirait alors peut-être d'une vertu militaire, ce qui inviterait alors à considérer la ğur'a dans son sens plus subtil d'audace, en tant que l'audace dépasse le cadre militaire et renvoie à toute prise d'initiative.

De manière générale, la *murū'a* associée à la bonté *al-birr*¹¹⁶⁰ désignent deux valeurs à promouvoir dans la société, d'après *l'Adab al-Kabīr*¹¹⁶¹. Le Prince doit pour cela les faire siennes. Elles seront toujours imitées par les gens qui suivent généralement l'avis du Prince. De même, le roi doit donner des preuves d'affection sincère à ses sujets, *al-ṣidq bil-tawaddud ilā al-ra'iyyati*¹¹⁶². Il doit être plus bienfaisant *alṭaf* qu'il ne paraîtra¹¹⁶³. En se montrant en faveur de ces valeurs, il contribuera, grâce à l'imitation qu'en feront les gens, à la réduction des injustices et de la bassesse. En effet, s'il organise convenablement sa suite, « chacun constituera d'une manière analogue sa propre suite, si bien que tous les sujets atteindront le salut¹¹⁶⁴. » La structure pyramidale du pouvoir devrait ainsi contribuer à la diffusion du modèle de vertu royale à l'ensemble du corps social.

*

L'examen de la fable d'Irakht nous a permis, après avoir pris la mesure de la solidarité conceptuelle et discursive entre son introduction et son récit, d'observer la mise à distance subtile du modèle politique de la guerre et de la conquête au profit du modèle du mérite moral relatif au gouvernement de soi. Nous avons alors pu déterminer avec davantage de précision le statut et la définition de la principale vertu royale, la pondération ou *hilm*, dans le contexte du discours de l'art de gouverner du VIII^e siècle. Provenant de la réflexion, et associée à la raison, elle n'en demeure pas moins une vertu morale susceptible de décroître par manque de pratique ou d'attention. Elle est également associée à la vertu de l'honnête homme qu'est la *murū'a* qui n'est cependant pas la principale des vertus du roi, peut-être du fait de son caractère moins défini et plus large. Si le *hilm* est une vertu pratique

¹¹⁵⁹ Cf. *supra*, 3.2.3 « Repères définitionnels et premières occurrences ».

¹¹⁶⁰ Terme coranique.

¹¹⁶¹ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 191.

¹¹⁶² GRIGNASCHI M., « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, traduit par Mario GRIGNASCHI, 1966, vol. 254, p. 56 et 75 .

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 59 et 77.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 59 et 78.

qui relève de la maîtrise de soi, il ne faudrait pas croire qu'elle ne relève que d'une relation de soi à soi pour le Prince. En effet, la spécificité du gouvernement politique est qu'il vise à produire des effets sur les gouvernés. C'est pourquoi la générosité, la bienfaisance et l'affection sincère doivent aussi émaner du roi à travers sa suite vers l'ensemble du corps social. Est-ce à dire que l'éthique du Prince est une éthique de l'apparence destinée à produire une certaine image du gouvernant ?

4.1.2 IMAGE DU GOUVERNANT

Si le domaine des vertus relève de l'individu et peut être proposé à l'exemple de chacun, l'une des dimensions dans laquelle la spécificité du gouvernement politique apparaît peut-être davantage est celle de la mise en place d'une image favorable du pouvoir dans certains textes. Dans quelle mesure cette image peut être fidèle ? Le degré de composition de cette représentation du Prince varie dans l'art de gouverner du VIII^e siècle selon le contexte politique évoqué dans les textes.

- **Renforcement du pouvoir et image favorable**

Ibn al-Muqaffa' souligne ainsi en conclusion de la section de *l'Adab al-Kabīr* consacrée spécifiquement au Prince, que :

Pour gouverner, le Prince se devra d'envisager les choses selon deux approches, l'une consistant à renforcer son pouvoir (*yūqawwī sulṭānahu*), l'autre à en donner une image favorable (*yuzayyinuhu fi-l-nās*). La question du renforcement du pouvoir est prioritaire et mérite qu'on s'en préoccupe d'abord. Quant à l'amélioration de l'image de l'autorité, c'est là un point qui revêt un caractère plus séduisant et qui ralliera un plus grand nombre de collaborateurs. Au demeurant, la force d'un pouvoir dépend de sa capacité à plaire, et inversement. Si nous les distinguons ici, c'est que d'ordinaire, on classe les choses d'après leur caractère dominant¹¹⁶⁵.

Ibn al-Muqaffa' affirme ainsi que le gouvernant doit viser (*yaḥtāṣṣu*) deux considérations (*ra'yayni*). Il lui faut d'une part, renforcer son pouvoir pour gouverner ; d'autre part, en donner une image positive. Il s'agit pratiquement de deux thèses complémentaires, comme

¹¹⁶⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 191 § 32 ; IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *Rasā'il al-bulāḡā'*, Le Caire, Egypte, Maṭba'at laḡnat al-ta'lif wa al-tarḡama wa al-našr, 1946, p. 54.

l'implique semble-t-il l'emploi de *ra'y* : l'action politique consiste en ces deux objectifs. Notons d'abord que l'expression « pour gouverner » employée par Tardy dans sa version, ne rend pas une expression identique en arabe, puisque le texte arabe peut être rendu littéralement de la façon suivante : « L'ensemble de ce que le gouvernant *al-wālī* doit viser [pour ce qui est du domaine mondain¹¹⁶⁶] consiste en deux considérations : renforcer son autorité, et l'embellir auprès des gens. ». On remarque aussi qu'au paragraphe 6, la même expression employant également la notion de *ḥāḡa* est employée par Tardy pour rendre : « *litakun ḥāḡatuka fi-l-wilāyati talāti ḥiṣālin* », qui littéralement signifie : « Que ta quête dans le gouvernement *wilāya* soit celle de trois atouts », autrement dit, « Tu devrais rechercher dans l'activité de gouvernement trois atouts principaux ». Il s'agit là de l'assentiment de Dieu, de celui du supérieur hiérarchique éventuel, et de celui du meilleur des administrés. Nous remarquons ainsi que la notion de gouvernement n'est pas rendue ici chez Ibn al-Muqaffa' par la notion de *tadbīr*, mais par la notion de *wilāya*, au sens de « prise en charge des affaires publiques », ce qui pourrait s'expliquer, comme nous l'avons vu, par le sens spécifique relatif à la délibération, qu'a encore la notion de *tadbīr* à cette époque¹¹⁶⁷.

Au paragraphe 6, il s'agit d'éléments qui facilitent le gouvernement et le justifient. Mais il ne s'agit pas là, nous semble-t-il de la finalité de l'activité de gouvernement qui est quant à elle énoncée au paragraphe 32 précédemment cité. Elle consiste, nous l'avons dit, en un double objectif, distingué ici en théorie par Ibn al-Muqaffa' qui indique cependant en conclusion que ces deux objectifs ne sont pas distincts en fait : renforcement du pouvoir et représentation du pouvoir sont en fait corrélatifs. Mais Ibn al-Muqaffa' indique clairement que la question du renforcement du pouvoir est prioritaire. Autrement dit, et si l'on se fie à sa méthode indiquée au début du traité, il s'agit là du principe, ce qui est premier, dont il faut d'abord se préoccuper. Le fait doit être rapporté à ce qui est dominant, *al-'amr yunsabu ilā a'ḡamihī*¹¹⁶⁸. D'ailleurs, la question de l'amélioration de l'image du pouvoir ne paraît pas poser de difficultés et ne devrait pas trop occuper le Prince, puisqu'il est dit que cette tâche suscite l'enthousiasme d'un grand nombre de collaborateurs. Cela implique qu'en revanche, le renforcement de l'autorité constitue la tâche propre du gouvernant et non d'un grand nombre de collaborateurs.

¹¹⁶⁶ Selon le manuscrit n° 1966, Dār al-Kutub, Le Caire.

¹¹⁶⁷ Cf. *supra*, « 1.4.2. Définition lexicale ».

¹¹⁶⁸ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 184 § 2.

Ibn al-Muqaffa' en conclut que le renforcement relève de l'embellissement et que l'embellissement relève du renforcement, réunissant ainsi ces deux dimensions. Le renforcement de l'autorité dépend de sa capacité à plaire. Et inversement, une autorité puissante plaît : le renforcement du pouvoir n'est jamais dissocié *in re* de sa finalité représentative. L'autorité puissante est aussi belle aux yeux des gens. Cette belle image du pouvoir aux yeux du peuple est ainsi une image morale. S'agit-il nécessairement d'une image fidèle de l'autorité ? La lecture de l'ensemble de *l'Adab al-Kabīr* indique que la dimension éthique doit orienter la finalité du renforcement de la puissance. D'ailleurs, les atouts du gouvernement que représente l'assentiment de Dieu, du supérieur et du meilleur des administrés indique assez bien la dépendance éthique dans laquelle doit se tenir le Prince. Ainsi, Ibn al-Muqaffa' lui conseille même de ne pas accorder trop d'attention aux profits matériels et à la renommée *al-dīkr*, « car [il] en retirer[a] toujours une part suffisante et même appréciable¹¹⁶⁹ », non que la gloire soit blâmable, mais au contraire, parce qu'elle s'en suit nécessairement de l'autorité. Nul besoin donc de la rechercher pour elle-même. Le *Testament d'Ardašīr* exposait que la recherche de la louange pouvait suffire à bien agir mais que la connaissance de soi et de ses défauts était une méthode plus efficace. Mais le véritable roi devra en sus se préoccuper de sa succession¹¹⁷⁰. Le gouvernement se définissait ainsi par sa pérennité et la conservation du pouvoir relevait d'une temporalité, gloire ou éthique du Prince s'équivalant. Avec Ibn al-Muqaffa', le gouvernement se définit par sa force, la gloire découle de la puissance.

Si l'on peut penser que la beauté morale de l'autorité publique va de paire avec la puissance pour Ibn al-Muqaffa', la chose apparaît comme plus nuancée chez 'Abd-al-Ḥamīd. La dimension politique du sujet royal se distingue en effet selon les contextes proprement politiques qui sont représentés ou véhiculés par nos textes. Il en va ainsi des situations mettant en scène la cour, dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, mais aussi et surtout dans *l'Épître au Prince héritier*, miroir des princes directement adressé par un souverain à son fils désigné comme héritier. Dans cette épître, les conseils concernant l'apparence du Prince adressés à 'Abd-Allāh abondent. Ils traduisent en pratiques observables, la dissymétrie inhérente au gouvernement d'un seul. Dans le contexte de l'exercice du pouvoir, le Prince

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 186 § 6.

¹¹⁷⁰ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 75.

apparaît toujours sous les yeux d'un public composé de courtisans et d'hommes du peuple. Il doit alors davantage composer son image. Les activités décrites indiquent que le Prince doit demeurer Prince en toutes circonstances. Il ne s'agit plus pour cela de n'indiquer au Prince que ce qu'il doit faire pour agir vertueusement, mais il s'agit de lui indiquer aussi ce qu'il doit cacher.

- **Gloire du Prince**

L'attitude et le comportement du Prince dans *l'Épître au Prince héritier* doivent ainsi se distinguer de ceux de tout autre homme. Il doit en effet présenter une image de soi qui est toute entière dirigée vers l'extérieur. Cette épître illustre bien la fonction de diffusion du miroir, par lequel on désigne souvent le discours de l'art de gouverner¹¹⁷¹. La puissance du Prince repose en effet là en grande partie sur la gloire, c'est-à-dire sur les qualités et les actions positives que l'on rapporte sur lui : « Procure-toi donc une renommée élogieuse *maḥmūda al-dīkri*, une bonne réputation *bāqī lisāna al-ṣidq*, par l'attention que tu porteras à ce que le Commandant des Croyants te présente¹¹⁷². » Ce que nous avons traduit par « réputation » (*bāqī lisāna al-ṣidq*), désigne davantage les paroles dites sur le compte du Prince. Louange ou blâme, la réputation est de l'ordre du discours proféré. *Bāqī lisāna al-ṣidq*, « une bonne réputation durable » désigne littéralement une « durable parole de sincérité (ou vérité) ».

- ♦ *La renommée, fruit du gouvernement de soi et des autres*

La renommée *al-dīkr* est un atout, une *ḥiṣla*. Elle est pour le Prince le corrélat mondain de la récompense céleste qui l'attend : « Tu as alors allié en toi deux atouts [*ḥiṣlatayn*] : la récompense divine dans l'au-delà et la bonne renommée ici-bas¹¹⁷³. » Le terme arabe *al-dīkr* renvoie à l'idée très positive de mémoire et d'exemplarité. La bonne renommée *dīkr* est évoquée positivement deux fois au sujet de thèmes spécifiques. La première occurrence, qui correspond à celle que nous avons citée en premier, vient conclure un paragraphe d'éloge de la lutte contre les passions dont les ravages sont décrits¹¹⁷⁴. La lutte contre les passions produit donc une bonne renommée selon Marwān et 'Abd-al-Ḥamīd. La seconde occurrence

¹¹⁷¹ Sur la métaphore catoptrique voir *supra*, 1.2.2 « La question du genre ».

¹¹⁷² Cf. *infra*, Annexe B, § 8.

¹¹⁷³ Cf. *infra*, Annexe B, § 20.

¹¹⁷⁴ Cf. *supra* 2.3.3 « "Monture d'excellence" contre l'assaut des passions ».

positive de la renommée intervient au paragraphe 20 déjà évoqué, en conclusion d'une section portant sur le jugement rendu. Elle suit immédiatement le conseil d'informer par soi-même un accusé du pardon accordé. Le pardon accordé procure en effet une bonne renommée dans le peuple de même qu'une récompense divine. La renommée rassemble donc le gouvernement de soi et la délivrance de la justice, prérogative du gouvernant. Le *continuum* entre le gouvernement de soi et celui des autres est ici manifeste.

Les termes *al-qāla*, et *al-nab*¹¹⁷⁵, qui figurent également dans cette épître et que nous avons traduits par « réputation », sont en revanche exclusivement employés avec le qualificatif « mauvais ». Autre défaut contraire à la gloire, la dispersion au sens de la déperdition de la renommée, *intiṣār al-dīkr* doit être évitée.

♦ *Le contrôle des impulsions en public*

On rencontre dans ce texte aussi la notion de *ṣīt*. « Le renom » tirée de la racine Ṣ-W-Ṭ, qui donne *ṣawṭ* la voix, est exclusivement positif. Il est souvent appliqué dans l'Épître à la qualité de certains auxiliaires du pouvoir recherché. Le renom est ainsi renom des auxiliaires, il s'agit du critère en fonction duquel il convient de les recruter. En fait, *al-ṣīt* semble toujours lié dans l'Épître à une habileté technique, même lorsqu'il s'agit du Prince. Il lui faut obtenir ainsi « un bon renom dans cette prudence qu'on atteint avec l'âge¹¹⁷⁶ ». Rien ne peut venir entacher cette réputation à construire. Ainsi, la propension aux plaisanteries, qui pourraient en apparence sembler innocentes, présente de graves dangers. Le conseil du père se fait ici très sévère :

Prends également garde à ce que ne se déploient pas en excès chez toi les plaisanteries, les histoires, les moqueries et les blagues qui diminuent les gens oisifs, vers lesquelles les ignorants s'empressent et dans lesquelles les envieux trouvent un vice à divulguer, une calomnie contre un droit qu'ils nient. À cela s'ajoute un manque de jugement, un honneur sali, une noblesse détruite et le renforcement de la négligence. La mauvaise nature est fortement enracinée dans les gens comme le feu dans la pierre solide. Si elle est frottée avec un briquet, des étincelles en jaillissent, sa lueur s'élève, son feu brûle. En personne cet assaut n'est plus fort, d'un embrasement plus manifeste, d'un enracinement plus profond et d'une plus grande promptitude au vice et à l'entrée du déshonneur, qu'en ceux qui ont ton âge parmi les hommes sans expérience dans la fougue de la jeunesse. [Ceux-là] n'ont pas encore subi les marques des affaires qui leur dictent leur décret, manifestant en eux

¹¹⁷⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 28 et § 32.

¹¹⁷⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 15.

leur signe. La perspicacité ne s'est pas montrée en eux, telle qu'elle puisse indiquer à la masse leur valeur et répandre sur eux la bonne renommée. Et ils n'ont pas encore atteint un bon renom dans cette prudence qu'on atteint avec l'âge grâce à laquelle ils peuvent se défendre des mots des gens insolents et de la pénétration destructrice des gens d'envie.

L'exhortation se décompose ici en trois temps : l'excès de plaisanteries est d'abord condamné pour ses effets sur les envieux, avant d'être blâmé pour ses effets sur le Prince lui-même. Enfin, la raison qui peut expliquer l'amour des plaisanteries est présentée. Dans un premier temps, le propos ne manque pas de mots assez cruels pour bannir l'excès de plaisanteries, de moqueries et de blagues. Une telle inclination est le fait des hommes oisifs et elle les diminue publiquement. Seuls les ignorants l'apprécient. L'homme qui s'y livrerait sans frein est donc soit oisif, soit ignorant. Le Prince ne saurait en faire partie. Le plus grave est que cette propension au rire gras constitue un vice dont les envieux se servent pour ridiculiser le pouvoir aux yeux de la masse. Le Prince aimant trop le rire et les moqueries, le manque de sérieux dirons-nous même, est calomnié par ceux-là même dont le but est de lui contester sa légitimité. Le Prince manquant de sérieux court ainsi le risque de voir son autorité contestée ouvertement. Son rire excessif ouvre la voie à une opposition ouverte à son gouvernement. C'est que le gouvernant qui ne sait se gouverner trouvera ainsi son gouvernement contesté immédiatement.

Après cette condamnation sans équivoque de l'excès de plaisanterie dont les conséquences touchent à l'autorité même du Prince, et influent sur les envieux, le discours enfonce le clou en s'attachant à décrire les effets de cette tendance sur le Prince lui-même. Cette tendance dénote d'un manque de jugement, ce qui explique qu'elle soit qualifiée plus haut d'être le fait des ignorants. Elle salit l'honneur, dont un Prince ne doit pas manquer. Elle détruit la noblesse qui est la sienne. Plus gravement, cet amour immodéré de la plaisanterie renforce la négligence. Or, la négligence avec la légèreté constituent les vices qui empêchent d'emblée de prendre le chemin de la sagesse que Marwān conseille à son fils de prendre au paragraphe 5 qui précède notre extrait¹¹⁷⁷. L'amour de la plaisanterie constitue ainsi l'un des premiers obstacles à l'atteinte de la sagesse. L'insistance sur ce point s'explique ensuite.

En effet, le jeune homme qu'est le Prince constitue une prise de choix pour ce vice. En tant qu'être humain déjà avant même de prendre en compte sa jeunesse, le constat est fait

¹¹⁷⁷ Cf. *supra*, introduction à 2.3.1 « Hypothèse ».

que « la mauvaise nature est fortement enracinée dans les gens » en général. La métaphore ignée est longuement filée. La plaisanterie et la moquerie en excès figurent le briquet qui enflamme cette mauvaise nature tapie en tout homme. Le jeune homme sans expérience représente la solidité de la pierre frottée. Le feu de la mauvaise nature déclenché par cette tendance est en lui plus fort, plus manifeste, plus profond et plus prompt à l'embrasement qu'en tout autre homme que l'expérience a finalement instruit. Il installe durablement le vice dans les jeunes gens. Le danger que court le Prince dans son jeune âge est souligné par la comparaison avec les fruits que récolte l'homme que l'expérience et le temps ont instruit. C'est d'abord l'expérience des affaires qui forme l'homme. Elle requiert du temps. La marque des affaires à laquelle il est fait allusion, semble être une certaine propension au sérieux, par opposition au rire de la jeunesse oisive. La jeunesse ne fait pas non plus encore preuve de perspicacité. Or, la perspicacité indique la valeur d'un homme aux gens. Une renommée de perspicacité contredit les calomnies au sujet de la propension au rire et constitue un vecteur de bonne renommée. De même, *al-ḥunka*, cette qualité qui se forme spécialement au contact des affaires et est le fruit de l'expérience, cette prudence particulière proche de l'habileté, fait le renom (*ṣīṭ*) d'un homme et contredit les calomnies et les attaques des envieux, sans qu'il y ait besoin de s'y attaquer directement. Voilà donc ce que le Prince doit chercher à acquérir pour se défendre des attaques de ses ennemis politiques intérieurs : l'expérience de l'âge et l'habileté qu'elle fournit.

La renommée semble correspondre pour Marwān à l'image de l'autorité. Si nous associons ainsi la renommée à l'image du pouvoir, c'est parce que nous constatons à la lecture de ces extraits, que l'obtention d'une bonne renommée désigne toujours une parole rapportée sur le Prince en public, et forme ainsi un discours indirect sur l'autorité, qu'il s'agit pour l'autorité de s'efforcer de susciter dans le but même qu'il se propage publiquement. En outre, si la renommée importe, ce n'est pas tant pour prouver la moralité et la vertu du Prince en soi, que pour éviter que les envieux ne s'emparent du discours public sur le Prince dans le but de lui contester son autorité. Il s'agit donc de constituer, dans le discours, une image du Prince, certes la plus fidèle possible à son *ethos* vertueux, mais surtout irréprochable car c'est à cette représentation publique de soi que peuvent commencer à s'attaquer les opposants à l'autorité du Prince. La finalité de la bonne renommée est en définitive l'obéissance des sujets. L'obéissance est à ce prix : elle est le fait d'une

interprétation de l'image du Prince constituée dans le discours, à partir du renom suscité et composé, mais aussi à partir de l'apparence physique publique.

- **L'apparence publique**

Ainsi en présence de ses compagnons, le Prince devra s'attacher à leur présenter une certaine gravité de maintien. On retrouve là, semble-t-il, la gravité attachée à la *murū'a*, y compris dans les relations intimes, dont Ibn al-Muqaffa' fait l'éloge. Mais elle est évoquée par le terme *waqār* chez 'Abd-al-Ḥamīd¹¹⁷⁸. Dans l'*Épître au Prince héritier*, la notion de *waqār* semble ainsi désigner un certain maintien, une attitude que le Prince doit présenter à ses conseillers et aux membres de son assemblée :

Puis présente leur de ta personne une gravité de maintien (*waqāran*) qui suscite de leur part un respect mêlé de crainte (*hayba*). Entretiens avec eux un commerce (*isti'nāsan*) qui t'apporte de leur part de l'affection (*mawadda*). Accorde-leur une attention qui éloigne leur diffusion à ton sujet de ce que tu détesterais voir se répandre à ton compte comme sottises du jugement et perte de résolution (*ḥazm*). [Surtout,] que ton désir ne te domine pas au point de te priver de jugement et te laisser sans pensée¹¹⁷⁹.

Ce maintien consiste en une certaine sévérité propre à susciter cette sorte particulière de respect qui, mêlé de crainte, entraîne l'obéissance. *Al-hayba* désigne en effet une apparence qui impressionne. Mais celui qui est craint peut-il être aimé affectueusement ? *Al-hayba* ne se réduit pas à l'effroi ou la stupeur que pourrait susciter la mise en scène d'un monarque terrifiant et inaccessible. Il s'agit bien avant tout d'un respect, plus proche de la révérence que de la crainte. C'est pourquoi cette révérence envers le Prince peut s'accompagner d'une affection (*mawadda*) que son attitude sociable doit susciter.

À ce maintien public qui doit susciter la révérence doit s'ajouter la maîtrise de l'expression des passions. Dans le contexte public, les passions, qui sont expressément détaillées dans l'*Épître* de Marwān à son fils, concernent précisément les affects qui se manifestent physiquement : le rire, qui relève de l'ensemble des attitudes de relâchement et de laisser-aller, de même que les manifestations de la colère sur le visage du Prince :

¹¹⁷⁸ Ce terme est aussi employé par Ibn al-Muqaffa' dans *l'Adab al-Kabīr* ; Tardy le traduit par « dignité ». Mais il ne s'agit pas là de la notion morale de dignité mais bien plutôt d'une attitude à adopter lorsque l'on est calomnié ou accusé à tort IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 195 § 46.

¹¹⁷⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 12.

Maîtrise ton âme pour ne pas t'abandonner au grand rire et au laisser-aller, ainsi qu'au froncement de sourcils qui manifeste la colère (*ğadab*) et la fureur (*tanahhul*) ; car cela constitue un manque de maîtrise de la violence de l'impulsivité (*ğahl*), et une sortie de l'imitation (*intihāl*) de ce que l'on nomme la vertu. Que ton rire se fasse sourire, qu'il dévoile parfois tes dents, mais qu'il n'intervienne qu'à certains moments et dans certaines situations adéquates, [seulement] pour chaque chose plaisante que tu trouverais légère et qui t'émouvrait. Que ton froncement de visage se fasse abaissement silencieux des yeux quand il le faut et lorsque la situation l'exige, sans la précipitation qui mène à l'impétuosité (*saṭwati*) ni l'empressement qui conduit à perdre contenance (*tiyarati*) avant que tu ne parviennes à le soutenir par la réflexion [que procure] la pondération [*hilm*], et que tu ne possèdes [ainsi] la maîtrise des effets de l'impulsivité¹¹⁸⁰.

Ces deux passions, le rire et la colère, relèvent toutes deux de l'impulsion violente. L'impulsion violente, *ğahl*, est le contraire de la pondération, *hilm*¹¹⁸¹. Les manifestations de cette impulsion violente ne peuvent en aucun cas permettre de participer de la vertu. Le mot *intihāl*, « imitation » doit s'entendre au sens de « participation ». Céder à l'impulsivité constitue une sortie de l'état de vertu précédemment adopté. La pondération, parce qu'elle procure une délibération excellente, agit sur le contrôle des passions. Mais il semble que notre jeune Prince, comme nous l'avons vu, ne soit pas encore capable d'avoir d'emblée une telle pondération. Comment peut-il alors combattre la violence de l'impulsion en public ? Le manuel de conseil, que constitue pour lui *l'Épître* de son père, a pour fonction de lui offrir quelques clés, quelques techniques de maîtrise de son impulsivité juvénile. Ces techniques consistent en des recommandations proprement pratiques de contrôle de son corps. Il s'agit pour le Prince de s'efforcer à transformer son envie de rire à gorge déployée à tous bouts de champ, en un signe modeste de contentement : un modeste sourire et parfois seulement un sourire dévoilant la dentition, c'est-à-dire un sourire plus large. De même, son mécontentement ne doit pas se manifester par des traits de colère sur le visage, mais il doit se transformer en « abaissement des yeux ». La réprobation ne doit passer que par ce détournement du regard en évitant fermement toute précipitation et tout empressement. Encore une fois, seule la pondération, nous l'avons vu, assure une parfaite maîtrise de ses passions. Mais, pour le jeune Prince, l'acquisition de la pondération passe d'abord par un exercice de contrôle des manifestations extérieures de la passion qui relève de l'expression corporelle. Plus tard, il sera à même, grâce à la sagesse acquise par l'expérience, de maîtriser

¹¹⁸⁰ Cf. *infra*, Annexe B, § 25.

¹¹⁸¹ Cf. *supra*, 3.2.3 « Repères définitionnels et premières occurrences ».

cette impulsivité au point qu'elle ne se manifeste plus du tout. On peut penser à la lecture de cet extrait que l'exercice physique de contrôle ne peut s'effectuer qu'en société et qu'il importe avant tout pour le jeune Prince d'apprendre à contrôler son apparence en société avant de pouvoir espérer grâce aux fruits de la pondération de n'avoir plus à subir les assauts de l'impulsivité. Mais il ne s'agit là encore que de la société de ses proches compagnons.

Le paragraphe suivant étend cette recommandation à une société plus large : l'accueil des messagers en présence du peuple :

Si tu te trouves en assemblée avec des messagers, et alors que du public est présent, garde toi bien de porter ta vue sur un proche parmi tes chefs (*quwwād*), ou à l'un des favoris de ta suite. Que ton regard se partage équitablement sur tous. Veille à ce que ton écoute de la discussion soit calme et attentive, avec un maintien (*waqār*) correct, et une présence d'esprit complète, en évitant de te montrer ennuyé par celui qui parle. De plus, ne tourne pas avec colère ton visage vers certains de tes chefs et de tes gardes avec un regard appuyé et fixe. Si l'un d'eux dirige son regard vers un discutant, ou t'adresse une œillade appuyée, détourne joliment les yeux avec assurance (*'ittidā'*) et calme. Garde-toi de t'empresser en baissant les yeux, et d'en dissimuler le mouvement. [Garde-toi de même] d'insister [avec le regard] sur celui qui s'est adressé à toi dans son allocution en plongeant son regard [vers toi]¹¹⁸²

L'apparence du Prince dans les assemblées publiques repose principalement sur le contrôle des expressions de son visage et notamment sur les mouvements de son regard. La réception des messagers n'est évidemment pas propice au rire. Le problème de la maîtrise de soi réside alors davantage dans le contrôle de la circulation des regards du Prince et de ceux qui s'adressent à lui. Il semble que ce soit la nécessité pour le Prince de prêter une grande attention à ce qui s'énonce dans ce contexte qui motive l'insistance de ce paragraphe sur le regard en assemblée. Après le conseil de ne pas prêter attention aux signes éventuels émis par ses proches chefs, mais d'au contraire porter son regard sur l'ensemble des présents de manière équilibrée *maqsūman*, figure le conseil central qui porte sur l'écoute, le maintien à tenir ce faisant et la présence d'esprit complète exigée. Puis, le discours porte à nouveau sur les expressions du visage et les regards échangés. L'expression à bannir absolument dans ce contexte est celle de la colère. En aucun cas, elle ne sied en public. Si les tentatives extérieures de capter l'attention du Prince par des œillades insistantes doivent être ignorées, c'est

¹¹⁸² Cf. *infra*, Annexe B, § 26.

qu'elles tendent à déconcentrer le Prince de l'audition des discussions. De même, tout discutant qui fixerait le Prince pendant son allocution ne doit pas recevoir davantage d'attention qu'un autre. Il s'agit de préserver l'attention du Prince, mais aussi de préserver l'indépendance de ses réflexions. Personne ne doit pouvoir se targuer d'avoir pu capter davantage l'intérêt du Prince lors de son audition. Dans cet ordre d'intention, le Prince se doit de contrôler également les manifestations possibles de son indifférence à l'égard des tentatives de captation de son regard, qui serait alors le signe indirect de son intérêt et pourrait révéler ses sentiments, en baissant lentement les yeux de façon à dissimuler son regard sans chercher à en dissimuler le mouvement avec empressement. Son regard serait-il le miroir de son âme ? Cette méfiance à l'égard des regards échangés semble liée au danger que peut constituer la lecture des émotions, des sentiments ou des passions encore incontrôlées du jeune Prince.

Une explication de cette attention aux manifestations physiques des passions se trouve chez Ibn al-Muqaffa', qui souligne incidemment, dans un passage que nous avons déjà rencontré de *l'Adab al-Kabīr*, que même un homme pondéré *halīman*, « qui sait maîtriser ses réactions » dans la version de Tardy, ne pourrait contrôler les manifestations de ses sentiments sur son visage :

Prends garde à ce que ne germe en ton cœur quelque reproche ou mépris à l'égard du Prince. Car si tu sentais naître en toi de tels sentiments, ceux-ci se révéleraient bientôt au mieux sur ton visage, si tu sais maîtriser tes réactions, au pire dans tes propos, si tu es de peu de jugement (*in kunta safīhan*)¹¹⁸³.

Certes, le contexte est ici différent. Le conseil est adressé à l'auxiliaire proche du Prince et non au Prince. Il ne s'agit pas de passions relevant d'une impulsivité juvénile mais de sentiments, peut-être bien légitimes, issus de la réflexion d'un conseiller, vraisemblablement déjà d'un certain âge pour être si proche du Prince, si l'on en croit les recommandations antérieures de l'auteur quant au choix des compagnons et des conseillers. Mais l'intérêt de cet extrait est de rapprocher la pondération (*hilm*) du thème de l'expression du visage. Malgré sa pondération, le conseiller ne pourrait s'empêcher d'exprimer ses sentiments négatifs sur son visage. Il semble bien même que, justement parce qu'il est pondéré, l'homme ne puisse dissimuler ses sentiments négatifs sur le Prince s'il lui en venait de tels. Car

¹¹⁸³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 194.

l'homme sage et pondéré, doté d'un bon jugement, risque fort de ne pas pouvoir feindre d'ignorer les travers et les vices blâmables de son supérieur. Reste à savoir si le conseiller peut contrôler ses réactions à ce constat. Il semble que l'unique possibilité soit de considérer que tout défaut du Prince que l'on sert est acceptable et de l'amener aussi progressivement vers des vues plus justes¹¹⁸⁴. Cet extrait n'en permet pas moins de comprendre que l'expression du visage de l'homme pondéré ne peut pas ne pas manifester les sentiments qui l'animent.

A fortiori donc les passions du jeune Prince, s'il n'y prend pas garde alors qu'il ne possède pas encore cette délibération parfaite que procure la pondération, ne sauraient demeurer cachées sans qu'il applique certaines règles très concrètes de contrôle de ses passions. De telles règles ne peuvent trouver à s'appliquer qu'en situation de représentation, alors qu'il est en compagnie de ses auxiliaires proches. C'est donc dans l'exercice de ses fonctions et dans tous les moments de sa sociabilité que le Prince doit veiller à limiter l'expression du rire et de la colère, tant qu'il n'a pas encore atteint la pleine maîtrise de son impulsivité. La modération pour le Prince est ainsi aussi une apparence construite en vue d'une visibilité publique.

Nous avons déjà vu que le Prince doit manifester une maîtrise de ses passions qui passe, pour le jeune Prince qu'il est, par une dissimulation de cette impulsivité juvénile. L'apparence du jeune Prince conseillé est ainsi principalement construite en vue de cacher ce combat en cours contre les passions, que le discours de l'art de gouverner prend en partie pour but. D'autres attitudes publiques du Prince sont encore passées au crible du discours de l'art de gouverner dans l'*Épître au Prince héritier*, qui s'avère être le discours le plus directif de notre corpus. Ainsi le Prince doit encore cacher son ennui en assemblée, mais aussi résister à l'assaut de la colère, à la susceptibilité quant à son honneur, à l'impatience quant à un sujet qui lui tient à cœur ou à l'exécution d'un travail¹¹⁸⁵. Il s'agit là encore de résister à

¹¹⁸⁴ « Ce que tu pourras faire, c'est l'appuyer dans les meilleures de ses propres vues, les corriger dans son esprit, les lui présenter sous un jour favorable et les conforter en lui. Une fois ces bonnes dispositions devenues assez fortes, ce sont elles qui l'écartèreront des mauvaises. Et dès lors que des vues justes, encore que partielles, se seront fermement établies en son esprit, ce sont elles qui l'alerteront sur ce qui erre, plus élégamment que tu ne l'aurais fait et de façon plus propice à le corriger que si tu avais toi-même porté un jugement sur sa personne. Les vues justes, en effet, se renforcent et s'appellent les unes les autres. » *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁸⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 31.

l'impulsivité qui constitue une faiblesse et une légèreté repoussante. Cette résistance à l'impulsivité ne touche pas seulement à la manifestation des passions, mais aussi au discours :

Tu dois veiller à la précision logique, à la gravité de l'assemblée, au calme de la protection. Refuse les paroles inconsidérées. Abandonne leur excès ainsi que l'amour des ajouts inutiles dans ton discours, la recherche hésitante des mots¹¹⁸⁶.

Faire usage de la logique va ainsi de pair avec la tenue de l'assemblée publique et la protection que doit assurer le Prince. Un certain art rhétorique est donc de mise. De brèves recommandations s'attachent aussi à énoncer les paroles à bannir qui sont des tics de langage, tels que « écoute, [et comprend-moi, par ici, et ne vois-tu pas ?] » qui sont fortement condamnés par les gens raisonnables. De tels tics de langage semblent associés aux mouvements incontrôlés du corps :

Prémunie-t-en donc en t'en gardant, et domine-les par l'habitude de t'en préserver, et notamment ceci : l'excès d'expectoration, de crachats, de morve, de bâillements, de rots ; évite de t'allonger, de remuer les pieds, de tordre tes doigts, de toucher ton visage, ta barbe, tes moustaches, ton sceptre, le tranchant de ton épée, d'indiquer du regard, ou de signifier de côté à l'un de tes serviteurs un ordre si tu le veux. Ne veille pas tard dans ton assemblée et ne t'empresse pas non plus dans ton repas ou ta boisson¹¹⁸⁷.

L'association des paroles inutiles aux mouvements physiques et à la précipitation dans le repas et la boisson renvoie toujours à l'irruption dans le comportement du Prince de l'impulsivité et du manque de contrôle de soi manifestes, incompatibles avec l'image de dignité qu'il est supposé délivrer au public. Mais pour le conseiller l'apparence extérieure qu'il doit susciter à la cour peut aussi aller jusqu'à feindre l'ignorance et la piètre élocution tout en se montrant savant et bon orateur¹¹⁸⁸. Il s'agit alors de n'utiliser le beau langage qu'à bon escient pour accéder à ses propres demandes. Le langage doit viser l'utile propre. C'est en cela que paraît résider le *waqār*, la dignité pour le Prince aussi. Le Prince ne doit pas non plus prêter attention aux affaires futiles de la cour, ni aux comportements blâmables de membres de sa suite, tels que la fornication qu'il ne doit pas évoquer en paroles. Le caractère

¹¹⁸⁶ *Ibid.*

¹¹⁸⁷ *Ibid.*

¹¹⁸⁸ IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, § 87.

blâmable de ces comportements se reporterait en effet sur lui¹¹⁸⁹. Le blâme qui affecte alors ses proches l'affecte également, d'où la nécessité de bien choisir ses amis, comme nous l'avons vu.

Mais c'est dans les processions à cheval et les cortèges royaux que l'apparence du Prince prête le plus au contrôle de soi. Il est intéressant de noter que c'est lors de l'exposé des mauvais comportements en cortège et des mauvaises postures à cheval que s'énonce explicitement l'éloge de la dissimulation, tout comme c'est dans cet exercice que peut s'annihiler toute vertu :

Ensuite exerce-toi à éviter un vice délicat attaché à de nombreux gens de pouvoir (*sulṭān*) et de capacité (*qudra*), comme l'annihilation de la tempérance (*wara'*), l'orgueil de la noblesse et le dédain, le vice de vantardise. Car cela les précipitent vers la corruption de leur jugement et outrage leur raison dans des lieux nauséabonds. Il en va ainsi par exemple de leur peu de contrôle (*zabt*) d'eux-mêmes dans leurs cortèges et leurs passages à cheval (*musāyara*) publics. Ainsi, tel qui secoue sa personne en se tournant et retournant de nombreuses fois étale sa légèreté, et perd la tête du fait des cris des hommes autour de lui. Tel accepte dans son cortège de jouer avec ses courtisans, en plaisantant et en riant à leur blagues, en pratiquant la course des montures, en agitant les membres pour accélérer, et s'imagine que cela est plus rapide pour lui et plus excitant pour sa monture. En cela, améliore ton apparence (*hay'a*), et rassemble ton sang-froid¹¹⁹⁰.

Jusque là envisagée relativement à l'éventualité d'une diffusion de mauvaises paroles sur le compte du Prince et donc à un calcul des risques, c'est spécialement au sujet de l'art équestre du Prince que se révèle l'importance de la dissimulation en tant que telle : « En effet, le bon maintien à cheval du gouvernant (*wālī*) et son [excellence] dans une de ces situations est le signe d'une grande [capacité] à dissimuler sa préoccupation et à cacher ses états [d'âme]¹¹⁹¹. » Le beau maintien à cheval est ainsi conçu comme le signe par excellence de la maîtrise de soi. Elle prend là la forme d'une apparence de détachement, liée à la plus grande discipline équestre. Cette maîtrise de soi ne se confond pas avec l'ataraxie, l'absence de passions, mais elle consiste en une dissimulation de soi, constitutive d'une image idéale du Prince. Cette dissimulation peut aller jusqu'à être érigée en principe politique.

¹¹⁸⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 32.

¹¹⁹⁰ Cf. *infra*, Annexe B, § 16.

¹¹⁹¹ *Ibid.*

- **La dissimulation, principe politique**

Ainsi, le Prince doit principalement, comme nous avons commencé à le voir, éviter toute diffusion à son sujet de ses faiblesses éventuelles :

Prend garde que personne de ton entourage ne te diminue par une faiblesse dont il pourrait faire un moyen de divulguer à ton sujet un défaut qui ne saurait t'être attribué et une réprobation dont tu ne pourrais te défaire. Il ne faut permettre aucune mauvaise histoire sur cela et [n'autoriser aucune mauvaise parole], qui apparaîtraient manifestes ou seraient affirmées clairement. Ils ne se permettront cela que s'ils perçoivent en toi du consentement, une acceptation, une autorisation [pour eux d'en parler]¹¹⁹².

On constate là la dimension pragmatique de l'art de gouverner ici développé. Il ne s'agit pas de considérer que seul l'homme sage doive gouverner, mais on conçoit que la nature humaine est faillible, comme l'indique aussi Ibn al-Muqaffa¹¹⁹³. L'image du Prince diffère dès lors essentiellement de l'homme qu'il est. Il est admis qu'il puisse avoir des défauts blâmables. En revanche, il ne saurait être toléré que ces éventuelles failles puissent apparaître hors du champ restreint des proches du pouvoir. Il revient au Prince de veiller à ce que ses travers ne soient pas propagés. Pour cela, le discours paraît le laisser libre de trouver les moyens d'empêcher une telle diffusion, le meilleur étant tout de même d'éviter de manifester des défauts qui ne peuvent permettre de faire son éloge. Mais il est aussi indiqué qu'en cas d'imperfection manifeste, le Prince doit absolument donner aussi l'image d'un Prince qui ne tolère aucune mauvaise parole sur ce sujet et pourrait faire donc montre d'une grande sévérité à l'égard de tout mauvais parleur. Le discours insiste ainsi davantage sur le fait que Prince doit prohiber toute parole rapportant une faiblesse à son sujet que sur le devoir moral de ne commettre aucun acte blâmable. C'est sans doute parce que le Prince a, dans son gouvernement politique, à commettre certaines actions qui pour tout autre seraient conçues comme blâmables : punition, cruauté, ruses. Il ne faudrait ainsi pas y ajouter des faiblesses individuelles qui relèveraient d'une mauvaise maîtrise de soi.

Le contrôle de l'image du Prince dépasse ainsi le contrôle de soi pour toucher à la diffusion des paroles le concernant. Mais la dissimulation se trouve même érigée en principe

¹¹⁹² Cf. *infra*, Annexe B, § 14.

¹¹⁹³ Cf. IBN AL-MUQAFFA 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 211 § 121 et *supra*, 2.3.5 « L'emploi du temps ».

politique, et non plus seulement moral. En effet, les paragraphes 17 à 22 de *l'Épître* témoignent de la mise en place d'auxiliaires du pouvoir aux fonctions bien précises dans ce but. Ceux-ci sont chargés de servir de médiateurs aux requêtes adressées au Prince, mais aussi d'instruments des décisions de refus prises par le Prince. Trois domaines relèvent d'une telle « disciplinarisation » des décisions exécutives du Prince : la justice royale, les requêtes de l'armée et de la cour, la réception des ambassades. Dans ces trois domaines, il s'agit d'empêcher les requérants d'accéder à une entrevue directe avec le Prince. L'objectif, dans les trois cas, est de permettre au Prince de n'exprimer que des avis favorables ou des décisions après délibération individuelle.

♦ *La fonction judiciaire*

Dans le domaine judiciaire, *l'Épître* propose la mise en place d'un chef de police dont la tâche est de recevoir les plaintes pour en rendre compte personnellement au Prince, « sincèrement, selon le vrai et le fait certain¹¹⁹⁴ », hors de la vue du peuple. Ce chef de la police aura également pour tâche de signifier et d'appliquer aux plaignants le jugement. S'il est favorable, le Prince en récoltera alors le bien, mais si le jugement est rendu sur la base d'une erreur ou d'une intrigue, le Prince n'aura pas à en subir les conséquences. De même, si une punition doit s'en suivre, sa dureté ne sera pas portée à son crédit. Ainsi aucune injustice, même involontaire de la part du roi, ni aucune peine ne doit être portée au compte du souverain¹¹⁹⁵. Il semble admis qu'il ne soit pas toujours possible de démêler le vrai du faux. La solution proposée par Marwān réside alors dans l'exercice d'une justice semi-directe, dans laquelle les jugements de culpabilité ou les erreurs de jugement ne peuvent directement être imputés au Prince, quoiqu'il soit réellement l'initiateur de toute décision de justice. Elle manifeste un point de vue réaliste sur l'exercice de la justice. En cela, *l'Épître* de 'Abd-al-Ḥamīd diffère de la *Lettre sur le gouvernement des cités*, qui recommandait à Alexandre d'enquêter longuement sur les tromperies des requérants et une fois découvert leur duplicité de faire, dans sa punition du coupable, un exemple propre à impressionner tout futur porteur de trouble ou manipulateur qui chercherait à instrumentaliser la bonté du Prince pour ses propres fins personnelles.

¹¹⁹⁴ Cf. *infra*, Annexe B, § 19.

¹¹⁹⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 18.

Marwān, quant à lui, inclut aussi dans la catégorie de requérants, les accusateurs, les accusés connus et les innovateurs en matière de doctrine, qui tous disposent d'une position élevée auprès du Prince. Le Prince se doit de refuser de les auditionner lui-même, car ils lui présentent une image fautive du peuple qui n'a d'autre fonction que de servir leurs intérêts privés¹¹⁹⁶. On retrouve là le thème de la captation du bénéfice public au profit de l'élite, déjà rencontré dans le *Testament d'Ardašīr*¹¹⁹⁷. Cependant, dans le cas où le Prince juge du pardon ou de l'innocence d'un des requérants ou des accusés, il doit se charger lui-même de l'annonce de cette bonne nouvelle à l'intéressé. Il n'en récoltera que des bénéfices, outre la récompense céleste et la bonne renommée :

Tu en récoltes alors le salaire et la rétribution. Sa langue te remercie alors et son peuple te bénit et tu leur as alors rendu nécessaire ton droit (*awğabta 'alyhim haqqaka*). Tu as alors allié en toi deux atouts (*hişlatayn*) : la récompense divine dans l'au-delà et la bonne renommée ici-bas¹¹⁹⁸.

Ibn al-Muqaffa' traitant de la question du jugement califal ajoute à la « mise en scène » de la récompense et de la punition, la recommandation de maintenir un délai avant de rendre le jugement. L'important est avant tout que les gens « sachent que [le Prince n'est] prompt ni à récompenser, ni à punir : c'est là le meilleur moyen d'entretenir la crainte des uns et l'espoir des autres¹¹⁹⁹. » Le gouvernement doit donc s'appuyer sur l'espoir et la crainte pour maintenir l'ordre. Les moyens de susciter l'espoir et la crainte dans le discours de l'art de gouverner sont strictement pratiques et se fondent ici sur l'éthique du souverain : cette lenteur à récompenser et punir doit être un « trait de caractère » du Prince. Comme toute l'éthique renfermée dans l'art de gouverner, elle est tournée vers l'extérieur. Il s'agit d'une apparence publique, qui se fonde sur une pratique réelle. L'art de gouverner en effet ne convoque pas de constructions théoriques complexes visant à systématiser l'emploi des passions dans les techniques de gouvernement¹²⁰⁰. On constate néanmoins que les ressorts rhétoriques du gouvernement politique sont bien connus et assumés.

¹¹⁹⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 17, et comparer *supra* « 3.1.2 Le problème de la tromperie ou le conseil impossible ».

¹¹⁹⁷ Cf. *supra*, 3.1.2 « L'abus de bien public des courtisans ».

¹¹⁹⁸ Cf. *infra*, Annexe B, §20.

¹¹⁹⁹ IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 187 § 12.

¹²⁰⁰ Ce travail de théorisation s'opère plus tard notamment dans la philosophie d'al-Fārābī.

♦ *Les requêtes de l'armée et de la cour*

Le Prince devra désigner un secrétaire spécifique chargé de recevoir les requêtes provenant de « [ses] soldats, de [ses] compagnons, de [son] entourage ou de [ses] proches¹²⁰¹ ». L'armée et les membres de la cour (compagnons, entourage, proches) doivent en effet être traités avec davantage de familiarité par le Prince. Pour autant, il ne doit pas se sentir obligé d'accepter toutes leurs requêtes, mais il ne doit pas non plus se les aliéner. Le secrétaire qui récolte les demandes doit les présenter en assurant la défense du requérant face au Prince qui décide alors d'accéder ou non à la demande. En cas d'acceptation, une audience est accordée mais en cas de refus, il revient au secrétaire de détourner adroitement le requérant de sa demande et de l'empêcher d'accéder à une conférence personnelle avec le souverain. Cet office du secrétaire évoque celui de chambellan (*ḥāḡīb*) du Prince dont le rôle était de limiter et contrôler l'accès au Prince¹²⁰². L'avantage consiste à détourner la médisance au sujet du refus sur le chambellan, qui sera alors rendu responsable en place du souverain. Le requérant demeure ainsi dans l'ignorance des raisons du refus et peut croire que le chambellan seul est responsable de l'absence de réponse à sa demande.

♦ *La réception des ambassades*

La même distance et médiatisation est de mise pour la réception des ambassadeurs et messagers. Le Prince doit être informé du contenu de leurs interventions avant de les recevoir. C'est là encore la tâche du secrétaire-chambellan. La différence avec les requêtes des auxiliaires du pouvoir réside dans la nature des requêtes. Les ambassadeurs et messagers sont les délégués de souverains étrangers, de gouverneurs locaux ou de communautés locales. Leurs demandes ne touchent pas à des avantages personnels de notables, de militaires ou d'auxiliaires proches du pouvoir, mais il s'agit d'informations portées à la connaissance du Prince ou de demandes émanant de personnes étrangères à la cour, donc moins connues du Prince. L'interprétation des informations et des requêtes requiert donc davantage de réflexion de la part du Prince, qui ne dispose pas du même type de connaissance des positions qu'ils représentent¹²⁰³. La connaissance en amont du contenu

¹²⁰¹ Cf. *infra*, Annexe B, § 21.

¹²⁰² Cf. SOURDEL D., « Ḥāḡīb 1- Sous le califat », *EI2*.

¹²⁰³ La difficulté du travail avec les ambassadeurs est davantage détaillée dans la seconde partie de *l'Épître* au sujet des messagers et des espions dans le contexte de l'art de la guerre, 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN

des messages permet ainsi au Prince d'exercer sa délibération en toute quiétude. L'importance de la délibération solitaire est soulignée par l'insistance sur la description de cette activité :

Tu produis ton jugement (*ra'yaka*) sur ses requêtes, tu attaches ta pensée (*fikraka*) à son affaire, et tu appliques la source de ta réflexion (*rawiyyatuka*) dans la révision de sa question avant qu'il n'entre chez toi, et qu'il ne sache même que sa situation est arrivée [à ton oreille]. Cela te permet d'éloigner de toi le souci de l'irrésolution (*al-badīha*), et de desserrer de ton âme l'entrave à la délibération. Tu t'apprêtes alors à répondre à son message après examen (*nazar*) et un délai de pensée¹²⁰⁴.

Les notions de *ra'y* « jugement », *fikr* « pensée » et *rawiyya* « réflexion » ne sont pas synonymes. Le jugement désigne la décision finale prise par le Prince concernant l'affaire qui va lui être présentée. La pensée paraît désigner la capacité rationnelle dans son ensemble. La réflexion, *rawiyya* est mentionnée dans deux sections différentes de la partie que nous avons traduite. Au paragraphe 9 : « Que ta vivacité d'esprit (*maḍā'a*) s'arme de la réflexion [que procure] l'examen (*rawiyyata al-nazar*). Assiste-la par la prudence (*anāt*) de la pondération. » On pourrait aussi traduire *rawiyyata al-nazar* par « examen réflexif ». Kazimirski indique qu'à l'époque médiévale, la *rawwiya* précède la *ʿazīma* et consiste en un examen attentif, ce qui s'accorde parfaitement avec le sens du passage précédent¹²⁰⁵. La recommandation ici indique en effet que la vivacité naturelle de l'esprit doit s'accompagner de la réflexion délibérante : le naturel sagace doit encore s'armer de la réflexion délibérante. De l'extrait cité du paragraphe 22, nous comprenons que la délibération est conçue comme l'activité réflexive qui permet de sortir de l'irrésolution, c'est-à-dire de l'incapacité à décider¹²⁰⁶. Cette réflexion requiert du temps. Une mûre réflexion doit encore s'accompagner d'un calme circonspect, d'une prudence que procure la pondération, c'est-à-dire la modération dans les jugements et les comportements. L'on comprend alors d'autant mieux les raisons des précautions prises par le Prince dans l'audition des messagers et ambassadeurs. Ces notions ne sont cependant pas encore clairement thématiques et fixées. Ainsi, le paragraphe 25 associe autrement la *rawiyya* et la pondération : « avant que tu ne parviennes à le [= l'abaissement des yeux]

YAHIA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », M. KURD ALI (dir.), *Rasā'il al-bulaḡā'*, Le Caire, Maṭba'at laḡnat al-ta'līf wa-l-tarḡama wa-l-naṣr, 1946, p. 185-208.

¹²⁰⁴ Cf. *infra*, Annexe B, § 22.

¹²⁰⁵ KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit.

¹²⁰⁶ Sur l'aboulie, cf. *supra*, 3.2.1 « Le conseil et l'aboulie ». Les concepts ne sont pas encore fixés dans une terminologie précise à cette période.

soutenir par la réflexion (*rawiyya*) [que procure] la pondération, et que tu ne possèdes [ainsi] la maîtrise des effets de l'impulsivité ». La *rawiyya* est ici maîtrise des impulsions grâce à la pondération. Mais dans le jugement politique, la délibération a permis de peser les divers aspects de l'affaire et d'en faire le tour avant que de recevoir les ambassadeurs officiels. La pondération désigne alors la qualité même du jugement produit par délibération.

La grande attention portée par cet art de gouverner sur la production du jugement du Prince est aussi manifeste dans l'insistance sur la sévérité avec laquelle il convient de traiter toute allocution dont le contenu serait inédit pour le Prince :

Ainsi, si l'un d'entre eux se présente à toi en te parlant autrement que selon ce que t'a rapporté ton secrétaire, en lui dissimulant sa requête à ton égard, tu dois le repousser de manière formidable, et tu lui interdis de s'adresser à toi d'une interdiction totale. Puis tu commandes à ton chambellan de lui montrer de la dureté, de le rudoyer et de l'empêcher de venir jusqu'à toi. En effet, ta fermeté à ce sujet te permettra de juger de telles affaires, éloignant de toi leur souci [et te facilitant la gestion des difficultés], si Dieu le veut¹²⁰⁷.

L'organisation des offices du Prince passe, on le voit, par la présentation d'une petite méthode de réflexion qui conditionne l'élaboration du jugement personnel du Prince à la dissimulation du public. Mais cette dissimulation a ici pour fonction de faciliter au Prince la gestion de son image publique, parce qu'il ne doit jamais être pris au dépourvu en public.

Le Prince demeure comme tout homme un être faillible. Mais il doit veiller à ce que ses défauts ne soient pas connus publiquement et doit aussi empêcher toute critique même justifiée. La dissimulation constitue même un principe politique de gouvernement qui préside à l'organisation des fonctions des auxiliaires du pouvoir dans le domaine judiciaire, militaire et des ambassades. Le chef de la police reçoit ainsi la tâche de mener des enquêtes et de signifier les décisions de justice rendues par le Prince, sauf pour les personnes de rang élevés, pour lesquelles le Prince se charge lui-même d'annoncer les seules décisions positives, afin de conserver une bonne renommée. Le principe de délai d'attente judiciaire est aussi de mise afin de ménager un effet de surprise pour lesquels la crainte et l'espoir servent d'outils de gouvernement. Un secrétaire aux affaires des armées et de la *ḥāṣṣa* doit également servir de médiateur aux requêtes. Il assure la défense qui peut permettre au requérant d'obtenir une audience et signifie les rejets des demandes en éloignant les

¹²⁰⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 22.

requérants sans autre explication. La même distance préside à la réception des ambassades afin que le Prince puisse délibérer en toute quiétude hors de toute influence directe.

*

Les conseils relevant du contrôle de soi par le Prince de son apparence traduisent ainsi en pratiques observables la dissymétrie inhérente au pouvoir d'un seul et participent de son renforcement. La gloire du Prince se construit ainsi à partir de la manière dont il se gouverne lui-même, mais aussi en fonction de la justice qu'il rend. La renommée lie le gouvernement de soi à celui des autres. Les marques de l'impulsivité que sont le rire ou la colère ouvrent en effet la voie à la contestation ouverte de son autorité par la prise qu'ils offrent à la critique. Mais l'apprentissage de la prudence requiert du temps. C'est pourquoi le jeune Prince doit d'abord produire une image de vertu irréprochable. Privée de critiques légitimes, l'opposition peut alors plus difficilement lui nuire. L'apparence publique du Prince doit aussi être bien contrôlée et composée afin de susciter la révérence sans empêcher l'affection. Le contrôle des passions s'accompagne ainsi d'un maintien public grave. Ce sont alors des conseils pratiques de contrôle des mouvements du corps qui doivent servir de clés au jeune Prince, afin qu'il puisse conserver son attention lors des assemblées publiques mais aussi l'indépendance de ses réflexions. La circulation des regards notamment doit être maîtrisée, tant ils paraissent refléter les pensées personnelles pour un jeune homme. La modération apparaît donc aussi comme une visibilité construite en vue d'un public. Le beau maintien à cheval en est le symbole. Mais la construction de l'image publique du Prince passe aussi par l'érection de la dissimulation au rang de principe politique de gouvernement. Le Prince doit en effet ordonner des actions qui pour tout autre seraient blâmables, telles les punitions exemplaires ou les ruses politiques. Les décisions de refus ou les condamnations doivent alors être déléguées notamment dans les domaines judiciaires, des armées et des ambassades, afin de protéger sa renommée.

**

Les vertus royales principales illustrées dans les miroirs des princes fondent le gouvernement politique dans le gouvernement de soi, mettant à distance le modèle ancien de la conquête. Le *hilm*, ou pondération, désigne une vertu morale qui relève de la raison en tant qu'elle permet de maîtriser les passions. Elle doit s'accompagner du conseil du sage et

n'est jamais acquise définitivement. Mais la générosité et la bienfaisance sont également les qualités d'un roi qui doit toujours viser la bonne renommée et la gloire. La beauté de son règne participe en effet de sa puissance. Dès lors un contrôle de l'image du gouvernant est nécessaire, à la fois en public mais aussi dans l'exercice du gouvernement. La dissimulation est même érigée en principe politique dans le domaine des requêtes judiciaires, militaires ou aristocratiques et dans la réception des ambassades. L'éthique politique est bien aussi une éthique de l'apparence qui a un but réaliste : conserver le pouvoir. Mais pour autant est-ce que la dissimulation peut aller jusqu'à nier l'existence d'une mauvaise monarchie et justifier le gouvernement arbitraire ?

4.2 TYPES DE GOUVERNEMENTS

Le livre de Kalila et Dimna présente plusieurs figures de rois. On a souvent souligné le caractère critique de ces représentations. La plupart sont en effet loin de présenter un modèle louable, à de rares exceptions près, comme c'est le cas seulement après leur instruction par l'expérience, pour le Lion dans la fable initiale du « Lion et du Bœuf » ou pour le roi Chedram. Ainsi que le fait remarquer C. F. Audebert, cela s'explique par la finalité didactique des fables¹²⁰⁸. Un miroir des Princes peut renvoyer des images variées de Princes dans le but que ses lecteurs puissent, en observant par exemple les vices des rois, se corriger. De cette façon « leur image reste en mémoire¹²⁰⁹ ». Mais à la lecture de l'ensemble du recueil des fables, il reste que même un incapable ou un sot paraissent pouvoir régner si tant est qu'ils s'entourent de sages conseillers. Les premiers manuels de l'art de gouverner présentent également des portraits variés du gouvernant. Quoiqu'ils visent principalement à donner une image idéale du gouvernement, nous avons pu dégager en creux la représentation de trois types de gouvernements : d'une part, la tyrannie et ce qui, sans en porter le nom, correspond à l'idée de démocratie - toutes deux condamnées ; et d'autre part, le régime vertueux.

4.2.1 PORTRAIT DU TYRAN

Les arts de gouverner présentent au Prince, l'image du souverain en formation ainsi que l'image publique qu'il doit refléter. L'anti-modèle en est le tyran. Sans surprise la *Lettre*

¹²⁰⁸ AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalila wa Dimna », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 3-4, p. 298.

¹²⁰⁹ *Ibid.*

d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités, est, sans être le seul ouvrage l'évoquant, le texte qui peut le plus facilement présenter un portrait en négatif du Prince, grâce à son caractère fictionnel et à l'autorité que confère la figure d'Aristote en guise de conseiller.

- **Définition de la tyrannie**

La figure du tyran est présentée dans cette épître tirée de la *Correspondance en Aristote et Alexandre le Grand* comme un repoussoir. L'opposition entre le gouvernement juste et la tyrannie ponctue ainsi l'ensemble de l'épître. La première occurrence du modèle tyrannique intervient en conclusion de la thèse qui défend l'idée d'un pouvoir légal et fondé sur la société, en tant que ce dernier s'oppose à la tyrannie¹²¹⁰. Ainsi, le peuple, lorsqu'il n'est pas en guerre, « a besoin de discipline et de loi¹²¹¹ ». Or, la loi doit être appliquée pour mériter son nom. Pour être appliquée, elle requiert un régent qui encourage les hommes à l'appliquer. Mais il y a deux types de règnes : ceux qui fondent leur autorité sur la loi (« dont le pouvoir suprême est légal ») et « sur la société », et ceux qui gouvernent en vertu de « la discorde » et par « la tyrannie », selon la traduction proposée¹²¹². La tyrannie paraît ainsi associée à la discorde. Mais de quelle tyrannie s'agit-il ? Si l'on conçoit la tyrannie comme l'application arbitraire de la force, elle ne semble liée à la discorde que métaphoriquement, au sens où elle susciterait un mécontentement sourd mais sans doute difficile à déclarer publiquement. La discorde ne pourrait désigner alors que la conséquence éventuelle de la tyrannie et indiquerait une divergence des vues entre le Prince et ses sujets. Mais lorsque l'on retourne au texte arabe, on lit : *yaqwa`alā dalika man kāna riyāsatuḥu sunniyya jamā`iyya wa lam takun riyāsatuḥu fitnatan wa iḡtisāban*, « Seul en est capable celui dont le pouvoir suprême est établi en loi collectivement et non celui dont le pouvoir suprême divise et contraint¹²¹³. » On comprend alors que ce que recouvre le mot de tyrannie dans la version française désigne en fait la possession illégale et la contrainte : *iḡtisāb*¹²¹⁴. Ce gouvernement corrompu s'oppose au bon gouvernement légitime selon le critère du rassemblement : *ḡamā`*. Le gouvernement

¹²¹⁰ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, traduit par Marian PLEZIA, Wrocław, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1970, p. 57-58 § 2 et 3,1.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 58 § 2,4.

¹²¹² *Ibid.* § 3,1.

¹²¹³ Nous proposons là une traduction mot à mot afin d'éclairer le sens de l'opposition faite entre les deux sortes de pouvoir de commandement.

¹²¹⁴ Ce terme désigne dans la langue moderne le viol.

juste, établi par la loi rassemble et est l'objet d'un consensus. Tout opposée est la forme corrompue de tout gouvernement qui s'impose par la division et la force. Tel serait donc la caractéristique de la tyrannie : la division de la cité *et* l'emploi exclusif de la force.

En tant que le gouvernement corrompu s'oppose au gouvernement juste et fondé sur la loi, il appartient à la tyrannie de ne pouvoir donner lieu à un règne stable et durable. L'indiscipline et l'oisiveté qui en découlent font en effet que « le royaume ne dure guère¹²¹⁵. » Les facilités et l'insouciance à l'œuvre sous un régime sans législation juste conduisent en effet aux changements incessants des dynasties¹²¹⁶. C'est ainsi que l'épître explique les changements de dynasties en Europe et en Asie, énumérant les peuples d'appartenance des souverains d'Asie qui se sont succédés, à titre d'exemple : Assyriens (issus des peuples du Šām et de Syrie), Mèdes, Perses.

Plus loin, l'épître indique que le désordre, le relâchement et la corruption dans la cité sont dus à la mauvaise influence des chefs et des régents¹²¹⁷. Préoccupés par leurs profits personnels, en lieu des affaires du peuple, ils négligent la législation. Le critère permettant de qualifier le gouvernement d'injuste est donc l'absence de souci des affaires du peuple, c'est-à-dire la législation qui doit permettre d'établir le droit pour les gens. Selon cette épître, un tel souci ne peut en effet advenir en dehors de l'établissement d'une législation. Or, en tyrannie, le soin accordé au peuple demeure ponctuel et consiste en la satisfaction de « plaisirs momentanés », au lieu qu'une législation permettrait un gouvernement durable dans le temps et entretiendrait la bonne renommée du roi et un souvenir pérenne. La tyrannie, qui désigne le gouvernement en vue du profit personnel et qui est le gouvernement le plus répandu, s'avère au contraire bien vite haïe et renversée¹²¹⁸. Le lieu commun de l'acquis et de la conservation du pouvoir est ici mis au service de la nécessité d'une législation. La loi pérennise et permet aux règnes de s'inscrire dans la durée. Davantage que le renforcement du pouvoir auquel Ibn al-Muqaffa` invitera, c'est à la durée ininterrompue du règne et à l'indivision de la communauté que l'Aristote conseiller invite Alexandre le Grand.

¹²¹⁵ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 59 § 3,9.

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 58-59 § 3.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 60 § 4,7.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 60-61 § 5.

- **Tyrannie *versus* autorité**

La *Lettre sur la politique envers les cités* ne se contente pas de décrire les gouvernements injustes et de faire le récit de leur nécessaire chute, elle délivre aussi un portrait individuel du tyran en exercice. La tyrannie (*iġtisāb*) ne désigne pas uniquement l'abus des biens destinés au peuple et l'absence de soin de la législation. Elle consiste aussi en une attitude spécifique dans l'exercice du commandement : l'ordre impérieux. Le tyran se méfie de tous et est aisément soupçonneux. À raison sans doute, car l'opposition à son pouvoir naît de son attitude dans le commandement : il ordonne en traitant les hommes comme ses esclaves, en cela il est semblable au maître et non au gouvernant (*mudabbir*)¹²¹⁹. Le roi, à l'opposé, dans sa manière de commander, gouverne en faisant preuve de vertu morale (*murū'a*)¹²²⁰ et de générosité (*nubul*), deux qualités morales dont le tyran est dépourvu.

Pour ce qui est de la justice, en tant que qualité morale, il n'est pas vrai de dire qu'elle suit le pouvoir, nous dit le pseudo-Aristote. Cette maxime populaire repose en effet sur une ambiguïté entre le sens moral du concept de justice et le sens institutionnel de la justice rendue par le Prince. Aristote indique qu'on ne peut se satisfaire d'une telle confusion. Il faut distinguer entre les deux sens. On comprendra alors que puisque le Prince est un « oppresseur répugnant¹²²¹ », selon la traduction (à notre sens inadéquate) de J. Bielawski¹²²², il n'a aucune justice en lui. On pourra donc en conclure qu'il est faux de dire qu'une quelconque réelle justice puisse s'en suivre, fut-elle formelle et institutionnelle. Il revient au souverain de suivre la véritable justice, « qui domine tout¹²²³ », est semblable à la vérité et, comme elle, ne tolère « aucune déviation ». Il est donc impossible que le tyran puisse participer de la justice ne serait-ce que modestement.

Il convient d'examiner plus précisément l'opposition ici présentée entre le gouvernement juste et la tyrannie. L'adjectif qualitatif « répugnant » ne rend en effet pas compte de l'opposition qui sous-tend l'argumentation dans ce passage. On ne voit pas bien

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 62 § 6,8.

¹²²⁰ Les deux orthographes sont valides : *murū'a* ou *muruwwa*. Il s'agit à chaque fois du nom d'action du verbe de la première forme qui reçoit trois graphies différentes. On ne trouve la version *muruwwa* que dans la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*, ce qui semble indiquer une forme plus ancienne du même nom.

¹²²¹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*, p. 63 § 7,5.

¹²²² Nous expliquons le sens du terme arabe au paragraphe suivant.

¹²²³ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*, p. 63 § 7,6.

en quoi la répugnance s'oppose à la justice, c'est-à-dire en quoi un simple qualificatif signifiant l'aversion s'opposerait à un concept qui paraît bien établi. La justice est en effet conçue dans ce paragraphe comme une Idée de type néo-platonicien, semblable à l'Idée de vérité dans son universalité et son immuabilité. La répugnance désigne davantage un sentiment individuel, tandis que l'adjectif « répugnant » signifie la contradiction selon le *Littré*. Or, la haine pour le tyran a déjà été exprimée précédemment par la notion de *ḥanq* au paragraphe 5.3, dans lequel la racine *K-R-H* figure aussi sous la forme de l'adjectif *makrūh*, chose détestable. Sous cette forme, issue du verbe *karaha* de première forme, signifie bien la répugnance. En revanche, il faut noter que les termes issus de la X^e forme *istikrāh* peuvent aussi signifier la force, la coercition et la contrainte. Or, l'argument ici présenté rend bien plutôt compte de cette opposition conceptuelle entre la justice et la force. Si le tyran ne peut être juste, c'est parce que la tyrannie s'oppose essentiellement à la justice par l'exercice du pouvoir par la force. Or, la justice s'oppose à la force. Le paragraphe se conclut ainsi : « il est faux de croire que l'on peut s'accommoder d'une tyrannie, c'est-à-dire d'une autorité coercitive *sulṭān mustakrah*, car cela est une corruption manifeste »¹²²⁴. L'autorité d'Alexandre doit être une autorité juste et non une autorité coercitive *sulṭān `adl lā sulṭān istikrāh*¹²²⁵. D'ailleurs, plus loin, au paragraphe 14, le discours poursuit la démonstration initiée plus haut : *al-sulṭānu idā lam yakun bi-`adlin, falaysa sulṭānan lakinnahu ḡaṣb wa istikrah*¹²²⁶, « l'autorité, si elle n'est pas par justice, elle n'est point une autorité, mais une contrainte et une coercition ». Cette épître trace comme on le voit les contours d'une définition philosophique rigoureuse du concept d'autorité, *sulṭān*.

- **La tyrannie, direction d'esclaves**

Dernière caractérisation de la tyrannie dans la *Lettre sur la politique envers les cités*, son appartenance au même genre de direction que la maîtrise et la possession est traitée vers la fin de l'épître. Le paragraphe 12 cherche ainsi à montrer que la direction politique (*riyāsa*) selon la dignité (*qadr*) ne peut reposer sur la contrainte (*iḡtisāb*)¹²²⁷. Précédemment, nous avons vu que l'autorité se définissait par la justice. Ici, il s'agit de rapprocher l'autorité de la

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 39 § 7.9.

¹²²⁵ *Ibid.* § 7.10.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 48 § 14.1.

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 67 § 12.3.

notion de commandement et de direction. La direction selon la force s'avère la plus blâmable car elle dirige les hommes comme s'ils étaient des esclaves et non comme des hommes libres. La direction se définit donc par l'exercice du commandement sur des hommes libres, tandis que l'autorité se définit selon la légitimité et la justice. Or, *riyāsatu al-aḥrār ašraf min riyāsati al-'abīdi*¹²²⁸, « la direction d'hommes libres est plus noble que la direction d'esclaves ». Cette critique de la direction conçue comme domination du maître est préparée en amont dans l'épître, lors de la définition de l'autorité selon la justice. Le Prince n'est un maître et son gouvernement n'est pas une domination. Une telle autorité doit rassembler le peuple « dans la concorde¹²²⁹ (*ulfa*) et l'ordre (*istiqāma*) » et non le diviser. La conséquence de cet objectif politique de gouvernement précise maintenant que le gouvernant « ne doit pas traiter ses sujets comme des biens (*mālan*) ou des propriétés (*qunyatan*), mais les considérer comme ses parents (*ahlan*) et ses semblables (*iḥwānan*)¹²³⁰ ». Ce passage fait écho à une phrase de l'Aristote historique dans *Les Politiques* : « il faut apparaître à ses sujets non comme un tyran, mais comme un chef de famille et un roi, non comme quelqu'un qui s'approprie le bien d'autrui mais comme un administrateur »¹²³¹.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 46 § 12.4. Bielawski donne : « le pouvoir sur des hommes libres est plus noble que le pouvoir sur des esclaves ». Nous préférons traduire *riyāsa* par direction plutôt que par pouvoir, car la notion de pouvoir s'avère trop vague et large. Elle est employée par le traducteur pour traduire indifféremment *sultān* et *riyāsa*. Or, nous avons vu que le terme de *sultān* est déjà employé dans le sens d' « autorité légitime » dans cette épître. Il nous semble que la notion de *riyāsa* est également employée dans le sens précis de « direction politique », que le simple mot de « direction » suffit à rendre dans notre contexte, et qui évite d'avoir à ajouter un qualificatif comme « suprême », absent du texte arabe. Le terme de commandement aurait également pu convenir, s'il n'était pas davantage adéquat pour traduire la notion de '*amr*'.

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 34 § 4.2. Nous proposons de traduire le terme *ulfa* selon son troisième sens de concorde et d'harmonie, de préférence à son premier sens, adopté par Bielawski dans sa traduction, de familiarité et d'intimité qui ne convient absolument pas au contexte politique dont il est ici question, quoiqu'il rappelle l'amitié. cf. *Ibid.*, p. 59 § 4.2.

¹²³⁰ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 35 § 4.8. Nous avons choisi de modifier la traduction proposée par l'éditeur afin de suivre davantage le contexte immédiat de cet extrait qui traite, dans l'alinéa antérieur, de la recherche de profits personnels qui caractérise les mauvais gouvernants. Ce trait induit nécessairement de considérer le peuple comme un moyen en vue de profits et donc comme des biens monnayables et des possessions en propre aliénables. De plus, le même paragraphe 4 expose au premier alinéa l'idéal social de concorde, tandis que le paragraphe 3 met en place la comparaison de la relation du gouvernant avec le peuple avec celle du père et ses enfants jouvenceaux. Il nous semble donc qu'il convient de traduire la fin de ce paragraphe en conservant les mêmes comparatifs et donc traduire *ahl* et *iḥwān* par des termes qui conservent au mieux cette idée de famille adaptée toutefois au contexte politique de la cité, à savoir « parents » et « semblables ».

¹²³¹ ARISTOTE, *Les Politiques*, traduit par Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1993, 1315 a 41 - b 1.

Cet argument se fonde sur une critique de la métaphore pastorale qui est, comme l'a montré M. Foucault, traditionnelle dans les sociétés sémitiques, mais étrangère à l'esprit grec¹²³², culture d'où est précisément issue cette *Correspondance*. Il faut donc souligner ici que cette disqualification de la métaphore pastorale pour exprimer le gouvernement n'a pas échappé au discours de l'art de gouverner arabe et a été charriée dans ce champ spécifique¹²³³. Elle a tout au moins été possible dans le cadre tenu du premier discours de l'art de gouverner arabo-musulman ; nous y reviendrons plus loin. Il s'agit ici précisément d'une analogie entre le tyran et le berger : « [le tyran] est dans la position de celui qui préfère faire paître le bétail plutôt que d'exercer le pouvoir royal sur les hommes¹²³⁴ ». La suite de la phrase l'explique : *wahwa yazunnu annahu qad asāba wa ġanama*¹²³⁵, « et il croit avoir gagné et pris un butin ». Nous avons choisi de modifier la traduction proposée par l'éditeur du texte en raison du lien qui est clairement établi dans le texte entre la prise de force à laquelle est associée la notion de « butin » qui est convoquée par le verbe *ġanama*, qui dérive certes du substantif *ġanam* désignant les ovins, mais qui désigne aussi, en tant que verbe, la capture du butin en général. De plus, le texte arabe insiste précisément sur la dimension injustifiée de la croyance du tyran (*ġāṣib*) au succès de son commandement : il croit à tort avoir fait un gain durable, « avoir atteint » un terme. Mais, on le sait maintenant, la tyrannie n'est pas durable. Le tyran croit encore avoir conquis un butin : en effet, il traite les hommes comme du bétail que l'on vend pour en tirer profit, puisqu'on l'a vu, il ne vise que son intérêt personnel et non celui de ses administrés, qu'il traite comme le bétail dont l'on ne prend soin que pour autant que l'on espère en tirer un gain matériel. Il se trompe en cherchant à prendre la place du roi : *yaṭlubu maḥalla al-maliki wa šarfihī*¹²³⁶ (il veut la place du roi et sa noblesse), mais il « parvient à quelque chose de contraire¹²³⁷ ».

Mais si le tyran n'est pas un roi, s'il ressemble au maître comme il a déjà été dit, à qui doit ressembler le roi, afin que l'analogie soit complète ? Rien n'est plus opposé au sein de

¹²³² Cf. *infra*, 4.3.2 « La structuration pastorale du gouvernement ancien selon Foucault ».

¹²³³ L'exploration de l'éventuelle reconduction de cette critique dans le discours politique ultérieur n'entre pas dans le cadre de ce travail mais pourrait faire l'objet d'une recherche ultérieure. Pour la période qui nous occupe, cf. *infra*, « 4.3.2. Figures du peuple ».

¹²³⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 67 § 12.5.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 46 § 12.5.

¹²³⁶ *Ibid.* § 12.6.

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 67 § 12.6.

l'oikos, du domicile, que la figure du maître et celle du père. Si, au domicile, la même personne peut être un maître et un père, la maîtrise et la paternité demeurent pourtant des fonctions toutes opposées, les esclaves appartenant à la catégorie des biens aliénables, contrairement aux enfants. Le roi ressemble donc au père, mais il s'oppose absolument au maître. Le peuple, quoique non lié à lui par des liens familiaux, n'est pas pour autant dans la même position que les esclaves par rapport au maître. Tel des jouvenceaux, il ressemble davantage aux enfants mineurs du père de famille. Le gouvernant, quant à lui, est semblable à Zeus, « père des plus grands et des plus petits¹²³⁸ », comme nous le rappelle incidemment la fin de l'argumentation qui met en opposition le dieu grec et le roi de Perse en reprenant ainsi le reproche adressé, notamment par l'Aristote historique¹²³⁹, au roi des Perses de traiter ses sujets tels des esclaves. Mais l'épître apocryphe ajoute ici ce détail que cette attitude du roi des Perses concernait même son propre fils¹²⁴⁰, chose particulièrement choquante étant donné ce qui vient d'être établi sur les bénéfices de la direction de type paternel. L'association de la direction à l'esclavage ôte donc toute dignité *qadr*¹²⁴¹, tandis que « la direction de ses semblables (*iḥwān* qui signifie aussi « frères ») et des plus excellents (*afādila*) est meilleure¹²⁴². »

- **De la déposition du souverain**

La critique de la tyrannie qui transparaît à la lecture de *La lettre sur la politique envers les cités* ne peut manquer de déboucher sur la possibilité de déposer le tyran. Elle est évoquée comme la conséquence de la rencontre entre l'amour pour la souveraineté qu'éprouve tout homme et la tyrannie d'un seul. La déposition ne peut cependant qu'être le fait des hommes libres puisque les esclaves eux-mêmes, qui ne peuvent avoir qu'un minimum de désirs réalisables, ne peuvent manquer de s'interroger sur l'humanité de leur maître, sans pourtant avoir le pouvoir d'aller plus loin. Que dire alors des hommes libres ? Ils ne pourront pas longtemps tolérer le manque de soins du tyran, leur *fazāza* (inhumanité) : *wa-l-ahrār ahrā an yanfurū min dālīka idā kāna fī al-ṣultāni ḥattā yaṣīrū 'ilā ḥal'ihī wa-l-wuṭūbi 'alayhi*¹²⁴³. Ils en « ressentent plus de répulsion pour ceci, et si le souverain possède ces défauts, ils cherchent à

¹²³⁸ *Ibid.* § 12.8.

¹²³⁹ ARISTOTE, *Les Politiques*, op. cit. 1313 b 7-11.

¹²⁴⁰ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 67 § 12.9.

¹²⁴¹ *Ibid.* § 12.10.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 46 § 12.9 et 12.10.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 48 § 14.4.0000

le déposer et se révoltent contre lui¹²⁴⁴. » À l'inverse, dans le même passage, il est fait allusion aux prédécesseurs d'Alexandre le Conquérant, considérés comme des tyrans, qualifiés d'inhumains *afzāz*, que le règne d'Alexandre devrait faire oublier afin de réconcilier le peuple avec le souverain par sa douceur¹²⁴⁵.

Dans *Le livre de Kalila et Dimna*, plusieurs rois subissent également une déposition, tel le roi des singes Fardin dans la fable du « Singe et de la Tortue » qui est devenu trop vieux pour gouverner. Alors « Un jeune singe de la maison royale se révolta et dit aux autres : “Ce singe est bien trop vieux pour pouvoir gouverner correctement.” Toute l'armée fut d'accord là-dessus : on chassa le vieux roi et on donna la couronne au jeune singe¹²⁴⁶. » On distinguera ici la déposition de l'éviction, qui est, par exemple, celle du fils du roi évincé par un frère plus jeune comme dans la fable du « Fils du roi et ses compagnons »¹²⁴⁷. La rivalité y paraît évidente, tandis que la déposition se fait en fonction de justifications davantage rationnelles que le simple usage de la force.

♦ *La discrète suggestion de la fable du « Saint homme et de son hôte »*

La possibilité de la contestation du pouvoir conclut ainsi la dernière fable du recueil, « le Saint homme et son hôte ». La parole revient au philosophe du récit-cadre dans la conclusion de cette fable afin d'en délivrer la morale. Rappelons que cette fable répondait à une question du roi au sujet de « ceux qui, abandonnant un travail connu d'eux et fait pour eux, veulent s'attaquer à d'autres pour lesquels ils n'ont aucune capacité, et qui, revenu à leurs premières occupations et constatant qu'ils ont perdu leur savoir, demeurent embarrassés et perplexes¹²⁴⁸. » À première vue, la question paraît indépendante du gouvernement du roi et peut concerner n'importe quel homme. Mais dans un deuxième temps, on peut se demander, en se souvenant que la question émane du roi, si le roi de la fable indienne ne cherche pas là une justification au système des castes et une condamnation de toute sortie des activités bien définies de la caste à laquelle on appartiendrait par naissance. Mais si cette fable a jamais eu un tel sens, le contexte islamique dans lequel cette

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁴⁶ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 187, n° 495.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 270, n° 782.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p. 279.

œuvre a été adaptée en arabe a du gommer les références à cette signification, car rien ne renvoie dans la fable à un système de caste.

Il s'agit bien plutôt alors d'art et de pratiques acquises qu'il ne convient pas d'abandonner sous peine que ce qui a été acquis ne soit perdu, comme une disposition acquise peut s'évaporer et diminuer, conformément au thème de la conservation de l'acquis que la préface du recueil avait posé. Un corbeau qui cherche à imiter la démarche d'une perdrix finit ainsi par ne plus savoir marcher comme un corbeau¹²⁴⁹. Mais l'exemple du corbeau n'illustre pas immédiatement le propos du roi puisqu'il sert d'exemple au personnage de la fable. Or, l'histoire du Saint Homme et de son hôte ne paraît pas répondre vraiment à la question du roi. À la fin, l'hôte, qui veut apprendre l'hébreu entendu chez le Saint homme, se voit refuser cet enseignement au prétexte qu'il finirait par en oublier sa propre langue. Voilà un bien étrange refus mentionné à la fin d'un recueil de fables traduit en de multiples langues depuis l'Inde jusqu'à l'empire arabe ! L'apprentissage d'une langue étrangère ferait-il véritablement oublier sa propre langue maternelle ? On doute qu'un traducteur comme Ibn al-Muqaffa' se reconnaisse là. Mais supposons que ce récit ne fasse que transférer un savoir issu d'une autre culture qui ne l'a pas obtenu par traduction et observons la morale qui en est tirée :

Et le philosophe de conclure : « Les chefs qui se soucient peu des affaires de leurs sujets et se montrent aussi versatiles, mènent une politique tout à fait blâmable et néfaste, car les gens ne supportent qu'avec beaucoup de difficultés et de peine de voir leur position perpétuellement changer. La situation s'envenime alors si gravement qu'on en vient à contester au roi son autorité. »

Autant la question du roi peut paraître indépendante du gouvernement, autant la morale qu'en tire le philosophe se révèle profondément politique : elle rappelle au roi les conditions d'une possible déposition. La négligence des affaires des sujets et la versatilité conduisent à une instabilité chez les sujets. Le roi se trouve alors contesté. Telle est la morale de la fable qui vient conclure ce miroir des princes.

Mais alors, apprendre une nouvelle langue, est-ce le signe d'une versatilité ? Peut-être peut-on plutôt retenir que le roi, à chercher toujours de nouvelles activités, ne fait que trop se distraire de son office et de ses responsabilités, ce qui est aussi déconseillé par

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 280 ex n° 814.

Ibn al-Muqaffa' dans *l'Adab al-Kabīr*. La nouvelle passion de l'hôte pour l'hébreu succède en effet à son enthousiasme pour les dattes dont il a vite fait de se départir affichant la sagesse d'apparence ascétique de celui qui se satisfait de ce qu'il possède. Ce changement rapide d'intérêt peut rappeler les diversions et l'amour des distractions dont peut souffrir un roi à qui tout peut être acquis... Mais on peut aussi lire à un autre niveau cette fable. L'hôte réside chez un homme sage, or après avoir fort goûté les dattes que lui propose son invité, il en vient à le mépriser lorsqu'il se vante d'avoir accès chez lui à une multitude de fruits et à davantage de fruits doux, tandis que les dattes d'après lui « sont bien indigestes » et que l'organisme s'en accommode mal. La remarque n'est-elle pas quelque peu irrespectueuse du saint homme qui offre un produit fort réputé et très symbolique de sa terre ? Ne peut-on pas alors songer que la louange du saint homme n'est que feinte et que le rejet de la demande d'apprendre l'hébreu n'a en fait d'autre raison que d'enseigner au rustre, l'intérêt sincère et l'attention à ceux qui lui offrent abri et nourriture ? Celui qui méprise la datte offerte apparaît dans la réponse du sage comme le descendant d'une lignée d'ignorants : « il faut être sot pour se lancer dans une besogne insolite où vos pères, avant vous, n'ont jamais réussi et où ils ne sont jamais fait connaître¹²⁵⁰. » L'hôte s'avère être un rustre inculte qui manque de civilité. De la même façon, le roi qui méprise ceux qui lui paient un tribut ou lui offrent le produit de leur labeur et s'en désintéresse sans prêter attention à son usage, finit par ne plus obtenir d'aide et de secours de ceux qui le soutenaient. Alors la révolte gronde et son sort paraît scellé. Le roi doit donc suivre la voie des grands rois qui l'ont précédé et sa manière de considérer les affaires de ses sujets doit être ainsi attentive, délicate et continue. Voilà comment doit, à notre sens, se comprendre cette ultime fable à la lumière de la morale qui en est donnée.

La question de la possibilité de déposer le souverain a souvent retenu l'attention des spécialistes de théorie politique médiévale¹²⁵¹. L'idée d'un droit de se rebeller contre l'imam injuste est discutée par diverses factions politiques au VIII^e siècle, comme en témoigne la *Risala fi l-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa'¹²⁵². On s'aperçoit à la lecture des travaux de Lambton sur

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 280, n° 816.

¹²⁵¹ LAMBTON A.K.S., *State and government in medieval Islam: an introduction to the study of Islamic political theory the jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 66.

¹²⁵² Cf. *infra*, « Réfutation de l'obéissance inconditionnellement » et « 4.2.2. La critique de la démocratie ».

les miroirs des princes que, si Ibn Qutayba rejette clairement ce droit dès la fin du IX^e siècle¹²⁵³, c'est surtout dans les miroirs des princes du XII^e et du XIII^e siècle que l'on rencontrera des modulations différentes de l'obéissance au gouvernant injuste ou hérétique selon les contextes¹²⁵⁴. Examinons pour notre part maintenant l'énoncé de cette possibilité dans le premier âge de l'art de gouverner arabo-musulman.

- **Réfutation de l'obéissance inconditionnelle chez Ibn al-Muqaffa'**

Ibn al-Muqaffa' dans *L'Épître aux compagnons (Risāla fi-l-Ṣaḥāba)* évoque également, indirectement et sans la nommer, la tyrannie. Il réfute ainsi la thèse qui prônerait l'obéissance inconditionnelle au calife. Certains déclarent en effet selon lui :

Au contraire, nous obéissons aux *imāms* en tout ce qui nous concerne, sans nous préoccuper de savoir s'ils se conforment ou non aux décrets de Dieu ; aucun de nous n'a le droit de leur demander des comptes, car ils sont les détenteurs du pouvoir et les possesseurs du savoir, alors que, n'étant que leurs sujets, nous avons le devoir d'obéir et de nous incliner¹²⁵⁵.

Cette thèse nie la possibilité de toute contestation de l'autorité et place le souverain au-dessus de toute loi, au-dessus même de la loi divine. Durant le premier siècle de l'hégire, le calife en effet incarne et personnifie la loi. Il crée la Sunna. Aucun contrôle des actes et des décisions du souverain n'est envisageable. L'autorité imposerait donc ainsi l'obéissance inconditionnelle et fonderait toute sa légitimité sur la seule obligation d'obéir. Cette thèse, qu'Ibn al-Muqaffa' réfute, contient tout autant de dangers (*ẓarar*) que la thèse égalitariste précédemment évoquée par l'auteur et que nous examinerons dans la section suivante. Elle justifie le pouvoir absolu du Prince en prévenant tout contrôle possible sur lui et ouvre la voie à une autorité illimitée. La réfutation d'Ibn al-Muqaffa' ne s'effectue par le moyen d'arguments juridiques ou politiques. L'auteur s'inscrit plutôt en faux contre cette thèse au nom d'arguments moraux : « Cette opinion n'est pas moins pernicieuse que la précédente¹²⁵⁶,

¹²⁵³ LAMBTON A.K.S., *State and government in medieval Islam*, op. cit., p. 66.

¹²⁵⁴ LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *Studia Islamica*, 1962, vol. 17, p. 94-95 ; LAMBTON A.K.S., « Islamic Mirrors for Princes », Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, p. 424; 430 ; « The Theory of Kingship in the Naṣīḥat ul-Mulūk of Ghazālī » in LAMBTON A.K.S., *Theory and practice in medieval Persian government*, London, Variorum reprints, 1980, p. 53.

¹²⁵⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'a...*, conseiller du Calife, op. cit., p. 26 § 14.

¹²⁵⁶ Il s'agit de la thèse égalitariste, cf. *infra*, « 4.2.2. La critique de la démocratie ».

car elle affaiblit l'autorité (*al-sultān*) [...] ¹²⁵⁷ et donne à l'obéissance un caractère avilissant, puisqu'elle aboutit à ce résultat odieux, abominable, [qui consiste à] déclarer licite la désobéissance à Dieu ouvertement proclamée. » L'affaiblissement ou avilissement (*tawhīn*) de l'autorité est une conséquence paradoxale de cette obéissance absolue proclamée par les tenants du pouvoir absolu. Elle suppose en effet, une autorité toute-puissante. Ibn al-Muqaffa' affirme au contraire que l'autorité absolue n'est plus une autorité ferme, mais une autorité affaiblie. On mesure toute la distance qu'il y a entre la fiction didactique de la *Lettre sur le gouvernement des cités* de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* et cet écrit officiel d'Ibn al-Muqaffa'. Le raisonnement est au fond le même, l'autorité sans limite est un pouvoir absolu qui n'a aucun mérite propre à être obéi. La plus grande obéissance engendre ainsi la plus grande faiblesse de l'autorité. L'autorité doit donc, pour Ibn al-Muqaffa', avoir le même sens que pour Salīm Abū al-'Alā', l'adaptateur de la correspondance hellénistique. Parallèlement, l'obéissance à toute décision du calife est une obéissance humiliante : elle a davantage à voir avec la servitude. Là, où l'obéissance est systématique, il n'y a guère de mérite à obéir. Les partisans de cette thèse ne peuvent donc se flatter de leur obéissance, car elle n'est qu'une soumission servile. Elle paraît même être une servitude volontaire, pour reprendre la critique de La Boétie, à l'égard de l'obéissance au monarque ¹²⁵⁸.

La deuxième conséquence de la thèse prônant le pouvoir absolu du calife porte sur la réfutation de l'argument qui fonde aussi la thèse égalitariste. Il est ainsi faux de penser que l'injustice du souverain à l'égard de Dieu rendrait *in fine* toute autorité politique illégitime. Pour autant, l'inverse qui consisterait à se désintéresser de savoir si les décisions du calife sont conformes ou non à la loi de Dieu ne saurait permettre non plus de fonder une autorité légitime. En effet, cela reviendrait à « déclarer licite la désobéissance à Dieu ». On a donc là affaire à un paradoxe. Deux situations sont possibles. La première possibilité est que le calife est obéi dans la désobéissance à la Loi et est donc investi d'une autorité réelle, quoiqu'illégitime et faible. Par conséquent, la désobéissance à Dieu serait fondée sur l'autorité du calife et est donc proprement « autorisée ». La deuxième possibilité est que la désobéissance à Dieu n'étant pas autorisée, le calife désobéissant à la Loi ne saurait être donc

¹²⁵⁷ Pellat ajoute ici : « [morale de *l'imām*] ». Cette précision n'est pas nécessaire au vu de ce que nous avons dit précédemment de l'autorité, cf. *supra*, 4.2.1 « Tyrannie *versus* autorité ».

¹²⁵⁸ LA BOÉTIE É. de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.

obéi. Mais alors jusqu'où peut aller cette désobéissance ? Peut-elle aller jusqu'à la destitution du souverain ? S'agit-il davantage d'une sorte de résistance civile ?

Ibn al-Muqaffa' propose une solution sous forme d'une analyse de cas. Les cas qu'il présente pour illustrer son propos semblent bien couvrir l'ensemble de la question.

« Quand nous affirmons, [...] que *l'imām* n'a pas à être obéi quand il désobéit à Dieu, [nous pensons] aux obligations divines et aux sanctions légales sur lesquelles Dieu n'a donné pouvoir à personne : si *l'imām* [voulait] prohiber la prière, le jeûne ou le pèlerinage, interdire [...] les peines canoniques ou autoriser des [actes] déclarés par Dieu illicites, il n'en aurait absolument pas la faculté (*amr*).

Les obligations divines touchant à l'observation du culte et aux sanctions légales posées par la religion ne peuvent être modifiée, amendées ou abrogées par le calife. Mais il n'est aucunement question, dans la description des décisions qui outrepasseraient son autorité, de la conduite personnelle du calife. Si le calife promulguait des lois modifiant ou abolissant les obligations à l'égard de Dieu des musulmans, il n'en aurait tout simplement pas le droit. Il s'agirait donc d'un acte illégal. On ne sait s'il requerrait punition ou si dans le cas où le calife prétendrait légiférer sur ces obligations d'origine divine, son décret ne saurait simplement pas être obéi. Il suffirait sans doute que les gens n'appliquent pas ses décrets pour qu'ils tombent aussitôt en obsolescence. Ainsi, « les gens de raison disent : "ont également raison ceux qui maintiennent l'obligation d'obéissance à l'égard des imams sur des points qu'ils définissent avec précision, mais ils ont tort s'ils visent l'ensemble de leurs attributions laissées dans le vague¹²⁵⁹." » L'imam désigne ici le souverain. L'auteur cherche, on le voit, à délimiter avec le plus de précisions les fonctions régaliennes. Ce n'est pas tant que le souverain ne devrait pas être au-dessus des lois, mais il s'agit plutôt de faire le partage entre les lois divines sur lesquels personne n'a autorité et que personne ne peut donc modifier, et les règles qui relèvent de l'autorité des imams, c'est-à-dire des souverains. Les premières comprennent « la prière, le jeûne ou le pèlerinage, [...] [l'application] des peines canoniques, les [actes] déclarés par Dieu illicites¹²⁶⁰ ». Les secondes désignent les prérogatives royales¹²⁶¹.

¹²⁵⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 26 § 15.

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 28 § 16.

¹²⁶¹ Cf. *infra*, « 4.3. De la justice au soin : les fonctions du souverain ».

*

La tyrannie, régime le plus répandu selon l'épistolaire de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*, désigne un régime politique qui divise et contraint. Le profit qu'il vise étant personnel, il ne peut espérer demeurer pérenne. La tyrannie ne peut être qualifiée d'autorité, car l'autorité ne peut être que par justice. Or, la justice ne peut se réduire à son sens institutionnel. Elle ne peut donc suivre le pouvoir car la justice et la force se contredisent. Le pouvoir tyrannique ne gouverne pas mais dirige tel un maître ses esclaves, par contrainte seulement. Dans ce contexte, la déposition du souverain paraît inévitable. Il n'est pas question dans l'art de gouverner de sa légalité. Il s'agit simplement de la conséquence de la division qu'il produit et de la contrainte qu'il exerce. Ibn al-Muqaffa' cependant condamne l'autorité sans limite et sans contrôle et l'obéissance absolue comme une autorité réellement faible. Il délimite les conditions de l'obéissance au calife en déterminant ses prérogatives précises. Mais avant d'y venir, nous devons examiner les références critiques à la conception commune de la démocratie, autre régime à bannir, que l'on peut rencontrer dans les miroirs des princes du VIII^e siècle.

4.2.2 LA CRITIQUE DE LA DÉMOCRATIE

- **Les cités corrompues**

Si la tyrannie désigne ainsi le régime corrompu et contraire au règne vertueux, il est un autre état politique corrompu, à bannir plus encore. Il s'apparente dans sa description à une certaine compréhension de la démocratie qui n'est cependant pas nommée comme telle. Cette conception politique repose aussi sur une croyance fautive qui s'énonce de deux manières. La première compréhension de cette idée fautive a déjà été évoquée plus haut. Il s'agit en effet de la croyance en l'inutilité d'un législateur en temps de paix évoquée dans la *Lettre sur la politique envers les cités*¹²⁶². Après avoir réfuté cette thèse en indiquant que les hommes, lorsqu'ils se trouvent dans une telle situation sont, au contraire, enclins au mal et à

¹²⁶² Cf. BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 57 § 2.1.

la corruption¹²⁶³, le bien-être paraissant endormir la raison¹²⁶⁴, Aristote affirme la nécessité de la discipline (*adab*) et de la loi (*sunna*)¹²⁶⁵. Mais comment les assurer ? Tout d'abord, il faut un gouvernant. Mais pas n'importe quel gouvernant : il doit être capable d'appliquer la loi¹²⁶⁶. Or, cela n'est pas donné à n'importe qui, puisque « jouir du calme et de la tranquillité n'est pas à la portée de tous, comme le pensaient¹²⁶⁷ » ceux qui croient en l'inutilité d'un législateur en temps de paix. Le peuple est immature comme nous l'avons vu, semblable à ces jeunes gens qui doivent encore être guidés par leur père¹²⁶⁸. Seul un homme sage peut jouir du calme et de la tranquillité.

Ce constat d'immaturité et de tendance au mal du peuple est illustré un peu plus loin, par la description de la corruption d'une cité vivant dans le confort et l'insouciance :

« Car le luxe invite à l'oisiveté, et les gens penchent volontiers vers l'oisiveté y prenant [grand] plaisir. Cela s'explique par le fait qu'ils haïssent la discipline et la belle conduite de vie, par fuite de la peine. Ils conduisent ainsi à la vacuité et à l'oisiveté en recherchant l'insouciance, et perdent leurs vies dans un semblant de jeu jusqu'à ce que les vicissitudes du temps les mènent du jeu, à l'abaissement et à la misère¹²⁶⁹. »

Les hommes fuient naturellement les peines. Ils se satisfont donc des situations de calme et de tranquillité. Mais ce faisant, ils cultivent l'insouciance. Or, l'insouciance signifie imprévoyance. La survenue de nouveaux événements les laissent interdits et progressivement le cours des choses s'inverse. L'absence du souci de l'avenir et le bien-être disparaissent de même que disparaît toute chose sacrée¹²⁷⁰. La loi semble ici associée à une fonction sacrée. La métaphore qui associe la vie sociale à un jeu est un lieu commun qui rappelle le caractère futile et imprévoyant de la conduite de vie des hommes en l'absence de règles et de gouvernement.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 58 § 2.2. Cf. *supra*, 4.2.1 « Définition de la tyrannie » et consulter pour plus de précisions, *infra*, 4.3.1 « La nécessité d'un législateur en temps de paix ».

¹²⁶⁴ *Ibid.* § 2.3.

¹²⁶⁵ *Ibid.* § 2.4.

¹²⁶⁶ *Ibid.* § 3.1.

¹²⁶⁷ *Ibid.* § 3.2.

¹²⁶⁸ Cf. référence *supra*, 4.2.1 « La tyrannie, direction d'esclaves ».

¹²⁶⁹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*, p. 33 et 59 § 3.8, traduction Bielawski modifiée.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 59 § 3.9.

À cette cité corrompue par l'absence de législation, s'ajoute la cité corrompue par l'égalitarisme. La seconde évocation de la croyance fautive qui renvoie à la démocratie figure ainsi au paragraphe 7 de la lettre. L'idée qu'il existe une justice en l'absence de gouvernement est aussi corrompue que l'est la défense de la tyrannie. Elle correspond ainsi à la conception platonicienne de la démocratie. De même que nous avons vu ci-dessus qu'il était faux de croire que le gouvernement par la force était acceptable ou justifiable¹²⁷¹, de même « les hommes sont dans l'erreur en ce que certains d'entre eux croient qu'il faut que les hommes soient tous égaux en situation, de sorte qu'il n'y ait parmi eux ni autorité ni sujet¹²⁷². » La démocratie, qui, rappelons-le, n'est jamais nommée dans l'épître, sans doute parce qu'elle est un régime impossible du point de vue néoplatonicien ici à l'œuvre, désignerait donc l'absence de commandement. Elle correspond au règne de l'anarchie. L'égalité de position des hommes entre eux signifie, le texte le précise bien, qu'aucune autorité ne peut commander et qu'aucun homme ne peut être assujéti (*mud'in*).

Cette thèse égalitariste est réfutée par la reprise de l'argument identifiant le détenteur de l'autorité avec le législateur et l'exécuteur de la loi : « Mais ils ignorent que cela signifie l'annihilation du souverain (*sultān*) et de la loi à la fois, car il n'est de justice parmi le peuple que par le souverain¹²⁷³. » Certes, la thèse égalitariste nie la possibilité de quelque autorité que ce soit. Mais là ne semble pas être le principal problème. En effet, puisque que l'autorité véritable est légitime et juste, il s'en suit que refuser toute autorité revient à annihiler dans le même temps la justice. Pour qu'il y ait justice, il faut qu'il y ait un législateur et un exécuter de la loi, donc un gouvernant. Or, la justice ne règne parmi le peuple que s'il y a une autorité pour l'appliquer.

- **De l'usage de la force armée**

Suffit-il cependant d'une législation et d'un gouvernant juste pour que les hommes se soumettent et ne tendent pas à l'égalitarisme ? Cela semble trop simple et idéaliste même pour l'auteur de cet art de gouverner. En effet, une fois établie dans l'argumentation la nécessité d'un « régent » qui aurait établi la législation et œuvrerait à pousser les gens vers la

¹²⁷¹ Cf. supra et *Ibid.*, p. 63 § 7.7 à 7.9.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 39 § 7.7, traduction personnelle. Nous avons retraduit ce passage afin de mettre en valeur la lien constitutif entre l'égalité entre les hommes et l'absence de hiérarchie. En effet, l'épître propose que les hommes également libres soient gouvernés par un roi légitime et consensuel.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 63 § 7.8.

bonne conduite, le discours s'oriente vers la présentation des instruments du gouvernement : la peur et la pudeur. La première permet de conduire les « hommes ignobles (*ahl al-nadāla*) et de nature infâme (*lu'm al-ṭibā'*) », tandis que la seconde suffit à guider « les hommes dignes (*ahl al-karāma*) et de nature noble (*šaraf al-ṭibā'*)¹²⁷⁴ ». Mais cela ne saurait encore suffire. La menace ne vaut rien sans la capacité de la réaliser. C'est pourquoi les seules qualités morales et rhétoriques du Prince ne sauraient suffire¹²⁷⁵. Il lui faut encore une force armée réelle : il doit avoir une puissance militaire (*quwwa*) et un « équipement militaire (*'udda*)¹²⁷⁶ ». L'objectif est clair : il s'agit de « contrôler (*dabt*) le peuple (*al-'amma*) et les amener à suivre la loi (*ḥamluhum 'alā al-sunna*)¹²⁷⁷ ». S'il est à nouveau ici question de l'usage de la force, l'emploi de la force militaire se distingue néanmoins de l'emploi de la force indéterminée caractéristique du gouvernement tyrannique et qualifiée, comme nous l'avons vu, de contrainte au sens de violation illégitime. Ici, c'est le vocabulaire de la puissance et de la préparation encadrée qui est employé. Il s'agit d'un usage légitime de la violence par un souverain légitime dont le gouvernement est fondé sur la loi.

Un tel gouvernant peut faire un usage légitime de la force, dans la mesure où il paraît admis qu'un « un grand nombre de personnes dans le peuple refusent de se soumettre à la loi et ne se laissent pas diriger¹²⁷⁸ » : *kaṭṭirun mina al-'awwāmi lā yud'īnu li-l-'adli wa lā yanqād*¹²⁷⁹. Le but de la force armée paraît effectivement être d'inspirer la crainte et de constituer une menace sérieuse à l'égard de ces personnes, qui « si on ne leur inspire pas la crainte, [...] penchent vers l'oisiveté et l'illégalité¹²⁸⁰ », puisqu'immédiatement après la mention de la force armée, le discours revient à la nécessité d'inspirer la crainte à ces personnes considérées comme criminelles de fait par leur refus de suivre la loi.

Est-ce bien de la majorité (*'amma*) du peuple qu'il s'agit ? Le peuple refuse-t-il en majorité d'obéir à la loi ? Il ne nous paraît exact de traduire *kaṭṭirun mina al-'awwāmi* par « la majorité du peuple », comme l'a proposé Bielawski, car cela paraît contredire l'idée qui suit

¹²⁷⁴ Pour ces deux dernières citations, cf. *Ibid.*, p. 33 § 4.1.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, p. 59 § 4.3.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 60 § 4.3.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 34 § 4.3.

¹²⁷⁸ Traduction personnelle.

¹²⁷⁹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 34 § 4.3.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 60 § 3.4.

immédiatement, à savoir que la bonne conduite des cités suit la bonne conduite des chefs¹²⁸¹. Cela reviendrait en effet à appliquer la force contre la majorité du peuple, chose qui rapprocherait le gouvernement d'Alexandre de celui du tyran et signifierait que le modèle qu'il doit incarner est inefficace. Cependant, il est vrai qu'au paragraphe 9, Aristote affirme que « la droiture parmi le peuple et l'affermissement du respect dans le cœur des chefs afin qu'ils s'unissent pour t'obéir, est une chose difficile qui ne se consolide qu'avec le temps et à travers les générations¹²⁸². » Mais, là encore, la traduction proposée ici citée nous égare quelque peu. Le contexte de ce dernier extrait est celui du gouvernement d'un territoire conquis particulier, la Perse, grand ennemi de la Grèce, enfin vaincu. Or, le texte arabe indique bien : *fa-inna istiḳāmata al-`āmmati minhūm wa rusūḥi al-haybati fī qulūbi al-ru'asā'i ḥattā yaḡtami`ūna `alā ṭā`atika amrun `asīrun lā yastahkimu illā fī dahrin ṭawīlin wa qurūnin mutawāliyyatin*¹²⁸³. La locution pronominale *minhūm* « parmi eux » renvoie aux Perses. Il s'agit donc là de la conquête d'un peuple ennemi vaincu dont l'inimitié prendra plusieurs siècles pour s'apaiser, si Alexandre le conquérant ne procède pas à la déportation de certains groupes de population ou à tout le moins des puissants parmi eux¹²⁸⁴.

En revanche, lorsqu'au paragraphe 13, le discours revient à la question des qualités personnelles du souverain : « être juste et clément, et capable de dureté et terrifiant¹²⁸⁵ », l'utilité des deux dernières qualités est justifiée par l'affirmation qu'un grand nombre de gens, les sots, n'obéissent que sous l'effet de la peur. Cependant dans la cité, « les plus excellents (*afāḍila*) des hommes se soumettent par respect (*ḥayā'*) et amour (*maḥabba*)¹²⁸⁶ ». Le peuple n'est donc pas constitué d'une masse uniforme, brute et désobéissante, mais d'un grand nombre de sots, mais aussi d'hommes vertueux, sur lesquels il convient de s'appuyer pour gouverner : « le souverain a besoin de leur amitié, il doit les traiter avec bonté pour pouvoir rassembler le commandement par l'obéissance des uns et par contrainte (*karhan*) des autres¹²⁸⁷. » La discrimination¹²⁸⁸ que doit opérer le souverain entre les excellents et les sots

¹²⁸¹ De plus, l'emploi du nom-adjectif *kaṭīrun* se distingue de l'emploi de l'élatif *aktar* qui exprime bien le superlatif tandis que le nom-adjectif demeure indéterminé.

¹²⁸² BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 64 § 9.5.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 42 § 9.5.

¹²⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 65 § 9.7.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, p. 47 § 13.6.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 48 § 13.7. Traduction personnelle.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 68 § 13.8.

parmi son peuple distingue son règne de celui du tyran, qui applique indistinctement la contrainte, faisant ainsi de son règne, un règne injuste. Cette idée qu'il y a au sein du peuple des hommes de qualité sur lesquels s'appuyer se retrouve chez Ibn al-Muqaffa' dans *l'Adab al-Kabīr* qui recommande également au Prince de sélectionner les gens les plus pondérées dans chaque cité, afin de les élever socialement et d'en faire ses auxiliaires du pouvoir¹²⁸⁹. « Les hommes ne sauraient être atteindre le salut dans l'anarchie, sans notables, et il n'y a pas de notables quand les ignorants règnent¹²⁹⁰ » affirme-t-il ainsi.

- **Du désir de domination de l'homme**

Mais la désobéissance des sots est-elle due à une mauvaise nature de l'homme en général qui le porterait naturellement au mal, comme le laisse entendre le début de l'épître d'Aristote, lorsqu'il est dit que les hommes sans gouvernement et en situation de paix tendant au mal et à l'oisiveté ? Peut-on considérer que, même sous le gouvernement de la loi, la nature humaine demeure mauvaise ? Si oui, il s'agirait bien d'une mauvaise nature de l'homme. Mais si non, il ne peut s'agir de la nature de l'homme, mais plutôt d'un désir que l'on peut combattre. Le paragraphe 14 de l'épître offre peut-être une réponse indirecte à cette question :

Tout homme désire avoir l'autorité car c'est une disposition [naturelle] inscrite en tous les hommes ; mais ils ne recherchent pas l'autorité avec justice et selon le cours de la nature. Or, l'autorité si elle n'est pas par la justice, elle n'est pas autorité, mais contrainte et coercition¹²⁹¹.

En effet, on comprend alors que c'est la quête de l'autorité, disons du pouvoir au sens large, qui est inscrite dans la nature humaine. Tout homme désire être souverain. La difficulté à obtenir l'obéissance de tous procède de ce désir de puissance inscrit en l'homme et non d'une mauvaise nature de l'homme. S'agit-il d'une tendance innée à la liberté et à la libre disposition de soi-même ? La suite du paragraphe relie cette tendance à l'exercice de la contrainte et de la coercition, ce qui implique qu'il s'agit plutôt d'un désir de domination que

¹²⁸⁸ « Le souverain ne doit pas traiter de la même manière ces deux catégories d'hommes, mais doit appliquer à chacune d'elle ce qui lui convient. », *Ibid.* § 13.9.

¹²⁸⁹ Cf. *infra*, 4.3.1 « La justice distributive ».

¹²⁹⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 52 § 46.

¹²⁹¹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités, op. cit.*, p. 48 § 14.1. Cf. *supra*, 4.2.1 « Tyrannie versus autorité ».

du désir d'une libre détermination de soi-même qui relèverait d'un gouvernement naturel de soi. Le désir de domination, qui ne s'accompagne pas d'une quête de justice, est conçu comme une tendance naturelle de l'homme à avoir le dessus sur les autres, dans une sorte de compétition entre tous et de lutte de chacun contre les autres. Elle paraît liée à l'essence même de l'homme dont la capacité rationnelle trouverait alors à s'exercer d'abord afin de s'imposer aux autres. Cette tendance naturelle engendre le ressentiment du peuple entier envers toute autorité. Mais ce ressentiment peut être vaincu par la douceur d'un gouvernement juste fondé sur une autorité véritable qui gouvernerait les affaires du peuple. Seul un gouvernant tel qu'Alexandre peut être capable de « repousser le ressentiment du peuple envers l'autorité, par ce [qu'il] leur [fera] goûter de [son] gouvernement, en les débarrassant de ce qui est odieux et de la brutalité de ceux qui [l']ont précédé. »

Cette tendance à la domination semble également liée à la condition des hommes libres. En effet, les hommes libres trouvent davantage que les autres des raisons de s'opposer à tout gouvernement fondé sur la force et la contrainte et en éprouvent un ressentiment encore plus grand qui ne peut tarder à se muer en révolte ouverte et organisée afin de renverser le pouvoir en place, s'il est tyrannique¹²⁹². Par conséquent, après la conquête militaire, qui justifie l'emploi de la force, il convient pour le souverain de laisser place au pardon (*al-rahma*) et à la douceur¹²⁹³. Il ne doit pas mépriser les nobles ; cela qui ne sied pas à un roi. Au contraire, « il doit les surprendre par sa bonté ainsi que l'ensemble des gens afin d'humilier celui qui lui imputerait le contraire par ce qu'il manifestera de sa générosité et de l'étendue de sa clémence¹²⁹⁴. » C'est pourquoi, et semble-t-il conformément à la tendance naturelle de tout homme au commandement, il convient pour le roi de « ne pas être inéquitable (*al-ḍaym*) dans la distribution des charges (*marātib*), car cela est pour [les nobles] plus cruel que le dommage en matière de richesse ou celui infligé au corps¹²⁹⁵. » Il semble que les hommes nobles désignent ici aussi les hommes libres. Davantage que les esclaves mentionnés à titre de comparaison à l'alinéa 14.3, ils ressentent l'injustice qui peut être faite à leurs mérites. Le désir de domination qui pousse au ressentiment envers l'autorité peut

¹²⁹² *Ibid.*, p. 69 § 14.5.

¹²⁹³ *Ibid.*, p. 49 § 14.5.

¹²⁹⁴ *Ibid.* § 14.6. Traduction personnelle.

¹²⁹⁵ *Ibid.* § 14.7.

davantage se manifester en eux. Si un tel désir est commun à tous les hommes libres, il est cependant pour le Prince qui gouverne le signe d'une bassesse et d'intérêts mesquins¹²⁹⁶.

- **Amour du peuple et flatterie des faibles**

Après la recommandation de distinguer entre les hommes excellents et les sots, le propos de l'épître redevient général et s'achève sur la considération des hommes en général sous le nom de *nās* et non plus de *`amma*. L'épistolaire affirme alors que les hommes en général admirent « la prudence et la grandeur de desseins », ainsi que « la modestie et la douceur de l'abord »¹²⁹⁷. Le dernier paragraphe de l'œuvre tranche finalement l'alternative proposée tout au long de l'épître entre l'emploi de la force et celui de la clémence dans le gouvernement par l'affirmation finale que « les hommes se laissent davantage conduire par la parole plus que par la violence (*baṭš*) ». L'important demeure que l'apparence soit celle de la puissance : le peuple doit être convaincu que le Prince peut faire usage de la force (*qasr*), c'est la raison pour laquelle sa puissance militaire doit être effective¹²⁹⁸. Sa magnanimité n'en sera alors que plus glorieuse s'il convainc par des arguments plutôt que par la contrainte¹²⁹⁹.

Le paragraphe final invite en conséquence Alexandre à ne pas craindre de se faire aimer du peuple :

Sache que l'amour de la part du faible est considéré comme une flatterie et que l'amour du fort est considéré comme modestie et grandeur de desseins. Ne t'empêche donc pas de manifester des sentiments d'amour au peuple pour obtenir son amour et gagner son respect¹³⁰⁰.

Il contredit là une idée, semble-t-il dominante, selon laquelle on jugerait généralement que l'amour que les faibles pourraient porter au Prince ne serait que flatterie tandis qu'à l'opposé l'amitié des puissants seraient un signe de leur humilité et de leur grandeur de desseins. Rechercher l'amitié des puissants serait ainsi vu comme leur soumission à de grands desseins et l'abandon de leur capacité d'opposition au profit du gouvernement du Prince vertueux. À l'inverse, en effet, l'homme le plus faible, manifestant de l'amour pour plus puissant que lui, est généralement suspecté de flatterie afin d'améliorer sa position. De

¹²⁹⁶ *Ibid.* § 14.8.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 71 § 17.2.

¹²⁹⁸ Sur l'importance de l'apparence du Prince, cf. *supra*, « 4.1.2. Image du gouvernant ».

¹²⁹⁹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 71 § 18.1.

¹³⁰⁰ *Ibid.* § 18.2.

l'amour manifesté par le faible (*mina-l-da'if*)¹³⁰¹, le discours passe ensuite à l'amour à manifester au peuple (*ilā-l-'amma*)¹³⁰² par Alexandre. Le peuple est ainsi associé à la faiblesse en général.

Mais que signifie cette idée que l'amour du peuple serait de la flatterie ? La flatterie, comme nous l'avons vu, est généralement un risque qu'encourt le Prince à consulter de mauvais conseillers qui se révèlent davantage courtisans que bons auxiliaires du gouvernement¹³⁰³. La flatterie par le peuple, d'apparence paradoxale en ce que le peuple représente une masse nombreuse, ne peut se comprendre que si l'on songe à l'accusation de démagogie qui pourrait être appliquée au roi qui chercherait à plaire au peuple : l'amour manifesté par le peuple serait dès lors vu comme intéressé et considéré comme une flatterie. Mais l'épistolaire, qui cherche à convaincre le souverain de considérer avec bienveillance et amour son peuple, écourte le raisonnement afin de mettre en parallèle, dans une même proposition, l'amour manifesté par le peuple et celui manifesté par les puissants. Celui du puissant paraît considéré comme une humilité, c'est-à-dire comme une grande déférence et un abaissement de soi face à l'éminence reconnue du roi, mais aussi comme une grandeur de desseins, c'est-à-dire le signe d'un grand intérêt porté à une noble cause, celle de l'État. Puisque l'amour du puissant est crédité de si grandes qualités et de si nobles objectifs sans pour autant paraître soupçonné d'intérêts cachés, pourquoi alors mépriser celui du faible quand bien même il tenterait par-là d'améliorer sa situation, semble dire Aristote ? Il semble bien que les deux amours soient également louables et utiles pour le roi. Alexandre n'a donc pas à négliger de se faire aimer de la masse des faibles, car c'est elle qui propagera son souvenir par la transmission mémorielle à travers la succession des générations¹³⁰⁴. Par là, le ressentiment contre l'autorité peut être annihilé et les idéaux égalitaristes étouffés.

- **Des limites de la désobéissance selon Ibn al-Muqaffa'**

La thèse d'une égalité des hommes entre eux sans commandement est également dénoncée dans le *Risāla fī l-ṣaḥāba* d'Ibn al-Muqaffa' : cette idée « que tous les hommes soient

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 53 § 18.2.

¹³⁰² *Ibid.* § 18.2.

¹³⁰³ Cf. *supra*, « 3.1.2 Le problème de la tromperie ou le conseil impossible ».

¹³⁰⁴ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, *op. cit.*, p. 72 § 18.3 et 4.

égaux, que leurs affaires ne soient dirigées par aucun *imām*¹³⁰⁵ » est ici référée au démon, à Satan, c'est-à-dire au plus grand mal tel que reconnu par la religion. Elle est référée au démon car les tenants de cette idée ne la soutiennent pas sous la forme d'une revendication ouverte d'égalitarisme, mais ils se fondent au contraire sur des arguments religieux pour s'opposer au souverain. Ce groupe de gens (*al-nās*¹³⁰⁶) énoncent ainsi cet adage : « Pas d'obéissance à une créature dans la désobéissance au Créateur¹³⁰⁷ ». Ce dit sera régulièrement repris dans le cours de l'histoire de l'art de gouverner¹³⁰⁸. S'il ne figure pas tel quel dans les différents recueils des traditions prophétiques sunnites, on retrouve néanmoins dans ces compilations établies au IX^e siècle quelques formulations similaires. Wensinck et Mensing en ont relevé trois qui associent les notions de *tā'a* (obéissance ou service) et de *ma'ṣiya* (désobéissance) : *la tā'ata fi ma'ṣiyati allāh ; lā tā'ata li-man 'aṣā allāh ; fa-idā umira bi-ma'ṣiyatin fa-lā sumi'a [alayhi] wa la tā'atin*. Cependant, on remarque qu'aucune de ces occurrences concernant la désobéissance politique n'apparaît dans le *Muwatta'* de Mālik qui vécut à l'époque d'Ibn al-Muqaffa', et que l'expression mettant en relation *al-tā'a* et *al-ma'ṣiya* est plus fréquente sous la plume attribuée à Ibn Ḥanbal (m. 855)¹³⁰⁹. Il s'agit donc là vraisemblablement d'une thèse encore non cristallisée dans la doctrine religieuse mais en voie de reconnaissance. La mise en garde d'Ibn al-Muqaffa' contre ses partisans y est contemporaine et en constitue la première formulation écrite. Ce sont des groupes kharijites qui s'y réfèrent les premiers.

À partir de cet adage, ce groupe de personnes construit un raisonnement corrompu (*mu'waḡḡan*), que nous allons restituer ici en en proposant une nouvelle traduction. En effet, la version de Pellat ne met pas assez, à notre sens, l'accent sur l'erreur en laquelle consiste la thèse égalitariste qui découle de ce raisonnement. Il s'agit d'un raisonnement fondé sur des syllogismes conditionnels :

¹³⁰⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p. 24-25 § 13. Pellat traduit *nās* par « Musulmans », mais il s'agit une déduction tirée du contexte qui n'apparaît pas comme nécessaire. En effet, Ibn al-Muqaffa' cherche à démontrer que le devoir religieux n'est pas celui que ce groupe croit. Ils ne peuvent ainsi pas être appelés musulmans car leur proposition est inspirée non par Dieu mais par le démon.

¹³⁰⁷ *Ibid.*, p. 24 § 13.

¹³⁰⁸ LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *op. cit.*, p. 94-95 ; LAMBTON A.K.S., « Islamic Mirrors for Princes », *op. cit.*, p. 424-430 ; LAMBTON A.K.S., *Theory and practice in medieval Persian government*, *op. cit.*, p. 53.

¹³⁰⁹ WENSINCK A.J. et J.P. MENSING, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Reprint edition., Leiden u.a., Brill Academic Pub, 1992, vol.IV, p. 43.

A - si *l'imām* nous ordonne de désobéir à Dieu, il est homme à être désobéi (Si P alors q)

B - si [un autre que]¹³¹⁰ *l'imām* nous ordonne d'obéir à Dieu, il est homme à être obéi (si non-P alors non-q)

> Donc

A' - si *l'imām* est désobéi dans la désobéissance (au créateur) (or si P est q)

B' - si un autre que (*ḡayr*) *l'imām* est obéi dans l'obéissance (au créateur) (or si non-P est non-q)

> Alors

C - *l'imām* et l'autre que lui (*man siwāhu*) sont en droit d'être obéis de manière égale. (Alors p et non-P, donc non-q)

La faute logique intervient au moment de la dernière conclusion tirée dans la version française de Pellat. La conclusion d'un syllogisme (ici C) doit s'accorder en quantité avec la majeure (ici A'). Dans ce raisonnement, la conclusion devrait donc aussi être une proposition singulière. Or, il s'agit d'une proposition à première vue particulière dont la forme du sujet est de ce type « P et non-P ». Or, si P est q et non-P est non-q, alors P et non-P ne peuvent être également non-q, car A' et B' sont vraies simultanément. Il s'agit alors d'un sophisme.

Pour que p et non-p soient non-q également, c'est-à-dire pour que l'imam et *man siwāhu* soient obéis (non désobéis) également, il faut que *man siwāhu* ne désigne pas « l'autre que lui » (*ḡayr al-imām*) mentionné dans la proposition B', mais signifie « tout autre que lui », ce qui est justifié par l'abandon du terme *ḡayr* et par l'emploi d'un autre terme pour exprimer la différence que dans B'. Mais l'ambiguïté de l'expression *man siwāhu* indiquant non-P permet de fonder la conséquence implicite que critique Ibn al-Muqaffa' avec force, à savoir la thèse égalitariste. Autrement dit, dire qu'un homme mérite mieux d'être obéi que le Prince, c'est ouvrir la voie à ce que tout homme mérite mieux d'être obéi que le Prince.

Qu'un autre homme que l'imam au pouvoir puisse être obéi, tandis que l'imam est désobéi, constitue déjà une faute politique. Mais l'auteur ne commence pas par discuter ce point :

¹³¹⁰ Il s'agit vraisemblablement d'une omission dans le manuscrit, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa' a..., conseiller du Calife, op. cit., p. 27.*

Voilà une opinion bien connue (*qawḷun ma'lūmun*) qui permet à Satan de faire disparaître l'obéissance (*ḥal'ī al-ṭā'ati*) et par lequel il peut réaliser son souhait que les hommes soient des égaux (*an yakūnū al-nās naẓā'ir*) et qu'aucun *imām* ne dirige leurs affaires (*an lā yaqūmu bi-amrihum imāmun*) et qu'aucun poids (*ṭiqalun*) venant d'eux ne pèse sur leur ennemi¹³¹¹.

Il condamne d'abord fermement la conclusion qui en est tirée de A' et B', à savoir, la généralisation opérée, à partir de l'obéissance à un homme en particulier, à « tout autre que l'*imām* ». Il s'agit bien d'une généralisation et non de l'addition du sujet de la majeure et du sujet de la mineure, comme tend à le comprendre Pellat dans sa traduction, qui donne : « l'*imām* et son [rival] ont droit à une égale obéissance¹³¹². » Elle est une faute politique car elle ouvre la voie à cette conséquence non explicite - puisque la formule est ambiguë - qu'est l'égalitarisme. L'expression arabe « *man siwāhu* » peut en effet à la fois désigner un individu singulier et tous les individus, c'est-à-dire un universel. L'obéissance à tous les individus implique l'obéissance de chacun envers tous et signifie donc l'égalité en puissance de tous les hommes quant au droit d'être obéis, c'est à dire l'égalité arithmétique des hommes en autorité. Il semble que cette thèse soit bien connue à l'époque d'Ibn al-Muqaffa'. L'idée démocratique paraît ainsi loin d'être absente ou sans danger au VIII^e siècle¹³¹³. Elle n'est pas évoquée dans un contexte théorique de réflexion scolastique mais dans un écrit officiel proposant un programme politique au calife al-Manṣūr.

La thèse égalitariste est présentée, par la référence à Satan, comme un mal absolu. Elle a pour fin l'anarchie, l'absence d'autorité désignée. Or, cela conduit à la corruption et à la victoire du mal qui est conçue comme une défaite pour les hommes. En effet, le mal est l'ennemi de l'homme et l'égalitarisme conduit à sa victoire. Il est intéressant de noter que l'*imām* est normalement considéré comme une émanation des hommes et donc du peuple : il est l'équivalent d'un « poids venant d'eux ». Il n'est pas un envoyé de Dieu, mais il

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 26-27 § 13. Traduction Pellat modifiée.

¹³¹² *Ibid.*, p. 26 § 13.

¹³¹³ L. Marlow explique ainsi que l'idéal égalitariste dans les deux premiers siècles de l'hégire est de nature particulièrement subversive, tandis qu'à partir du III^e/IX^e siècle, il serait repris sous la forme d'un rappel aux puissants de leur condition mortelle lors du jugement dernier. Cependant, L. Marlow réfère principalement l'idéal égalitariste des premiers siècles au Coran et au passé tribal arabe. Nous noterons ici que la référence à l'idéal égalitariste, si elle peut être rapportée à une interprétation religieuse dans le contexte d'écriture d'Ibn al-Muqaffa', sa première formulation dans l'art de gouverner renvoie à une thèse non religieuse, comme un problème universel de gouvernement. Cf. MARLOW L., *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University press, coll. « Cambridge studies in Islamic civilization », 1997, p. 175.

représente un poids qui pèse sur le démon qui nuit aux hommes. Ainsi, dans cette diatribe contre la désobéissance civile se glisse aussi le rappel que le gouvernement du calife vise le bien et lutte contre la corruption qui nuit aux hommes dans leur ensemble.

*

La *Lettre d'Aristote à Alexandre sur le gouvernement des cités* pose deux formulations de l'idéal démocratique, toutes deux condamnées. La première représente un idéal égalitariste faible et réfute la nécessité des lois en temps de paix, identifiant la loi à la contrainte. La seconde formulant un idéal égalitariste plus fort, refuse même tout commandement. Or, il n'y a pas de lois et donc de justice sans gouvernant. L'insouciance des premiers les conduit nécessairement à la perte. Ils ont besoin de lois et de contraintes. L'erreur des seconds consiste à croire que la justice est naturelle dans la cité. Les faits ne peuvent manquer de leur prouver le contraire. Un gouvernant est nécessaire pour exercer la justice. Mais si les hommes fuient naturellement les peines, voire refusent l'autorité, et si la tyrannie est coercitive, quel usage peut faire le souverain vertueux de la force ? Il doit posséder une force armée légale, mais ne l'appliquer qu'avec discernement sur ceux qui ne peuvent être gouvernés que par la peur. Tous les hommes n'étant pas égalitaristes, le Prince doit savoir juger des gens vertueux. Mais tout homme a en lui un désir de domination. Le Prince doit donc veiller à correctement distribuer les charges parmi les nobles et les gens vertueux. Par ailleurs, il doit dispenser son amour et sa bienveillance à tous les hommes et préférer être aimé que craint, car l'amour du faible a autant, sinon plus de valeur que celui du puissant et ne doit pas être pris pour de la flatterie. Alors que l'épistolaire « grec » réfute l'égalitarisme par l'argument que seul un souverain peut instituer la loi et la justice, le monothéisme en vigueur dans le contexte réaliste du discours d'Ibn al-Muqaffa' fait préexister la loi au souverain, reposant ainsi la question de la nécessité d'un souverain. L'égalitarisme prend alors la forme de la désobéissance au souverain injuste selon le critère de l'obéissance à Dieu. Or, Ibn al-Muqaffa' la condamne en identifiant sa conséquence qui est que tout homme obéissant à Dieu puisse être obéi et donc que tous les hommes soient alors égaux et qu'aucun ne soit donc plus digne qu'un autre de commander les autres. Cette idée est alors assignée à Satan et au Mal absolu, que seul un gouvernant visant le Bien peut combattre.

4.2.3 LE RÉGIME VERTUEUX

La condamnation de la tyrannie et de l'idéal égalitariste est ainsi très nette dans les premiers arts de gouverner. Mais peut-on y lire également un modèle précis du gouvernement vertueux ? Il est remarquable qu'en dépit du caractère pratique des arts de gouverner, l'un d'entre eux ébauche brièvement une classification des régimes qui paraît répondre aux préoccupations de l'empire naissant au VIII^e siècle. Elle témoigne de l'apparition de cette spécificité politique que constitue un nouveau régime.

- **Royauté religieuse et royauté de prudence selon Ibn al-Muqaffa' :**

L'Adab al-Kabīr, dans un bref passage¹³¹⁴, ébauche une classification du gouvernement, selon deux critères distincts. Ibn al-Muqaffa' commence par distinguer « trois types de princes¹³¹⁵ ». *Al-mulūk talātun*¹³¹⁶ avance-t-il, avant d'ajouter à cette distinction fondée sur le mode de gouvernement, l'exemple du régime nouveau. Il semble ainsi introduire un autre critère implicite : celui de la nouveauté ou de l'ancienneté du régime. La question est alors de savoir si ce second critère se superpose au premier ou s'il ne concerne qu'une des espèces de gouvernement envisagées ? La distinction « régime nouveau - régime ancien » s'applique-t-elle aux trois types de royautés distinguées ? Si elle ne s'applique qu'à un seul type de royauté, ne faut-il pas alors voir dans cette attention particulière apportée au régime nouveau une défense tacite d'un type particulier de monarchie ?

Les trois types de royautés possibles se distinguent par la source de leur autorité. « Le roi par la religion », *maliku dīnin*, « instaure la religion comme l'institution fixant les droits et les devoirs de chacun pour que les sujets acceptent de bonne grâce la situation et que même les plus récalcitrants, contraints et soumis, finissent par rentrer dans le rang¹³¹⁷. » La traduction de Tardy semble mettre l'accent sur l'instrumentalisation de la religion à des fins d'obéissance et de soumission à l'autorité du roi : « pour que les sujets acceptent ». Le texte arabe est moins explicite, quoique précis. La religion sert ici de législation : elle donne aux

¹³¹⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 188-189 § 17-18.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 188 § 17.

¹³¹⁶ Pour toutes les citations arabes concernant ce passage, cf. IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *op. cit.*, p. 49.

¹³¹⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 188 § 17.

gens leur droit, *yu`ṭihim alladī lahum* (litt. Elle leur donne ce qui est pour eux). Elle leur inflige ce qui les punit, *yulḥiqu bihim alladī `alayhim* (litt. Elle leur fait parvenir ce qu'ils doivent faire). Autorisation et devoir, voilà le rôle dévolu à la religion. Le rôle du roi se limite donc là à instaurer la religion en Loi et à la mettre en application. Il n'a dès lors aucune peine à se faire obéir et à soumettre les opposants récalcitrants. L'auteur ajoute en effet : « cela les satisfait », *arḍāhum ḍālika*. La religion est donc conçue comme un instrument de gouvernement qui offre l'avantage d'avoir préétabli le droit et qui communique l'éminence de son origine à celui qui l'instaure dans la cité. Elle satisfait ainsi les gens. Ce type de gouvernement fondé sur la loi divine pré-établie n'est cependant pas, selon Ibn al-Muqaffa', le seul type de gouvernement légitime.

En effet, le deuxième type de gouvernement est celui du « roi de prudence », *maliku ḥazmin*¹³¹⁸. La notion de *ḥazm* exprime d'une part, la détermination, la fermeté, la résolution ; d'autre part, l'esprit judicieux, le jugement, la prudence. Tardy a opté dans sa traduction pour le premier sens. Cependant, ce sens laisse quelque peu dans l'ombre la dimension du jugement de l'esprit, qu'exprime également le mot et qui semble ici plus adéquate, au vu du second critère de caractérisation des gouvernements qui suit. Voici la description de ce gouvernement, d'après la traduction de Tardy : « Lorsque le Prince établit son pouvoir sur une politique ferme et résolue, les affaires reposent sur lui seul, sans pour autant être à l'abri d'attaques et de critiques. Quoiqu'il en soit, les attaques des plus faibles ne pèseront guère face à la détermination des plus forts. » Le texte arabe est le suivant : *wa ammā maliku l-ḥazmi fa-innahu yaqūmu bihi al-amru, wa lā yaslamu mina al-ṭa`ni wa-l-tasaḥḥuṭi, wa lan yazurra ṭa`nu al-dalīli ma`a ḥazmi al-qawīyyi*¹³¹⁹. Nous proposons la traduction suivante du début de la première période : « Quant au roi de prudence, c'est par elle (la prudence) qu'il institue le commandement ». Il ne semble pas que l'accent soit mis dans le texte sur le caractère indirect ou direct du gouvernement, selon qu'il s'appuie ou non sur une religion. Le roi de religion et

¹³¹⁸ *Ḥazm* signifie au premier sens, le fait d'envelopper ; au deuxième sens détermination, résolution fermeté ; au troisième sens, le fait d'être judicieux, la discrétion, la prudence ; cf. WEHR H., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca, New York, Spoken Language Services, 1976. *Ḥazm* signifie aussi capacité d'anticiper cf. AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalīla wa Dimna », *op. cit.*, p. 306. D'ailleurs, selon Audebert, Tardy a montré dans sa thèse qu'il s'agit de la capacité d'anticipation et non de la détermination. Comme le montre Audebert, l'oiseau Qoubbira dans *Kalila et Dimna* est doté *ḥazm* en ce sens qu'il prévoit ce qu'il doit faire en fonction de son anticipation de l'enchaînement du cercle de la vengeance. Il décide donc de fuir.

¹³¹⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « Al-Adab al-Kabīr », *op. cit.*, p. 49.

le roi de prudence ne se distinguent pas par le fait que le premier gouvernerait indirectement tandis que le second gouvernerait seul par lui-même. La différence entre les deux gouvernements repose davantage sur l'obéissance qu'ils suscitent respectivement. Le roi de religion bénéficie du caractère sacré de la loi religieuse qui le protège des critiques et des oppositions, tandis que le roi de prudence n'est pas protégé par ce caractère sacré de la religion. En effet, « il n'échappe pas à la contestation et aux mécontentements », signe que la différence entre ce roi et celui qui s'appuie sur la religion tient plutôt à la qualité de l'obéissance obtenue. La religion favorise l'obéissance tandis que le roi usant de prudence (ou de fermeté selon Tardy) ne peut échapper à la critique. « Mais la critique des faibles ne peut nuire à la prudence des puissants. » Le *ḥazm* constitue en effet une force supplémentaire qui s'ajoute à la puissance inhérente à la position de commandement. Or, la critique ne peut émaner que d'inférieurs, par définition plus faibles. Ainsi, le roi puissant n'a pas nécessairement besoin d'une religion pour régner. Il faut entendre ici par prudence la capacité à juger et déterminer l'action adéquate par soi-même¹³²⁰. La traduction par « esprit de résolution » s'approche du sens de *ḥazm* en ce qu'elle lie à l'idée de détermination et de fermeté, la référence à l'esprit et à la réflexion. Il s'agit donc davantage selon nous d'une vertu morale et intellectuelle que d'une simple excellence technique relevant de la force ; ou du moins, si elle a trait à la force, c'est à la force de caractère de l'homme réfléchi qu'il convient de la rattacher.

- **Le cas du nouveau régime**

Tardy a lui-même perçu la nécessité de donner aussi ce sens à la notion de *ḥazm* lorsqu'il donne un titre au paragraphe suivant associant la notion de prudence à celle de fermeté et de résolution : « [La prudence doit nécessairement présider à l'instauration d'un nouveau régime qui ne s'appuierait pas sur une politique ferme et déterminée [antérieure]¹³²¹] ». Dans ce paragraphe, Ibn al-Muqaffa' traite du cas d'un régime

¹³²⁰ C. Audebert juge préférable de traduire ce terme par prévision. Elle indique ainsi suivre les indications de Tardy dans sa thèse de doctorat, que nous n'avons pas été en mesure de consulter. Nous pensons cependant que notre conclusion ne diffère pas de la sienne, cf. AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalila wa Dimna », *op. cit.*, p. 306 ; cf. TARDY J., *L'hostilité 'adawâ' principe éthique et politique chez Ibn Al-Muqaffa'*, Thèse de doctorat, Université de Provence. Faculté des lettres et sciences humaines, France, 1995.

¹³²¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 188.

nouvellement instauré (*idā kāna sulṭanuka `inda ġiddati dawlatin*¹³²²). Il met en garde le potentiel souverain contre l'apparente facilité avec laquelle certaines affaires, dans un régime nouveau, pourraient se résoudre avec une certaine spontanéité. Une affaire (*amr*) menée « sans jugement » (*istaqāma bi-ġayri ra'yin*) pourrait aisément aboutir. Des collaborateurs (*a`wān*) pourraient « faire preuve d'un grand zèle sans même être rémunérés » (*ġazaw bi-ġayri naylin*). « Telle entreprise (*amal*), conduite sans [esprit de] résolution (*bi-ġayri ħazm*) [pourrait être] pourtant couronnée de succès (*anġāḥa*)¹³²³. » Les exemples ci-dessus énumérés de succès « spontanés » sont énoncés selon un strict parallélisme. L'entreprise est conduite sans *ħazm*, les collaborateurs agissent sans *nayl*, l'affaire est menée sans *ra'y*. *Ra'y*, *nayl*, *ħazm* semblent relever du même genre d'activité. Le jugement, la rétribution, la détermination, ou plutôt prudence, désignent trois compétences appartenant au gouvernement du Prince et relevant de son jugement personnel. Ce contexte confirme donc que le *ħazm* ne doit pas s'entendre en un sens trop restreint de la résolution et de la fermeté. C'est pourquoi d'ailleurs Tardy a ressenti la nécessité d'ajouter la mention de « l'esprit » au terme « résolution » qui, sans plus de précisions, peut aussi bien n'indiquer que la fermeté. Or, ce concept renvoie bien à une vertu que l'on pourrait dire relever de l'intellect pratique si l'on ne craignait pas de faire là un anachronisme¹³²⁴. Le *ħazm* semble ici s'étendre à toute la capacité à organiser un régime en prenant pour objectif sa durée dans le temps et donc sa stabilité.

Le conseil d'Ibn al-Muqaffa` repose ici sur une idée semblable à celle qu'évoque l'Aristote de la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, au sujet de la nécessité d'un législateur en situation de paix¹³²⁵. Une fois la paix conclue, l'euphorie du calme semble en effet rendre inutile toute force contraignante, fût-elle celle de la loi. Aristote mettait en garde Alexandre contre le prompt retour des relations sociales à leur cours naturel, du fait de l'immaturité du peuple et de la tendance de tout-un-chacun à s'épargner toute forme de peine, associée au désir de chacun de commander.

Dans l'*Adab al-Kabīr*, le contexte n'est plus explicitement celui de la paix conclue mais il s'agit de celui de l'instauration d'un nouveau régime. Cependant, il est clair qu'une

¹³²² Pour les références arabes de ce passage, IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh, « Al-Adab al-Kabīr », *op. cit.*, p. 50.

¹³²³ IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « Al-Adab al-Kabīr (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 188-189.

¹³²⁴ Nous n'avons en effet nulle preuve que la psychologie ou l'éthique d'Aristote aient été connues au VIII^e siècle.

¹³²⁵ Cf. *infra*, 4.3.1 « La nécessité d'un législateur en temps de paix ».

rupture avec un ordre antérieur a eu lieu. De plus, l'euphorie des uns et la crainte des autres, décrites comme la situation qui prévaut parmi le peuple, laisse à penser qu'il s'agit tout de même d'une situation de conquête. Dans le *Livre des compagnons*, Ibn al-Muqaffa' décrit d'ailleurs la Syrie comme le lieu où peuvent se développer de telles craintes liées à l'établissement d'un nouveau régime. En effet, la Syrie, centre du gouvernement omeyyade présente une difficulté à gouverner pour les nouveaux souverains abbassides qu'il explique ainsi : « en effet la souveraineté ne sort pas des mains d'une famille sans qu'il en reste une rancœur qui la pousse à s'agiter¹³²⁶ ». Si, dans le reste de l'empire, certains peuvent se réjouir de l'arrivée du nouveau régime, tels les Irakiens dont il est également question dans le texte adressé à al-Mansur et dont les « populations sont les plus propres à devenir ses partisans les plus intimes¹³²⁷ », un tel soutien immédiat ne doit pas plus illusionner le souverain que les débuts aisés d'un nouveau régime. C'est pourquoi l'auteur exhorte le calife à accorder une attention particulière à la province déchue de Syrie en mettant en avant un groupe de Syriens pour le gouvernement local, en accordant à la province le bénéfice du *fay*¹³²⁸ et en mettant en place un rôle spécifique de l'armée locale appelé *diwān*¹³²⁹. Le bon gouvernant doit s'appuyer sur les éléments qui lui sont favorables sur place pour gouverner l'Irak. Comme pour la paix nouvellement instaurée, l'état de grâce des débuts d'un nouveau régime ne saurait en effet durer sans la construction de fondations solides selon *l'Adab al-Kabīr* :

Mais, de cette façon, les choses ne sauraient durer longtemps, les affaires retrouvant bientôt leur cours réel (*ḥaqā'iqūha*) et leur véritable nature (*'uṣūliha*). Car ce qui est bâti (*buniya*) sans fondations sérieuses (*arkānin waṭiqaṭin*) ni bases solides (*wa lā 'imādin muḥkamin*) menace vite de se lézarder (*yataḍā'a*) et de s'effondrer (*yataṣadda'a*)¹³³⁰.

La métaphore filée du bâti, lieu commun de la politique légale exprime avec force les risques que court le roi qui n'entreprendrait pas de mettre en œuvre son jugement, de mettre en place un système de rétribution de ses auxiliaires et d'organisation de son gouvernement sur le long terme. Tout cela relève du *ḥazm*, c'est-à-dire de sa capacité à délibérer et agir, conçue

¹³²⁶ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 48 § 43.

¹³²⁷ *Ibid.*, p. 36 § 30.

¹³²⁸ Le *fay'* est un impôt d'origine pré-islamique dont la destination semble avoir été objet de débats dans les premiers temps de l'Islam, cf. LOKKEGAARD F., « Fay' », *EI2*.

¹³²⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 46 et 48.

¹³³⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 189.

ici comme un art spécifique similaire à l'architecture. Le roi doit être l'architecte qui préside à l'organisation du royaume nouvellement instauré en mettant en œuvre un plan rationnel.

Le gouvernement d'un nouveau régime requiert ainsi la mise en œuvre de la l'esprit de résolution. Il semble bien que ce gouvernement soit le régime privilégié par Ibn al-Muqaffa'. Tout l'*Adab al-Kabir* paraît d'ailleurs destiné à conseiller les gouvernants en charge du gouvernement d'un tel régime. Le *Livre des compagnons* adressé à al-Manşūr insiste également grandement sur les tâches qui relèvent spécifiquement de l'autorité du Prince et qui sont celles que la religion ne permet pas de couvrir. Si l'on rapproche ces deux œuvres, il semble donc bien que même le roi qui s'appuie sur la religion ou l'instaure doive aussi faire usage de cette prudence pour gouverner. Les Abbassides ont d'ailleurs marqué leur règne par l'affirmation qu'ils établissaient la Loi de Dieu sur Terre en reconnaissant le droit religieux comme la règle. Le juge, *qadi*, auparavant au service de l'administration du gouverneur omeyyade, se devait maintenant d'être un spécialiste de la *şari'a*¹³³¹. Tout l'effort d'Ibn al-Muqaffa' à la lumière de ces deux œuvres semble être de ménager, pour le gouvernant, la possible conservation d'une certaine autonomie dans la prise de décisions qui devront relever spécifiquement de son commandement, seul vraisemblablement à même d'assurer un gouvernement durable. Avec le développement de la puissance abbasside, cette tension entre le décret du Prince et la loi religieuse va se matérialiser dans le développement de nouvelles attributions à la *şurta* et dans la création d'une juridiction califale des plaintes (*nazar fi-l-mazālim*) de plus en plus tournée vers la résolution de questions de droit pénal, deux juridictions relevant du pouvoir exclusif du Prince.

Les paragraphes 17 et 18 de l'*Adab al-Kabir* ne posent donc pas deux critères qui permettraient de classer les régimes monarchiques. Le fondement de l'autorité n'est en fait que le critère apparent de discrimination des trois types de monarchies. Le critère principal est en réalité celui de l'obéissance. La religion permet une forte légitimité et limite la contestation possible, tandis que l'esprit de résolution apporte une grande force et stabilité aux régimes nouveaux mais n'assure pas contre la contestation. D'ailleurs, au paragraphe 9, Ibn al-Muqaffa' prévenait déjà son lecteur : « chercher à faire l'unanimité, c'est poursuivre un but inaccessible (*lā yudrak*) : comment des opinions contraires pourraient-elles en effet

¹³³¹ Cf. SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, traduit par Abdel Magid TURKI et Paul KEMPF, 2e éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 49. Cf. *infra*, « 4.3.1. La justice ».

s'accorder avec les tiennes¹³³² ? » Il s'agit d'un but inaccessible car c'est logiquement impossible et donc impensable : *lā yudrak*. En effet, des opinions contradictoires ne sont pas logiquement toutes accordables avec une opinion tierce, comme celle du roi. Loin que cette remarque invite à laisser libre court à l'arbitraire du roi, elle est suivie de l'invitation à rechercher le consensus des meilleurs et des plus raisonnables :

Au reste, qu'aurais-tu à attendre de l'assentiment de ceux qui s'accommodent de l'injustice ou de l'agrément de qui se complait dans l'erreur et l'ignorance ? Il te faudra seulement rechercher l'adhésion des meilleurs et des plus raisonnables. Cet objectif atteint, tu n'auras plus souci de rien¹³³³.

En effet, la troisième sorte de roi est « le roi de passion », *maliku hawan*¹³³⁴ auquel est consacré le moins de développement : « jeu d'un instant et ruine sans fin ». Celui qui règne, en se fondant sur ses passions et en se réglant sur son caprice, établit le règne de l'arbitraire, qui au lieu d'une construction solide telle qu'y conduisent la royauté religieuse ou le règne de prudence, mène à une destruction infinie. Le *Testament d'Ardašīr* expliquait qu'un tel règne peut naître aisément du fait qu'il est facile pour le roi de commettre des actions honteuses puisque personne ne se risquerait à l'en blâmer. Cela éveille la passion et rien n'est plus difficile à chasser que la passion triomphante du « roi dominateur »¹³³⁵. Rien ne saurait donc mieux mettre en valeur la nécessité pour le roi de s'appuyer sur la raison pour gouverner sans jamais céder à ses caprices.

Ibn al-Muqaffa` identifie ainsi deux critères de distinction de la royauté : le type de gouvernement couplé à son ancienneté ou non, permet de dégager le cas de la nouvelle principauté dans laquelle la législation religieuse ne saurait être la seule efficace.

*

L'instauration d'un nouveau régime présente cette particularité qu'aucune légitimité fondée sur la tradition ne peut plus y avoir cours. Le VIII^e siècle arabe est celui de la conception d'un empire fondé sur la révélation d'une Loi religieuse. Cependant il apparaît très rapidement que la Loi ne suffit pas à organiser le gouvernement. Un art spécifique est

¹³³² IBN AL-MUQAFFA' `Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 186.

¹³³³ *Ibid.*

¹³³⁴ IBN AL-MUQAFFA' `Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *op. cit.*, p. 49.

¹³³⁵ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 78.

requis. Il doit s'appuyer sur la raison. La prudence *hazm* doit ainsi, selon Ibn al-Muqaffa', constituer le fondement du gouvernement. Cette même prudence exige que le Prince s'entoure des hommes les plus raisonnables pour gouverner. L'art de gouverner est donc tout entier tourné vers l'acquisition d'une telle prudence rationnelle afin d'organiser les activités de gouvernement. L'éloge voilé de la royauté de prudence permet de maintenir pour le Prince la possibilité d'une autonomie par rapport à la religion, qui paraît n'être qu'un instrument permettant d'obtenir l'obéissance du peuple.

**

Les premiers arts de gouverner, s'ils ne proposent pas de théorie politique, distinguent cependant entre des formes de gouvernements corrompues et un régime vertueux. Le tyran est ainsi représenté en maître qui ne règne que par la force sur des hommes qu'il considère comme des esclaves dans la *Correspondance* d'origine hellénistique. Un tel règne ne peut durer. Le tyran finit par être destitué. Mais pour autant Ibn al-Muqaffa' condamne la désobéissance civile en tant qu'elle ouvre la voie à l'idéal égalitariste. En effet, la démocratie est figurée dans les arts de gouverner par l'idée égalitariste rejetant la Loi ou le commandement. Or, un souverain doit instituer la Loi selon le pseudo-Aristote, ou viser le Bien selon des prérogatives précises selon Ibn al-Muqaffa'. Dans ce contexte de condamnation de la tyrannie en tant que régime coercitif, le Prince vertueux doit cependant user de la force mais avec discernement. Alors que l'idéal égalitariste est condamné, le Prince ne doit pourtant pas craindre les hommes qu'il gouverne et ne doit pas confondre leur amour avec une démagogie qui viserait à le tromper. Le gouvernement vertueux peut reposer sur la religion, mais il semble plus utile, en cas de régime nouveau, qu'il repose sur une prudence politique rationnelle. Ibn al-Muqaffa' laisse ainsi ouverte la possibilité d'une autonomie du gouvernement politique à l'égard de la religion, en déterminant avec précision des prérogatives royales dans lesquelles la religion n'intervient pas.

4.3 DE LA JUSTICE AU SOIN : LES FONCTIONS DU SOUVERAIN

Comme nous l'avons vu, l'art de gouverner ne se contente pas d'indiquer au Prince les moyens de conserver son pouvoir exclusivement. Cependant, si le souci d'une royauté juste est manifeste dans les premiers arts de gouverner, la nécessité de ruser et de jouer sur les apparences pour en conserver l'image y est aussi présente. Mais il s'agit de pieux mensonges. Le Prince doit toujours s'efforcer à atteindre la vertu et l'obtention de la sagesse. L'art de gouverner des débuts de l'empire arabo-musulman reste orienté sur l'axe d'une éthique. Cependant, tout un domaine que l'on peut qualifier de politique, au sens propre, dans la mesure où il ne concerne pas le gouvernement de soi, est réservé au fait du Prince. On l'observe dans le discours d'Ibn al-Muqaffa` adressé à al-Manşūr. Il s'agit du domaine

du départ à la guerre, du retour des opérations, de la recherche et de la distribution [des ressources de l'État], de la nomination et de la révocation [des fonctionnaires], des jugements rendus en vertu de l'opinion personnelle dans les cas où n'existe aucune disposition scripturaire, de l'exécution des peines et des sentences rendues selon le Livre et la Sunna, de la lutte armée ou de l'emploi de la ruse contre l'ennemi, de la perception [des tributs et du butin] au profit des Musulmans et de la disposition [de ces ressources] en leur nom. Tous ces domaines entrent dans l'obéissance obligatoire à Dieu, et personne d'autre que *l'imām* n'a le droit de s'en mêler¹³³⁶.

Le commandement de l'armée est donc la première prérogative royale. La collecte et la distribution représentent une deuxième prérogative. La nomination des agents publics vient en troisième lieu. Enfin, l'exécution des peines pour les actes qui ne sont pas stipulés dans les textes religieux constitue la quatrième prérogative royale. Les autres tâches du

¹³³⁶ IBN AL-MUQAFFA` 'Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *op. cit.*, p. 28.

Prince peuvent se ramener à ces quatre premières. On comprend ainsi qu'il existait deux juridictions : d'une part les juridictions religieuses qui appliquaient les peines pour les actes relevant des textes religieux et une juridiction califale pour les autres actes et peines¹³³⁷. On peut peut-être y voir les prémices d'une pratique qui semble ne se mettre en place que sous les premiers Abbassides, selon J. Shacht : lorsque la fonction de *qâdî* sera séparée de l'administration générale et liée par la loi islamique. Cette même loi empêchant le juge d'entreprendre une enquête criminelle, « Les pouvoirs politiques intervinrent donc et transfèrent à la police (*shurṭa*), l'administration de la plus grande partie de la justice criminelle qui demeurera normalement en dehors de la sphère d'application de la loi islamique¹³³⁸. »

Les différentes tâches énumérées par Ibn al-Muqaffa` peuvent être rassemblées en trois larges domaines qui relèvent de l'action de gouvernement propre du Prince hors de toute tradition religieuse : l'armée et la lutte contre l'ennemi, la perception et la redistribution et la nomination des fonctionnaires, enfin la justice princière forment trois grandes fonctions régaliennes réservées au jugement du Prince. Telle serait la volonté de Dieu qui a laissé les domaines guerrier, administratif et juridique sans prescriptions afin que les hommes en soient les juges, selon Ibn al-Muqaffa`. Personne ne saurait donc contester les décisions du Prince en ces domaines. Son autorité n'est donc pas absolue, selon Ibn al-Muqaffa`. Mais il ne saurait, en ces questions, être accusé de désobéir à Dieu. La possibilité apparaît là de l'ouverture d'un espace réservé de libre détermination de l'action politique du Prince.

Nous examinerons donc les références à ce rôle, semble-t-il nouveau, de l'exercice d'une justice royale. Mais nous verrons que cette justice du Prince ne s'exerce pas directement envers le peuple. Ce sont des juges qui, dépendent certes encore du pouvoir temporel, qui traitent des affaires juridiques du peuple. La justice du Prince paraît concerner la sphère du pouvoir. Quel est alors le rapport du Prince au peuple qu'il gouverne ? Il s'agit de tenter de comprendre, à travers la lecture de ces discours de l'art de gouverner, en quoi doit consister en définitive le gouvernement des autres. Les miroirs des princes traitent en effet davantage de l'éthique du Prince. Le problème de la formation du Prince, du fait de

¹³³⁷ Cf. *infra*, « 4.3.1. La justice ».

¹³³⁸ SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, op. cit., p. 50.

l'existence d'un large domaine non couvert par les prescriptions religieuses, entraîne le nécessaire développement d'un discours du gouvernement de soi, afin que le Prince puisse être à même d'accomplir les tâches qui lui incombent avec justice. Mais pour autant, le souci du peuple transparaît dans les conseils donnés, comme nous avons pu commencer à le voir.

4.3.1 LA JUSTICE

Parmi les prérogatives du Prince, l'exercice de la justice représente le devoir qui a le plus trait au gouvernement des autres tout en requérant du Prince qu'il se gouverne lui-même pour rendre de justes jugements. La nécessité pour le Prince de légiférer constitue l'une des spécificités des conseils véhiculés par le premier art de gouverner. Elle conduit à affirmer la primauté de la décision du Prince. Mais les exigences plus générales de justice correspondant aux deux types de justices distinguées dans l'Antiquité par Aristote figurent aussi dans les cas et les exemples que véhicule le genre des miroirs des princes.

- **Le Prince législateur**

- ♦ *La nécessité d'un législateur en temps de paix*

Dans la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, le personnage d'Aristote justifie que la conduite des affaires soit confiée au gouvernant par l'incapacité des hommes du commun à agir moralement en situation de paix. L'empire est le résultat de conquêtes par la guerre de nouveaux territoires. Il constitue une unité politique nouvelle et vaste qu'il convient d'organiser. La tâche du gouvernant est donc de légiférer aussi en temps de paix. L'exercice de la loi est en effet évident en temps de guerre. Il semble qu'il faille ici entendre la loi au sens du commandement. La guerre est le lieu par excellence du commandement et de l'organisation tactique de l'ensemble des forces. Les difficultés et les peines qu'engendre la guerre requièrent un homme capable d'en endurer les soucis.

Or, en temps de paix, il est tout aussi nécessaire de légiférer, quand bien même tout y paraîtrait plus simple. Il s'agit d'étendre les exigences d'une situation d'exception pour en faire une norme. Cela est dû à l'incapacité où sont les hommes de viser leur véritable intérêt lorsque la situation est sécurisée. L'intérêt dont il est ici question implicitement est l'intérêt

collectif. En guerre, les hommes comprennent davantage cet intérêt collectif¹³³⁹. Face à un ennemi commun, les solidarités s'organisent. En revanche, lorsque la paix est revenue, les hommes perdraient de vue l'intérêt collectif et ne se préoccuperaient plus que de leur intérêt personnel quel qu'en soit le coût social. Ils penchent alors vers le mal et la corruption sans vigilance aucune¹³⁴⁰. Ils ont alors besoin de lois. Or, les lois ne sont appliquées que si un gouvernant légal dont le pouvoir est reconnu par la communauté les y pousse. Tels des enfants, les gens du peuple, manquent en effet de sagesse, c'est-à-dire d'éducation. Ils manquent de prévoyance, tant ils sont « insouciant et négligent de leur intérêt¹³⁴¹ » (véritable):

Jouir du calme et de la tranquillité n'est pas à la portée de tous [...]. S'il en était ainsi, les pères devraient remettre leurs biens en propriété à leurs fils dès la petite enfance. Mais tout comme on ne peut confier la fortune à des jouvenceaux, on ne peut confier les affaires [de l'État] au simple peuple, les mœurs des gens du commun étant semblables aux mœurs des jouvenceaux : et les uns et les autres ont besoin de tuteurs et de régents¹³⁴².

Cette justification de la monarchie est conditionnée à l'aptitude du monarque à légiférer, qui est le but visé par cette épître de conseil. Mais est-elle aussi conditionnée à une certaine durée ? En effet, les jouvenceaux finissent éventuellement par devenir responsables. Qu'en est-il des peuples ? Peuvent-ils devenir responsables ? Le peuple au sens de la masse des gens simples ne paraît pas capable d'atteindre aux responsabilités car les gens :

abhorrent la discipline et le beau mode de vie, ils fuient la peine ; ils préfèrent le loisir et l'oisiveté, recherchent une tranquillité insouciant, gaspillent donc leur vie en un semblant de jeu jusqu'à ce que les vicissitudes du sort les fassent périr et, du jeu, les transporte à l'abaissement et à la misère¹³⁴³.

Ignorance et insouciances sont les attributs du peuple. Peuplé d'éternels jouvenceaux insouciant, l'État requiert une législation et un régent qui dirigerait les gens par la peur et la

¹³³⁹ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 57-58 § 2,1-2,4.

¹³⁴⁰ *Ibid.*, p. 58 § 2,2.

¹³⁴¹ *Ibid.* § 2,4.

¹³⁴² *Ibid.* § 3.2.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 59 § 3.8.

pudeur. Un législateur universel s'avère nécessaire¹³⁴⁴. Le souverain par opposition est cet homme savant et sage qui ne craint pas la peine et est capable de prendre de difficiles décisions. Souverain universel, il doit avant tout légiférer. Ibn al-Muqaffa', conseillant le calife qui gouverne plusieurs peuples, aura le même souci de légiférer afin d'harmoniser les traitements juridiques sur le territoire sous l'autorité du Prince¹³⁴⁵, là où le *Testament d'Ardašīr*, recommandait « la bonne éducation et la justesse de la politique » pour pallier à l'absence de l'intention *niyya* des sujets, qui n'existe qu'au début d'un État¹³⁴⁶.

♦ *La décision du Prince*

La décision politique est ainsi la prérogative du Prince, comme le rappelle Ibn al-Muqaffa', dans son adresse au Prince :

Ensuite, Dieu a fait relever le reste des affaires (*umūr*) et du gouvernement (*tadbīr*) du jugement individuel (*ra'y*), et ce jugement a été attribué aux détenteurs du pouvoir (*amr*). Les gens n'ont en ce domaine (*amr*) aucune autre part que de conseiller (*al-išāra*) lorsqu'on les consulte (*inda al-mašūra*), de répondre (*al-iğāba*) lorsqu'on les y invite (*al-da'wa*), et de délivrer un avis sincère (*našīha*) dans l'ombre (*bi-zuhr al-ğayb*)¹³⁴⁷.

Ibn al-Muqaffa' n'utilise pas ce rappel de la prérogative royale pour légitimer sa présente adresse au souverain. En effet, son écrit se veut spontané comme il l'indique au § 4 : « Ce que nous connaissons de la manière de faire du Commandeur des Croyants comporte, pour un homme de bon sens, un encouragement à lui communiquer spontanément (*mubādaratihi*) des informations quand on a le sentiment que personne d'autre ne s'en est chargé, ou à lui rappeler des faits déjà portés à sa connaissance¹³⁴⁸. » Il s'agit plutôt ici d'une légitimation de la prise de décisions par le souverain. Elle conclut la réfutation de la thèse d'une prédétermination religieuse sur les cours des affaires humaines, depuis la révélation prophétique jusqu'au jugement dernier. La religion a en effet laissé dans l'ombre « le détail des règles, des jugements, des décisions et tout ce qui arrive aux gens et se produit pour eux

¹³⁴⁴ *Ibid.* § 4.

¹³⁴⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 40-46, § 34 à 40. Cf. citation *supra*, 1.2.1 « L'absence de norme juridique ».

¹³⁴⁶ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 53 et 73.

¹³⁴⁷ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, p. 31 § 20, traduction personnelle.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 18-19.

depuis que Dieu a envoyé son prophète [...] jusqu'au jour où ils le rencontreront¹³⁴⁹ ». Les hommes possèdent l'intelligence pour en faire usage. Si tous peuvent l'utiliser, seul le Prince peut juger et décider. Les autres ne peuvent qu'aviser le Prince, auquel revient en définitive la décision, dans les domaines énoncés précédemment¹³⁵⁰. Cette défense du *ra'y* du Prince prépare à la défense de la création d'un code légal unique établi par le calife qui ferait ainsi œuvre de Législateur, afin de remédier aux graves contradictions constatées dans les jugements rendus dans des villes différentes du royaume¹³⁵¹. Si l'opinion personnelle est défendue, c'est bien celle du Prince et non celle du juge, puisque le juge qui juge « sans avoir d'arguments probants en faveur des règles qu'il prétend traditionnelles¹³⁵² » est en tort d'autant plus qu'il présente alors « un point de vue qui n'est partagé par aucun de ses coreligionnaires¹³⁵³ ». Le jugement personnel du Prince ne saurait être du même type que celui du juge. En effet, le Prince devrait selon Ibn al-Muqaffa' se fonder sur les solutions que propose chaque école et sur l'inspiration que Dieu lui fournirait pour formuler seulement ensuite son avis, le plus juste possible. La justice de la solution proposée par le Prince serait également renforcée par l'obligation corrélatrice de s'y conformer. La régularité de la loi participerait de la justice, car à terme l'erreur en disparaîtrait¹³⁵⁴, suite aux rectifications successives de chaque calife afin d'unifier et d'harmoniser le droit¹³⁵⁵.

La variété des sources et des jugements produits par les différents juges devrait être tranchée en ayant recours à l'usage¹³⁵⁶, à une sélection de traditions selon la fiabilité (*ṭaṣḍīq*) et la justice (*'adl*)¹³⁵⁷, au raisonnement analogique employé seulement comme moyen pour

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 31 § 19, traduction personnelle. Pour ce qui est de la réalité du droit de légiférer du calife, il ne fut pas directement reconnu, mais on fit du calife, un savant en traditions, dont le rôle se bornait à appliquer la loi religieuse sur le plan de l'administration. Ce faisant, on faisait passer fictivement pour des règles administratives des lois, SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, op. cit., p. 51-52.

¹³⁵⁰ Cf. citation *supra*, introduction à « 4.3. De la justice au soin : les fonctions du souverain ».

¹³⁵¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, op. cit., p. 40, § 34. Cf. analyse *supra*, 1.2.1 « L'absence de norme juridique ».

¹³⁵² *Ibid.*, p. 42, § 35.

¹³⁵³ *Ibid.*, § 35.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, § 36. Cf. également citation *supra*, 1.2.1 « L'absence de norme juridique ».

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 44, § 36.

¹³⁵⁶ C'est ainsi qu'il faut comprendre à notre sens l'allusion à l'absence d'accord des musulmans que suscite le jugement personnel du juge, en l'absence de code commun et hors de la référence au Coran ou à la tradition, *Ibid.*, p. 42 § 35. L'accord des musulmans apparaît ainsi de nature conventionnelle et donne lieu à une pratique d'usage.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 45 § 37.

autant qu'il conduise au bien public et à l'équité¹³⁵⁸ (*mustahsan* et *ma'rūf*) qui est vérité. Les causes des divergences résident dans l'usage fait de deux sources du droit : l'autorité des traditions des anciens et le raisonnement analogique (*qiyās*) comme sources possibles du droit et causes d'erreur. Les traditions des anciens peuvent en effet ne pas toutes faire l'unanimité. La référence à l'une d'entre elle pour rendre un jugement peut donc être contredite. Le rôle du calife serait donc de trancher entre les différentes interprétations selon la justice¹³⁵⁹.

L'autre source de divergence du droit relève de l'emploi du *qiyās*. Le raisonnement analogique est un raisonnement de type inductif. Il repose sur le principe de la ressemblance. Mais très tôt on le voit, on a relevé le caractère imprécis de ce raisonnement. Ibn al-Muqaffa' identifie deux types d'erreur dans son emploi. Soit l'erreur provient de l'un des principes du syllogisme inductif à savoir l'identification du cas à traiter avec un cas dissemblable alors qu'il devrait être semblable ; soit l'erreur provient de l'usage abusif du *qiyās* tout au long d'un raisonnement. Ce formalisme excessif doit finir par déboucher sur l'erreur du premier type : assimiler un cas à un autre cas dissemblable :

En effet, si, en matière de religion et de justice, on veut suivre un raisonnement inductif sans jamais le lâcher, on finit par tomber dans des embarras (*waraṭāt*), passer sur des équivoques (*šubuhāt*) et fermer les yeux sur des abominations (*ḡammaḍa `alā al-qabīḥ*) que l'on connaît pourtant (*`arafahu*) et dont on se rend bien compte (*baṣarahu*), mais qu'on refuse d'écarter parce que l'on répugne à abandonner cette forme de raisonnement¹³⁶⁰.

Ibn al-Muqaffa' va plus loin. Il explique que le droit vise le bon (*ḥusn* pl. *maḥasīn*). Si le *qiyās* conduit à une conclusion bonne, on peut la retenir. Mais si la conclusion est blâmable, le syllogisme inductif doit être abandonné. Ce que le juge doit viser, c'est le bon bien connu (*maḥāsīn al-umūr wa ma'rūfiha*), qui rende leur droit aux gens. « Si quelque chose de juste pour les gens est déduit d'une façon (*inqāda ḥaytu qīda*), alors la vérité est cela¹³⁶¹. » Alors que le raisonnement inductif peut aider à faire apparaître le vrai, pour autant la vérité

¹³⁵⁸ Nous suivons pour la traduction la suggestion de Goitein, cf. GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill Academic Publishers, 2009, p. 163.

¹³⁵⁹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, op. cit., p. 44, § 37.

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 44-45, § 38.

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 45 et 47, § 39, traduction personnelle.

ne peut pas toujours conduire le raisonnement analogique. En revanche, une déduction correcte (*[mā] inqāda ḥayṭu qīda*) peut aboutir à quelque chose de juste, et cela est la vérité. Ibn al-Muqaffa' qui est réputé être l'auteur de la première traduction arabe de la première partie de l'*Organon* aristotélicien paraît ici faire un clair usage de l'instrument logique. Cette critique du raisonnement analogique montrant ses limites en droit explique peut-être les raisons qui ont pu conduire Ibn al-Muqaffa' ou ses commanditaires à effectuer cette première traduction de la logique, bien avant que le mouvement de traduction de la philosophie grecque vers l'arabe n'ait pris tout son essor.

La critique de l'abus du *qiyas* qui associe analogie et induction, débouche sur une critique logico-éthique de l'argument moral de type kantien¹³⁶². Ibn al-Muqaffa' formule en effet ici l'idée d'un droit de mentir¹³⁶³ non par humanité, mais par justice :

En effet, supposons que quelqu'un dise : « M'ordonnes-tu d'être toujours sincère et de ne jamais préférer un mensonge ? » ; la réponse serait affirmative. Puis si on lui demandait de poursuivre, et s'il disait : « Dois-je la vérité à propos de ceci et de cela ? », jusqu'à ce que l'on arrive à l'obliger à la dire dans le cas où une personne lancée à la poursuite d'un fugitif lui demanderait de lui indiquer où se trouve ce dernier afin de lui faire du tort et [peut-être] de le tuer, il est bien certain qu'il lui faudrait rompre cet enchaînement et qu'il serait alors bien avisé d'abandonner le raisonnement pour se rallier à l'opinion bien connue et considérée comme bonne (*al-ma'rūf al-mustahsan*)¹³⁶⁴.

Pour ce qui est de l'usage du mensonge, si le principe, à savoir l'interdiction du mensonge et l'exigence de vérité, est juste, la conclusion du raisonnement analogique, dans le cas du fugitif poursuivi, est injuste. Le raisonnement doit donc être abandonné et l'opinion bien connue doit être préférée. Pour Ibn al-Muqaffa', le principe de ne pas mentir a la même valeur que le bien connu, qui constitue le but ultime du droit. Le but ultime rend caduque le principe¹³⁶⁵. La vérité ne peut se plier au raisonnement analogique comme le démontre le

¹³⁶² Cf. KANT I., *Théorie et pratique D'un prétendu droit de mentir par humanité La fin de toutes choses: et autres textes*, Paris, Flammarion, 1994.

¹³⁶³ Cf. CONSTANT B., *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier Des réactions politiques Des effets de la terreur*, Paris, Flammarion, 1988, p. 136-137 . *Des réactions politiques* est paru en 1797.

¹³⁶⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a..., conseiller du Calife, op. cit.*, p. 46, § 40.

¹³⁶⁵ B. Constant soutient à l'inverse que le principe doit être conservé mais qu'il faut trouver un moyen de l'appliquer chez Constant. C'est la réciprocité des droits et des devoirs entre les hommes qui permet d'appliquer correctement le principe de dire la vérité. Les droits du fugitif n'étant pas garantis, le principe de dire la vérité ne saurait s'appliquer.

paradoxe du menteur qu'Ibn al-Muqaffa' donne en exemple. La vérité est bien connue et correspond à ce qui considéré comme bon, c'est-à-dire le bien et l'équité conçue de manière conventionnelle, conformes à l'approbation collective, auxquels l'imam, entendu comme Législateur et gouvernant, devra toujours tendre.

- **La justice distributive**

Ibn al-Muqaffa' fait donc le constat que la justice entendue comme règle des échanges juridiques et du redressement des torts n'est pas uniforme. Cela semble consacrer une faiblesse du pouvoir. *A fortiori*, cette justice relative ne peut fournir de critère de légitimité du pouvoir politique, celui-ci étant premier et naturel ou voulu par Dieu, ce qui revient au même. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'idéal de justice à l'œuvre dans les miroirs des princes. La justice en tant que vertu morale est mentionnée parmi les vertus du souverain dès la *Lettre sur la politique envers les cités* du pseudo-Aristote: « Un tel homme doit être supérieur et parfait non seulement dans la vaillance et la justice et dans des vertus diverses mais encore par la puissance et par l'équipement militaire pour qu'il puisse contenir le peuple et le pousser à écouter la loi¹³⁶⁶ ». Mais la justice n'est pas une vertu morale parmi d'autres, elle « occupe la première place chez les sages, et aussi chez la plupart des ignorants¹³⁶⁷ », c'est pourquoi Alexandre doit y atteindre le plus haut rang de façon à pouvoir devenir « un modèle pour les autres ». En instituant la Loi, Alexandre atteindra ce rang comme le suggère Aristote qui cite Pindare pour exprimer l'idée que la Loi conduit toutes les affaires à la justice¹³⁶⁸ : « la loi conduit les affaires vers la justice, réalise la vérité et a une aussi grande puissance qu'elle¹³⁶⁹ » La Loi est ainsi identifiée, dans ce texte aux accents néo-platoniciens, à la vérité *ḥaqq*, qu'elle réalise. L'équivalence entre vérité et justice se retrouve dans l'idée de droit telle qu'exprimée en arabe par le vocable *ḥaqq*.

L'art de gouverner traite de la justice morale et de la justice institutionnelle. La justice en tant qu'institution, ou justice partielle, se distingue en deux espèces ainsi que l'a enseigné Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque* :

¹³⁶⁶ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 59-60, § 4.3.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 62, § 7.1.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 38, § 7.3.

¹³⁶⁹ Nous remarquons ici une erreur de traduction du verbe *ālā ilā*. Il ne s'agit pas pour « la loi [de] s'approche[r] avec toutes ses affaires de la justice » comme l'indique Bielawski, mais de « ramener toutes choses à la justice » ou de « diriger vers la justice ». Cf. *Ibid.*, p. 62.

L'une est celle que l'on trouve dans les actes qui consistent à répartir l'honneur, les richesses ou tous les autres avantages qui se partagent entre les membres de la communauté politique. C'est en effet dans ces matières qu'un citoyen peut avoir une part inégale ou égale comparé à un autre.

Quant à la seconde forme, c'est celle qui permet dans les rapports humains d'apporter un correctif¹³⁷⁰

On a donné le nom de justice distributive à la première tandis que la seconde forme de justice partielle correspond à la justice corrective. La *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* ne mentionne pas spécifiquement cette distinction technique, mais on en trouve l'illustration dans les miroirs des princes arabes. Il est en effet une exigence récurrente du genre tant dans les écrits attribués à Ibn al-Muqaffa' que dans les autres œuvres : celle d'une juste répartition des honneurs. Elle passe par la recommandation d'accorder aux hommes intelligents ou de mérite la position qui le convient dans l'administration. Le *Testament d'Ardašīr*¹³⁷¹ encourage ainsi les Princes à se garder de « l'homme intelligent, frustré dans ses espoirs » dont « la langue est plus tranchante que ses deux épées », qui se servira de la religion pour soulever le peuple, naturellement enclin à haïr les rois et éprouver de la sympathie pour « les faibles et les vaincus ». « Les qualités éminentes n'aident pas l'homme intelligent à faire de bonnes actions quand son intelligence est devenue lettre morte. » Or à n'être pas exercée, elle périt, semble-t-il. Le risque le plus grand contre le roi vient toujours de ses hommes les plus proches s'ils sont frustrés, *maḥrūm*¹³⁷². Ce terme indique bien une privation de droits. Nous avons relevé plus haut les mises en garde d'Ardašīr contre les faux conseillers et le danger qu'ils représentent pour le règne. Nous comprenons ici que leurs méfaits peuvent être parfois le fait d'une injustice dans leur emploi. Nous avons également noté les invitations au Prince à connaître les hommes de mérite et de valeur pour s'en entourer dans le discours de *l'Adab al-Kabīr* d'Ibn al-Muqaffa'. La justice distributive apparaît aussi dans le *Livre de Kalila et Dimna* sous la figure du roi « nourricier » et distributeur des bienfaits, comme l'a noté C. Audebert¹³⁷³ : il répartit les richesses entre les sujets, tel l'éléphant roi qui organise la recherche de l'eau pour ses sujets¹³⁷⁴. La justice distributive

¹³⁷⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1990, 1130 b 30.

¹³⁷¹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 71.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 50.

¹³⁷³ AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalila wa Dimna », *op. cit.*, p. 297.

¹³⁷⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 164, N° 414.

forme également l'un des motifs principaux de la première fable du *Livre de Kalila et Dimna* : Dimna ne s'estime pas employé à sa juste valeur.

Il souhaite intégrer le cercle rapproché du pouvoir, en profitant d'une occasion de faire valoir son mérite. Il argue auprès de Kalila de sa force, de son astuce, de son intelligence et de son apparence modeste et douce¹³⁷⁵. Mais Kalila lui oppose que « la considération des gouvernants ne va pas aux plus sûres valeurs qui se manifestent sous leurs yeux ; tout au contraire, ceux qu'ils préfèrent honorer sont ceux qui les approchent¹³⁷⁶. » Ce n'est pas que le roi soit toujours aveugle aux véritables mérites, mais le roi récompense d'abord celui qui lui est proche, flatteur compris. Le rapport du roi avec ses conseillers, risque alors de n'être qu'un rapport de privilèges octroyés et non de mérites reconnus, comme nous l'avons vu. Le roi Lion de la fable n'est donc pas le maître d'une justice distributive, selon Kalila. Il ne distribue pas les charges selon le mérite. Comme Aristote l'indiquait : « ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde le reconnaît, refléter un certain mérite – le mérite toutefois ne tient pas pour tout le monde à la même chose¹³⁷⁷ ». Dimna, lorsqu'il se trouve en présence du roi, afin de montrer son savoir et son utilité au roi et d'obtenir une place bien sûr, va alors défendre la justice distributive du roi qui doit reconnaître parmi les sujets qui tentent de se distinguer, ceux qui peuvent lui être utiles dans son gouvernement : « Les sujets du roi et son entourage doivent lui prouver leur valeur et leur savoir et lui donner des avis sincères ; c'est seulement à cette condition que le roi accepte de les connaître et de leur donner les postes qu'ils méritent et auxquels ils ont droit¹³⁷⁸. » Le roi Lion charmé par Dimna, reconnaît d'ailleurs cette nécessité :

Lorsque l'on gouverne, dit-il à ses conseillers, il ne faut s'entêter ni à léser les droits des hommes de mérite et de valeur ni à rabaisser leurs fonctions ; on doit au contraire racheter tout ce qu'on leur a laissé perdre en ce domaine et ne point se laisser abuser par le contentement que les victimes de ces injustices peuvent continuer d'afficher. Car de ce point de vue les hommes sont de deux sortes : il y a ceux dont le caractère est hargneux et pareil à celui du serpent : quelqu'un qui marche sur cet animal sans se faire piquer n'est pas homme revenir marcher dessus ;

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 54-55, N° 119.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁷⁷ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, 1131 a 25.

¹³⁷⁸ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 57-58.

il y a d'autre part ceux dont le caractère est facile et doux : ceux-là sont comme le santal, qui produit une douloureuse brûlure¹³⁷⁹.

Le roi, dans l'exercice de cette justice, doit prendre garde à ne pas diminuer les droits de ceux qui en ont le mérite, car l'homme qu'il soit hargneux ou souple réagit toujours plus ou moins rapidement aux injustices. Le roi en semble effectivement bien conscient. Lorsqu'il se rend d'avoir révélé à Dimna les raisons de sa crainte et le fait qu'il ne sorte plus de son antre, il examine le type de courtisan auquel peut appartenir Dimna et dresse ainsi le portrait du mauvais conseiller¹³⁸⁰. Il ressort de ce portrait un souci des conséquences du potentiel désir de vengeance de l'aspirant-courtisan, victime de nombreuses injustices. Le roi fait ici face à plusieurs limites de son pouvoir : l'impossibilité de réparer une injustice ; l'impossibilité de redresser un coup du sort ; impossible aussi de faire confiance à celui qu'on a destitué. Il est encore impossible de rivaliser avec un ennemi plus puissant qui attire les serviteurs et pousse à la trahison, comme il est impossible de se fier à qui n'a pas encore payé sa dette pour le crime qu'il a commis. Dans toute cette énumération il est question de justice corrective. La justice du souverain n'est que difficilement comme on le voit une justice corrective. Le droit de vengeance est une réalité. Le souverain peut seulement éloigner ceux qui lui paraissent suspects. Mais cela signifie aussi qu'il doit connaître les ressorts intérieurs de chacun, leurs intentions. Or, elles ne peuvent lui être accessibles que par l'examen des actes commis par les postulants et la prise en compte de leur réputation. La justice distributive dépend ainsi de la possibilité de corriger les torts. Dimna, astucieux et habile était injustement tenu à l'écart alors qu'il avait du mérite. Il était dès lors susceptible de s'allier à l'ennemi qui est peut-être plus fort que le roi et de le trahir ainsi. Il convient donc de se méfier des auxiliaires astucieux et utiles qui peuvent s'allier à un plus puissant pour renverser le roi.

Mais c'est dans le *Risāla fī l-Ṣaḥāba* que la nécessité de distribuer les charges selon le mérite est mise en lien direct avec la justice dans l'énoncé même de la recommandation. On note en effet qu'à chaque fois qu'il est question dans ce texte du choix des fonctionnaires, il est question de justice ou d'injustice dans cette distribution des honneurs et des charges : « l'injustice (*mazlama*) qui entache cet [état de choses] est immense ; elle affecte

¹³⁷⁹ *Ibid.*, p. 60, N° 130.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 61-62.

particulièrement les Qurayšites, mais touche beaucoup de gens et fait subir aux hommes de mérite (*al-aḥsāb*) et de dignité (*murū'āt*) une pénible épreuve et de graves dommages¹³⁸¹. » Ibn al-Muqaffa' précise qu'il ne s'agit pas là d'attribuer des privilèges par préférences particulières sans raison objective :

mais d'un aspect important et général de la justice (*qaḍā'*) en vertu duquel on doit décider en faveur des [descendants des] anciens qui ont des antécédents [méritoires] et des contemporains qui possèdent des titres de gloire ou sont de valeureux combattants, en leur appliquant la justice (*'adl*) ou ce que l'on croit être la justice.

Le sens précis de l'expression en arabe *bābun mina al-qaḍā' ḡasīmun, 'āmmun (...) bi-l-'adli* est « un aspect important de l'institution de la justice empli d'équité » ou de ce qui nous paraît l'être pour eux. Il nous semble que l'auteur indique clairement qu'il est du ressort de la justice de distribuer les charges et les honneurs selon le mérite. Le paragraphe suivant précise en quoi réside le mérite, conscient vraisemblablement de la difficulté à s'accorder sur sa définition. Ne devrait donc bénéficier de l'honneur d'appartenir aux compagnons du calife que des hommes

qui se signalent par une qualité particulière, qui possèdent des titres provenant de leurs parents ou des services rendus, ou dont la noblesse, l'intelligence et les actes peuvent les rendre dignes de [s]a société (...) ou encore des braves dont le courage qui a fait leur renommée s'accompagne de mérites personnels et d'honnêteté et peut à tout instant être mis à contribution (...) ou enfin des hommes instruits en matière de religion et vertueux que l'on envoie au sein du peuple (...) ou de nobles qui ne sauraient se corrompre ni corrompre autrui¹³⁸².

Cette justice dans répartition des offices selon le mérite, dans lequel l'hérédité importe même si la valeur personnelle peut également y avoir droit, va de paire avec une stricte délimitation des fonctions¹³⁸³.

L'idéal de justice distributive se traduit dans les premiers arts de gouverner par l'exigence de distribuer les biens et les fonctions d'honneur selon le mérite des personnes. C'est pourquoi *l'Adab al-Kabīr* peut annoncer dès les premières lignes de ses conseils au souverain l'importance de la capacité d'évaluation pour les puissants. Cette aptitude d'ordre économique s'avère cruciale pour les Princes qui ne sauraient régner sans fortune. Cette

¹³⁸¹ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaffa'...*, conseiller du Calife, *op. cit.* § 48.

¹³⁸² *Ibid.* § 49.

¹³⁸³ *Ibid.* fin du § 49.

fortune doit en effet permettre de distribuer équitablement les fonctions de l'État et ses richesses. Comme nous l'avons vu, la distribution des charges et des biens est conçue comme une prérogative du calife par Ibn al-Muqaffa¹³⁸⁴. La question de la distribution des richesses prend ainsi selon nous la forme de la justice particulière qui se ramène au problème moral du choix des fonctionnaires selon le mérite selon le jugement individuel du Prince.

- **L'application des peines**

Sous les Abbassides, une juridiction spécifique relevant du calife commence à se développer. On en trouve la trace ou les prémices dans certains des miroirs des princes que nous étudions. Cette juridiction correspond à la seconde forme de la justice partielle qui, selon Aristote, désigne la justice « qui permet dans les rapports humains d'apporter un correctif » pour laquelle, « dans les rapports contractés entre personnes, (...) l'égalité ne traduit pas la proportionnalité exigée dans le premier cas elle traduit au contraire la proportion arithmétique¹³⁸⁵ » et dans laquelle « Le juge s'efforce de rétablir l'égalité¹³⁸⁶. » Mais la justice corrective du calife est illustrée dans l'art de gouverner par le cas typique du traitre conseiller. Nous avons vu ci-dessus que la justice corrective semble tout aussi difficile voire impossible à rendre pour le roi Lion de la première fable du *Livre de Kalila et Dimna* que la justice distributive. Cependant, la seconde fable du « Procès de Dimna » illustre précisément la nécessité d'une correction des torts et des crimes. Cette fable est absente du *Pançatantra* indien, dans lequel le premier livre s'achève sur la victoire du Lion sur le Bœuf, tandis que le chacal qui a séparé les deux amis devient premier ministre du roi. La fable indienne ne propose ainsi aucune conclusion morale, faisant preuve d'un réalisme politique certain. caractéristique du genre indien des *arthasastra*¹³⁸⁷.

¹³⁸⁴ A titre indicatif, cette seule référence permet à notre sens de relativiser les assertions très générales de Goitein pourtant connaisseur des travaux d'Ibn al-Muqaffa', lorsqu'il s'appuie au début de son article sur le Coran pour affirmer que Dieu pourvoie au bien-être des musulmans et que ce devoir incombe à tous les musulmans et non au gouvernement dont il limite les prérogatives à la protection militaire, GOITEIN S.D., « Minority Selfrule and Government Control in Islam », *Studia Islamica*, 1970, n° 31, p. 101-116.

¹³⁸⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., 1132 a 1.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, 1132 a 8.

¹³⁸⁷ Cf. *supra*, 1.2.3. « Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa' », note 379.

♦ *Origine de la fable du Procès de Dimna*

On attribue généralement l'ajout de la fable du « Procès de Dimna » à Ibn al-Muqaffa' et l'on peut y voir une influence islamique, du fait de la présence du juge *qāḍī*¹³⁸⁸. Mais Jany Janos a récemment pu formuler l'hypothèse qu'il s'agirait en fait de la représentation d'un procès sassanide, en s'appuyant sur les *Actes des martyrs* syriaques¹³⁸⁹. Dans le domaine politique, la restauration de la morale violée et la punition du coupable seraient des exigences zoroastriennes et islamiques, mais non indiennes. Le chapitre sur la punition est d'ailleurs absent de la version syriaque ancienne datant du VI^e siècle. La mention du *qāḍī* serait due à Ibn al-Muqaffa', mais le procès en lui-même serait le fruit d'un auteur moyen perse, selon Janos. Le *qāḍī* n'est pas représenté comme un animal, ce qui tend à prouver qu'il s'agit de l'interpolation d'un personnage humain dans un récit-cadre entièrement animalier. Le tigre *sahib al-qada'* devient témoin à la fin, comme c'est le cas dans un procès sassanide, selon le témoignage de la source syriaque¹³⁹⁰. Cependant, on note que le rôle du juge dans cette fable est minoré : il ne reçoit pas les témoignages. Il essaie d'obtenir la confession par des moyens rhétoriques et n'utilise pas la torture.

L'exigence de présenter deux témoins correspond au droit islamique de même que le fait que la torture n'y soit pas acceptée en principe. Mais la manière dont les juges reçoivent l'information secrètement ne pourrait être reçue selon Loi islamique, selon Janos. La personnalité négative du *qāḍī* pourrait renvoyer au mépris des savants musulmans en droit pour les charges officielles et les fonctions administratives à partir du IX^e siècle surtout, estime Janos. Mais peut-être aussi reflète-t-elle une critique de la corruption et de l'inutilité des juges qui serait d'origine sassanide ? L'exécution du criminel en prison ne pourrait être reçue dans un jugement islamique. Le conseil de Kalila à Dimna de se confesser repose sur la conception zoroastrienne de la punition : la punition terrestre est préférable à celle de l'autre

¹³⁸⁸ JANOS J., « The origins of the Kalilah wa Dimna : Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2012, vol. 22, Part 3 et 4, coll.« Cambridge University Press », p. 512-514.

¹³⁸⁹ JANOS J., « The origins of the Kalilah wa Dimna : Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *op. cit.*

¹³⁹⁰ La source utilisée par Janos, les *Actes des Martyrs* syriaques, indique qu'un comité d'investigation indépendant du juge *sharrira de malkā* (commissionnaires du roi) rédige un rapport. Mais le roi décide seul de certains cas et seul peut ordonner la mort. Les prêtres de ce comité peuvent aussi être témoins notamment en cas d'apostasie, si le suspect maintient sa nouvelle profession de foi. La torture est légale et la mort en prison possible. *Ibid.*, p. 515-518.

monde. La purification s'opère par la punition. De même, le *topos* du roi idéal, mêlant rigueur et douceur, est d'origine sassanide. Nous le retrouvons ainsi dans le *Testament d'Ardašīr*, formulé en associant des qualités morales et des peines physiques de type juridique :

le principe (*ra's*) de la justesse de la politique, c'est que le souverain ouvre deux portes à ceux de ses sujets qui apparaîtront devant lui : **l'une** est la porte de la compassion (*riqqa*), de la douceur (*ra'fa*), de la miséricorde (*rahma*), de la charité (*tabarru*), de la générosité (*budl*), de la pitié (*taḥannī*), de la faveur (*al-lutf*), de la participation [à ses propres biens] (*muwāsāt*), de la sympathie (*bišr*), de la cordialité (*tahallul*), du pardon (*`afwu*), de la familiarité (*inbišāt*), du soulagement (*inširāh*) ; **l'autre** est la porte de la rudesse (*ḡalza*), de la sévérité (*qaswa*), de la dureté de cœur (*ḡafā'*), des procédés inhumains (*ḥašya*), de la terreur (*ta`annut*), de l'affût des faiblesses (*imsāk*), de l'inflexibilité (*mubā`ada*), de l'isolement (*iqšā'*), de l'éloignement (*muḥālafa*), de la relégation (*quṭūb*), du froncement du sourcil (*man*), de la prohibition (*inqibād*), du serrement de cœur, de l'avilissement (*maḥqara*) jusqu'à arriver à la mise à mort¹³⁹¹.

Nous remarquons ainsi que, dans le procès de Dimna, deux conditions objectives à l'exercice de la justice sont nécessaires : le roi doit éviter d'éprouver de la pitié envers le suspect, fut-il l'un de ses favoris, et il doit juger après enquête et selon témoignage. La mère, dont le rôle remonte aux intrigues de cours achéménides, rappelle ainsi au roi deux règles gouvernant les témoignages et les secrets : d'une part, il ne faut pas trahir un informateur ami, mais d'autre part, lorsqu'il s'agit du suspect d'un crime, il ne faut pas accorder de pardon, fut-il un ami. Le crime des calomnieurs corrompt en effet tout le peuple. C'est pourquoi lorsque la calomnie est divulguée, il faut punir exemplairement les coupables selon la mère du Lion, comme le recommandait d'ailleurs Aristote à Alexandre dans la *Correspondance apocryphe*¹³⁹².

♦ *La défense de Dimna*

Le roi doit cependant juger selon des preuves et des témoignages. Ainsi tout témoin indirect d'un crime est jugé complice du crime, s'il ne révèle pas ce qu'il sait. Face aux dénégations du suspect, il faut ordonner une enquête : « le gouvernement ne doit pas sévir

¹³⁹¹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 52 et 72, (traduction légèrement modifiée : nous avons remplacé « comble » par « principe » pour traduire « ra's »).

¹³⁹² Cf. *supra*, 3.2.2 « Distinguer le vrai du faux ».

sur le vu de raisons conjecturales et douteuses¹³⁹³. » Ainsi, face à la défense qu'assure de lui-même le suspect Dimna, la mère du Lion joue le rôle d'un accusateur public le contredisant sans cesse. Le *qāḍī* énonce ensuite les trois conditions de la justice : la nécessaire sincérité du témoignage, la valeur du châtement exemplaire qui doit mater les suspects et la mise à mort des méchants qui permet le salut et le repos. Le témoignage a place à l'intérieur du procès pendant sa durée, mais le châtement rétablit la justice dans toute la cité en dissuadant les potentiels criminels à venir de reconduire leurs crimes. Enfin, l'exécution du criminel arrêté permet d'assurer un repos certain au roi et à ses sujets. Ces conditions sont, de façon très pédagogique, présentées par les acteurs de la justice royale dans ce procès.

Les arguments de Dimna dans sa défense sont précisément et au sens propre des arguments de mauvaise foi. À la requête de témoignages contre Dimna, ce dernier recommande indirectement à chacun de se mêler de ses affaires en narrant la fable du médecin ignorant et de la Fille du Roi. Or, la fable a généralement dans ce recueil une fonction heuristique. Le médecin charlatan est évidemment en tort et l'analogie suggérée par Dimna implique ainsi que tout accusateur de la cour serait un charlatan. Il n'aurait d'ailleurs pas tort puisque personne, selon lui, ne peut savoir ce qu'il a fait, hors de Kalila, qui est déjà mort, et des témoins de sa conversation lui, dont il n'est pas au fait. De ce point de vue seulement il est de bonne foi. Tout témoignage n'est pas valable. Or, d'après lui personne n'a été témoin ni de son crime, ni de son aveu à Kalila.

L'un des courtisans va d'ailleurs manifester sa charlatanerie en exposant sa méthode d'enquête qui s'apparente en fait à la physiognomonie. Dimna le rusé va rapidement déjouer son argumentation et parvient même à le faire révoquer en retournant contre lui sa propre argumentation, qui repose sur des préjugés d'apparence. Toute méthode d'investigation n'est donc pas bonne. Selon Dimna, « tous ceux qui parlent comme la justice l'exige ne le font que parce que l'intérêt les y pousse¹³⁹⁴ ». Mais cette posture sceptique ne lui sera pas utile.

Dimna est alors renvoyé au tribunal de la garde. Le *qāḍī* lui demande de se confesser, mais Dimna refuse, arguant qu'il s'agirait là d'un faux-témoignage, ce qui est interdit. Dimna pousse ainsi jusqu'au bout sa défense. La confession même, que recommanderait le Zoroastrisme, ne saurait avoir de valeur : « l'homme menacé de mort avoue même ce qui

¹³⁹³ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 108.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, p. 115.

n'est pas¹³⁹⁵ », affirme cyniquement Dimna. Dimna est bien sûr de mauvaise foi, mais ses arguments sont reçus parce qu'il énonce des vérités partielles que l'on peut résumer sous la forme de propositions universelles négatives : tout témoignage n'est pas valable ; toute méthode d'investigation n'est pas bonne, toute confession n'est pas sincère.

C'est alors qu'intervient le second témoin, qui épiait dans le noir, dont le roi et le *qāḍī* ont tous deux reçus l'information secrètement. Il faudra cependant l'insistance de l'accusateur public, représenté par la Mère, pour que le fils condamne Dimna. Le dernier argument de la mère du roi rejoint l'une des fonctions de la justice qu'énonçait précédemment le juge : le roi doit faire exemple de sévérité pour prévenir l'enhardissement d'autres courtisans issus de la garde. Le roi doit être craint. S'il pardonne Dimna, il ne le sera plus. La morale de la fable intervient enfin : la justice finit toujours par vaincre et le criminel par payer pour ses crimes. Mais l'illustration par la fable aura surtout montré à combien d'écueils a failli succomber l'exigence de la correction des injustices et quelles sont les exigences d'un procès juste : des témoins fiables, une enquête efficace, le rejet de la torture, le droit d'user de la ruse pour obtenir la vérité. Mais qu'en est-il dans les arts de gouverner réalistes ?

La fonction de la šurṭa sous le dernier Omeyyade.

Les paragraphes 17 à 20 de *l'Épître au Prince héritier* concernent l'exercice de la *šurṭa*. La *šurṭa* représente ici la juridiction émanant du Prince qui concerne les plaintes et les accusations¹³⁹⁶. Le jugement du traître conseiller est présenté comme un exemple des cas dont traite la *šurṭa*. Il semble constituer ainsi un cas typique relevant de la justice du Prince. Peuvent s'y ajouter des plaintes portées au devant du roi.

Selon *l'Épître au Prince héritier* l'accusation et le faux conseil présentés au roi sont souvent le fait d'individus qui cherchent à tirer profit de leur proximité du Prince ou de ce qu'ils peuvent percevoir de son hostilité à l'égard de certains ou de sa bienveillance à leur propre égard. Il convient dès lors pour le Prince de prendre ses décisions, relatives aux

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹³⁹⁶ Le terme *šurṭa* est peut-être dérivé du latin *cohortis*, désignant l'unité de l'armée en charge de la surveillance de la ville, LEWIS B., *Le langage politique de l'islam*, traduit par Odette GUITARD, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1988, p. 19. On peut cependant en donner une étymologie arabe : il proviendrait de la racine Š-R-Ṭ, signifiant le fait de séparer quelque chose d'un ensemble plus grand, cf. NIELSEN J.S., « *Shurṭa* », *EI2*.

sanctions et à l'exercice de son jugement, hors de la vue de la masse. Les accusations qui sont portées à l'attention du souverain ne doivent pas l'être en présence de la masse, mais doivent être prises en charge par le chef de la police qui doit être recruté parmi les chefs militaires. Il doit en rendre compte au Prince en privé, c'est-à-dire « sans que cela soit visible pour la masse¹³⁹⁷ ». De même, le Prince doit rendre son jugement au chef de la police en privé. De cette façon, en dissimulant ses jugements concernant les plaintes à l'encontre des personnes ou des collectivités, le Prince n'encourt pas de réprobation populaire dans le cas où le jugement rendu s'avèrerait erroné et le plaignant sujet à sanction ultérieure :

Si c'est une erreur qu'il te présente par ignorance, ou une faute [*farṭa*] par laquelle un menteur intrigue, elle vaut au calomniateur ou à celui qui commet l'injustice (?) une punition. Quand cela lui vaut de la part de ton gouverneur [*wālī*] une punition et une correction, cette faute ne t'est pas imputée, tu ne seras pas accusé de négligence [*tafrīf*], et on ne pourra pas t'en blâmer¹³⁹⁸.

Aucune punition ou grâce ne doit cependant être décidée sans que l'affaire du plaignant ou de l'accusé n'ait pu être présentée au souverain. Le souverain semble ici avoir en tête une enquête impartiale sur l'individu accusé :

Indique à celui qui est chargé [de cela et sur lequel tu t'appuies pour cela, qu'il ne doit aborder aucune chose pour l'examiner attentivement, qu'il ne doit pas chercher à saisir quelqu'un pour le battre, qu'il ne doit punir personne d'un châtement humiliant, et qu'il ne relâche de prison personne en le gracieant si son innocence apparaît, et [pour] sa bonne conduite [*siḥḥat ṭarīqatihī*], jusqu'à ce que son affaire te soit présentée, sa cause relatée de façon sincère (*sidq*), et selon le vrai (*ḥaqq*) et le fait certain (*yaqīn*)¹³⁹⁹.

Al-sidq désigne la sincérité et par là la vérité du discours sur la personne en cause. *Al-ḥaqq* signifie aussi la vérité, mais peut aussi désigner la justice et le droit. *Al-yaqīn* s'applique à la certitude et ici au fait attesté. On peut donc penser que le chef de la police a à charge d'instruire l'affaire de l'accusé afin de présenter son cas à la justice du Prince, qui, seul et en dernier ressort, doit décider de la sanction exécutoire, qu'il s'agisse d'une peine ou d'une relaxe. L'innocence et la bonne conduite peuvent constituer toute deux des raisons de libérer un accusé ou un condamné, mais la décision relève uniquement de l'autorité régaliennne.

¹³⁹⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 18.

¹³⁹⁸ *Ibid.*

¹³⁹⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 19.

Si les sanctions doivent être décidées par le Prince, il en donne l'ordre de façon discrète sans entrevue avec le chef de police, qui se charge de l'exécution de la peine comme de la délivrance du jugement « comme » en son propre nom. Ces précautions dans l'imposition des sanctions visent à préserver l'image du souverain sur laquelle ne saurait courir aucune réputation de sévérité selon Marwān et Abd-al-Ḥamīd : « Ainsi, sur ton compte ne court aucun avis blâmable ni [ne repose sur ta main] aucune dure punition. ». En effet, seules les punitions doivent être énoncées par le chef de police. En revanche, les jugements de pardon ou concluant à l'innocence d'un accusé, doivent émaner du souverain qui informe directement les concernés, les faisant ainsi bénéficier immédiatement de sa mansuétude et de sa bonté :

Et si tu y vois une raison de pardonner, et qu'il est exempt de ce dont il a été accusé, c'est toi-même qui te charge de lui être bienfaisant, en le laissant aller et en lui accordant le pardon [*al-ṣafla*] en le libérant de sa captivité. Tu en récoltes alors le salaire et la récompense dans l'au-delà. Sa langue te remercie alors et sa parentèle te bénit et ils te sont alors redevables [*awḡabta `alyhim*].¹⁴⁰⁰

Outre le bénéfice que représente l'accroissement de la clientèle du Prince en termes de soutiens de toutes nature, la pratique régulière de ne transmettre directement que les pardons et les attestations d'innocence doit se refléter sur l'image que le Prince doit diffuser de lui-même auprès de la masse : « Tu as alors allié en toi deux atouts [*hiṣlatayn*] : la récompense divine dans l'au-delà et la bonne renommée ici-bas¹⁴⁰¹ ». Or, la renommée n'est que l'autre nom de la satisfaction du peuple. Elle repose cependant, on le voit sur une apparence construite dans le but de propager l'image d'un pouvoir bienveillant et doux, ce qui constitue une mise à distance du modèle sassanide de royauté idéale¹⁴⁰². C'est dans le même ordre d'idée que le Prince doit contrôler son maintien en public comme nous l'avons plus haut¹⁴⁰³.

¹⁴⁰⁰ Cf. *infra*, Annexe B, § 20.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*

¹⁴⁰² La référence à la royauté sassanide idéale est donnée *supra in* 4.3.1 « Origine de la fable du Procès de Dimna ».

¹⁴⁰³ Cf. *infra*, Annexe B, § 26 et *supra*, 4.1.2 « L'apparence publique ».

*

L'institution de la loi est requise par l'arrêt de la guerre selon la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Les gens du peuple, peu éduqués, sont semblables à des enfants qui n'atteindraient jamais l'âge des responsabilités. Ils doivent donc être gouvernés par la crainte et la pudeur que seule la loi peut produire à l'échelle d'un empire. Malgré la révélation de règles de droit religieux par le *Coran*, Ibn al-Muqaffa' défend l'idée d'une primauté du jugement du calife dans le domaine temporel et suggère la création d'un code légal unifié. Il expose les difficultés et les impasses des jugements traditionnels qui tiennent à l'emploi d'une méthode inductive. Il défend la supériorité du vrai et du bon en soi sur la méthode employée pour y parvenir. La vertu morale de justice du Prince doit certes fournir un modèle pour tout le peuple. Mais la justice distributive doit aussi régner au sein même de l'administration dans une répartition juste des honneurs selon le mérite sur laquelle l'art de gouverner revient souvent, le droit de vengeance étant en effet en vigueur. La justice corrective, du ressort de juges dépendant encore de l'autorité temporelle, commence à être redoublée par l'exigence d'une justice corrective structurée émanant directement du calife. Mentionnée dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna*, elle semble tirer son origine de traditions sassanides et concerne spécifiquement le cas du conseiller traître. Le Prince s'avère en effet être le premier lésé par la calomnie ou la trahison. Mais la réparation de l'injustice doit relever d'un procès équitable. La première mention de la *šurṭa* dans les sources anciennes figure dans *L'Épître au Prince héritier*. Elle doit servir l'image d'un Prince juste et bon, et s'appuyer sur une enquête sérieuse, afin de satisfaire la masse.

4.3.2 FIGURES DU PEUPLE

Le gouvernement des autres dans les premiers miroirs des princes repose principalement sur la vertu du souverain et sa capacité à choisir ses auxiliaires. Ainsi les autres apparaissent souvent comme les destinataires de ses actions ou de l'image du pouvoir que le Prince construit. Le peuple apparaît dès lors comme une masse à séduire dont le jugement importe au maintien de la paix. Mais le Prince doit également être réellement bienfaisant. Est-ce à dire qu'il agit en berger des hommes qu'il gouverne ? Nous verrons que

l'emploi de termes d'origine pastorale pour désigner le peuple ne renvoie pas à un gouvernement des hommes de type pastoral. Cependant nous souhaitons aussi, dans cette section, réfuter un préjugé courant sur le gouvernement médiéval en Islam. Dans les premiers arts de gouverner, les autres, vers lesquels se tournent l'attention et le soin du Prince, ne sont en effet pas ces hommes barbares à peine humanisés que le satiriste Ġāḥiẓ du IX^e siècle décrira, par exemple. Le peuple n'apparaît comme une menace permanente que dans le *Testament d'Ardašīr* d'origine sassanide.

- **La masse, public à séduire**

Le plus souvent dans les premiers arts de gouverner, le peuple est désigné par le terme de *'amma*¹⁴⁰⁴. Cette notion s'oppose à la notion de *ḥāṣṣa*¹⁴⁰⁵. Davantage qu'une distinction publique – privé, il faut comprendre à travers cette opposition, le plus souvent, la distinction entre une masse anonyme et des privilégiés, serviteurs directs de l'autorité. De manière plus générale, le terme *ḥāṣṣa* peut désigner les familiers d'un puissant, ses proches, c'est-à-dire les siens, en un sens large qui ne se confond pas tout à fait avec la relation familiale. Étymologiquement, le substantif renvoie au verbe *ḥaṣṣa* qui désigne l'attribution particulière d'une qualité. Sa deuxième forme signifie « rendre propre » au sens d'« approprier », tandis que sa cinquième forme indique l'état privé, particulier, propre, ou intime, ou signifie « attribuer particulièrement quelque chose à quelqu'un ». L'adjectif *ḥāṣṣ* désigne ce qui est propre à quelqu'un, ce qui lui appartient exclusivement. Le substantif signifie aussi « notable » et s'applique aux personnes qui entourent le souverain, comme ses gardes du corps ou son service particulier. Le radical Ḥ-Ṣ-Ṣ et ses dérivés indiquent l'idée de particularité distinctive et rappellent ces « happy few » qu'un privilège caractérise. La *ḥāṣṣa* en définitive désigne l'élite au sein d'un groupe plus large.

Le terme *'amma*, de *'ammun*, qui signifie « général », « universel », « commun », renvoie au premier sens à quelque chose de positif, à un bienfait, une utilité. Mais il renvoie

¹⁴⁰⁴ Pour une vue sur les différents sens de ces termes sur un temps plus long, cf. BEG M.A.J., « Al-Khāṣṣa wa-l-'Āmma », *EI2*.

¹⁴⁰⁵ *Ibid.* ; Plusieurs spécialistes indiquent qu'Ibn al-Muqaffa' serait l'un des premiers à user de cette distinction, cf. CHARLES-DOMINIQUE P., « Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux épîtres dites "al-sağīr" et "al-kabīr" », *Arabica*, 1965, vol. 12, p. 53-54 ; SHAKED S., « From Iran to Islam: Notes on some Themes in Transmission », *From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts*, Aldershot ; Brookfield (Vt.), Variorum, 1995, p. 36-37. Mais nous constatons que cette distinction est d'abord employée par 'Abd al-Ḥamīd.

en un second sens, à ce qui appartient au commun des mortels. Le verbe *'amma* signifie s'étendre à tout, être universel, général ; couvrir entièrement. *'Amm* permet aussi de nommer l'oncle paternel. À la deuxième forme, le verbe signifie « coiffer le turban » et « devenir le chef des hommes à turbans », c'est-à-dire traditionnellement les Arabes¹⁴⁰⁶. Sa huitième forme a le sens de « se couvrir d'écume » ou « atteindre sa grandeur naturelle ». La racine convoque donc l'idée d'universalité, de généralité, d'extension, mais aussi de filiation, de grandeur naturelle, et conséquemment en quelque sorte l'idée de foule, de multitude, donc de ce qui est indistinct de par sa taille, non particularisé et commun, le peuple, ce qui correspond alors assez bien au grec *koinon* ou au latin *vulgus*.

Le lieu du pouvoir est celui de la *ḥāṣṣa*. La masse, *'amma*, désigne ceux à qui s'adresse le gouvernement. Par « s'adresser » nous voulons bien signifier « se tourner intentionnellement vers la masse afin de communiquer des ordres ou des valeurs ». En effet, il apparaît que dans le premier discours de l'art de gouverner arabe, il est surtout question de la *'amma* lorsqu'il s'agit pour le Prince d'indiquer quelque chose à ses sujets, de se présenter à eux, de leur communiquer une certaine idée du pouvoir. Tel est notamment le cas dans *l'Épître au Prince héritier* de 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yaḥia. Ainsi, lorsque le Prince combat l'assaut des passions par une sincérité sans faille, cela a un effet sur la masse du peuple¹⁴⁰⁷ : cela le satisfait. Nous avons vu plus haut à quel point la bonne renommée du Prince devait constituer le but ultime de son gouvernement¹⁴⁰⁸. Or, cette bonne renommée naît de l'opinion de la masse sous l'effet des actions du Prince. Une grande partie des conseils adressés au Prince dans cette *Épître* vise à constituer une image positive du Prince qui est destinée à la masse de son peuple. Ainsi, lorsque les souverains expérimentés sont donné en exemple au jeune Prince, c'est pour lui faire prendre la mesure de ce qui le sépare d'eux en terme de formation par l'expérience des affaires et de magnanimité : « la magnanimité [acquise par l'expérience des affaires] montre au peuple l'excellence [des rois]¹⁴⁰⁹ ». De même, il faut encore viser la louange de la masse dans le choix de ses compagnons : « Observe bien avec la compagnie desquels parmi eux tu obtiendrais de lui une belle affection, et tu réunirais à ton sujet les paroles de louange du peuple, et tu pourrais

¹⁴⁰⁶ Cf. KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, op. cit.

¹⁴⁰⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 8.

¹⁴⁰⁸ Cf. *supra*, « 4.1.2. Image du gouvernant ».

¹⁴⁰⁹ Cf. *infra*, Annexe B, § 15.

atteindre le degré de la noblesse dans les situations que tu aurais à affronter¹⁴¹⁰. » Le premier bénéficiaire du choix éclairé des compagnons est personnel et affectif. Mais immédiatement à sa suite vient l'image que cette compagnie produit dans la masse : l'éloge. Enfin, le bon choix des compagnons doit favoriser l'exercice du gouvernement, c'est-à-dire le traitement des situations que rencontre le Prince : de bons auxiliaires doivent permettre d'atteindre l'excellence du gouvernement. Un pareil souci de la réputation du calife est également manifeste dans la *Risāla fi-l-Ṣaḥāba*.

Dans la seconde section de *l'Épître*, davantage consacrée à l'exercice militaire, la notion de *ʿamma* apparaît aussi au centre des critères de recrutement des commandants de la police et des affaires des armées ainsi que des chefs militaires : « les plus reconnus par le peuple pour leur respect des traditions religieuses (*ardāhum [fi-l-ʿammati dīnan*¹⁴¹¹) ». Certes, plusieurs autres critères doivent présider au recrutement de ces chefs : le détail de leurs vertus militaires et éthiques est indiqué. Mais le jugement de la masse en fait partie, fort logiquement d'ailleurs, dans cette conception conventionnaliste de la morale et de la religion, puisqu'en effet ce qui doit importer pour le peuple, c'est son adhésion à la religion de ces agents militaires. Cette mention est immédiatement suivie par ailleurs du jugement de l'élite sur ces hommes du point de vue, non plus des traditions religieuses cette fois, mais du caractère moral : *ahmadahum ʿinda al-ḡamaʿati ḥulqan*. La distinction tient peut-être ici au caractère moins savant du peuple ou moins exigeant en matière de caractères moraux. La distinction ici impliquée se révèle d'importance puisqu'elle implique que les vertus religieuses sont destinées au gouvernement de la masse inculte qui ne saura approuver que ces valeurs. En revanche l'élite juge sur d'autres critères semble-t-il, celles du *ḥulq*, qui peut désigner ici les dispositions morales de l'individu. La distinction *dīn - ḥulq* nous paraît en effet renvoyer à une distinction entre les pratiques rituelles et la morale individuelle. Seuls les compagnons bien choisis du Prince peuvent en effet faire preuve d'un jugement moral sans faille. De plus, le peuple n'a pas à entretenir un commerce avec les agents militaires, mais il peut en subir les exactions dans le cas où ces hommes ne seraient pas assez pieux et obéissant à la loi divine. Il en va *a fortiori* de même pour l'arrière-garde de l'armée, qui est en contact direct avec les gens du peuple. On en exigera ainsi d'elle la plus grande rigueur, la

¹⁴¹⁰ Cf. *infra*, Annexe B, § 34.

¹⁴¹¹ ʿABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « *Risālat ʿAbd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-ʿahd* », *op. cit.*, p. 192.

meilleure exécution des ordres et la meilleure satisfaction (*riḍān*) de la part de la masse des sujets¹⁴¹². En matière de stratégie de guerre (*makīda*), il convient également de choisir, celle qui a le meilleur effet sur la masse :

Sache que celle de tes stratégies qui a le meilleur effet sur la masse et qui a le moins de mauvais écho dans le bon renom, est ce par quoi tu as obtenu la victoire par un examen (*rawiyya*) ferme et une belle conduite, une ruse subtile. Que ton étude de cela et ton attention à l'obtenir se fasse par le biais des ruses et non par le combat et les dangers de la destruction¹⁴¹³.

La stratégie militaire a donc pour première fonction la protection de la masse. Il s'agit d'une protection matérielle contre la perte et la destruction des hommes et des cités. Elle consiste d'abord en intrigues et ruses qui visent à détourner et éloigner le conflit ouvert.

Marwān indique, par la plume de 'Abd-al-Ḥamīd, à son fils, les traits moraux qui suscitent la bienveillance de la masse. Le jugement de la masse importe aussi pour le choix des hauts fonctionnaires, compagnons du Prince, tout comme le but de la stratégie est de protéger et épargner la masse. Mais les conseils de Marwān portent aussi sur ce qu'il convient de dissimuler à la masse, comme nous l'avons vu plus haut¹⁴¹⁴. C'est en effet par le biais de l'image qu'il convient de présenter à la masse afin d'en obtenir une forme d'assentiment que se lient le gouvernement de soi et le gouvernement des autres, l'éthique et l'administration politique et militaire.

Il est même un cas semble-t-il où l'effet sur la masse ne peut être que difficilement contourné : le secret du roi. Si une affaire est dans le secret du Prince, vraisemblablement concernant le règne, il est quasiment impossible que cela ne soit pas perceptible pour la masse, affirme Marwān¹⁴¹⁵. Tant qu'aucune rumeur ne circule à son sujet, cela ne semble pas poser problème. Comment alors le peuple en saurait-il quelque chose peut-on se demander ? Il faut sans doute interpréter l'affirmation selon laquelle le secret ne manque pas d'être manifeste pour la masse, au sens où le secret du Prince est acceptable en général. Le peuple sait que les Princes peuvent avoir des secrets et le fait qu'il y ait ce que le Moyen Âge latin nommera à partir d'un terme arabe, des arcanes du pouvoir, est vraisemblablement conçu

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 199.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 207. Traduction personnelle.

¹⁴¹⁴ Cf. *supra*, « 4.1.2. Image du gouvernant ».

¹⁴¹⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 13.

comme acceptable. Le danger provient plutôt des rumeurs de possibilités ou même d'ignorance quant à un secret particulier du Prince. S'il devient possible de dire « il se peut », ou « je ne sais pas » au sujet du secret du Prince, c'est-à-dire s'il devient possible de tenir un discours, fût-il de déni, au sujet de ce que seul le Prince devrait savoir, alors l'effet du secret sur l'opinion de la masse devient néfaste. La masse interprète cela ainsi : « ils voient en cela la situation de celui qui est en mauvaise posture ». L'image du Prince est affectée. Sa puissance s'en trouve diminuée. Il apparaît comme celui qui ne parvient pas à contrôler ce qui ne doit normalement relever que de lui. Cela affecte toute l'image de maîtrise de soi qu'il s'efforce de construire. Il ne maîtrise ni son secret ni par conséquent le discours des autres qui sont responsables de la divulgation de l'existence d'un secret d'État.

Cette *`amma* importe donc pour le Prince et pour l'exercice de son autorité. Elle doit être satisfaite et apaisée, par ce qu'elle perçoit du caractère du Prince. On note également que les gens de renom auprès d'elle doivent être recrutés prioritairement¹⁴¹⁶. Le peuple semble donc pouvoir être crédité d'un certain bon sens. En toute justice, il doit donc être protégé de la prédation de certaines personnes dotées de privilèges¹⁴¹⁷.

Dans *l'Épître au Prince héritier*, *`amma* est le vocable privilégié pour désigner ce que nous pouvons appeler le peuple. La masse est anonyme et représente le public qui ne peut observer le Prince que de loin et n'en entend parler que par ouï-dire. Mais la représentation qu'elle en a est puissante, elle peut préserver la paix, si le Prince prend certaines précautions afin de maintenir, dans sa sphère privée et dans le secret de son gouvernement, les décisions qui peuvent avoir une connotation négative. L'aspect public du gouvernement est tout entier tourné vers cette masse anonyme, mais dont le jugement importe. Ainsi, sa bienveillance envers les fonctionnaires de l'empire s'obtient par la désignation d'agents qui lui agréent, par la réputation qu'ils doivent avoir auprès d'elle. Le souci de la masse s'exprime aussi dans l'exigence de protection qui incombe au souverain, dans la conduite de la guerre, comme dans le gouvernement en temps de paix.

La masse désigne proprement le peuple dans une acception très neutre du terme dans le premier art de gouverner, comme l'indique l'examen des occurrences du terme dans le discours qui l'emploie le plus fréquemment. La masse n'a pas d'histoire particulière, elle est

¹⁴¹⁶ Cf. *infra*, Annexe B, § 34.

¹⁴¹⁷ Cf. *infra*, Annexe B, § 17 et § 33.

un tout qui se caractérise par son absence de particularité. Toutes les nations peuvent bien être confondues dans l'empire, tous ceux qui ne sont pas proches du pouvoir et ne se distinguent par aucun savoir utile au royaume se valent et font partie du même ensemble, mais ils jugent du gouvernement du Prince. Mais il est d'autres vocables pour désigner le peuple qui relèvent du lexique du pastoral, tels que *ra'iyya* et *sūqa*.

- **La structuration pastorale du gouvernement ancien selon Foucault**

Foucault a décelé dans la conception de la gouvernementalité moderne une structure pastorale antérieure qui l'aurait profondément modelée et dont l'histoire expliquerait la spécificité du gouvernement en Occident. La découverte de la structuration pastorale du pouvoir en Occident est tributaire de la recherche de Foucault sur les techniques disciplinaires du pouvoir et les technologies de sécurité du bio-pouvoir qui lui succèdent à l'époque contemporaine. À la structuration pastorale du pouvoir succède en effet le gouvernement politique des hommes. La métaphore pastorale du pouvoir, comme le montre Foucault, trouve son origine en Orient. Mais avant d'examiner ses éventuelles occurrences dans l'art de gouverner arabo-musulman qui émerge au VIII^e siècle, il paraît nécessaire de rappeler les différentes modalités de son développement dans l'histoire de l'Antiquité, telles que les a décrites Foucault. En effet, si l'on en retrouvait une trace dans les débuts de la civilisation arabo-musulmane, cela suffirait-il à caractériser la conception du gouvernement à cette période ?

- ♦ *Le pastoral, une métaphore orientale du pouvoir*

La métaphore pastorale figure déjà, comme le rappelle Foucault, dans la culture égyptienne, à partir de la XII^e dynastie, sous le Moyen Empire, au début du II^e millénaire avant J.-C, quand les pharaons sont désignés comme des bergers pour leurs peuples¹⁴¹⁸. Pharaon reçoit l'insigne du berger : la houlette. Un hymne dédié au Dieu Rê ou Ra des Égyptiens affirme ainsi : « Toi qui veille sur les hommes, toi qui cherche ce qui est bienfaisant pour ton troupeau. » Le Dieu et le Roi sont des bergers. Ce faisant, on désigne un certain type de rapport de subordination de l'homme à Dieu : puisque Dieu est berger, si le roi est berger, il ne peut être qu'un berger subalterne qui doit rendre compte au Dieu. De même en

¹⁴¹⁸ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard Seuil, 2004, p. 128-129, « Leçon du 8 février 1978 ».

Mésopotamie, dans le code d'Hammurabi (-1728/-1686), les Rois babyloniens reçoivent également le titre de pâtre, de pasteur. Chez les Hébreux également, la métaphore trouve un abondant développement, mais surtout dans sa dimension religieuse de rapport à Dieu. Aucun roi n'est en effet qualifié de berger sauf David, le fondateur de la monarchie. Des prophètes sont dits avoir reçu le troupeau des mains de Dieu, mais ils doivent le lui rendre. Les mauvais rois sont en revanche qualifiés de mauvais bergers. Le pastorat désigne là un type de pouvoir religieux dont le principe, le fondement, la perfection réside dans le pouvoir de Dieu sur son peuple¹⁴¹⁹. Mais si le Dieu de *l'Ancien Testament* est pasteur, il n'est pas seulement cela mais il a de nombreuses autres fonctions et attributs¹⁴²⁰.

♦ *La mise à distance de cette conception du gouvernement par Platon*

On retrouve également cette métaphore mais de manière beaucoup moins influente comme le montre Foucault, dans la Grèce archaïque, chez Homère, et dans les sectes pythagoriciennes¹⁴²¹. Loin d'y voir un véritable lieu commun grec, Foucault considère que cette métaphore pastorale appliquée au politique constituait davantage un thème familier d'influence orientale contre lequel la philosophie de Platon a réagi avec force en proposant un autre paradigme pour penser l'activité politique : celui du tissage dans *Le Politique*¹⁴²². La détermination de la nature de l'activité politique passe ainsi toujours par une comparaison. La démonstration a pour point de départ une métaphore qui est présentée comme commune et classiquement admise : le politique serait le pasteur des hommes. Mais l'identification décrite comme traditionnelle du politique au pasteur est réfutée par l'Étranger dans le dialogue de Platon. Certes, le politique procède à son activité avec soin (*épiméléia*) comme le pasteur prend soin de ses brebis. Mais le politique ne cumule pas toutes les activités de soins que prend en charge le pasteur. Le modèle du pasteur renvoyant en définitive au mythe du monde qui tourne dans le bon sens pendant lequel les hommes ont le Dieu comme pasteur¹⁴²³, le pastorat trouve en fait son origine dans le divin qui est supérieur aux hommes. La simplicité de sa tâche est liée à la rotation parfaite du monde selon le mythe. En revanche,

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 155, « Leçon du 15 février 1978 ».

¹⁴²⁰ *Ibid.*

¹⁴²¹ *Ibid.*, p. 140-142. Nous résumons ici le propos de la « Leçon du 15 février 1978 ».

¹⁴²² L'examen de l'intérêt du paradigme du tissage pour expliquer la fonction politique du roi commence en 279b pour s'achever à la fin du dialogue avec la description du tissu social que compose l'action politique en 311b-c. PLATON, *Le Politique*, Paris, Flammarion, 2003, 279b.

¹⁴²³ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 142-149, « Leçon du 15 février 1978 ».

en dehors du mythe, l'activité du magistrat déborde largement les capacités du pasteur. Le roi ne saurait donc être seulement un pasteur.

Si le thème pastoral est d'origine moyen-orientale, on s'aperçoit déjà qu'il reçoit des limitations dans *l'Ancien Testament* et qu'il est rejeté par Platon pour décrire la magistrature comme plus haute fonction politique. Afin de mieux évaluer dans quelle mesure on peut ou non retrouver la trace de cette métaphore archaïque dans les premiers arts de gouverner arabo-musulmans, il nous faut rappeler les caractéristiques des deux principaux modèles qu'elle a produit tels que Foucault les a analysés.

♦ *Le modèle pastoral de l'Ancien Testament*

Foucault a montré que le modèle pastoral traditionnel, tel qu'il apparaît notamment à travers le thème mosaïque, s'exerce sur *une multiplicité en mouvement*, à l'instar du berger qui dirige le troupeau, *et non sur un territoire*. Ainsi, le peuple hébraïque est un peuple en déplacement, son Dieu « erre » dit Foucault¹⁴²⁴. Lorsque le peuple erre, Dieu prend sa tête. C'est aussi un pouvoir qui se caractérise exclusivement par *la bienfaisance*. Il *ne recherche pas en sus à s'étendre ou à avoir une bonne renommée*. Le salut qu'il vise est exclusivement celui de la subsistance et du soin. Alors que le pouvoir romain se caractérisait entre autres par la magnificence, l'éclat de ses richesses et symboles, qu'il se jugeait à travers sa capacité à vaincre ses ennemis, à conquérir des territoires, la bienfaisance est la principale caractéristique du modèle pastoral, explique Foucault. Le pouvoir de type pastoral vise le bien, le salut. Il doit d'abord dans ce but assurer la subsistance : le berger doit trouver de bons pâturages pour ses troupeaux. Il peut même être amené à nourrir à la main les bêtes les plus faibles. Le pouvoir pastoral est donc *un pouvoir de soin*. Le berger soigne les brebis. Un commentaire rabbinique que Foucault cite¹⁴²⁵ rapporte la raison pour laquelle Moïse aurait été désigné par Dieu pour conduire le troupeau d'Israël. Il était tout simplement berger en Égypte et savait faire paître les brebis : il envoyait d'abord les brebis les plus faibles pour brouter l'herbe la plus tendre, puis les plus âgées pour manger les pousses les dures et ainsi de suite. Il assurait ainsi *une distribution juste*, réfléchie au sens de « calculée ». Puisqu'il a *pitié des brebis, il aura donc pitié des hommes*, tel est le raisonnement qui préside à sa désignation divine. Le pouvoir pastoral a encore *la forme d'un dévouement absolu* et constitue

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 129, « Leçon du 8 février 1978 ».

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 131.

une charge qui est définie d'abord par *la peine et le fardeau*. Le soin en ce sens s'oppose à la manifestation de la puissance. Il relève du zèle, de l'application soigneuse. Le berger est ainsi celui qui veille : il assure la surveillance de ce qui peut se faire de mauvais, mais aussi de ce qui peut arriver comme malheur afin de les éviter. Le souci du berger est d'abord tourné *tout entier vers les autres, et non pas vers soi*. Foucault décèle dans cette forme de pouvoir, une caractéristique du don : le pasteur est au service du troupeau. Toujours bénéfique, le pouvoir pastoral n'a en aucun cas une dimension de terreur. *Le recours à la force n'entre pas dans ses attributions*. Le pouvoir pastoral enfin *est un pouvoir individualisant* qui veille au soin de chaque brebis et au salut de l'ensemble du troupeau. Le berger connaît toutes ses brebis et les compte. Il guide tout le troupeau, mais il guide aussi chaque membre du troupeau individuellement. Cela implique la mise en œuvre de techniques pour connaître l'ensemble et les individus. Cela implique aussi une certaine responsabilité vis-à-vis du troupeau : puisque le berger doit tout à son troupeau, va-t-il accepter de se sacrifier pour son troupeau ? Peut-il sacrifier une brebis pour sauver l'ensemble du troupeau ? ou le contraire, sacrifier le troupeau pour une brebis ? L'exemple de Moïse qui sauve une brebis, et néglige le troupeau, montre en effet que malgré cela, le troupeau a été sauvé. Mais cela est dû au fait que Moïse a accepté le sacrifice¹⁴²⁶.

Cette analyse forme la description du pastorat oriental selon Foucault. Elle est conduite à partir de l'examen de la figure du pharaon représenté en berger de son peuple, puis à partir de *l'Ancien Testament*. Mais Foucault veut essayer de montrer comment ces mécanismes traditionnels de la fonction pastorale, sont repris et transcrits en mécanismes précis par l'Église chrétienne et qui les a implantés dans l'empire romain donnant lieu à un type de pouvoir qu'aucune autre civilisation n'avait connu selon Foucault, le gouvernement en Occident :

De toutes les civilisations, celle de l'Occident chrétien a sans doute été, à la fois la plus créative, la plus conquérante, la plus arrogante et sans doute une des plus sanglantes. C'est en tout cas une de celles qui [ont] certainement déployé les plus grandes violences. Mais en même temps, [...] l'homme occidental a appris pendant des millénaires, ce que jamais aucun Grec sans doute n'aurait accepté d'admettre, [il] a appris pendant des millénaires à se considérer comme une brebis parmi les brebis. [...] La forme de pouvoir la plus étrange et la plus caractéristique de l'Occident, celle qui devait être aussi appelée à la fortune la plus large et la plus

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 130-133.

durable, elle n'est pas née dans les steppes ni dans les villes. Elle n'est pas née du côté de la l'homme de la nature, elle n'est pas née du côté des premiers empires. [...] elle a pris modèle du côté de la bergerie, de la politique considérée comme une affaire de bergerie¹⁴²⁷.

Il s'agirait à la fois d'une des formes les plus violentes, mais aussi d'une forme de pouvoir dans laquelle l'homme a appris à s'en remettre à un autre pour son salut : le pasteur qui a cette spécificité singulière qu'il se sacrifie pour lui. Dans ce type de pouvoir, l'homme occidental a appris à se considérer comme une brebis parmi d'autres. D'après Foucault, ce n'est qu'avec la diffusion du christianisme, qui inventa l'Église comme moyen de gouverner les conduites quotidiennes des hommes dans le but de leur permettre d'atteindre le salut, que le pastorat devient un modèle de gouvernement des hommes.

♦ *Le pastorat chrétien*

Le pastorat est alors institutionnalisé et précisé. Il permet le développement d'un art de conduire individuellement et collectivement les hommes à chaque moment de la vie quotidienne qui prélude à la constitution de la gouvernabilité moderne. Elle émergera lorsque cet art de gouverner sera devenu « une pratique politique calculée et réfléchie ». De l'analyse de la pastorale chrétienne¹⁴²⁸ qui ne se confond encore pas au Moyen Âge avec le pouvoir politique, Foucault dégage quatre principes qui structurent l'économie du salut dans cette pastorale chrétienne. Le « principe de responsabilité analytique » veut que le pasteur rende des comptes quantitativement et qualitativement des actions de chacune ses brebis. Le « principe du transfert exhaustif et instantané » implique que le pasteur doit considérer comme siennes les actions bonnes ou mauvaises de ses brebis. Le « principe de l'inversion du sacrifice » veut que le pasteur ne soit pas seulement solidaire du sort des ses brebis mais accepte de se sacrifier pour elles physiquement, mais surtout spirituellement pour les sauver. Enfin, le « principe de la correspondance alternée » signifie que les faiblesses du pasteur ne doivent pas être tuées mais servir à l'édification morale des brebis, tandis qu'à l'inverse les faiblesses des brebis sauvent le pasteur. La relation du pasteur chrétien avec ses brebis suppose une « économie détaillée des mérites et des démérites » qui complique fortement le modèle du pastorat oriental et qui n'assure cependant pas le salut de chacun. On voit que ni

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 167-188, « Leçon du 22 février 1978 ».

le salut du troupeau ni le salut de l'individu ne sont garantis quand bien même ils sont fortement dépendants du pasteur.

Le pastorat chrétien apporte d'après Foucault une autre spécificité qui se répercutera sur la constitution d'une gouvernementalité politique : l'organisation de l'obéissance pure, « qui a sa raison d'être en elle-même ». Le pasteur doit faire connaître la Loi, c'est-à-dire la volonté du Seigneur, mais en prenant soin de chaque brebis et en instaurant la dépendance intégrale de la brebis envers son pasteur, c'est-à-dire la soumission d'un individu à un autre. L'obéissance doit consister à obéir, même en vertu de l'absurde. Mais cette obéissance n'a pas d'autre but que l'humilité, qui selon Foucault est la connaissance qu'a le chrétien que sa volonté est mauvaise. Le libre-arbitre est par là vaincu. L'obéissance ne vise dans le pastorat chrétien aucune maîtrise de soi, ni des autres.

Le pastorat chrétien a aussi valeur d'exemple. Le pasteur enseigne par l'exemple, sans quoi son enseignement n'a aucun effet ni valeur. Il enseigne, par l'exemple de sa vie, la conduite quotidienne à tenir. Cet enseignement se base aussi sur une observation détaillée des activités individuelles de la brebis. À cette direction de la conduite quotidienne s'ajoute la direction de conscience. Elle n'est pas volontaire, mais souvent obligatoire. Elle n'est pas relative à certaines circonstances spécifiques de la vie mais est permanente. L'examen de conscience qui la précède n'a pas d'autre but que d'assurer la dépendance à l'égard du pasteur de la brebis. Il diffère en cela totalement de la direction de conscience grecque et hellénistique qui visaient à émanciper l'individu en la conduisant à la pleine maîtrise de lui-même et à une forme d'autonomie. Il produit en cela un certain type de discours de vérité sur soi. Le pastorat chrétien produit aussi un certain type d'individualité. L'individu n'est pas défini par son statut ou par ses actions, mais par une certaine économie de ses mérites et démerites. Il n'est pas le produit d'une maîtrise de soi, mais d'un assujettissement. Il ne s'affirme pas par rapport à une vérité reconnue, mais par une vérité cachée à produire. C'est ce que Foucault nomme la subjectivation. L'histoire du pastorat en Occident est selon lui l'histoire du sujet. Le pastorat précède la gouvernementalité moderne par tous les déplacements qu'il opère par rapport au salut, à la loi et à la vérité qui constituent les fonctions ordinaires du pasteur, et par la constitution d'un sujet soumis par des réseaux d'obéissance et constitué comme sujet par la production d'une vérité secrète intime qu'on lui

impose. Peut-on déceler une conception pastorale particulière du pouvoir dans les premiers arts de gouverner ?

- **Le vocabulaire pastoral dans les premiers arts de gouverner**

- ♦ *L'absence coranique de la métaphore pastorale*

La métaphore pastorale provient sans aucun doute du néolithique qui voit les hommes passer de la cueillette et de la chasse à l'élevage, l'agriculture et à la métallurgie. Il n'est donc pas étonnant qu'on puisse la relever au Moyen Orient ancien, région qui a la première bénéficié de cette révolution. Cette métaphore s'explique bien sûr si l'on pense à l'importance du nomadisme dans ce monde ancien et dans ces déserts d'Arabie, par exemple où l'agriculture qui sédentarise ne pouvait prendre place. Pour autant, le Moyen Orient aussi a une histoire et l'emploi de la métaphore y diffère d'une époque à une autre et d'une société à l'autre. Foucault note d'ailleurs la spécificité et la relative limitation de cette référence dans *l'Ancien Testament* par rapport à son réemploi dans le christianisme médiéval.

Qu'en est-il de cette métaphore « orientale » dans le *Coran* ? Une rapide recherche montre que la racine R-'-Y ne donne guère lieu à plus de 10 occurrences provenant de 6 formes dérivées. Si les dérivés de la racine S-W-Q se rencontrent 17 fois, on ne peut guère qualifier cela d'emploi fréquent. Le nom *an`ām*, qui désigne le bétail et les troupeaux apparaît 33 fois. En revanche, le radical N-'-M qui donne lieu à ce nom donne lieu à 140 occurrences en total. Il fournit en effet le vocabulaire du bienfait. Le thème pastoral est donc relativement présent dans le *Coran*. Mais le berger, quoiqu'il ne soit pas décrit spécifiquement comme tel, est Dieu. Il est l'unique source des troupeaux de bétails tout autant que des bienfaits en général, dont les troupeaux font d'ailleurs partie. Les hommes font certes paître leur troupeaux, source de prospérité pour eux, mais cette richesse ne provient pas des soins qu'ils accordent aux troupeaux, mais des bienfaits naturels fournis par un Dieu qui commande la pluie et fait croître les pâturages¹⁴²⁹. Les troupeaux désignent donc soit, au sens propre, ces biens qui font la prospérité des hommes, le bétail, soit au sens métaphorique, des hommes, qui sont comparés à ces troupeaux. Mais dans ce cas, la comparaison dénote une appréciation négative. Ce sont les infidèles, hypocrites, et autres incroyants qui sont ainsi

¹⁴²⁹ Cf. *supra*, 1.3.1 « Protection *wilāya* ».

qualifiés. Ce sont les pires des bêtes (*šarra al-dawāb*)¹⁴³⁰, semblables aux bestiaux ou plus égarés qu'eux¹⁴³¹. Celui qui prend sa passion pour une divinité n'est comparable qu'aux bestiaux¹⁴³². Qui est incrédule, s'attache à ce monde et s'y nourrit comme le font les bêtes¹⁴³³. Dans la sourate 74, ces hommes sont comparés aux ânes fuyant devant le lion lors du Rappel du jugement dernier¹⁴³⁴. L'activité pastorale ne donne donc pas lieu à un vocabulaire technique. La référence au berger n'apparaît qu'une fois dans la sourate 28 Le Récit, relatant l'histoire de Moïse et Pharaon. Un groupe de bergers abreuve leurs troupeaux, tandis que deux femmes retiennent les leurs par crainte. Moïse offrira de les mener à l'abreuvoir pour elles. Moïse prend ainsi en charge une partie de l'activité des bergères, mais son souci n'est pas seulement dirigé vers les bêtes, mais davantage vers les femmes qui se trouvent contraintes d'attendre le départ des bergers, ne souhaitant vraisemblablement pas se mêler aux hommes pour accomplir leur tâche. Le pastorat apparaît là comme une activité de tous, mais une activité utilitaire¹⁴³⁵.

Un verset en revanche a été interprété selon le thème politique du pastorat bien qu'il ne mentionne pas expressément le bétail dans le texte arabe : « Les incrédules sont semblables à un bétail contre lequel on vocifère et qui n'entend qu'un cri et un appel : sourds, muets, aveugles ; ils ne comprennent rien¹⁴³⁶. » En effet, et comme le note D. Masson, la traduction littérale serait la suivante : « l'exemple de ceux qui sont incrédules est semblable à l'exemple de celui qui crie contre ce qui n'entend qu'un cri et qu'un appel¹⁴³⁷ ». Ṭabarī (839-923), dans son *Commentaire du Coran*, rapporte les interprétations de ce verset selon plusieurs autorités¹⁴³⁸ remontant à l'époque du Prophète et de ses compagnons et à leurs plus immédiats successeurs. Deux tendances s'opposent, mais la divergence qui importe aux commentateurs et aux traditionnistes concerne l'adresse de ce verset : s'agit-il

¹⁴³⁰ *Le Coran*, traduit par Denise MASSON, Gallimard, 1967 s. 8, v. 56 ou 8. 22.

¹⁴³¹ *Ibid.* s 7 v 179.

¹⁴³² *Ibid.* s25 v 43-44.

¹⁴³³ *Ibid.* s. 47, v 12.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, v. 50.

¹⁴³⁵ M. Abbès cite un dit du prophète de l'Islam qui formulerait la même idée que tous les hommes sont pasteurs. Cf. ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009, p. 116.

¹⁴³⁶ *Le Coran*, *op. cit.* s.2-v.171.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 792 note 1.

¹⁴³⁸ ṬABARĪ M. ibn Ġarīr ibn Y. al-, *Commentaire du Coran. 2.*, traduit par Pierre GODÉ, Paris, les Heures claires, 1984, p. 194-195.

des juifs ou des idolâtres arabes ? La question en vérité importe peu à notre propos. En revanche, nous remarquons que le terme implicite de la comparaison est interprété de deux façons différentes. La majorité des témoignages rapportés, ainsi que Ṭabarī, considèrent que l'exhortation est comparée au cri du berger qui appelle ses bêtes. Comme elles, les incrédules entendent le son de l'appel mais n'en comprennent pas le sens. Les bêtes en questions seraient le chameau, l'âne ou la chèvre, les bêtes de somme ou le troupeau. Une interprétation divergente, rapportée de Ibn Zayd, compagnon du prophète, considère que ce verset évoque les idolâtres qui interpellent des idoles, dont la réponse est semblable à l'écho dans les montagnes : un son qui revient mais n'apporte rien. Ibn Zayd aurait ainsi dit, comme le rapporte Ṭabarī : « C'est comme un homme qui crie au milieu des montagnes et à qui ne répond qu'une voix qui lui revient et que l'on nomme l'écho. La "divinité" de ces gens est comme cet écho qui lui répond mais lui profite de rien¹⁴³⁹. »

On constate donc qu'il est loin que le *Coran* fournisse une grande amplitude d'interprétation au thème pastoral pour la direction des hommes. Un verset sujet à interprétations divergentes paraît même rejeter le vocabulaire pastoral : « Ô vous qui croyez ! Ne dites pas : "Favorise-nous (*rā'inā*) !" mais dites : "Regarde-nous (*unẓurnā*) !" Écoutez ! Un châtiment douloureux attend les incrédules¹⁴⁴⁰. » Berque suggère de comprendre le verbe pastoral au sens d' « avoir pour nous des égards », tandis que le verbe *unẓurnā* signifierait « avoir pour nous de la sollicitude ». Le terme pastoral s'oppose ainsi au terme signifiant le conseil et l'aide auxiliaire. En effet, si le pastorat donne lieu au soin, on ne voit pas bien le sens de cette opposition entre le soin pastoral et la sollicitude. Mais si l'on comprend que le second terme de l'opposition renvoie à l'avis et au conseil et se rattache étymologiquement à la vision intelligente (*nazar*), on peut alors peut-être penser que les croyants ne devraient pas demander à Dieu d'être leur berger mais qu'ils devraient souhaiter qu'il les avise et les guide rationnellement. Cela signifierait qu'ils doivent écouter ces avis, mais qu'ils demeurent libres de les suivre.

Le *Coran* ne paraît donc pas fournir de modèle pastoral du gouvernement des hommes. C'est même presque le contraire qui se dégage de l'examen du texte. Si Dieu crée les troupeaux de bêtes, les seuls groupes humains qualifiés de tels sont ceux qui ne se

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹⁴⁴⁰ *Le Coran, op. cit.* s.2-v.104.

laissent pas guider par Dieu. Le troupeau paraît être appréhendé sous l'angle de sa rétivité et de son irrationalité et non sous celui du soin nécessaire, de la bienfaisance ou du dévouement à son égard. Finalement, l'activité pastorale n'est interprétée comme telle, que lorsque le gouvernement des hommes échoue. Le vocabulaire pastoral de la langue arabe qui sert à désigner le peuple n'est donc pas à rechercher du côté du texte religieux mais il ressortit certainement à substrat archaïque populaire bien plus ancien, au point de ne plus fonctionner que comme catachrèse¹⁴⁴¹.

♦ **Ra`iyya et sūqa, significations lexicales**

Le peuple est très souvent désigné par le terme de *ra`iyya*. Le vocable *ra`iyya*¹⁴⁴² s'applique en effet en premier lieu à l'activité du berger qui fait paître son troupeau, *ra`ā*. En un deuxième sens, le verbe signifie le fait de gouverner un peuple, les sujets. De là aussi, l'idée d'observer des règles. Un sens dérivé désigne l'observation des étoiles. Le verbe de troisième forme *ra`ā* garde le sens pastoral, ainsi que le sens astral, et le sens d'avoir des égards pour quelqu'un, de lui porter un regard bienveillant. Cette forme a également le sens d'observer, considérer, ou encore d'avoir soin de quelque chose. La quatrième, la cinquième et la huitième forme conservent ces significations, ces deux dernières ne renvoyant qu'à l'activité pastorale proprement dite. La dixième forme réflexive *istar`ā* signifie le fait de prier quelqu'un d'être pâtre, ou de prendre quelqu'un pour pâtre, ou de demander à quelqu'un la permission de faire paître sur ses terres, ou encore de demander l'attention de quelqu'un, de lui demander d'avoir égard à quelque chose. *Rā`in* désigne le berger. *Ra`yun* désigne le pâturage. *Ra`iyyun* est celui qu'on fait paître, mais aussi celui qu'on garde, dont on a soin, dont on a la garde. En un deuxième sens, le terme désigne le gouverné : l'homme ou le sujet gouvernés. Au pluriel *ra`iyya* désigne donc les gouvernés, les sujets du roi. Plusieurs autres substantifs sont tirés de ce radical pour désigner différentes catégories de troupeaux ou de bêtes menées à paître. Le sens de garde donne lieu à quelques autres termes.

¹⁴⁴¹ Une petite enquête informelle auprès d'un ami persan professeur universitaire de philosophie, monsieur Abdolkarim Rashidian, nous a appris qu'en persan, le vocable pour désigner le peuple était emprunté à l'arabe et se prononçait *ra`eya*. Mais à notre interrogation sur l'existence d'un ancien vocable non arabe dont l'usage pourrait être antérieur à l'arrivée des Arabes en Perse, il nous a appris qu'un tel terme avait en effet existé. Il s'agit du mot *ram*, et il désigne également étymologiquement le troupeau de moutons. Une telle remarque nous a rappelé l'intérêt de croiser les domaines de recherches consacrés à l'art de gouverner. Notre méconnaissance de la langue persane ne nous le permet malheureusement pas.

¹⁴⁴² Article « ra`ā » in KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français, op. cit.*

Les quatre sens principaux qui se dégagent de cette analyse sémantique sont donc les suivants : l'activité pastorale du berger, le gouvernement des sujets, la garde et l'attention, l'observation des règles et de ce qui est régulier comme le mouvement des étoiles. On le voit le sémantisme de cette racine est clairement pastoral, lié aux activités relatives au soin du troupeau, notamment la garde et l'attention requérant de la régularité et même l'observation du mouvement des étoiles, utile au pasteur qui doit s'orienter avec son troupeau dans la nuit.

Le terme de *sūqa* désigne aussi le peuple et renvoie également au registre pastoral. Le verbe *sāqa*, désigne au premier sens le fait de pousser devant soi, de conduire ou mener une bête, un troupeau. En un deuxième sens, il signifie le fait d'envoyer le cadeau de noce à une femme. Il désigne aussi le fait de pousser son dernier souffle, d'être à l'agonie. Ou encore de blesser quelqu'un à la jambe. Il caractérise aussi le fait de devenir un homme du commun. À la seconde forme *sawwaqa*, il s'agit de pousser vigoureusement devant soi ; de charger quelqu'un d'une affaire, de la confier totalement à son jugement. Cela se dit aussi d'une plante qui se dresse. La troisième forme signifie s'approcher du gibier pour qu'il soit à portée des coups ; suivre ; lutter avec quelqu'un sur la place publique. La quatrième forme relève elle aussi du vocabulaire pastoral puisqu'elle signifie faire avancer les bestiaux ; mais elle désigne aussi le cadeau. La cinquième forme a le sens de faire petit commerce. La sixième *tasāwaqa* fait partie du lexique pastoral : elle signifie se presser les uns les autres et se dit seulement des bêtes. La voie passive de la septième forme signifie être mené, poussé ; couler, poursuivre son cours. La huitième forme a encore le sens de conduire un troupeau : pousser devant soi, mener, faire marcher devant soi. Bien sûr, de la même racine provient le mot « marché » : *sūq*. *Sāqatun* désigne l'arrière-garde, ou le cortège du Prince ; *sawqa*, le lieutenant du roi, ou son fils héritier ; *sayyiqatun* sont les bêtes que l'on mène ou la monture¹⁴⁴³. On peut retenir de cette polysémie, l'idée de mouvement orienté qui touche les trois règnes (plantes, bêtes, hommes). Il s'agit de mouvement orienté par un autre : la nature, un berger, un chef, ou une intention dans le cas du cadeau. Davantage que l'idée de garde et l'action de faire paître, c'est l'idée de conduite et de direction qui domine dans le lexique de la *sūqa*, où *sūqa* finit par désigner ceux qui sont dirigés, conduits, c'est-à-dire le peuple, les sujets.

¹⁴⁴³ Article « *sāqa* » in *Ibid.*

La langue arabe des premiers arts de gouverner fournit donc au moins deux termes d'origine pastorale pour signifier le peuple. L'un renvoie à la garde et à l'attention tandis que l'autre indique davantage la direction et la conduite. Cependant, l'emploi de ces termes relève davantage de la catachrèse que d'une métaphore consciente. En effet, une métaphore suppose le remplacement d'un terme existant par un autre à des fins rhétoriques ou explicatives. En revanche, une catachrèse caractérise davantage le déplacement d'un mot pour un autre usage en l'absence de terme disponible adéquat ou encore la fixation d'une métaphore ancienne en dénomination usuelle sans lien direct avec l'origine métaphorique première. Peut-on alors considérer que les sujets sont réellement assimilés à un troupeau de brebis confié aux bons soins d'un berger, au II^e siècle de l'hégire ?

♦ *La ra'iyya, ou le peuple hostile dans le Testament d'Ardašīr*

Une métaphore pastorale du pouvoir serait principalement observable en arabe dans la dénomination du peuple. Hors de l'emploi du terme *ʿamma*, déjà examiné et qui ne relève pas du vocabulaire pastoral, le peuple est souvent désigné par les mots *ra'iyya* et *sūqa*. Mais le Prince n'est jamais désigné dans les premiers miroirs des Princes comme berger¹⁴⁴⁴. Nous devons donc prendre la mesure de l'emploi de ces expressions pastorales afin de mieux comprendre quelle est la représentation du peuple que véhiculent les premiers arts de gouverner arabo-musulmans.

L'œuvre de notre corpus qui emploie le plus le terme de *ra'iyya* pour désigner le peuple est le *Testament d'Ardašīr*. Il s'agit d'une œuvre sassanide, mais la datation de la version arabe que nous lisons demeure incertaine, quoiqu'il s'agisse d'une des premières œuvres sassanides traduites en arabe. La *ra'iyya* dans ce contexte persan s'oppose au roi et non à l'élite, contrairement à la notion de *ʿamma*. La *ra'iyya* apparaît divisée en factions et catégories dans le discours d'Ardašīr. Toutes paraissent au roi hostiles ou dangereuses.

¹⁴⁴⁴ A. K. Lambton, étudiant des miroirs des princes persans un peu plus tardifs, relève la métaphore pastorale du roi comme berger chez Abū Yūsuf à la fin du VIII^e siècle, al-Ġazālī au XI^e siècle, Nağm-al-Dīn al-Rāzī au XIII^e siècle, et al-Kašifī au XVI^e siècle. Elle en conclut que la théorie politique médiévale est autocratique et non patriarcale. Cependant, les miroirs des princes de la première moitié du VIII^e siècle montrent, à notre sens, que cet emploi n'est pas encore en usage, dans le discours de l'art de gouverner. Abū Yūsuf est un juriste et non un secrétaire de chancellerie ou un conseiller et son *Livre de l'Impôt* est davantage un traité fiscal qu'un miroir des princes. C'est pourquoi nous ne l'avons pas pris en compte dans notre corpus. LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *op. cit.*, p. 94.

Parmi ces gens du peuple, il y a aussi le frustré, le persécuté¹⁴⁴⁵. La rancune et la division peuvent s'y développer¹⁴⁴⁶ :

C'est le propre du peuple de se réunir afin de conspirer contres les souverains et de leur envier le pouvoir ; car, parmi les sujets, il y a celui qui a été frustré dans ses espoirs, le persécuté, celui qui a été dans sa personne et dans sa famille l'objet de mesures répressives, celui qui, par la puissance royale, a été avili, lui et ses familiers¹⁴⁴⁷

Certains d'entre eux sont bons, d'autres sont méchants et bien connus, d'autres encore ne peuvent qu'être soupçonnés¹⁴⁴⁸. Ardašīr distingue ainsi plusieurs catégories de sujets dans son peuple. Certains se plaisent aux mauvaises actions du gouvernement¹⁴⁴⁹. Une autre catégorie d'entre eux veut le malheur du gouvernement : ce sont ceux qui encouragent le roi à être cruel. Cette catégorie désigne des conseillers proches du gouvernement. On voit par là que la proximité du pouvoir ne signifie pas dans ce contexte sassanide probablement ancien, une sortie de la catégorie du peuple¹⁴⁵⁰. Le peuple, vu sous l'angle de l'hostilité, est agité de mouvement contradictoires, manipulé par certaines parties disposant d'une relative puissance ; quoique divisé en partis, il est unifié dans son statut d'opposant traditionnel au pouvoir royal. Les différentes catégories qui peuvent attiser l'hostilité du peuple relèvent toutes de cette élite qui peut se trouver en mesure de contester le pouvoir du roi.

Il est ainsi encore question sous le nom de *ra'iyya* de ceux qui ont cessé de venir aux portes du roi pour l'aviser¹⁴⁵¹. D'autres, recherchent la gloire pour eux-mêmes tout en niant, dupant ainsi le roi qui se fie à eux¹⁴⁵². Il y a encore les faux modestes qui délivrent des exhortations publiques concernant le roi. Ceux-là, il lui faut les neutraliser ou les supprimer comme nous l'avons vu¹⁴⁵³. D'autres semblables à eux prétendent conseiller le roi en vue de son salut, mais leur but réel est de détruire les autres¹⁴⁵⁴. Il se peut même qu'un des sujets du

¹⁴⁴⁵ GRIGNASCHI M., « Testament d'Ardašīr », *op. cit.*, p. 53.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.* § 2.

¹⁴⁵¹ *Ibid.* bas de la page.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 62.

¹⁴⁵³ *Ibid.* § 2. Cf. *supra*, 3.1.2 « L'exhortation religieuse ».

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

roi puisse se considérer si vertueux qu'il estimera ne lui manquer que la royauté pour l'être parfaitement. Celui qui se vante ainsi, en se comparant au roi et en affirmant que ce dernier n'a rien de plus que lui doit aussi être supprimé¹⁴⁵⁵. Le mode de gouvernement autoritaire que l'on perçoit dans ce *Testament* est considéré comme étant la conséquence de ces divisions du peuple et de cette opposition au pouvoir central de différentes catégories de sujets.

Le roi adoptera par conséquent deux modes de conduite envers son peuple comme nous l'avons déjà indiqué. Ces deux modes se retrouvent également dans la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Le peuple apparaît comme dominé par la passion qui obscurcit son jugement : prompt à se révolter contre la religion, il se nourrit de jalousie et d'envie. On peut penser qu'ici encore Ardašīr englobe dans le peuple, les élites qui sont susceptibles de se comparer à lui¹⁴⁵⁶. C'est la raison pour laquelle il convient d'occuper le peuple. Au reste, le roi en un certain sens n'est guère différent de ses sujets. Lui aussi doit s'occuper pour lutter contre l'oisiveté, mère de toute ruine¹⁴⁵⁷. Le peuple est dans ce but divisé en quatre castes qui ne doivent pas se décomposer, faute de quoi la division qui s'ensuivra ne pourra qu'engendrer la ruine du gouvernement. C'est pourquoi le souverain dans ce cas, comme dans d'autres, ne devra pas hésiter à user de la contrainte¹⁴⁵⁸. On observe dans le *Testament d'Ardašīr* une certaine insistance sur l'usage de la contrainte, qui laisse entendre que le peuple ne peut qu'être hostile au pouvoir monarchique. Le texte insiste ainsi à expliquer que le désir de plaire aux sujets ne doit jamais entraver l'exercice de la sanction exécutive¹⁴⁵⁹.

Cependant, en cas d'état avancé de décomposition des castes sociales, si la division atteint un certain extrême, elle devient incontrôlable et alors le souverain n'a plus qu'à abdiquer, faute d'avoir su appliquer à temps les sanctions utiles. Il s'agit de la seule occurrence dans notre corpus de cette possibilité d'abandonner le pouvoir. Ainsi dans le *Testament d'Ardašīr*, le roi conseiller suggère l'abdication à celui de ses descendants qui ferait face à un désordre extrême mais ne posséderait pas la force nécessaire à rétablir l'ordre :

¹⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 65 § 2.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 65 § 4.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 55 § 2.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

Par contre, celui qui, parmi vous, trouvera les sujets dans un état [avancé] de désordre et ne considèrera pas qu'il possède vis-à-vis d'eux la force nécessaire pour rétablir cet ordre, celui-là ne devra pas être plus empressé d'ôter une chemise pleine de puces que de se débarrasser de ce qu'il a revêtu de ce royaume. Inévitablement le malheur le visiterait tôt ou tard. Au moins, ne deviendra-t-il pas connu pour son malheur, sa chute ne sera-t-elle pas célébrée, et ce qu'il tenait dans ses mains ne sera-t-il pas déshonoré¹⁴⁶⁰.

On pourrait croire que cette invitation joue en fait le rôle d'un engagement à user de la force pour rétablir l'ordre. Cependant, le paragraphe précédent préconise l'usage de la force pour rétablir la situation lorsque les affaires des sujets commencent seulement à être négligées. La perte de l'ordre établi n'est alors qu'à son début. Il est encore temps de redresser les affaires en faisant l'emploi de la violence contre certains afin d'assurer le salut des autres. La violence est employée par le roi pour son salut et celui des sujets qui le suivent, « contre l'envenimement des passions, la fomentation de la discorde et de la ruine. » Dans ce cas, cette violence n'est pas injuste, mais ce sont ses ennemis qui agissent injustement. L'emploi de la force contre les sujets qui sèment la division et opposent les classes de l'empire les unes aux autres est considéré comme juste, car la justice réside ici dans l'ordre et dans le système de classes propre à la société sassanide. En revanche, lorsque le Prince néglige de rétablir l'ordre, le désordre atteint un état qui est alors tel qu'il requiert des moyens dont le Prince ne peut parfois pas disposer. Si, en évaluant sa situation, il s'aperçoit alors être incapable d'exercer la force nécessaire à rétablir l'ordre, il vaut mieux qu'il soit lucide et qu'il quitte le pouvoir avant d'être battu et défait. L'abdication vaut mieux que la défaite.

Cependant, il s'agit de l'unique mention, dans un texte traduit si précocement dans la période arabo-musulmane, de la possibilité de l'abdication et il est probable que cette possibilité ne réapparaisse plus dans l'histoire de l'art de gouverner ultérieur¹⁴⁶¹. Elle n'est reprise par aucun des textes de notre corpus. La légitimation religieuse du pouvoir en cours à l'époque omeyyade, et surtout abbasside, semble avoir rendu ineffable une telle possibilité. Cela équivaldrait sans doute à livrer le peuple à lui-même, sans souverain pour un certain temps et à nier la fonction attribuée à la Révélation. Or, l'absence de gouvernement devient

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁶¹ Il s'agit là d'une hypothèse qu'il serait intéressant d'explorer plus avant mais qui n'entrait pas dans le cadre de ce travail.

progressivement une hantise du discours de l'art de gouverner. Sans doute l'expérience des guerres civiles a-t-elle contribué à exclure du discours du pouvoir, l'hypothèse de l'abdication, conçue comme préférable à l'opprobre de la défaite politique et de la perte de l'autorité. Ce trait persan et aristocratique ne semble ainsi pas faire écho aux préoccupations des auteurs arabo-musulmans. Mais la menace de la dissension et de la division demeurera un leitmotiv des craintes gouvernementales.

Malgré cette représentation d'un peuple hostile, la fin du discours d'Ardašīr amorce une conception du gouvernement comme soin, *ri`āya*, qui enjoint de prendre soin de ceux qui sont sous la direction ou « entre » les mains du souverain (sous ses mains plus littéralement)¹⁴⁶². Dans le cadre d'une prière conclusive adressée à Dieu, le lexique pastoral est employé afin de prier Dieu d'accorder avec bienveillance (*yar`ākum*) aux rois succédant à Ardašīr, un gouvernement (*ri`āya*), par lequel Il prend soin (*yar`ā*) de ceux qui sont entre leurs mains ou sous leur responsabilité. L'acte de Dieu est ici comparé à celui d'un berger. *Yar`ākum* a le sens d'accorder une attention, de disposer des choses en fonction du salut des bêtes du troupeau. La prière conclusive dédiée aux successeurs du grand roi sassanide porte ainsi sur la disposition des choses de manière à ce que le soin (*ri`āya*) soit efficace et corresponde à une juste attention accordée aux hommes qui composent le peuple (*yar`ā bihā*). En effet, le *Testament d'Ardašīr* indique aussi qu'il convient au roi d'être plus bienveillant qu'il ne paraît. Mais que la bonne impression qu'il donne ne doit pas détruire la peur qu'il inspire. Il devra surtout s'occuper d'améliorer d'abord ses proches avant le peuple¹⁴⁶³.

Il est possible que le discours coranique ait influencé l'adaptation arabe de cette œuvre sassanide, à moins que le discours d'Ardašīr ait précisément retenu l'attention des premiers auteurs de miroirs des princes arabes pour la représentation négative et pessimiste du peuple qu'il propose et qui s'avère, comme on l'a vu, conforme à l'emploi de la métaphore pastorale dans le *Coran*. La *ri`āya* traduite par « gouvernement » semble cependant véritablement désigner une disposition des choses favorable au soin dans la fin du discours d'Ardašīr. Mais cette bonne disposition provient de Dieu. Tout comme doit provenir de Dieu la supériorité des héritiers qui doit leur permettre de se débarrasser de

¹⁴⁶² GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 67.

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 77.

leurs opposants¹⁴⁶⁴. Le soin et la victoire contre les ennemis sont les deux faces d'une même conception du gouvernement qui considère que ses opposants naissent dans le peuple et en font partie.

♦ *La ra`iyya, objet de soin et d'éducation*

Pour ce qui est des autres œuvres de notre corpus du VIII^e siècle, nous avons remarqué que le *Livre des Compagnons* d'Ibn al-Muqaffa' fait un usage modéré de la notion de *ra`iyya* employée conjointement avec la notion de *`amma*. En revanche, il est fréquemment fait recours à la notion plus neutre de *nās*, ainsi qu'à de relativement rares mais remarquables occurrences des dénominations religieuses « les musulmans » et « les croyants »¹⁴⁶⁵. La rareté de l'emploi du vocabulaire pastorale semble indiquer qu'il est porteur d'une nuance particulière qui ne convient pas à toutes les références au gouvernement politique.

En effet, la notion d'origine pastorale paraît réservée ici encore au traitement du rapport hiérarchique. Ainsi, au premier paragraphe, *ra`iyya* est le sujet de la bienveillance du souverain dans son traitement de ses affaires. À la fin de l'épître, elle est le destinataire des efforts du Prince dans le contrôle de l'imposition par capitation et agricole¹⁴⁶⁶, en tant que bénéficiaire des impôts prélevés par le souverain. Elle désigne également les sujets turbulents et difficiles à gouverner que l'on les traite avec sévérité ou avec douceur¹⁴⁶⁷. La *ra`iyya* désigne aussi le peuple soumis par Dieu au calife¹⁴⁶⁸ et dont ce dernier doit assurer le bien-être, à l'instar du Dieu coranique comme on l'a vu¹⁴⁶⁹. Certains de ses membres peuvent avoir une valeur personnelle¹⁴⁷⁰. La *ra`iyya*¹⁴⁷¹ doit ainsi être représentée par la *saḥāba*¹⁴⁷².

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴⁶⁵ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.* voir index.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.* § 52.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.* § 7.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.* § 8.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.* § 9. Cf. *supra*, 1.3.1 « La protection *wilāya* ».

¹⁴⁷⁰ *Ibid.* § 47.

¹⁴⁷¹ *Ibid.* § 44.

¹⁴⁷² Crone pense que la *saḥāba* mentionnée par Ibn al-Muqaffa' est la forme islamisée du compagnonnage militaire de la période marwanide. Attestée seulement sous al-Mansūr et al-Mahdī, elle serait composée des généraux syriens ralliés et aurait été créée pour se concilier les syriens vaincus. Mais le contexte du paragraphe 44, très général, l'évoquant ne nous semble pas confirmer réellement cette hypothèse. CRONE P., *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 38.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'entourage du Prince peut être constitué d'honnêtes hommes issus du peuple, lettrés, provenant de toutes les provinces ou cités de l'empire¹⁴⁷³.

Dans *l'Adab al-Kabīr*, les deux termes d'origine pastorale désignant le peuple ne sont également que peu employés comparativement à la notion très générale de *nās*, gens ou hommes. *Ra'īyya* est davantage utilisée lorsqu'il est question d'éducation morale¹⁴⁷⁴ des sujets selon les deux voies de la sévérité et de la douceur. Le même terme est employé lorsqu'il s'agit du souci des affaires du peuple qui doit animer le Prince afin de remédier à la pauvreté des hommes libres parmi ses sujets, et d'examiner les causes et les moyens de lutter contre la rébellion qui anime les couches les plus basses¹⁴⁷⁵. Enfin, ce terme permet d'opposer le Prince et le peuple lorsqu'une mesure les oppose et que le conseiller du Prince doit prendre une position qui ne peut que constituer une perte pour lui sur le plan moral et religieux, s'il s'oppose aux sujets et à leurs intérêts, mais qui le conduit à une perte matérielle de statut ou même de vie, s'il s'oppose au Prince¹⁴⁷⁶.

De ce petit nombre d'occurrence du vocabulaire pastoral dans les œuvres d'Ibn al-Muqaffa', on peut déduire que la dimension du soin à accorder aux hommes ne paraît pas correspondre à la principale caractéristique du gouvernement politique.

Dans *l'Épître au Prince héritier*, la notion de *sūqa* n'est pas employée. Le terme de *ra'īyya* l'est assez peu¹⁴⁷⁷. Il intervient principalement dans les contextes évoquant le soin et la protection que le souverain doit accorder à son peuple. En ce sens, le calife ne doit pas se laisser influencer par ceux qui chercheraient à le monter contre ses sujets¹⁴⁷⁸. Cette influence néfaste pour le peuple constitue une injustice et la soumission du Prince à de telles personnes qui cherchent à le tromper n'est pas naturelle. Ainsi le terme apparaît à la fin du paragraphe 17. Il permet certes du point de vue stylistique d'éviter la répétition du terme *'amma*, mais il met également en valeur le caractère injuste et presque non naturel de

¹⁴⁷³ Cf. *supra*, 3.2.3 « Connaître les hommes doués de *murū'a* et *dīn* ».

¹⁴⁷⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « Al-Adab al-Kabīr », *op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁷⁷ En revanche, ce miroir des princes atteste de l'existence d'un ordre social hiérarchisé précis dans lequel la bonne naissance et le mérite sont souvent liés comme l'a noté L. Marlow, cf. MARLOW L., *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴⁷⁸ 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤIYA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīhat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 179, § 17. Cf. *infra*, Annexe B, § 17.

l'hostilité du Prince envers ses sujets lorsqu'il y est conduit par des accusateurs aux intérêts cachés. Dans le cas du Prince qui se laisserait entraîner contre son peuple, c'est-à-dire littéralement ses protégés, le terme pour désigner le peuple n'est plus *amma* en effet mais *ra'iyya*.

Le terme revient quelques fois dans la section militaire de l'épître lorsqu'il s'agit de rappeler que la victoire qui s'obtient par la ruse sans verser le sang est la plus sûre et la meilleure pour les sujets. Il renvoie ainsi à la sécurité et au salut des sujets dans l'examen de la meilleure voie d'accès à la victoire en cas de conflit. Marwān préconise la recherche et l'emploi de tous les moyens non violents afin de subjuguier l'ennemi. C'est en effet la méthode « la plus efficace pour la préservation de [s]on armée et de [s]es sujets¹⁴⁷⁹ » et « la plus propre à assurer le salut de [s]es sujets¹⁴⁸⁰ ». La *ra'iyya* désigne prioritairement le peuple en tant qu'il doit être protégé par le Prince, mais également en tant qu'il doit être conduit par le Prince. On en a l'illustration dans un paragraphe de la seconde partie de l'*Épître* consacrée à l'information que le Prince doit obtenir sur son ennemi et à la préparation stratégique conséquente. Après la description de la détermination et des préparatifs qui doivent être les siens, le propos s'achève sur la description du cas contraire. La surprise et la crainte du Prince qui se trouve avoir minimisé la situation de son ennemi et est attaqué, entraîne d'une part, un manque de fermeté dans la direction de l'armée ce qui provoque sa perte ; d'autre part, elle engendre une inattention et un manque de préparation des sujets dans la sécurisation de leurs centres. Elle s'explique par ce qu'ils peuvent observer de l'imprévoyance du Prince, de sa confiance aveugle en la sûreté de son royaume et de son mépris du gouvernement. Toute l'impuissance qui s'en suit incombe au Prince et à lui seul¹⁴⁸¹. Si le Prince ne se prépare pas à attaquer ou à défendre son territoire, cette négligence entraîne la même impréparation de ses sujets résidents dans les zones de potentiels conflits. Le Prince ne saurait alors blâmer la lâcheté ou la trahison de son peuple. C'est donc au Prince de protéger et de défendre ses sujets et non à sa *ra'iyya*, ses protégés, de préparer la défense du Prince.

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*

¹⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 189.

Une dernière occurrence de cette notion indique qu'elle peut s'appliquer aux soldats en tant qu'ils sont soumis à la juridiction d'un juge spécifique dont ils sont la *ra'iyya*, pour leurs crimes. Cela implique qu'ils ne sont pas des sujets ordinaires relevant de la juridiction commune. La juridiction militaire constitue une entité séparée et « ses sujets » forment une catégorie séparée de la population qui se gouverne de manière sensiblement différente semble-t-il. Les soldats dépendent en effet d'une administration spécifique et semblent ainsi se distinguer de la *`amma*. Nous avons vu que cette dernière était considérée comme ayant une forme d'opinion publique et comme étant sous l'emprise de l'image du Prince. Mais son obéissance s'obtient davantage par la séduction de la persuasion plutôt que par l'ordre et la force. L'armée en revanche se gouverne par l'ordre et la loi, mais aussi par l'éducation. Tous néanmoins sont supposés obéir à la même loi, mais inculquer une juste compréhension de la religion à l'armée ne va pas sans difficulté sous les Omeyyades et les premiers Abbassides, comme l'a souligné Ibn al-Muqaffa¹⁴⁸².

Dans ces miroirs des princes, la notion de *ra'iyya* est donc peu employée. Lorsqu'elle l'est, elle est associée aux concepts de jugement, d'équité, de vérité et de soin. Ce terme convoque l'idée de soin et de protection et de gouvernement des hommes. On rencontre cette idée du soin à accorder aux sujets dans tous les miroirs des princes de la période. Nous n'en donnerons qu'un autre exemple, tirée de *l'Épître au Prince héritier* :

Et prend soin (*t'ahhad*) de la masse, par la connaissance de leurs revenus, par la compréhension interne (*tabaṭṭun*) de leur situation, et en découvrant leurs trésors cachés, afin d'avoir à ce sujet une vision juste et une expertise certaine (*yaqīn al-ḥibra*). Alors, tu rétabliras (*tun'īša*) les pauvres parmi eux ; tu assisteras les accidentés ; tu les soutiendras ; tu instruiras les ignorants ; tu réformeras les corrompus. Cette action tienne envers eux t'apporte la puissance (*'izza*), t'avance dans l'excellence, et te conserve une réputation d'honnêteté ici-bas et te munit bien pour accéder à la récompense de l'au-delà. Cela ramène aussi à toi leurs sentiments fuyants et leurs cœurs timides à ton égard¹⁴⁸³.

On retrouve dans cet extrait plusieurs traits rencontrés ailleurs. Le gouvernement du Prince repose sur une bonne connaissance du détail de la situation matérielle de ses sujets. Mais l'objectif de cette connaissance n'est pas ici de prévenir des séditions. Il s'agit plutôt de rendre possible une juste répartition des richesses. Ceux dont le Prince doit particulièrement

¹⁴⁸² Cf. IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.* § 10-12 et 23-25.

¹⁴⁸³ Cf. *infra*, Annexe B, § 33.

prendre soin sont les pauvres et les accidentés. Il doit instruire les ignorants et « réformer » les corrompus *fāsiduhum*. Il doit donc subvenir matériellement aux besoins des pauvres et des faibles et doit éduquer les ignorants et les moralement corrompus. Nulle mention ici de punition. Le petit peuple a droit au soin du souverain avant tout. Ce dernier en retirera leur affection et leur satisfaction, nécessaire à son règne comme nous l'avons vu.

♦ *La sūqa, ou la condition humaine*

Dans le *Testament d'Ardašīr*, le terme *sūqa* en revanche n'apparaît que trois fois et il est notable que dans deux de ces occurrences, ce terme sert de terme de comparaison avec le souverain, mais spécifiquement lorsqu'il s'agit d'établir ou de revendiquer une certaine égalité naturelle entre le Prince et le peuple. Plus précisément, lorsqu'il s'agit de considérer le Prince en tant qu'homme, il est comparé à l'homme de la *sūqa*. Il est ainsi recommandé au souverain de se vêtir comme l'homme de la *sūqa*, son vêtement doit être proche du sien¹⁴⁸⁴. Il doit aussi manger comme le peuple. Il ne s'agit pas d'une simple mesure relevant de l'étiquette. L'auteur du *Testament* ajoute en effet, que le Prince ne diffère en rien de l'homme du peuple, sauf par sa capacité à accorder des bienfaits : « En vérité, la supériorité du roi sur le peuple réside uniquement dans sa capacité de mettre à son compte des actions dignes de louanges et dans son pouvoir d'accomplir des actions nobles. En effet, s'il le veut le roi peut agir pour le bien, alors que le peuple n'a pas cette possibilité¹⁴⁸⁵. » S'il le veut bien, il peut donc être bon et vertueux. Tel est le véritable sens de sa supériorité¹⁴⁸⁶. L'homme du peuple, privé de ces moyens financiers colossaux et de cette autorité ne peut semble-t-il pas être toujours bon. Il faut sans doute comprendre que la bonté ici en question désigne la générosité. Il n'en demeure pas moins que si la supériorité du roi a pour fondement des moyens matériels d'être bon, lorsqu'elle se traduit dans ses actes, elle correspond à une supériorité morale.

L'ambiguïté que l'on relève ici se retrouve également un peu plus haut dans le texte, lorsque Ardašīr traite de la désignation de l'héritier. Il recommande en effet que la désignation demeure secrète même pour le Prince qui sera désigné. L'un de ses arguments, outre le risque des intrigues visant à provoquer la chute prématurée du souverain, relève du

¹⁴⁸⁴ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 59.

caractère de l'héritier et du nouveau souverain. Il est en effet préférable que l'homme qui sera désigné arrive au trône sans avoir pu se projeter dans sa future fonction à l'avance. Il arrivera ainsi à la fonction suprême avec le statut d'un homme ordinaire : un homme de la *sūqa*, ayant le même jugement qu'un homme du peuple¹⁴⁸⁷. De cette façon, l'ivresse du pouvoir, qui semble inévitable au souverain, ne l'atteindra pas trop précocement dans son exercice du gouvernement et ne sera pas doublée de l'ivresse du Prince héritier. Le jugement qui est donc requis du souverain, sa capacité à juger des affaires du royaume ne semble pas différer selon Ardašīr en nature de celui d'un homme ordinaire. Mais cela indique plus probablement qu'il est au moins souhaitable qu'il se considère comme un homme parmi d'autres. Cependant, il sera inévitablement et rapidement pris dans les intrigues de cour qui réveilleront en lui les passions qui sont tapies en tout homme, car le peuple également est soumis aux passions¹⁴⁸⁸. Mais tout comme les bienfaits du roi, les passions dans le souverain sont d'une influence plus grande et moins susceptible d'être soignée : « Lorsque la passion triomphe, il est difficile de la chasser [de l'idée] du peuple soumis, bien plus encore que [de celle] du roi dominateur¹⁴⁸⁹. » Cette idée d'une proportionnalité du Bien et du Mal accomplis au statut social de l'homme se retrouve aussi dans la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Elle dénote une conception éthique de type aristocratique.

Dans le discours d'Ibn al-Muqaffa', le terme *sūqa* n'est pas employé dans le seul écrit qui lui absolument propre, le *Livre des Compagnons*. Il figure en revanche seulement trois fois dans *l'Adab al-Kabīr*, où il est aussi employé dans des contextes de comparaison entre le roi et le commun des mortels. Ainsi, la qualité nécessaire aux rois se déduit par comparaison avec le statut populaire. Ainsi, lorsqu'il est question de la vertu intellectuelle du Prince, l'auteur insiste sur la capacité évaluative (*taqdīr*) nécessaire au roi davantage qu'au peuple. La *sūqa* désigne en effet cette grande partie du peuple qui n'a pas de ressources propres et qui peut tout de même subsister sans rien posséder. Le roi, lui ne peut être roi sans richesses¹⁴⁹⁰. La capacité à évaluer les choses afin de conserver des biens importants et de les gérer correctement doit distinguer le roi de ses sujets. Mais le roi ne diffère donc de ses sujets que

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 60 et 78.

¹⁴⁹⁰ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « Al-Adab al-Kabīr », *op. cit.*, p. 43.

par sa puissance matérielle. Seul son argent le distingue de la *sūqa*, de la condition ordinaire des hommes.

Toujours dans l'ordre de la comparaison entre la puissance et la dignité du roi par rapport au peuple de plus modeste condition, le terme de *sūqa* est aussi employé lorsqu'il s'agit de mesurer la gravité d'un vice : l'envie. Il est indigne du Prince de nourrir de la jalousie à l'égard de la *sūqa*, au sens où il n'a pas à rivaliser avec eux. La jalousie est plus condamnable pour le gouvernant, qui possède de larges richesses et une grande puissance, que pour le peuple qui en est démuné. Le vice moral de la jalousie est une conséquence de la richesse du Prince. Elle est surtout un vice pour le riche souverain. Le Prince est en cela encore moins excusable que le peuple, bien qu'Ibn al-Muqaffa' s'empresse d'ajouter que ce sentiment d'envie ou de jalousie n'est tolérable de la part d'aucune des catégories sociales¹⁴⁹¹. La rivalité entre le souverain et le peuple apparaît aussi dans la *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, comme un vice. Elle traduit peut-être la difficulté qu'il y a à situer la supériorité du souverain et à justifier de son pouvoir dans un contexte discursif où la légitimation du pouvoir ne trouve pas à s'exprimer et où les tendances à l'égalitarisme identifiées dans l'Islam par L. Marlow sont encore vivaces¹⁴⁹².

La *sūqa* sert encore de terme de comparaison pour qualifier une catégorie sociale supérieure : les hommes qui ont de l'importance au sein de la *sūqa*, (*dū hay'atin mina al-qūqa*) ce qui pourrait correspondre aux notables locaux. L'idée illustrée que nous avons déjà évoquée plus haut¹⁴⁹³ est la suivante : tout homme qui a quelque importance, fusse aux yeux du bas peuple, a un ami intime, qui est généralement de condition inférieure, car les relations avec un inférieur permettent d'atteindre à une certaine confiance plus rapidement¹⁴⁹⁴. L'amitié entre un plus puissant et un moins puissant n'est donc pas impossible, au contraire de telles relations se nouent à tous les étages de la société, dès lors qu'il y a une différence sociale. Cette notion de *sūqa* sert donc dans ce contexte à mettre en valeur le puissant et le guide par rapport à ceux qui sont conduits. Ce terme ne figure en revanche pas du tout sans la *Siyasat al-Mudun*.

¹⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁹² MARLOW L., *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴⁹³ Cf. *supra*, 3.2.3 « Le Prince et l'amitié ».

¹⁴⁹⁴ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, « Al-Adab al-Kabīr », *op. cit.*, p. 66.

Dans *l'Épître au Prince héritier* aussi ce terme est tout aussi peu employé. Le nom *sūqa* désigne plus particulièrement le bas-peuple, comme c'est le cas au paragraphe 31, lorsqu'il s'agit de mettre en garde le Prince contre les traits qui constituent des vices pour les rois lorsqu'ils sont en assemblées publiques, alors qu'ils sont, quoiqu'à tort, tolérés par le bas-peuple, *al-sūqa*. Ainsi, l'impatience qui se traduirait par la colère, la susceptibilité quant à l'honneur ou la perte de patience pour une affaire pressante ou un ordre donné, fait partie des traits caractéristiques du bas-peuple, semble-t-il. Relevant de la faiblesse, de la légèreté et de l'impulsivité, l'impatience ne peut caractériser l'élite cultivée et la classe des compagnons sages et expérimentés du Prince ou de ses auxiliaires, dont nous l'avons vu, la vertu exige *hilm* et *murū'a*. On exige également une grande capacité logique et un minimum de qualités rhétoriques du Prince. Il lui faut par exemple abandonner les traits oraux du discours populaire dont le texte donne quelques exemples. Il s'agit avant tout d'interpellations de l'interlocuteur. Elles sont considérées comme un défaut de langage caractéristique du bas-peuple. En cela, elles sortent de l'étiquette exigible de l'assemblée du Prince. Dans ce texte, le terme *sūqa* n'est employé qu'une seule fois et pour qualifier le peuple peu éduqué dont toute l'attitude publique du Prince doit se démarquer¹⁴⁹⁵.

On observe donc que lorsque le terme *sūqa* est utilisé, ce n'est pas véritablement pour insister sur la direction ou la conduite mais au contraire pour mettre à distance les dirigés dans un contexte de comparaison entre la condition commune et la dignité et la grandeur du souverain qui doit s'écarter le plus possible des mœurs des gens du commun. Cependant chez Ibn al-Muqaffa', la distance morale est moins marquée et la notion semble renvoyer davantage à un statut économique inférieur qui peut tout de même partager avec le Prince une même éthique, mais qui ne dispose pas de ses moyens.

*

Aux débuts du Moyen Âge arabo-musulman, le gouvernement apparaît comme orienté sur l'axe d'une éthique politique séculière. Le gouvernement des autres dépend avant tout du gouvernement de soi. Les autres qu'il s'agit de gouverner ne sont que peu évoqués. Dans le maillage que représentent les rapports de pouvoir, les rapports entre le Prince, les auxiliaires du gouvernement et la masse paraissent ainsi très lâches dans les

¹⁴⁹⁵ Cf. *infra*, Annexe B, § 31.

premiers arts de gouverner, aux débuts de l'organisation de cet empire. Cependant, l'attention aux mentions des gouvernés dans les premiers miroirs des Princes montre qu'ils apparaissent le plus souvent sous la catégorie de la communauté, non pas religieuse de la *umma*, mais politique du collectif, de la *koinoinia*, la *`amma*. Cette notion n'a pas encore le sens péjoratif qu'elle acquerra parfois plus tard dans la littérature. Elle ne désigne pas non plus cette catégorie politique moderne de groupe des anonymes qui sont sans traces et sur lesquels s'exerce la domination¹⁴⁹⁶. La *`amma* peut en effet fournir des auxiliaires et des représentants au Prince. Destinataire des actions publiques du Prince, elle en est aussi le juge. Elle doit ainsi être séduite, mais aussi, et surtout, protégée des exactions des auxiliaires et de l'armée du Prince. Elle doit donc être l'objet de l'attention et du souci du Prince. On remarque que le thème pastoral n'est pas exploité comme une métaphore politique dans les premiers arts de gouverner. Il n'est d'ailleurs pas véritablement à l'œuvre dans le *Coran* et l'examen de la *Concordance des Traditions musulmanes*, qui sont même postérieures aux premiers miroirs des princes, ne permet pas plus d'en relever de trace récurrente. Si le vocabulaire du peuple comprend en arabe des termes pastoraux d'origine ancienne parfois abondamment réemployés dans la littérature *d'adab* ultérieure, ils sont déjà devenus de véritables catachrèses. La métaphore tronquée, puisqu'il est question du troupeau sans que le roi vertueux soit jamais comparé à un berger dans les arts de gouverner du VIII^e siècle, n'a pas reçu de développements dans ces premiers textes. On notera cependant que le vocable d'origine pastorale *ra`iyya* qualifie, soit les hommes conçus comme des troupeaux rétifs, soit les autres dans la mesure où le Prince doit les protéger et les secourir. La dimension pastorale ne paraît donc pas constituer une dimension structurée du premier gouvernement politique en Islam, qui demeure attaché à l'acquisition d'une bonne renommée et d'une plus grande puissance en sa qualité d'héritier des grands empires passés. L'obéissance des sujets demeure ainsi conditionnée par l'image du Prince et porte plus souvent le nom de satisfaction. Des modèles alternatifs du gouvernement politique apparaissent cependant dans l'art de gouverner provenant de ces anciennes civilisations impériales.

¹⁴⁹⁶ Pour une telle lecture, on peut consulter BROSSAT A., « Plèbe, politique et événement », P. MICHON, P. HAUSER, F. CARNEVALE et A. BROSSAT (dir.), *Foucault dans tous ses éclats*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2005, p. 211-230.

4.3.3 L'AMITIÉ ET LE SOIN COMME MODÈLES POLITIQUES

Si la métaphore pastorale qui peut constituer un paradigme du gouvernement n'apparaît pas dans l'art de gouverner du VIII^e siècle, deux autres modèles antiques sont reconduits dans ces premiers arts de gouverner. L'adaptation de la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand* puise dans la tradition hellénistique du *Roman d'Alexandre* et de la rhétorique propédeutique le modèle d'une figure royale à convertir à la philosophie, dont le gouvernement pourrait ainsi atteindre à l'excellence de la vertu. Un autre modèle celui-là davantage sassanide représente le gouvernement royal comme une thérapeutique. La langue arabe pouvait favoriser une assimilation naturelle entre la santé et le bon gouvernement par la proximité lexicale de la santé *siḥḥa* et de la justesse ou vérité *saḥḥ*. Nous n'insisterons pas sur le premier modèle dont nous avons déjà traité dans la troisième partie de cette recherche. Nous indiquerons en revanche quelques éléments de comparaison constitutifs du second modèle, quoiqu'il ne constitue guère plus qu'un *topos* de l'Antiquité tardive, reconduit dans les premiers miroirs des princes arabes.

- **Un modèle philosophique de gouvernement vertueux**

Nous avons déjà noté la condamnation du modèle pastoral de gouvernement assimilé à la direction d'esclaves par le maître, dans la *Lettre d'Aristote à Alexandre le Grand sur la politique envers les cités*¹⁴⁹⁷. Elle reprend ainsi le thème platonicien du rejet du modèle du berger pour penser le gouvernant¹⁴⁹⁸. Platon y substitue le modèle du tissage dans *le Politique*, comme nous l'avons rappelé¹⁴⁹⁹. On ne retrouve pas dans cette lettre néo-platonicienne précisément ce modèle, mais l'idée que le Prince doit être le lien entre ses sujets pourrait bien constituer un reliquat simplifié de cette métaphore :

La loi ne se maintient universellement que grâce à un régent universel. Qui donc réunit autour de lui les hommes dans la familiarité (*ulfa*) et l'ordre, aide à la victoire de la loi, la maintient, sinon celui qui possède une grande puissance et une force

¹⁴⁹⁷ Cf. *supra*, 4.2.1 « La tyrannie, direction d'esclaves ».

¹⁴⁹⁸ FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 144-150 notamment.

¹⁴⁹⁹ PLATON, *Le Politique*, *op. cit.*, 279a-283b. Cf. *infra*, 4.3.2 « La mise à distance de cette conception du gouvernement par Platon ».

visible, qui réside dans une grande métropole ; il est donc le soutien de la loi et le lien (*ribātan*) de l'amitié (*ulfa*) (entre le [sic] hommes)¹⁵⁰⁰.

Cette notion de lien apparaît en effet dans le contexte d'un exposé de la fonction du régent universel qui reprend l'idée d'une organisation de la multiplicité, d'une pacification et d'une amitié au sein de la cité pour en définir la fonction du gouvernant universel. Les hommes ne peuvent vivre dans la cité dans une relation d'amitié que si le Prince les considère comme des familiers et des amis¹⁵⁰¹. Mais ce lien ou peut-être même cette trame de l'amitié ou de la familiarité entre les hommes doit être assurée par le gouvernement du Prince qui réunit autour de lui les hommes par l'amitié et l'ordre. La puissance et la force d'Alexandre doivent ainsi permettre d'assembler, dans la cité, une communauté qui repose sur ce que Platon exprimait ainsi : « la concorde et l'amitié¹⁵⁰². » Le *ribāt al-ulfati* pourrait bien constituer une formulation détournée de la formule platonicienne : *homonoia kai philia koinon*, une vie commune qui repose sur la concorde et l'amitié, dont la dimension de concorde aurait été minorée et qui reprendrait cependant l'idée de lien que l'on peut associer au tissage.

Si la concorde qui doit unifier l'opinion des habitants de la cité vertueuse ne figure pas ici associée à l'amitié, la visée d'une communauté spirituelle ayant les mêmes aspirations, objet de l'exposé de l'Étranger dans le *Politique*, est cependant présente dans cette épître de tonalité néo-platonicienne. Elle apparaît dans la description de la cité universelle qu'Aristote appelle de ses vœux. Mais il s'agit d'une cité à venir et non d'une cité réelle, même si Aristote suggère que peut-être Alexandre parviendra à la réaliser. Les hommes y seront unis « autour d'un seul État et d'un seul roi ». Ils auront renoncé alors aux guerres.

La sécurité et la stabilisation règneront alors chez eux. Ils partageront alors leurs journées dont ils destineront une partie au repos et à l'avantage du corps, une autre à l'éducation et à la pratique de la chose noble et élevée qu'est la philosophie. Et ils

¹⁵⁰⁰ BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, op. cit., p. 59, § 4.2.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 60, § 4.8.

¹⁵⁰² PLATON, *Le Politique*, op. cit., 311b. « En vérité, disons-le, le tissu qu'ourdit l'action politique est achevé lorsque les mœurs des hommes fougues et des hommes modérés sont prises ensemble dans l'entrecroisement à angle droit de leurs fils. Cela a lieu lorsque la technique royale, ayant rassemblé leur vie en une communauté, au moyen de la concorde et de l'amitié, grâce à la réalisation du plus magnifique de tous les tissus, et y ayant enveloppé tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres, les tient ensemble dans cette trame, et qu'elle commande et dirige en assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle est capable. »

réfléchiront sur ce qu'ils ont compris d'elle et demanderont ce qu'ils n'auront pas compris.

Ils seront « les plus excellents » ou bienheureux, *afāḍila*. Ces habitants du royaume universel à venir seront gouvernés par la philosophie. Ils partageront leur temps entre le soin du corps, le loisir, la culture et l'étude de la philosophie. Voilà pourquoi Alexandre doit l'étudier dès son plus âge. Il se pourrait qu'il soit ce régent universel qui unirait les cités et les peuples par les liens de l'amitié.

Cette attention à l'éducation souhaitable pour le peuple se retrouve, quoique sous une forme différente, chez Ibn al-Muqaffa'. Dans la *Risāla fi l-Ṣaḥāba*, l'éducation populaire constitue le remède à la pauvreté et à la faiblesse.

Les gens de chaque métropole, de chaque circonscription, de chaque marche sont pauvres tant qu'ils n'ont pas des gens savants dans les principes religieux, les traditions, les conduites et les conseils sincères pour les éduquer, les redresser, les sermonner (*dhikr*), leur montrer les erreurs, les exhorter contre les emportements (*jahl*). Ils interdiront les innovations, préviendront les séditions et contrôleront les affaires de la masse parmi laquelle ils vivront¹⁵⁰³.

Mais l'éducation du peuple correspond ici davantage à un encadrement quotidien et à une diffusion des pratiques de conseil dans l'ensemble de la société. Ibn al-Muqaffa' appelle le souverain à organiser un maillage du gouvernement des conduites à toutes les échelles de la société. Ce gouvernement des conduites qui passe par la délivrance de conseils pratiques a une finalité politique : il s'agit de prévenir les séditions qui ont souvent pour origine des innovations religieuses, comme l'indique déjà le *Testament d'Ardašīr*. L'instruction du peuple y côtoie la correction, mais non le châtiment. C'est pourquoi le rôle de ces savants demeure celui d'éducateurs et de conseillers d'existence. L'attention au peuple passe ainsi, non par le modèle pastoral dans cet art de gouverner, mais davantage par celui de la diffusion du savoir et de la sagesse grâce à la fonction de conseil désormais dévolue au sage.

On peut déceler une autre conception du gouvernement. Elle repose sur la métaphore médicale du gouvernement. Cette métaphore médicale est d'origine antique et constitue une

¹⁵⁰³ IBN AL-MUQAFFA' 'Abd Allāh, *Ibn al-Muqaff'a...*, conseiller du Calife, *op. cit.*, § 55.

sorte de cliché. On retrouvera cette comparaison entre la médecine et la politique dans la philosophie arabe médiévale ultérieure, notamment chez al-Fārābī au X^e siècle¹⁵⁰⁴.

- **Une conception thérapeutique du gouvernement de soi et des autres.**

Si le modèle pastoral du gouvernement n'apparaît pas dans les premiers arts de gouverner, il est une autre comparaison qui figure dans deux textes traduits ou écrits au VIII^e siècle et qui sera reconduite dans la philosophie ultérieure : la comparaison du gouvernement au soin médical. Le rapprochement entre pratique de gouvernement et médecine est très ancien. En Grèce, il constitue le prolongement d'une conception de la philosophie en lien avec la médecine attestée chez Platon¹⁵⁰⁵. Elle repose, selon Foucault, sur la notion de *pathos*. La passion est ainsi décrite comme une maladie chez les Stoïciens notamment. Si la passion est conçue comme une affection morbide, la pratique de soi visant à lutter contre elle est conçue comme une thérapeutique à la faveur des significations de la notion de *therapeuein* qui désigne à la fois le soin, mais aussi le service obéissant du maître et le fait de rendre un culte. La thérapie désigne ainsi en grec une activité de soin qui est plus large et spirituelle que l'activité propre des médecins, qualifiée de *iatrikê*. Mais l'art médical sert également chez Platon à la comparaison avec l'activité du gouvernant¹⁵⁰⁶, quoique le modèle du tissage soit préféré pour penser l'activité du bon roi. Néanmoins, comme le note P-M. Schuhl, la médecine selon Platon appartient au type de l'art rationnel, qui s'oppose à la routine empirique, tout autant qu'à la chrématistique ou recherche du profit matériel¹⁵⁰⁷. De

¹⁵⁰⁴ AL-FĀRĀBĪ A.N., *Aphorismes choisis*, traduit par Guillaume DYE et Soumaya MESTIRI, Paris, Fayard, coll.« Bibliothèque Maktaba », 2003, p. 42-44. On trouve dans ces pages un exposé des points communs et des différences entre l'activité médicale et l'action politique qui rend bien compte de leurs relations dans la pensée politique d'al-Fārābī.

¹⁵⁰⁵ SCHUHL P.-M., « Platon et la médecine », *Revue des Études Grecques*, 1960, vol. 73, n° 344, p. 73-79 ; JOLY R., « Platon et la médecine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, 1961, vol. 20, n° 4, p. 435-451.

¹⁵⁰⁶ On la rencontre ainsi dans *Le Politique*, notamment, cf. PLATON, *Le Politique*, *op. cit.*, 297e ; la médecine, la musique, le pilotage et la stratégie sont rassemblés parmi les arts de conjecture opposés aux arts qui procèdent par mesures mathématiques, cf. PLATON, *Philèbe*, traduit par Emile CHAMBRY, Paris, GF-Flammarion, 1969, 55d et suiv. On trouve chez Foucault une mise en perspective de cette relation dans la tradition philosophique antique, cf. FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001, p. 94-95.

¹⁵⁰⁷ SCHUHL P.-M., « Platon et la médecine », *op. cit.*, p. 75-76.

fait dans la pensée de Platon, la médecine forme un paradigme qui informe toute sa philosophie¹⁵⁰⁸.

Dans les arts de gouverner, la médecine n'intervient pas comme un paradigme philosophique, mais elle est plutôt utilisée comme un moyen pédagogique de diffuser des opinions politiques conformes à l'idéologie en vigueur. Cette métaphore est d'ailleurs peu employée, mais ses occurrences sont suffisamment connues dans l'histoire de la pensée politique pour qu'il mérite de prêter attention à leurs premières apparitions dans une tradition. On examinera ainsi les occurrences de la métaphore organiciste du royaume et thérapeutique du règne, la métaphore morbide de la succession, la comparaison organiciste avec les auxiliaires du pouvoir et la métaphore médicale du conseil.

♦ *La métaphore organiciste et thérapeutique du royaume et du règne*

La métaphore médicale pour traiter du gouvernement royal figure ainsi dans le *Testament d'Ardāšīr*. L'activité du souverain y est en effet comparée avec le soin apporté au corps.

Wa qad maḏā qablanā mulūkun kāna al-maliku minhum yata`ahhad al-jumla bi-tafsīr wal-jamā`āt bi-taḥṣīl wa-l-farāḡ bi-l-ašḡāl kata`ahhaduhu ḡasadahu bi-qaṣṣi ṭūli al-ša`ri wa-l-zaḡari wa ḡasli al-durun wa-l-`umur wa mudāwātihī mā zahira mina al-`adawā`i wa mā kāna min `ulā`ika al-mulūki man ṣiḥḥatu mulkihi aḥḥaba ilayhi min ṣiḥḥatihī¹⁵⁰⁹

Des rois nous ont précédés, parmi lesquels il y en avait certains qui s'informaient sans cesse du peuple, s'efforçant d'apprendre ce qui se passait dans les conventicules, remplissaient leur temps libre par des occupations, comme ils soignaient leurs corps en coupant l'excédent des cheveux et des ongles, en lavant les membres salis et les gencives, en soignant leurs maladies ouvertes et cachées. Certains de ces rois prenaient plus à cœur la santé de leur royaume que la santé de leur propre corps (...)¹⁵¹⁰.

L'hygiène intime y correspond à la connaissance de l'état de la population et à la surveillance des regroupements secrets des personnes susceptibles de comploter contre le souverain tandis que la thérapeutique y désigne le traitement des problèmes politiques, ainsi indirectement assimilés à des maux physiques. Cette attention à tout ce qui se produit dans

¹⁵⁰⁸ JOLY R., « Platon et la médecine », *op. cit.* Le lien de la philosophie à la médecine se trouvera amplifié dans la philosophie arabe médiévale, ainsi que le rappelle A. Benmakhlouf. Cf. BENMAKHLouF A., *Pourquoi lire les philosophes arabes ?*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 131-148.

¹⁵⁰⁹ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 49-50.

¹⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

son royaume est caractéristique de la puissance du souverain. Le fait de connaître le détail de toutes les réunions rejoint la nécessité d'avoir des représentants et des informateurs dans toutes les cités. La recommandation au Prince d'entretenir un réseau d'espions et d'informateurs à tous les niveaux de la société paraît correspondre à une pratique existante dans l'empire sassanide. Cette connaissance du détail de la société rejoint également la description des différents types de sujets donnée par Ardašīr¹⁵¹¹. Dans le gouvernement sassanide, le roi, tout comme le peuple, ne doivent pas demeurer oisifs¹⁵¹². Les sujets doivent donc être maintenus dans leurs castes respectives qui correspondent à des métiers. Mais le roi dont le règne perdure paraît devoir consacrer le principal de son activité à la connaissance de ses sujets. Elle passe par la surveillance des rassemblements, le contrôle de la religion et la connaissance des types de sujets et des revendications que ceux-ci peuvent avoir. Ce gouvernement vise le salut du roi, du peuple et de la noblesse¹⁵¹³.

L'un des principaux problèmes politiques que doit soigneusement considérer le Prince, hors de la connaissance des différents caractères de ses sujets et de la surveillance des rassemblements, est celui de la succession au trône¹⁵¹⁴. En effet, le règne du meilleur souverain sera perdu si ces successeurs ne gouvernent avec la même sagesse que lui. C'est ce qui motive l'écrit d'Ardašīr, le règne devant idéalement pouvoir être conçu comme une succession ininterrompue de règnes excellents. Les rois qui se succèdent ainsi participeraient en effet d'une même âme qui contiendrait le même savoir royal. Leur royaume leur est plus précieux que leur propre corps :

Certains de ces rois prenaient plus à cœur la santé de leur royaume que la santé de leur propre corps ; c'est ainsi qu'ils jouissaient mieux du bon souvenir qu'ils laissaient après leur mort que de ce qu'ils entendaient de leurs oreilles pendant leur vie. Et ces rois se succédèrent les uns aux autres avec un tel esprit comme s'ils avaient été un seul roi. Leurs âmes étaient comme une seule âme, le prédécesseur raffermissant [le royaume] pour son successeur et le successeur restant fidèle à son prédécesseur, si bien que les récits de leurs ancêtres, l'héritage de leurs opinions et les disciplines de leurs intelligences étaient réunies chez leurs descendants après

¹⁵¹¹ *Ibid.*, p. 79-80.

¹⁵¹² *Ibid.*, p. 82.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 76-77.

leur mort ; et c'étaient comme si les ancêtres se retrouvaient ensemble avec ces derniers pour les instruire et les conseiller¹⁵¹⁵.

Ces rois sont de ceux qui s'informaient sans cesse de leur peuple. Ils visent tous le salut de leur royaume tout entier et jouissent de sa renommée après leur mort à travers la communauté spirituelle qu'ils forment avec leurs successeurs. Leur âme commune n'est pas une âme unique, mais correspond à une histoire continue et à des vues justes sur le gouvernement ainsi qu'à une même exigence intellectuelle. Le savoir politique se transmet entre rois excellents à travers le temps. Cette idée d'une âme unique des rois est liée à la conception organiciste du royaume, qui à son tour permet de concevoir parfois le gouvernement comme une thérapeutique. L'âme et les qualités que les rois partagent se transmettent à travers ce corps politique sain sur lequel ils veillent chacun à leur tour.

Cependant le paradigme employé dans le *Testament d'Ardašīr* est davantage celui de l'organisme que celui de la thérapie. Mais les deux sont nécessairement liés. Dans *Le livre de Kalila et Dimna*, dans l'introduction de la fable de l'Ermite et de l'Orfèvre, l'activité du roi dans son rapport à ses proches est ainsi comparée à celle du médecin avec son malade :

Ce qu'il faut mettre à l'épreuve, chez les humbles comme chez les grands, c'est la reconnaissance et la fidélité dans l'affection, ou [au contraire] la perfidie et l'ingratitude ; après quoi, les rois régleront leur attitude sur les constatations qu'ils auront faites. Un docteur habile ne soigne point ses malades sur leur seule vue, il examine aussi l'urine, tâte les artères, et le traitement qu'il prescrit est fonction de ce qu'il connaît [de la maladie] et du degré de cette connaissance¹⁵¹⁶.

Le savoir du médecin est un savoir conjectural. Il se règle selon plusieurs observations et selon une connaissance antérieure de la maladie. Son traitement varie donc selon l'examen qu'il fait, mais aussi selon son degré de connaissance de la maladie, qui elle-même varie selon son avancement et selon diverses autres circonstances. De même, le roi doit pratiquer différents examens qui sont des tests afin de déterminer à qui il doit accorder sa confiance. C'est bien sur le roi que repose le choix de ceux qui vont l'aviser et il est seul à le déterminer. C'est donc en toute logique qu'une fable est finalement consacrée aux moyens de choisir ses conseillers et amis. Il s'agit également d'une activité conjecturale qui requiert des

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁵¹⁶ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 261.

ajustements et des tests et qui pour être bien comprise peut s'accommoder de l'analogie des situations que suggèrent les fables.

♦ *La métaphore morbide de la succession conflictuelle*

Dans le *Testament d'Ardašīr*, les rois excellents sont dit se succéder avec un même esprit comme s'ils avaient une seule et même âme. Mais encore faut-il pour cela que la succession se déroule sans heurts. Or, la concurrence au sein de la famille royale peut engendrer des complots. La métaphore médicale est ainsi reprise pour exposer les dangers de cette situation. La concurrence pour le pouvoir au sein de la famille royale est conçue comme une blessure purulente. Cette pestilence ou contagion se retrouve dans tout ce qui est enfermé, ou secret : *da'ā'*. Ainsi, le fils, le frère, l'oncle ou le cousin du roi pourra dire qu'il allait devenir roi ou encore qu'il est juste qu'il ne meure pas avant de devenir roi. De telles paroles n'ont rien d'innocent prévient Ardašīr :

Quand il le dit, il dit une chose qui ne réjouit pas le roi. La cache-t-il, il y a contagion (*al-da'ā'*) dans tout ce qui est caché ; la révèle-t-il, il ouvre une blessure (*kalm*) dans le cœur (*qalb*) du roi, laquelle engendrera (*yakūnu laqāhan*) leur séparation et leur inimitié réciproque¹⁵¹⁷.

Le verbe « engendrer » traduit une expression qui renvoie également à la maladie, puisque *laqaḥa* signifie l'inoculation autant que la fécondation. La jalousie d'un Prince et son ambition sont une maladie qui, si elle demeure dissimulée, conduit par contagion à un complot. Mais si elle est énoncée ouvertement, elle produit une blessure du même type que les blessures ouvertes qui permettent le développement d'une maladie conduisant à l'amputation nécessaire d'un membre. Dans ce cas, à la séparation s'ajoute l'inimitié réciproque, sources de conflits. L'emploi de cette comparaison morbide paraît se justifier par le caractère familial de cette contestation implicite de la légitimité du souverain. Il s'agit non seulement d'une atteinte à son statut, mais il s'agit aussi d'une atteinte personnelle le touchant dans son intimité familiale, dans sa « chair », telle une blessure infligée à son corps, puisque provenant du sang royal. La qualification pathologique de l'opposition politique n'est guère originale. Elle relève d'une logique légitimatrice qui cherche à disqualifier ce qui ne peut être pensé en

¹⁵¹⁷ GRIGNASCHI M., « *Testament d'Ardašīr* », *op. cit.*, p. 81 et 64.

politique, comme l'a montré S. Sontag¹⁵¹⁸. Elle n'en révèle pas moins une spécificité de la conception du gouvernement royal sassanide, qui se trouve transposée dans l'art de gouverner arabo-musulman.

L'assimilation du royaume à un corps et des problèmes de succession à une maladie témoignent ainsi de l'universalité de la comparaison du gouvernement à une activité thérapeutique. Elle demeure cependant modestement thématifiée, mais l'idée d'une succession unique des rois vertueux employée par al-Fārābī¹⁵¹⁹, paraît faire écho à l'idée d'une âme unique des rois vertueux, dans le *Testament d'Ardašīr*.

♦ *La comparaison organiciste des auxiliaires du pouvoir*

'Abd al-Ḥamīd fait également usage du paradigme organiciste. C'est ainsi par une comparaison organiciste qu'il explique la fonction des conseillers dans *l'Épître aux secrétaires*, comme le souligne Katia Zakharia. Les conseillers correspondent ainsi aux sens du souverain¹⁵²⁰ :

*Bikum yanṭazimu al-mulk wa tastaqīmu lil-mulūki umūruhum wa bi-tadbīrikum wa siyāsatikum yuṣliḥu Allāhu sulṭānahum [...] famaṭwqī'ukum minhum maṭwqa'u asmā'ihum allatī bihā yasama'ūna wa absārihum allatī bihā yubṣirūna wa alsinatihum allatī bihā yunṭiqūna wa aydiyahum allatī bihā yabṭišūna*¹⁵²¹.

Grâce à vous le royaume est organisé et les affaires des rois sont redressées. Par votre gouvernement et votre politique Dieu rend leur autorité bonne [...]. Votre place auprès d'eux est celles des oreilles par lesquelles ils entendent, des yeux par lesquels ils voient, des langues par lesquelles ils parlent et des mains par lesquelles ils exercent leur rigueur avec fermeté¹⁵²².

Les secrétaires sont véritablement conçus comme les organes du gouvernement royal. Nous avons vu plus haut qu'ils forment un filtre entre le Prince et les quémandeurs. Mais ils sont aussi chargés de l'exercice de la force dans la mesure où il leur revient d'annoncer les peines

¹⁵¹⁸ SONTAG S., *La Maladie comme métaphore: essai*, traduit par Marie-France de PALOMÉRA, Paris, Seuil, 1979, p. 69-73 notamment.

¹⁵¹⁹ Par exemple, AL-FĀRĀBĪ A.N., *On the Perfect State (Mabādi' arā' ahl al-madīnat al-fāḍilah)*, traduit par Richard WALZER, Oxford, p. 250-251.

¹⁵²⁰ ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », F. SANAGUSTIN (dir.), *Les Intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction*, Le Caire - Paris, Institut français d'archéologie orientale, 1999, p. 77-93.

¹⁵²¹ Abd-al-Ḥamīd, *Risāla ilā al-kuttāb*, cité par ĠĀBIRĪ M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabī*, al-Dār al-bayḍā', al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2001, p. 148.

¹⁵²² Nous avons repris la traduction de K. Zakharia pour la deuxième phrase. ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », *op. cit.*, p. 92.

et les refus. Le secrétaire a également la charge de gérer les espions du roi et la réception des ambassades. Il rapporte leurs informations et leurs requêtes au Prince. En cela les secrétaires sont ses oreilles et ses yeux, puisqu'ils se chargent aussi en partie de l'envoi en missions des espions. Rédigeant leurs missives secrètes et leurs discours publics, ils sont leur langue. Énonçant les jugements de refus du roi sans le mentionner, ils sont leurs exécuteurs et donc d'une certaine façon leurs mains, fermes et sévères.

L'emploi du paradigme organiciste pour désigner l'activité des auxiliaires du pouvoir que sont les secrétaires à cette époque paraît reprise de thèmes sassanides, mais elle ne figure pas ailleurs dans notre corpus. Elle est caractéristique de la mise en place de fonctions d'auxiliaires assez précises dans ce VIII^e siècle où la conception d'un empire islamique est inventée¹⁵²³. Leur choix, comme nous l'avons vu, est déterminé par le Prince, dans le but de lui permettre de meilleures prises de décisions.

♦ *La métaphore médicale du conseil*

L'emploi de métaphores médicales pour traiter de morale et de politique a aussi pour source principale *Le livre de Kalila et Dimna*, d'origine indienne. Les métaphores et comparaisons usant du corps et de la maladie y abondent en effet. Nous n'en relèverons que quelques unes, lorsqu'elles ont trait au politique. Davantage que le règne, c'est plutôt le conseil politique qui y est considéré comme thérapeutique. Mais cet usage est volontairement ambigu. Dimna se sert par exemple de cette métaphore dans une analogie complexe afin de justifier du conseil qu'il prétend apporter au roi. Il ne s'agit en réalité pas d'un véritable conseil, mais d'une calomnie à l'encontre du Bœuf afin de l'éliminer et de pouvoir prendre sa place de conseiller : « refuser de donner un conseil sincère au gouvernement, de révéler au médecin sa maladie, d'indiquer son avis à ses frères, c'est se duper soi-même¹⁵²⁴. » On peut représenter les termes de la comparaison par un tableau :

¹⁵²³ Zakharia analyse l'oeuvre de 'Abd-al-Ḥamīd en mettant l'accent sur la spécificité islamique de ce gouvernement en s'appuyant principalement sur les références religieuses qui ponctuent le texte de ses épîtres. Nous n'avons pas jugé pour notre part, à la vue des arguments présentés, que ces références marquent une différence notable dans la visée du gouvernement ou dans son fonctionnement. *Ibid.*

¹⁵²⁴ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, *op. cit.*, p. 74.

Conseil	Maladie (maux)	Avis
Gouvernement	Médecin	Frères

Si le conseil peut ici être assimilé aux maux et à l'avis fraternel, c'est qu'il s'agit là plutôt d'une information portée à l'attention du Prince que d'un conseil concernant l'action. En effet, la dissimulation des symptômes d'une maladie au médecin prive le malade de soins et le met en danger. Le silence quant au conseil pour ses frères ne peut que nuire à soi-même en mettant en danger les affaires familiales ou ses frères eux-mêmes, ce qui causerait alors de la peine et des remords à celui qui se sera tu. L'information non transmise au Prince au sujet du gouvernement peut causer la perte du gouvernement et donc du peuple gouverné, dont fait partie celui qui se serait ainsi tu. Dans cette comparaison, le gouvernement a une fonction thérapeutique et se veut fraternel, et non le conseil.

On retrouve l'analogie entre la maladie et le conseil des frères dans la réflexion du Bœuf qui se convainc de suivre l'avis de Dimna, mais cette fois, c'est le conseil qui se veut thérapeutique : « l'homme qui voudrait être traité avec ménagement par ses frères lorsqu'il leur demande conseil, par les médecins lorsqu'il est malade, par les juristes lorsqu'il est dans l'incertitude, celui-là commettrait une erreur, aggraverait sa maladie et se chargerait du fardeau de sa faute¹⁵²⁵. » Le conseil juridique est ajouté à la comparaison. Les frères, les médecins et les juristes sont tous des conseillers d'existence dont le domaine de compétence est spécifique. Mais seule la dimension de conseil importe ici. Refuser d'écouter un conseil est comme refuser une médecine pour suivre un caprice. Le conseil en politique ne peut en effet être donné qu'à un sujet qui accepte de recevoir un avis. En ce sens, il est sage de commencer par accepter d'entendre des conseils qui peuvent ne pas plaire, car le véritable conseil n'est pas flatteur. De même, le médecin peut prescrire un remède ou un traitement qui va à l'encontre des désirs du malade. Mais il vise toujours le bien. Pourtant, le Bœuf en suivant ce que suggère cette comparaison tombe dans le piège tendu par Dimna. Il agit par manque de discernement : tous ces conseillers ont un domaine spécifique ou une relation spécifique au sujet qu'ils avisent. Or Dimna est un traître : c'est proprement un « faux-frère ». C'est dire que le conseil en politique ne bénéficie pas de critères spécifiques et ne paraît pas reposer sur un domaine précis du savoir. D'où le problème du choix des conseillers, déjà

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 83.

évoqué. Il s'agit d'un problème éthique tout autant que politique. Le conseil entre expertise politique et amitié demeure une relation de pouvoir. Cette comparaison trompeuse entre le conseil et la thérapeutique se retrouve dans l'avis donné au Bœuf.

L'action est alors aussi considérée comme thérapeutique : l'homme décidé le plus résolu, selon Dimna, observe les signes avant-coureurs des épreuves politiques et agit avant que le mal ne se propage tel une maladie¹⁵²⁶. La métaphore de la maladie s'emploie dans la bouche de Dimna pour toute action qu'elle soit vertueuse ou non. Tendant son piège, il conseille au Bœuf d'opérer comme pour une carie ou une nausée : il faut supprimer la cause de la douleur pour qu'elle disparaisse¹⁵²⁷. Le biais logique est, dans le cas des conseils de Dimna ici, que la douleur ou la souffrance du Bœuf n'est pas réelle. Seul Dimna lui suggère qu'il va souffrir dans un avenir proche et le Bœuf va se préparer à agir en fonction de faits qui ne sont pas avérés. Face au danger que représente un ennemi, il juge ainsi qu'il n'y a pas d'autre choix que de le perdre ou de le subjuguier. Mais le Bœuf fait ainsi erreur. La métaphore médicale n'a ainsi pas d'autre fonction ici que celle d'exhorter à suivre un conseil qui se veut performatif.

D'ailleurs, la fable du « Lion et du Bœuf » distingue bien entre les médecins habiles et les faux médecins. Ainsi, Kalila sermonnant Dimna pendant la bataille qui oppose le Lion et le Bœuf, compare la situation qu'il a créée à une maladie qui requerrait un médecin habile et expérimenté : « Tu as créé une situation si confuse que quelqu'un d'intelligent et de subtil pourrait seul y porter remède ; tout pareillement, un malade contre qui se liguent une bile, un sang et une pituite viciés, ne peut être débarrassé de son mal que par un médecin habile et expérimenté¹⁵²⁸. » Il accuse Dimna d'avoir cédé à l'ivresse du pouvoir. Se comparant au médecin, il agit en réalité comme un poison. Personne ne pourra cependant débrouiller cette situation. Dimna essaiera ensuite de faire croire au Lion qu'il n'a fait qu'agir comme celui qui doit se couper un doigt infecté de venin, tout comme il aurait pu avoir à prendre une médecine amère à contre cœur comme un malade. La médecine amère serait comme l'inverse de l'amputation¹⁵²⁹. Mais la médecine amère soigne et peut donc être nécessaire, l'amputation intervient lorsque le soin n'est pas efficace et n'a pas besoin d'être pratiquée

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 103.

par un médecin. Le choix de terme précis de comparaison comme référent par Dimna n'est donc pas fortuit. Dimna n'agit pas comme un médecin. Cependant le Lion se laisse prendre à ce raisonnement. Dimna use encore de l'exemple du médecin ignorant pour dissuader ses accusateurs de parler sans rien connaître des faits et narre l'Histoire du médecin ignorant et de la fille du roi. Le médecin ignorant finit par y mourir du poison par lequel il croyait soigner la fille du roi. La fable sert ainsi à Dimna de menace et sa menace se réalisera lorsqu'il fera exiler le chacal qui l'accusait sur de fausses évidences¹⁵³⁰.

Finalement, Dimna usera aussi de la métaphore de la maladie pour se décrire comme malade à Kalila :

Les sages l'ont bien dit : « Quand nous nous refusons à écouter nos frères et tous ceux qui nous avertissent loyalement, nous finissons toujours par nous en repentir ». Tel est le malheur qui m'arrive, mais que puis-je y faire ? La convoitise et l'avidité des yeux prennent le pas sur la sagesse de l'homme pondéré et sur la raison du savant. Il en est ainsi comme d'un *malade* qui, tout en sachant que l'appétit est nuisible à sa santé et avive ses souffrances, ne renonce pas [à vouloir] qu'on satisfasse son désir et qu'on lui donne quelque nourriture ; il aggrave ainsi sa maladie et en meurt peut-être¹⁵³¹.

L'intempérance et l'avidité de Dimna sont pour lui une maladie comme la goutte. Ailleurs, la maladie apparaît comme une maladie de l'âme, par exemple lorsque la femelle de la tortue des mers tombe malade à cause de l'abandon de son mari¹⁵³². Dimna sait bien qu'il n'aurait pas dû tendre ce piège au Bœuf et tromper ainsi le Lion. Il savait qu'il s'agissait d'une mauvaise action. Mais il n'a pas pu s'empêcher de la commettre. Cette intempérance ne lui paraît cependant pas curable. De fait, le malade qui n'applique pas les prescriptions qu'on lui indique est comme celui qui ne suit pas les conseils qu'on lui donne. Pour qu'un conseil soit valide, encore faut-il que celui qui doit le recevoir veuille bien l'entendre et l'appliquer. Telle est la raison de l'insistance de la préface d'Ibn al-Muqaffa' sur l'application des règles pratiques reçues. Les conseils de Kalila s'avéraient sans raison d'être, si Dimna pouvait tromper le roi et le Bœuf et ne pas en subir de conséquences. Kalila a bien le rôle d'un *parrésiasite* dans les deux principaux récits du recueil, mais pour que sa fonction apparaisse, il fallait que Dimna résiste au conseil vrai et sincère, afin de montrer aussi que le *parrésiasite* ne

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 121-126.

¹⁵³¹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵³² *Ibid.*, p. 188.

peut bien agir que si l'ami qui est conseillé est disposé à recevoir cet enseignement et est conscient de ses travers.

À part ce dernier exemple, dans les deux récits mettant en scène Dimna, la métaphore médicale et celle de la maladie sont utilisées à contre-emploi. Dimna n'étant pas un vrai conseiller énonçant le vrai, son emploi de la comparaison du conseil avec la thérapeutique n'énonce pas la vérité. Dimna dissimule sa duplicité. La maladie est employée pour dissimuler les intentions véritables du traître. En ce sens, elle contribue ici aussi à dissimuler ce qui ne peut être dit. Dimna ne cherche pas à bien conseiller le Bœuf, mais à l'éliminer. Cet emploi de la métaphore médicale rappelle que le médecin est aussi celui qui peut le plus facilement nuire à un patient, puisqu'il peut tuer grâce à sa connaissance des drogues. La figure du conseiller dans les miroirs des princes revêt bien cette double dimension du médecin : le soin et le danger potentiel.

Dans un autre contexte, la métaphore thérapeutique qui met en cause la réticence du malade relie encore la pratique et le soin : « Quand un malade sait quel remède il doit prendre et qu'il ne le prend pas, il ne lui sert à rien de faire quoique ce soit d'autre, et sa maladie ne connaît aucun répit, aucune guérison. Met ton savoir en pratique et ne t'afflige pas d'avoir trop peu d'argent¹⁵³³. » Mais elle sert alors à illustrer le conseil sincère de l'ami¹⁵³⁴. Le Rat vient de se faire de nouveaux amis très vertueux. Il leur raconte ses malheurs, qui l'ont conduit à vivre seul et isolé. Dormant sur un lit de dinars, il y avait puisé la force de s'élancer à l'assaut des grains de son hôte afin de nourrir ses semblables. Mais un jour, on découvrit la source de sa force et on lui retira sa richesse. Ses amis rats l'abandonnèrent alors et il perdit toute sa force. Il s'en désespéra longtemps avant de se résigner et de se trouver content et satisfait, comme il l'explique avec force détails à ses amis¹⁵³⁵. La Tortue lui prodigue alors l'avis que nous venons de lire. Pourquoi le conseille-t-elle alors qu'elle vient seulement de le connaître ? « Les gens vertueux mettent peu de temps à devenir amis¹⁵³⁶ » avait dit l'un des amis du groupe au Rat. La Tortue a, semble-t-il, noté que le récit du rat était encore fort emprunt d'affects liés à la perte de sa richesse et dans le récit détaillé qu'il fait de

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵³⁴ On retrouve là aussi une tradition ancienne qui lie le souci de soi à la pratique médicale que Foucault a analysé notamment dans le *Souci de soi*, cf. FOUCAULT M., *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 69-74.

¹⁵³⁵ IBN AL-MUQAFFA ' Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 144-149.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 139.

sa mauvaise fortune elle perçoit encore un fort attachement nostalgique à son ancienne puissance matérielle. C'est la raison pour laquelle elle compare son état à celui d'un malade qui ne prend pas le remède qui lui est prescrit et qui doit le guérir. La parole du Rat, qui révèle ses sentiments plus que son histoire, constitue pour lui un poison qu'il s'inflige en se remémorant son ancienne fortune. La guérison serait pour lui de s'appliquer à la recherche du bonheur¹⁵³⁷. Ne plus s'affliger de sa pauvreté et ne plus dramatiser son exil, non pour oublier, mais parce que la force ne réside pas dans l'argent et que le savoir peut s'emporter partout : « le mérite n'a été donné qu'à celui qui comprend, qui décide et qui cherche¹⁵³⁸. » Le Rat n'a pas besoin des conseils car il est intelligent, mais l'ami se doit de donner ses conseils à son ami pour l'aider¹⁵³⁹, s'il perçoit quelques regrets dans ses paroles. Le conseil est possible et sera suivi parce que le rat est intelligent, mais surtout parce qu'il a parlé librement et avec franchise, dévoilant ainsi ce qu'il ne percevait pas lui-même de ce qui lui faisait encore défaut pour atteindre le bonheur. L'amitié doit ainsi aider à conduire au bonheur son prochain.

*

Le modèle de la cité vertueuse et la métaphore thérapeutique du gouvernement royal apparaissent dans les premiers arts de gouverner arabes principalement dans deux textes distincts qui sont fondateurs du genre des miroirs des Princes. Mais la métaphore médicale du conseil est aussi abondamment utilisée dans les fables du *Livre de Kalila et Dimna* qui visent à éduquer le Prince et les auxiliaires du gouvernement. On peut constater que l'aspect organiciste est davantage employé dans ces textes pour traiter des difficultés et de la contestation du gouvernement politique, tandis que la métaphore du médecin est plutôt convoquée dans les fables pour traiter du conseil. Dans ce dernier cas, elle concerne aussi bien le conseil personnel que le conseil politique, mais la comparaison avec l'activité médicale porte toujours sur la fonction et les résultats du dire-vrai qui doit produire un effet positif comme la prescription du médecin. Cependant l'usage fait par le traître Dimna de la comparaison médicale rappelle aussi le danger relatif que représente celui qui connaît les

¹⁵³⁷ *Ibid.*, p. 149, n° 374.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹⁵³⁹ *Ibid.*

poisons. Ces deux représentations éthico-politiques sont ainsi amplement reconduites depuis l'Antiquité tardive. Elles s'avèrent ainsi disponibles au développement ultérieur conjoint de la philosophie et de l'art médical.

**

Des trois domaines dévolus au jugement propre du Prince dans les premiers arts de gouverner, l'exigence de justice est la plus développée. L'art de la guerre, ébauché dans *l'Épître au Prince héritier*, fera l'objet d'un genre propre d'écrits. La gestion de l'impôt le sera aussi¹⁵⁴⁰. Les recommandations concernant ces deux domaines demeurent assez superficielles dans les miroirs des princes. Mais la place de la loi et du législateur, ainsi que les modalités de la tenue des procès de conseillers fourbes, constituent des sujets plus récurrents. Il s'agit en effet, aux débuts de l'art de gouverner, de ménager un espace d'autonomie du politique dont l'institution de la Loi et l'exercice de la justice forment les points d'achoppement. Dans cet espace d'action politique, le gouvernement des autres paraît passer principalement par le gouvernement de soi du Prince. Sa propre capacité à s'autodéterminer, à agir vertueusement et à acquérir une bonne renommée s'appuie sur sa puissance matérielle. Cette exigence du gouvernement de soi paraît minorer la capacité du Prince à exercer sa domination sur le peuple. Les sujets paraissent moins dans leur sujétion que dans leur relative impuissance. Ils apparaissent davantage comme la communauté à unir, à séduire, ou à protéger. Si la conception pastorale du gouvernement n'est pas véritablement mobilisée dans les premiers miroirs des princes, la dimension bienfaisante qu'elle revêt, à l'exception de ses autres traits caractéristiques non exploités, demeure une exigence du gouvernement du Prince. Le soin des faibles relève bien du Prince bienfaisant, au point qu'Ardašīr doit rappeler que l'excès de pitié peut conduire le règne à la ruine. Mais cette méfiance à l'égard du peuple vu comme un troupeau rétif disparaît des autres textes du II^e siècle de l'hégire. L'accent y est davantage porté sur la nécessité de remédier à la pauvreté et de rechercher les causes des rebellions. Si le gouvernement ne prend pas modèle sur une conception pastorale du gouvernement des hommes, le monde arabo-musulman des premiers siècles dispose avec les premiers miroirs des princes de l'ébauche de deux modèles du gouvernement hérités de l'Antiquité : celui de

¹⁵⁴⁰ Le genre est initié à la fin du VIII^e siècle avec le traité d'ABŪ YŪSUF YA'QŪB AL-QĀDĪ, *Kitāb al-ḥarāğ li-lqāḍī 'Abī Yūsuf Ya'qūb bin Ibrāhīm*, Bayrūt - Bağdād, Manšūrāt al-ğamal, 2009 ; ABŪ YŪSUF YA'QŪB AL-QĀDĪ, *Le livre de l'impôt foncier*, traduit par Edmond FAGNAN, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921.

la cité vertueuse gouvernée par le roi philosophe et celui des techniques de soin qui trouvent leur sources dans des usages diversifiés de la métaphore thérapeutique du gouvernement et du conseil.

Conclusion de la quatrième partie

Les miroirs des princes font dépendre le succès de son gouvernement politique de l'éthique du Prince. Mais il s'agit d'une éthique qui laisse une grande place à l'apparence, invitant le Prince à contrôler son image tant dans ses apparitions publiques que dans l'exercice de son gouvernement. Il doit ainsi dissimuler toutes les impulsions et toutes les actions politiques qui pourraient donner prise à une critique ou à une contestation. La dissimulation en politique ne conduit pas pour autant dans les premiers arts de gouverner à justifier la tyrannie et le règne de l'arbitraire. Au contraire, le régime tyrannique est condamné, la déposition du tyran étant même présentée comme inévitable. Tout aussi critiquée, est l'idée égalitariste, reformulation d'une revendication démocratique qui ne porte pas son nom, partagée vraisemblablement par plusieurs groupes kharijites hostiles au pouvoir dans les deux premiers siècles de l'hégire. Le régime vertueux en revanche lorsqu'il s'agit d'un régime nouveau, comme il semble que soit conçu le gouvernement califal abbasside à cette période, doit s'appuyer sur la prudence, vertu de l'homme politique. Ce gouvernant déterminé sait faire un usage mesuré et justifié de la force légale, contrairement au tyran. Les fonctions du souverain, outre le commandement de l'armée et la guerre (qui ne relevaient pas de cette étude), concernent principalement le soin de la masse. L'attention à la justice tant distributive que corrective relève également du Prince. Le peuple apparaît sous les traits de la masse à qui il faut agréer et plaire. Les quelques figures négatives telles que le peuple hostile du *Testament d'Ardašīr* ou la plèbe du *ḡāhil* égalitariste d'Ibn al-Muqaffa' n'invalident pas la représentation de la *ra'iyya* comme objet de soin et d'éducation, ni la représentation de la *sūqa* comme la condition humaine idéalement commune aux hommes et au Prince.

La seule bienfaisance attachée au pastorat ne permet donc pas selon nous de définir le pouvoir tel qu'il apparaît dans les miroirs des princes. Le pouvoir y est en effet aussi caractérisé par sa toute-puissance, par la richesse, et par les symboles dont il s'entoure. Les arts de gouverner insistent sur la distinction et l'éminence du souverain, qui doit se distinguer de la masse par ses vertus. Le pouvoir du roi est de ce fait défini par sa puissance : physique, matérielle et symbolique. Le modèle du roi-philosophe est cependant très tôt introduit avec le premier miroir des princes arabes. Il voisinerait avec des conceptions

thérapeutiques du gouvernement de soi et des autres qui font déjà figures de clichés, promis cependant à un bel avenir.

Conclusion générale

Au travers de notre recherche, nous avons souhaité examiner les modalités de la construction d'un sujet royal, les conditions de possibilité d'un conseil politique sincère et les caractéristiques du gouvernement des autres, dans le contexte médiéval d'un empire islamique, où l'idéal égalitariste demeure prégnant et où le gouvernement des autres dépend encore grandement de l'exemplarité du Prince et de sa gestion de ses auxiliaires.

Nous avons ainsi vu que l'art de gouverner, tel qu'il apparaît dans les textes fondateurs du discours politique en Islam, peut se concevoir comme une réponse pratique au problème de l'enseignement de la vertu au dirigeant politique. Une telle approche repose à la fois sur un enseignement spécifique, sur la bonne nature du Prince élu et sur l'imitation de modèles anciens qui peuvent aussi parfois constituer des repoussoirs. L'enseignement de la vertu, si tant est qu'il soit possible, repose également sur la transmission de préceptes moraux aisés à retenir. Cette tradition puise ainsi dans des usages pratiques anciens, attestés dans diverses traditions antiques. Cependant, rien dans les miroirs des princes ne confirme que les conseils transmis soient réellement jamais suivis. En vérité même, pour la plupart d'entre eux, le genre littéraire de l'écrit, mythe ou fable, ou encore le contexte d'écriture, tout autant que la reproductibilité

propre aux énoncés de l'art de gouverner, manifeste dans des compilations ultérieures, semblent signaler l'impossibilité d'obtenir des résultats assurés. Cette aporie peut en revanche s'éclairer par l'examen des rapports de pouvoir à l'œuvre dans le discours de l'art de gouverner.

En effet, le discours des miroirs des princes s'avère être un objet de choix pour l'étude du pouvoir au Moyen Âge. Le pouvoir, comme l'a expliqué Foucault, ne peut se saisir que dans ses pratiques. Or, le discours de l'art de gouverner est aussi un discours du pouvoir qui vise à la fois à exercer un certain pouvoir sur le Prince et qui indique aussi la manière dont le pouvoir du Prince peut s'exercer sur les autres. Ce faisant, le discours de l'art de gouverner éclaire les rapports des différents acteurs du pouvoir au Moyen Âge.

L'art de gouverner en Islam émerge au VIII^e siècle, dans un contexte où l'oralité prime encore sur un écrit qui en porte la marque. Les miroirs des princes en constituent les premières œuvres écrites. Ils déterminent les conditions premières d'une élaboration discursive du savoir politique. Dans cette première étape de l'histoire des arts de gouverner arabo-musulman, le discours est d'abord classé selon sa culture d'origine supposée. Il fait fonds sur les normes de la conduite royale spécifiques à l'Antiquité tardive. Ces écrits se développent d'ailleurs avant la fixation des recueils canoniques de « dits » du prophète de l'Islam, dans le cercle des secrétaires de chancellerie omeyyades, à l'époque même où s'invente le concept politique d'« empire islamique ».

Les premiers miroirs des princes arabes plongent ainsi leurs racines dans des modèles royaux antiques, et parfois dans le modèle de direction qu'offre la figure du Dieu coranique. Le texte coranique, seul autre discours fixé par écrit antérieurement, ne s'oppose en rien en effet au développement d'un art de gouverner pragmatique véhiculant des modèles monarchiques, comme nous l'avons montré. Cependant, l'attention au vocabulaire coranique a également montré que la notion de gouvernement, *tadbīr*, n'apparaît pas dans son sens politique dans le texte religieux, ni dans son sens pratique de détermination des conséquences ultimes d'une action, mais au sens précisément de « discours proféré ». Il apparaît ainsi que le gouvernement, *tadbīr*, relève généalogiquement de l'ordre du discours performatif, avant de signifier la prévision des

conséquences d'une action et finalement la gestion administrative des affaires collectives. Le gouvernement s'entend ainsi étymologiquement en arabe comme relevant du domaine pratique de l'action. Sa première dimension relève d'abord de l'action sur soi.

Au-delà du sens spécifique de la notion de *tadbīr*, l'art de gouverner repose en effet principalement sur l'apprentissage du gouvernement de soi nécessaire au dirigeant. Le discours du gouvernement de soi s'exprime au travers d'un enseignement qui use par exemples des fables pour transmettre à la fois des modèles rhétoriques de discours et des exemples moraux de comportement. Mais la fable animalière a aussi éminemment une fonction politique, qui la rend particulièrement adéquate à la formation d'une élite destinée à gouverner. La variété des espèces animales dans les fables permet en effet d'induire une variété de comportements qui reflète la multiplicité essentielle des êtres sociaux, là où l'art de gouverner offre plus souvent une représentation uniforme des sujets. De plus, la fable animalière permet de présenter cette variété de comportements et de traits de caractère hors de tout contexte historique ou politique déterminé, dans le cadre d'une société métaphorique, souvent caractérisée par une conflictualité, qui paraît relever d'une nature instinctive de l'être politique. L'homme s'avère ainsi réduit, à travers la représentation animale, à un trait de caractère passionnel, comme par synecdoque. La vocation politique des fables animalières s'expliquerait alors par le caractère intrinsèquement amoral du comportement animal, mais qui acquiert un sens moral lorsque rapporté au comportement humain. Cette signification morale apparaît ainsi dans un contexte minimal de déterminations, comme un sens universel. Il est disponible dès lors à l'exercice pratique de l'analogie, afin de soutenir la délibération et le *tadbīr*. La représentation animale révèle également le caractère agonistique du politique. Mais l'effort de la raison, l'emploi de la ruse et l'exercice de la patience, qu'illustrent des situations exemplaires dans les fables, dessinent une animalité très humanisée, capable de surmonter les déterminismes de l'instinct, tout comme l'homme se doit d'être capable de combattre ses passions. Une perfectibilité du caractère s'avère possible au travers des nombreuses alternatives qui tracent des milieux entre amitié et inimitié, typiques des sociétés complexes.

Les fables du *Livre de Kalila et Dimna* sont adaptées en arabe par Ibn al-Muqaffa'. Elles sont précédées d'un avant-propos attribué au traducteur qui fournit une véritable philosophie de l'action. La signification de la finalité de l'action en détermine aussi les limites. L'action, qui n'a d'autre but que la recherche du bien, doit être limitée en quantité, mais aussi en qualité. Elle se réalise dans ce monde-ci, même si elle est en vue de l'au-delà, selon Ibn al-Muqaffa'. La lecture des fables a ainsi une visée pratique qui repose sur une pratique de soi, à l'instar des autres arts de gouverner de la période. On a en effet pu retrouver la trace, dans certains textes, de « pratiques volontaires et personnelles destinées à une transformation de soi », pour reprendre la définition, proposée par P. Hadot, des exercices spirituels. Les quelques exercices spirituels qui paraissent proposés aux Princes relèvent principalement de l'attention à soi. Mais leur fonction politique apparaît aussi dans les invocations, conçues comme des remèdes aux hasards des circonstances, dans le compte des défauts ou dans l'emploi du temps à tenir, tout comme dans les recommandations qui relèvent de l'hygiène de soi, principalement diététique. Ainsi, tant dans l'exposé d'une philosophie de l'action que dans les recommandations d'ascèse visant le gouvernement de soi, une pratique de type philosophique paraît déjà à l'œuvre dans l'éducation du Prince, avant même que ne commencent à se développer des écoles de philosophie au siècle suivant.

Cependant, le gouvernement de soi dans le cas du Prince est soumis à un régime d'exception, dans lequel le disciple règne, et le maître en savoir sert. L'homme sage qui sait doit ainsi conseiller et non diriger le Prince. À ce titre, le problème du conseil apparaît comme celui de la possibilité de l'expression de la vérité en politique. Il reçoit dans le premier art de gouverner arabo-musulman une réponse en termes de pratique discursive codifiée. Mais, face aux obstacles au conseil sincère, l'une des solutions que semblent suggérer les arts de gouverner pour le Prince est d'être à soi-même son propre conseiller. Le conseil est présenté comme la mise en œuvre d'un rapport à soi et aux autres, qui ne va en effet pas sans l'obtention de la sagesse, sans la constitution d'un soi. Même pour recevoir le conseil, attitude qui peut être considérée comme passive, la maîtrise de soi est nécessaire et passe par l'acquisition d'une sagesse et d'un savoir préalable. En effet, dans le contexte impérial, l'exigence de vérité dans la consultation

repose sur la clairvoyance du Prince dans son choix de ses auxiliaires et sur sa capacité à distinguer entre discours vrai et discours de flatterie intéressée.

Quoique la rémunération des conseillers puisse susciter leur immoralité, il convient pour le Prince de rechercher le conseil et l'amitié d'hommes sincères dotés de *murū'a*. Le sage, quant à lui, demeure cependant pris entre le désir de fuir les lieux du pouvoir et la nécessité d'apporter le savoir au Prince, notamment dans les écrits attribués à Ibn al-Muqaffa'. On retrouve là la tension antique entre le retrait du monde, propre à la vie idéale du sage et la charge des affaires publiques, qui incombe à celui qui détient le savoir. Caractéristique des débats de la philosophie hellénistique entre épicuriens et stoïciens par exemple, cette tension se retrouvera chez les néo-platoniciens puis à l'époque buyide, comme le rappelle T-A Druart¹⁵⁴¹. On ajoutera donc ici qu'elle se perçoit déjà dans l'œuvre politique d'Ibn al-Muqaffa'.

Le Prince est, quant à lui, en butte aux risques de la colère et de l'aboulie. Il ne doit jamais paraître abandonner la prise de décision politique. Les limites au conseil franc et désintéressé que constituent les problèmes de la tromperie et de la rémunération des conseillers n'empêchent pas la quête discrète, dans l'art de gouverner médiéval, d'un dire-vrai au Prince. En pratique, cette recherche se traduit par l'exigence de varier les sources de conseil et d'information, d'apprendre à déceler le vrai et à choisir efficacement ses auxiliaires. Une éthique de la relation se dégage ainsi de la lecture de ces textes qui dessinent les contours d'une économie des rapports convenables entre gens d'inégales conditions. Mais cette quête de vérité qui doit animer le Prince se manifeste le plus clairement dans l'invitation à la philosophie qui constitue le but principal apparent du discours du premier miroir des princes adapté en arabe, la *Correspondance [apocryphe] entre Aristote et Alexandre le Grand*.

Ainsi, dans le discours de l'art de gouverner des premiers siècles de l'Islam, on retrouve plusieurs thèmes communs aux philosophies hellénistiques. Les thèmes de la maîtrise de soi comme préalable à toute étude de la philosophie et plus généralement de tout accès à la sagesse, la diffusion des pratiques de soi dans la société ainsi que le thème

¹⁵⁴¹ DRUART T.-A., « La philosophie morale arabe et l'Antiquité tardive », *Bulletin d'études orientales*, 1996, p. 187.

du conseil au Prince justifient, à notre sens, de l'inclusion de cette tradition dans une histoire de la philosophie morale et politique en Islam, comme faisant part de la nécessaire propédeutique philosophique de tout homme destiné à gouverner et qui vise la sagesse et l'excellence.

Le gouvernement repose ainsi sur les vertus du Prince, sur sa capacité à la maîtrise de soi et sur son choix éclairé des conseillers. Mais pourtant, la dimension politique de cette éthique ne doit pas être négligée. La pondération *hilm* s'avère en effet être le principe de la royauté selon la fable. Elle se distingue de la raison, mais ne saurait exister sans elle. Elle doit également s'accompagner du conseil du sage, ce qui fait de la pondération une vertu éthique et politique qui se renforce et se maintient par un exercice constant. L'importance de la pondération comme vertu royale souligne la mise à distance d'une conception du gouvernement fondée sur la conquête et la guerre. Pourtant, l'art de gouverner ne se réduit pas à l'apprentissage d'une éthique individuelle. Les vertus du Prince visent à la renommée. Or, la renommée n'est que l'autre nom de la satisfaction du peuple. Alors même que les Omeyyades tentent de renforcer leur légitimité au moyen d'arguments religieux dans les discours officiels publics et les représentations non discursives du pouvoir, la littérature parénétiq ue de la même période se spécialise dans le conseil au Prince. À la masse, le discours idéologique tente de présenter une origine théocratique du pouvoir ; au Prince, les conseillers recommandent d'acquérir les qualités dont les flatteurs le parent aux yeux de la foule. Ainsi à ces vertus constitutives d'un sujet royal s'ajoute la nécessité pour le Prince de produire une image favorable du gouvernement qui participe de son renforcement même. La renommée apparaît alors comme la récompense mondaine du juste gouvernement de soi et des autres. Le contrôle de cette apparence publique du Prince témoigne également de la mise en place d'une étiquette royale. Elle est concomitante de la mise en œuvre de la dissimulation comme principe de gouvernement politique. Le choix des auxiliaires s'accompagne en effet d'une détermination précise de leurs fonctions qui vise à décharger le Prince de la responsabilité apparente de certaines décisions qui s'avèreraient sans cela impopulaires.

Pour autant, la dissimulation politique ne va pas jusqu'à justifier l'arbitraire et la tyrannie. L'art de gouverner renvoie au Prince le portrait du tyran à blâmer, afin de mieux mettre en valeur le règne vertueux, qui s'appuie sur une autorité légitime fondée sur la justice. Dans ce contexte critique, la déposition du tyran paraît inévitable, conséquence de la division que la tyrannie et le mauvais gouvernement produisent dans la société par l'exercice d'une contrainte illégitime ou inadéquate. Le pouvoir sans limites, tout comme l'obéissance absolue, caractérisent ainsi en réalité l'autorité la plus faible, tout comme l'absence d'autorité et de lois signifie la destruction de la vie sociale. L'idéal égalitariste réactivé avec l'interprétation nouvelle de la religion monothéiste est également condamné dans ces écrits. Seule une force légale appliquée avec discernement permet de sortir de ce paradoxe. Une distribution équitable des charges de commandement, qui permette de tempérer le désir de domination que chacun porte en lui, doit découler de l'exercice de la justice distributive du Prince. Mais l'usage de la force, fut-elle légitime, ne dispense pas le Prince de distribuer amour et bienfaisance à tous les hommes.

L'art de gouverner vise en fait à convertir la force brute en un pouvoir légitime. Si le pouvoir n'est pas nécessairement légitime en soi, celui qui se l'approprie en se gouvernant lui-même, peut le devenir. C'est ainsi que le régime nouveau fondé sur la prudence *ḥazm* paraît faire l'objet d'un éloge discret qui trouve, dans *l'Épître des compagnons* d'Ibn al-Muqaffa', sa première formulation. Si l'art de gouverner ne propose pas de théorie politique, il distingue cependant clairement entre les régimes corrompus et le régime vertueux, qu'il soit fondé sur la loi religieuse ou sur la prudence. Une voie demeure ainsi ouverte pour une autonomie politique à l'égard de la religion. Ce domaine politique de la pratique gouvernementale apparaît très tôt comme clairement délimité au commandement de l'armée, à la collecte et la distribution de l'impôt, à la nomination d'agents et à l'exercice de la justice. Ce dernier thème est présent dans toutes ses dimensions dans les premiers arts de gouverner. La fonction législative du gouvernant est ainsi justifiée dans deux œuvres, non seulement dans la bien-connue demande adressée par Ibn al-Muqaffa' à al-Mansūr de constituer un code légal unique, mais également préalablement dans les conseils du personnage d'Aristote dans la *Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand*. Par ailleurs, l'exigence d'une justice

distributive forme la raison même de la reformulation de la morale de l'histoire de Kalila et Dimna dans la fable du « Procès de Dimna », qui expose aussi les mécanismes de défense d'un procès en bonne et due forme.

Si une grande partie du gouvernement des autres passe par le choix du Prince de ses auxiliaires, qui témoigne là de la continuité entre le gouvernement de soi et le gouvernement des autres, une présence diffuse des sujets se dégage de la lecture des premiers arts de gouverner. Destinataire de l'image favorable du pouvoir que s'efforce de construire le gouvernement, la masse apparaît alors comme un public d'égaux à séduire et à protéger, qui peut même fournir des auxiliaires au Prince. Nulle dimension pastorale ne paraît caractériser spécifiquement, dans le discours de l'art de gouverner, le premier empire arabo-musulman, qui demeure attaché à l'acquisition d'une belle renommée et à la conservation de la puissance. Les modèles alternatifs de la cité vertueuse et d'un gouvernement organiciste, ouvrant la voie à une possible philosophie politique et à une conception thérapeutique du gouvernement, s'avèrent déjà disponibles. Le conseil est ainsi fréquemment comparé à l'activité médicale, tandis que les difficultés politiques, les séditions et les contestations sont référées à des maladies du corps politique. Mais ces métaphores encore rares du pouvoir ne relèvent encore que de clichés communs à l'Antiquité tardive, sans déterminations précises. Elles ne permettent pas à notre sens de déceler un véritable paradigme du politique à l'œuvre dans les premiers miroirs des princes.

Finalement, comment qualifier la domination telle que les premiers miroirs des princes l'énoncent ? Si le but des miroirs des princes paraît bien être d'indiquer au Prince les moyens de conserver son pouvoir, loin de ne reposer que sur l'exercice de la force et le contrôle strict des activités des sujets, l'art de gouverner dans les premiers miroirs des princes arabes est davantage axé sur le gouvernement de soi attendu du Prince. L'apprentissage d'une rationalité pratique doit lui permettre à la fois de s'entourer des hommes sages pour gouverner et de présenter une image vertueuse du pouvoir devant lui assurer l'amitié de ses sujets. Pouvoir et savoir s'articulent ainsi dans la relation de conseil, qui conserve pour horizon la recherche d'un dire-vrai. Les tensions inhérentes aux rapports de pouvoir y sont manifestes dans le problème de l'amitié avec le

souverain, qui demeure le modèle idéal de la relation de conseil. Les premiers miroirs des princes demeurent ainsi centrés sur le gouvernement de soi et le rapport conséquent du Prince à ses auxiliaires. Mais qu'en est-il du gouvernement des autres ? Il repose principalement sur les fonctions de justice et de soin attendues du Prince. Une juste distribution des honneurs et une correction équitable des injustices, doivent assurer la satisfaction des sujets. Ces derniers prennent le plus souvent la figure de la masse à séduire, ou celle de la condition commune. Le Prince doit assurer l'éducation de ses sujets ainsi que le soutien des pauvres et des plus faibles d'entre eux.

Comme nous avons pu le souligner à plusieurs reprises, il serait intéressant d'explorer, peut-être dans une dimension plus comparative, la genèse de l'art de gouverner en Islam dans sa continuité avec les problématiques de l'art de gouverner de l'époque gréco-romaine et byzantine. De même, l'étude des miroirs des Princes ultérieurs dans l'empire arabo-musulman devrait être poursuivie, que ce soit dans les compilations qui commencent à être élaborées au IX^e siècle, ou dans les grands textes de la période du X^e au XII^e siècle, mieux connus, mais peu étudiés dans le contexte de l'évolution interne du genre. Il serait ainsi utile d'examiner dans quelle mesure les thèmes repérés et les problèmes soulevés dans les premiers miroirs des princes sont reconduits et comment ils s'insèrent dans des contextes discursifs différents. Ainsi, on pourrait s'interroger sur la continuité, au sein du genre, de la nécessité pour le Prince de déterminer lui-même le vrai dans les conseils qu'il reçoit. La question se pose aussi de savoir si la spécialisation, accrue dans le temps, des fonctions des auxiliaires du pouvoir entraîne une évolution des vertus attendues des conseillers. De même, l'éthique de la relation de conseil mériterait un réexamen pour les périodes où un discours philosophique se développe en continuité ou en concurrence avec les miroirs des princes. Le principe de dissimulation paraît également devoir recevoir des inflexions différentes selon l'époque, tout comme le retrait de la vie publique caractéristique de la vie idéale du sage. La quête discrète d'un dire-vrai mériterait elle aussi d'être interrogée dans la durée de ces arts de gouverner. Enfin, la représentation des sujets dans ces arts de gouverner paraît également évoluer notamment vers une image plus négative de

Conclusion générale

groupes hostiles au pouvoir¹⁵⁴², probablement influencée par la tradition persane ancienne de l'art de gouverner. Plusieurs pistes d'investigation demeurent ainsi donc encore à défricher dans la perspective d'études philosophiques du gouvernement médiéval, attachées au développement des concepts et aux déplacements de sens.

¹⁵⁴² Mme Amandine Adwan nous a ainsi fait part de cette représentation caractéristique très négative des sujets dans le *Wâsitat al-sulûk fî siyâsat al-mulûk*, miroir des princes du XIV^e siècle du sultan Abû Ḥammu de Tlemcen, qu'elle étudie dans le cadre de sa thèse de doctorat en littérature arabe.

ANNEXES

Annexe A :

Coran, sourate 79, versets 1 à 5.

TRADUC- TION DU VERSET CORANIQUE PAR BLACHÈRE	TRANSCRIP- TION DU VERSET CORANIQUE DANS LA VULGATE OTH- MANIENNE	LE VERSET ARABE DE LA VULGATE OTH- MANIENNE	TRADUC- TION PERSONNELLE INSPIRÉE DE LA VERSION DE YOUNES	TRANSCRIP- TION DE L'ADAPTATION DU TEXTE CORANIQUE PAR YOUNES	ADAPTATION ARABE DU VERSET CORANIQUE CORRIGÉ PAR YOUNES
Par celles qui tirent, puissantes !	<i>Wa-l-nāzi`āti ġarqā</i>	والنازعات غرفا	Par celles qui brillent par les belles actions	<i>Wa-l- bāziġāti `urfā</i>	والبازغات عرفا
Par celles qui vont, rapides !	<i>Wa-l-nāšiṭāti naštā</i>	و الناشطات نشطا	Par celles qui sont pleines d'entrain	<i>Wa-l-nāšiṭāti naštā</i>	و الناشطات نشطا
Par celles qui vont, légères !	<i>Wa-l- sābiḥāti sabhā</i>	و السابحات سبحا	Par celles qui glorifient (Dieu)	<i>Wa-l-sābiḥāti sabhā</i>	و السابحات سبحا
Et {par} celles qui avancent en tête	<i>Fa-l-sābiqāti sabqā</i>	فالسابقات سبقا	Et celles qui précèdent les autres (en faisant le bien)	<i>Fa-l-sābiqāti sabqā</i>	فالسابقات سبقا
Et mènent une affaire !	<i>Fa-l-mudab- birāti amrā</i>	فالمدبرات أمرا	Et celles qui disent la Parole (de Dieu)	<i>Fa-l-mudab- birāti amrā</i>	فالمدبرات أمرا

Nous proposons dans ce tableau une reproduction adaptée du tableau proposé par Munther Younes¹⁵⁴³ dans son article déjà cité.

¹⁵⁴³ YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women ? The opening verses of Qur'ān 79 », *op. cit.*, p. 276.

Annexe B :

Traduction de l'Épître au prince héritier de `Abd al- Ḥamīd Al-Kātib, § 1 à 35¹⁵⁴⁴.

1. Le Commandeur ¹⁵⁴⁵ des Croyants, lorsqu'il a pris la décision de t'envoyer {combattre}¹⁵⁴⁶ l'ennemi de Dieu – ce vil criminel nomade, qui ère dans la stupeur de l'ignorance, les ténèbres de la discorde et les abîmes de la perdition, ainsi que son bas peuple qui ravage la terre de corruption, porte atteinte à la sacralité [de l'Islam]¹⁵⁴⁷ par mépris et a changé les bienfaits divins en impiété, {lui} qui s'est autorisé à verser le sang des gens qui jouissent de la paix (*silm*) de Dieu, par ignorance (*ḡahl*) – a souhaité te donner (*ya 'hada ilayka*), au sujet de tes plus particulières affaires, et de tes plus générales préoccupations, de même que sur tes états intimes et tes divers déplacements, un testament (*'ahd*) par lequel il te fait parvenir son savoir (*adab*¹⁵⁴⁸) et dans lequel il t'expose ses recommandations, bien que tu sois, grâce à Dieu, de la religion (*dīn*¹⁵⁴⁹) de Dieu et de son vicariat, puisque Dieu t'a conçu pour la succession au trône, spécifiant cela pour toi seul, hors de tes frères germains¹⁵⁵⁰ et tes demi-frères.

2. Même si Dieu ne l'avait pas ordonné en le prouvant, et même si les savants n'avaient pas aussi ordonné de présenter des conseils (*'iẓẓa*) et des rappels (*tadkīr*) à ceux qui savent déjà, quand bien même ceux-ci seraient dès l'origine pionniers dans la vertu et favorables à la connaissance, le Commandeur des Croyants se serait reposé pour toi sur la constitution que Dieu t'a donnée et la faveur qu'il t'a réservée. C'est pourquoi il a vu en toi l'homme qu'il

¹⁵⁴⁴ `ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤIA, « Risālat `Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīhat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 173-187. Notre traduction s'est voulue la plus fidèle possible à la lettre du texte, sacrifiant ainsi parfois la beauté de la langue française au profit de la précision de la traduction et ce dans un but pratique.

¹⁵⁴⁵ *Amīr*, est le nom issu de *'amr* qui signifie l'ordre au sens de commandement. Le terme en vient à désigner le calife, mais étymologiquement il désigne celui qui commande. Associé au terme *mu'minīn*, il conserve ce sens étymologique de commandeur. Nous conservons ici l'expression consacrée de Commandeur des Croyants.

¹⁵⁴⁶ Entre {...} figurent les ajouts dus à la traduction.

¹⁵⁴⁷ Entre [...] figurent les ajouts de l'éditeur, qui proviennent de la comparaison avec l'édition du manuscrit de Subḥ al-'Aṣā.

¹⁵⁴⁸ *Adab* : mœurs, culture, savoir issu de l'expérience.

¹⁵⁴⁹ *Dīn* : Croyance, manière d'agir, coutume, prudence, voie, rapport avec quelqu'un.

¹⁵⁵⁰ *Luhma* : les frères et sœurs par la mère.

lui fallait par la position que tu as auprès du Commandeur des Croyants, par ta précellence (*sabq*) {à obtenir} ses mœurs désirables, par ton désir {d'atteindre} son naturel (*šaym*) louable, et par ta capacité à atteindre un gouvernement (*tadbīr*) semblable au sien.

3. Que les éducateurs trouvent le savoir en eux, ou qu'ils le reçoivent par révélation (*'ilhām*) intérieure, et si nous n'[avons pas trouvé] qu'ils aient rien appris d'autrui, nous leurs aurions attribué (*lanaḥalnāhum*) la science de l'invisible (*al-ḡayb*), et les aurions placés à la place dont leur créateur [les a privé] – lui qui possède la science de l'invisible du fait de son unicité (*wiḥdāniyya*) et de sa singularité (*fardāniyya*) dans sa divinité – en se déroband à leurs regards afin qu'ils le remplacent dans son jugement, qu'ils renforcent son autorité (*sultān*), qu'ils exécutent sa volonté (*irāda*) sur tout son règne. Mais le savant qui désire (*al-muwaffiq*) le bien, qui se distingue (*al-maḥṣūṣ*) par sa vertu (*al-fazl*), qui a reçu en don l'avantage du savoir et de sa supériorité (*sufuww*), a saisi cela par une recherche délicate, un humble effort, une juste compréhension et sans aucun ennui¹⁵⁵¹.

4. Le Commandeur des Croyants se présente à toi : il prend preuve (*ḥuḡḡa*) sur toi, et exécute (*mu'addiyan*) la loi (*ḥaqqa*) de Dieu qui l'oblige (*alwāḡib 'alayhi*) à te guider (*iršād*), et à défendre ton droit (*qaḍā'i ḥaqqika*), et ce que le père plein de sollicitude et de compassion recommande (*yanzaru bihi*) pour son fils. Et le Commandeur des Croyants espère que Dieu te préserve de toute mauvaise chose qui suscite l'envie (*tam'*), qu'Il te garantisse contre tout malheur (*makrūh*) qui touche un homme, qu'Il te garde (*ḥaṣṣana*) de toute calamité (*āfa*) qui prendrait le dessus sur un homme dans la croyance (*dīn*) ou dans le monde (*ḥulq*), et qu'Il lui prodigue pour toi le meilleur de ce qu'Il continue de répéter et de montrer parmi les témoignages du bienfait [de Dieu pour toi]. Il te projettera au sommet de la noblesse (*šaraf*),

¹⁵⁵¹ Le sens paraît être le suivant :

A- Si 1. Le savoir peut être inné, ou révélé intérieurement.

2. Mais que dans les deux cas, il ne provient pas d'autrui.

3. Alors, il faudrait attribuer la science de l'invisible à ceux qui savent.

B- Or 1. dans ce cas, on les placerait à la place de Dieu, qui lui possède bien la science de l'invisible par nature (unicité et singularité).

2. Or, Dieu s'est retiré de la vue des savants,

3. afin justement qu'ils jugent, qu'il exercent son autorité et qu'ils exécutent sa volonté.

C- Ainsi, le véritable savant a saisi son rôle dans la Création, non par intuition ou révélation, mais par une recherche et un effort couronnés de compréhension et sans lassitude. Il nous paraît ainsi que ce paragraphe rappelle au savant son rôle dans la Cité, tout en le détournant de la connaissance métaphysique. Mais l'expression demeure obscure en raison peut-être d'une omission ou d'une interpolation.

te préparera à la plénitude (*baṣṭat*) de la dignité (*karam*). Il te conduira aux sommets purs du savoir (*adab*), [qui produiront en toi les plus riches provisions (*daḥā'ir*) de bonheur ('*izz*)¹⁵⁵²]. [Le Commandeur des Croyants] demande à Dieu de te seconder¹⁵⁵³, et il lui demande de te protéger, et de te garantir contre l'emportement de la passion (*al-hawā*). Qu'Il te rende présentes les conditions favorables (*dawā'ir*) du succès (*al-tawfiq*), en t'aidant dans la direction (*irṣād*) vers cela ; car il n'y a d'aide et de faveur pour le bien qu'en Lui !

5. Sache qu'il y a des chemins vers la sagesse (*ḥikma*) : ils suppriment les difficultés des débuts à celui qui la prend pour principe, s'il emprunte ses sols accidentés avec intention, pour atteindre le repos qui s'en suit, son lieu sûr (*amni sarḥiha*) et la noblesse (*šaraf*) de sa grandeur¹⁵⁵⁴ ('*izz*). Elle ne peut s'atteindre avec le manque d'esprit (*suhf*) de la légèreté (*ḥiffa*), elle ne peut naître de l'excès (*tafrīt al-ḡafla*) d'inattention ; celui qui l'atteint ne peut la dépasser pas [et peut-être l'amplitude du détour en montre-t-elle les vices cachés (*wa rubbama aẓharat baṣṭatu al-ḡayy mastura al-'aybi*)]. Mais les mœurs (*aḥlāq*) qui mènent à la sagesse (*al-ḥikma*) t'ont entouré de toute part de leur excellence. Tu n'as pas eu de peine à les saisir (*idrāk*). Tu n'as pas tardé à parvenir à son sommet (*dirwa*). Au contraire, tu as récolté (*ta'talta*) leurs plus nobles significations, tu en as rassemblé les plus précieux joyaux, puis tu as recueilli le cœur (*lubāb*) de sa moelle (*muṣāṣ*) et pris soin de ses plus précieuses provisions (*daḥā'ir*). Alors, conserve ce que tu as recueilli, et dépasse ce que tu as atteint !

6. Sache que tu ne parviens à rassembler tout cela et que tu n'y es premier que grâce à la force que Dieu donne à toutes tes affaires lorsqu'il les suscite, par ta patience à le servir (*tā'a*), et par ton immense gratitude pour ce que [Dieu] t'a donné comme bienfaits (*mā an'ama*). Afin d'en obtenir davantage, tu dois t'attacher à cette quête par une bonne attention (*ḥiyāta*),

¹⁵⁵² Le terme signifie aussi la grandeur. Il convient de ne pas dissocier ce sens du sens de la notion de bonheur. La véritable grandeur, le plus grand bien, est le bonheur. Ce terme a en effet une connotation morale forte : la grandeur en question peut être celle de la considération, de l'honneur ou de la gloire. Le bien est en effet socialement déterminé. Mais ici c'est le savoir qui est considération et qui est tenu pour honorable.

¹⁵⁵³ Cf. 'ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « Risālat 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣīḥat walī al-'ahd », *op. cit.*, p. 174 ; Invention stylistique attribuée à Abd al-Ḥamīd, le déplacement du complément mentionnant Dieu en début de proposition constitue une originalité en prose arabe. Il permet de placer le nom de Dieu, à l'instar de ce qui s'énonce lors du serment, en tête de phrase, alors que le sujet qui fait ici une prière à Dieu, est relégué en fin de proposition. Cela semble donner une solennité plus grande à l'énoncé de la prière. Voir les remarques de AL-QADI W., « The Impact of the Qur'an on the Epistolography of Abd al-Hamid », *op. cit.*

¹⁵⁵⁴ Cf. *supra*, note 1552

et en repoussant (*al-dubb*) la lassitude du découragement (*malal*) qui pourrait t'en venir, l'inattention (*ġafla*) qui mène à la perte, l'assoupissement du relâchement (*sinatu tahāwunin*), ou le mépris d'une connaissance (*ma'rifa*) {nécessaire}. En effet, c'est ce par quoi il est plus juste (*alḥaḡu*) de commencer l'examen : on s'appuie ainsi sur la force, sur l'habileté (*āla*), [sur la préparation (*ʿudda*)], et {cela dans} l'isolement par rapport aux compagnons (*aṣḥāb*) et aux intimes (*ḥammāt*). Tiens-y¹⁵⁵⁵ toi donc lorsque tu as recours à Lui, appuie-toi sur cela lorsque tu t'y appliques, et trouve asile en son giron (*kanf*) lorsque tu t'en remets à Lui ; car cela est le plus digne (*ablaġa*) de ce par quoi on demande la clémence de Dieu, c'est aussi le problème (*mas'ala*) le plus susceptible d'une solution, ce qui apporte la meilleure récompense (*tawāb*), ce dont l'utilité (*naf'*) est la plus certaine (*a'wad*), dont le bien (*ṣalāḥ*) est le plus grand. Dieu te guide vers ta bonne fortune (*ḥazz*), te montre sa limite et mène ton cœur vers le louable (*maḥmūd*).

7. Ensuite, chaque matin dont la venue te couvre de bienfaits (*yan'amu 'alayka*), {chaque matin} qui manifeste en toi la santé (*salāma*) dans son éclat, invoque Dieu. Fais de toi une part qui n'est que gratitude envers Dieu pour t'avoir permis d'atteindre ce jour-là avec la santé [des membres] (*ġawāriḥ*) et le bien-être du corps (*badan*), pour t'avoir couvert de bienfaits (*subūġi ni'am*), et avoir manifesté de la générosité (*karāma*). Lis aussi [en ce moment du jour] une partie du livre de Dieu Tout-Puissant (*'azza wa ġalla*), par laquelle tu prépares ton jugement (*turaddidu ra'yaka*) au contact de son enseignement (*adab*), tu embellis ton langage (*lafz*) par sa lecture, tu exerces ta raison (*'aql*) en en considérant les versets clairs tandis que tu t'efforces d'en comprendre (*tataffahamuhu mutafakkiran*) les versets obscurs. C'est qu'en lui se trouve la guérison (*ṣifā'*) des cœurs de leurs maux (*amrād*), et la prévention (*ġilā'*) des chuchotements du démon et de ses sbires (*saḡāsifihi*), et l'illumination (*diyā'a*) des savoirs de lumineux, une explication (*tibyān*) de toute chose, une conduite (*hudā*) et une bénédiction (*raḥma*) pour un peuple de croyants. Ensuite habitue-toi à combattre (*muġāhadat*) ta passion (*hawā*), car elle ferme aux biens (*ḥasanāt*), ouvre la voie aux maux (*sayyi'āt*), et est [l'adversaire (*ḥasm*) de la raison (*'aql*)].

8. Sache que toutes tes passions sont pour toi un ennemi qui cherche à te détruire, et qui se présente à ton inattention ; car elles sont la tromperie de Satan, les filets de sa séduction et les pièges de sa ruse. Prends-y garde en les évitant, préserve-t-en en t'en méfiant ! Réfugie-

¹⁵⁵⁵ Il s'agit là de l'attention et de l'examen.

toi auprès de Dieu contre leur mal. Si elles se liguent contre toi, combat-les par une action franche (*ṣādiq*) et sans délai, par une résolution ferme (*ḥazm*) et efficace qui ne [puisse faire] exception à ton jugement lorsque tu l'as produit, par une sincérité supérieure qui ne souffre pas qu'on la fasse mentir, par une détermination courageuse¹⁵⁵⁶ qui ne s'accompagne d'aucune hésitation, et par une intention vraie qui ne comporte pas le frémissement d'un doute. En effet, cela est une monture (*zihriyy*¹⁵⁵⁷) d'excellence (*ṣidq*) pour les éloigner de toi, et les écarter de ce qu'elles envisagent en toi. Cela te préserve de la colère de ton Dieu, pousse ton peuple à être satisfait de toi et te protège des vices de ceux qui te sont inférieurs. Pare-toi donc de la beauté de ces [attitudes] et atteint, par tes mœurs, leurs plus hauts lieux. Qu'elles encerclent le malheur qui t'empêcherait de les atteindre et qui te priverait de rejoindre leurs sommets. Les soucis (*al-ma'ūna*) ne s'accroissent qu'en se compliquant et accablent lourdement les gens qui désirent les mœurs des gens dignes (*karam*). Ils s'approprient illégitimement les sommets (*summuww*) de la puissance (*al-qadr*) sans savoir distinguer la position des mauvais caractères et des bons, au point que ces partisans du moindre effort manquent certaines de leurs affaires. Entrent alors les calamités par certains côtés auxquels ils se fiaient pourtant. Ils sont dès lors accusés de négligence, et acceptent alors les plus viles positions. Ils s'y trouvent installés ignorant le lieu de la vertu, aveugles au degré de la noblesse (*ṣaraf*), chutant sous la position des gens d'esprit (*al-ḥiḡā*). Tâche d'atteindre la plénitude morale avec prudence en faisant précéder la recherche sur l'atteinte du but et en prémunissant tes actions contre la vanité. Elle est en effet la tête de la passion, le principe de la tromperie, le guide de la perte. Surveille tes mœurs des calamités liées aux mauvais surnoms et aux laides injures, par lesquels vient l'inattention, se diffuse la perte et entre la faiblesse. Combat les malheurs [qui fondent] sur ta raison. Les preuves du vrai feront apparaître, par leur majesté, l'assentiment à ton jugement auprès des gens d'esprit (*dawī al-nuhā*), de bon jugement (*ḥāl al-ra'y*) et doués de profondeur dans l'examen (*fahṣ al-nazar*). Procure-toi donc une renommée élogieuse (*maḥmūda ad-dikri*) et une bonne réputation (*bāqī lisāna as-ṣidq*), par l'attention que tu porteras à ce que le Commandeur des Croyants te présente, te protégeant par là de l'arrivée des malheurs sur toi, pour ta sûreté et ton peu de foi en leur autorité (*muḥkamihā*).

¹⁵⁵⁶ *Maḏā'a ṣārīma* associe à l'idée d'acuité intellectuelle et de détermination, celle de courage.

¹⁵⁵⁷ *Zihriyy* désigne en langage militaire la monture que l'on tenait en tout temps prête à être enfourchée. Il s'agit donc d'un secours apprêté par avance.

9. Et parmi cela, il faut que tu maîtrises tes affaires avec droiture que tu entoures ton secret du plus grand soin, que tu couvres tes soldats de bienfaisance, que tu soignes (*tudāwa*) ton ressentiment (*ḥiqd*) par l'impartialité (*inṣāf*¹⁵⁵⁸), que tu abaisses ton âme avec l'équité (*'adl*), que tu réduises tes vices en t'en donnant les moyens (*bi-taqwīmi awadika*) et que tu protèges ta raison de l'intrusion des calamités en réprimant la vanité (*al-'ujb*). Que ta persévérance (*ānāt*) surpasse la lassitude et le manque (*fawt*) de travail. Arme ta sagacité (*maḍā'a*) de l'examen réflexif (*rawīyyata al-naẓar*) et assiste-la de la patience (*anāt*) que procure la pondération (*ḥilm*). Protège ta solitude de l'inattention et de la confiance que donne le repos. Préfère ton silence à l'inintelligibilité du langage et crains davantage encore les médisances. Prête ton oreille à la bonne compréhension et renforce là par le témoignage de la pensée. Réserve tes dons aux maisons d'honneur (*ṣaraf*) et aux gens de mérite (*ḥasab*). En cela, méfie-toi de la prodigalité, et de l'installation durable de l'opulence et de la faveur obtenue par fourberie. Interdit à ta pudeur (*ḥayā'*) la timidité et la stupéfaction de la bêtise. Ta pondération, ôtes-en le découragement (*tawāhun*) et accompagne-la de la détermination du cœur. Diminue l'excès de ta punition et redresses-en ceux qui le méritent. Ne mêle pas à ton pardon le non-respect des lois, accorde-le selon ce qui est nécessaire et préférable (*al-wāğiba al-muftaraḍ*) et soutient ainsi la religion (*dīn*). Bannis de ta sociabilité, obscénités et médisances. Limite ta sollicitude pour tes affaires à certains moments et réserve-y des heures afin que ta force ne s'y épuise pas et que tes dégoûts ne s'y invitent pas. Retire de ta détermination (*'azmatika*) la précipitation du jugement et la témérité. Assure tes joies (*farḥātika*) contre l'exubérance et renforce-les contre l'arrogance (*zahw*). Que tes peurs n'ébranlent pas ton jugement et ne te soumettent pas aux erreurs. Que ta prudence (*ḥadāra*) ne soit pas lâcheté, mais conduis-la à se faire détermination (*ḥazm*). Enfin, rapporte ton appréhension (*rağā'*¹⁵⁵⁹) à la fuite du temps (*ḥawf al-fā'ita*¹⁵⁶⁰), mais empêche-la d'être trop confiante en l'obtention de l'objet désiré¹⁵⁶¹.

¹⁵⁵⁸ *Inṣāf* signifie justice, équité. Il nous a semblé que dans le contexte de cette phrase il s'agissait précisément de la dimension d'impartialité exigée de la justice qu'il s'agissait.

¹⁵⁵⁹ *Rağā'* désigne le fait de repousser une action ou une décision à plus tard par incertitude ou crainte.

¹⁵⁶⁰ *Ḥawf al-fā'ita* signifie la peur du temps qui passe inexorablement et conduit à la mort.

¹⁵⁶¹ Le contrôle des émotions telles que la crainte s'opère par la réflexion. C'est en opposant à l'appréhension, qui empêche d'agir, la maxime du temps qui s'écoule inexorablement, qu'il est devenu possible de la vaincre. Mais pour autant, il ne faut pas tomber dans l'excès contraire de la confiance excessive en l'atteinte de l'objectif poursuivi, car celle-ci conduit, à l'inverse, à agir trop

10. Voici l'ensemble des vertus qui protègent la raison des défauts qui tentent de s'immiscer en elle à travers leurs vices les plus doux et leurs stratagèmes les plus variés. Maîtrise-les en les connaissant, exerce-toi à les conserver, déterminé à en suivre ses directions (*marāšidiha*), et en finir avec elles au point où tu auras atteint la magnificence du Commandeur des Croyants et son savoir-être (*adab*), si Dieu le veut.

11. Que tes proches (*biṭāna*) et tes compagnons (*ḡulasā'*) dans le loisir, et tes intimes (*duḥalā'*) dans le secret, soient gens de savoir religieux (*fiqh*) et qu'ils craignent Dieu parmi les privilégiés des gens de ta maison. Tu choisiras l'ensemble (*ʿammati*) de tes chefs militaires (*quwwād*) parmi ceux que l'âge a formé à la variété (*tasārīf*) des affaires, et qui en ont reçu la marque (*ḥabaṭathu fiṣāluhā*) parmi les chevaliers accomplis, qui ont abordé les affaires sous tous leurs aspects et qui en ont parcouru les espèces. Ils connaîtront les meilleures d'entre elles ainsi que les bons jugements et la bonne consultation (*mašūra*), et leur conseil (*naṣiḥa*) sera digne de confiance, tandis que leur personne sera dévouée au service (*tā'a*).

12. Puis présente-leur de ta personne une gravité de maintien (*waqāran*) qui suscite de leur part un respect mêlé de crainte (*hayba*). Entretiens avec eux un commerce qui t'apporte de leur part de l'affection. Accorde-leur une attention qui éloigne leur diffusion à ton sujet de ce que tu détesterais voir se répandre à ton compte comme sottises (*saḥafa*) du jugement et comme perte de résolution (*hazm*). [Surtout,] que ton désir ne te domine (*ḡalaba*) pas au point de te priver de jugement et de te laisser sans pensée (*fīkr*).

13. Sache que si tu apprends un secret, tu dois l'entourer de tes tentures et refermer tes portes sur lui. Car cela ne peut manquer de se voir pour la masse et d'être manifeste en toi même si tu te caches derrière des « peut-être », des « il se peut » et des « je n'ai pas entendu cela » ou « je ne sais », parmi ce que l'on rapporte des ruses de celui qui cherche à échapper à de telles situations. Il faut que tu juges de cela par toi-même, et que tu empêches toute fuite (*ḥalal*) car personne n'est plus proche de la mauvaise réputation et des bavardages de la masse en bien ou en mal que celui qui est dans la situation et dans la position qui est la tienne par la loi de Dieu, et par l'espoir nourri et attendu de toi.

14. Prend garde que personne de ton entourage ne te méprise pour une faiblesse dont il pourrait se faire un moyen de divulguer à ton sujet un défaut qui ne saurait t'être attribué et

rapidement. Chaque trait moral est ainsi déterminé dans ce paragraphe en fonction de ses deux excès contraires.

une réprobation dont tu ne pourrais ensuite te défaire. Il ne faut permettre aucune mauvaise histoire sur cela et [n'autoriser aucune mauvaise parole], qui apparaîtraient manifestes ou seraient affirmées clairement. Ils ne se permettront cela que s'ils perçoivent en toi du consentement, une acceptation, une autorisation [pour eux d'en parler].

15. Prend également garde à ce que ne se déploie pas en excès chez toi les plaisanteries, les histoires, les moqueries et les blagues qui font mépriser les gens oisifs, vers lesquels les ignorants s'empressent et dans lesquelles les envieux trouvent un vice à divulguer, une calomnie contre une légitimité (*ḥaqq*) qu'ils nient. À cela s'ajoute un manque de jugement, un honneur (*'ird*) sali, une noblesse (*šaraf*) détruite et le renforcement de la négligence. La mauvaise nature est fortement enracinée dans les fils d'Adam, comme le feu dans la pierre solide (*šald*). Si elle est frottée avec un briquet, des étincelles en jaillissent, sa lueur s'élève, son feu brûle. En personne cet assaut n'est plus fort, d'un embrasement plus manifeste, d'un enracinement plus profond et d'une plus grande promptitude au vice (*'ayb*) et à l'entrée du déshonneur (*šayn*), qu'en ceux qui ont ton âge, parmi les hommes sans expérience, qui sont dans la fougue de la jeunesse. [Ceux-là] n'ont pas encore subi les marques des affaires qui leur dictent leurs décrets, manifestent en eux leur signe. La perspicacité (*šahāma*) ne s'est pas montrée en eux, telle qu'elle puisse indiquer à la masse leur valeur et répandre parmi eux la bonne renommée. Et ils n'ont pas encore atteint un bon renom dans cette prudence (*ḥunka*) que l'on atteint avec l'âge, grâce à laquelle ils pourraient se défendre des mots des gens insolents et de la pénétration destructrice des gens envieux.

16. Ensuite exerce-toi à éviter un vice délicat attaché à de nombreux gens de pouvoir (*sulṭan*) et de capacité (*qudra*), comme l'annihilation de la tempérance (*wara'*), l'orgueil de la noblesse et le dédain, le vice de vantardise. Car cela les précipite vers la corruption de leur jugement et outrage leur raison dans des lieux nauséabonds (*šamma*). Il en va ainsi par exemple de leur peu de contrôle (*zabt*) d'eux-mêmes dans leurs cortèges et leurs passages à cheval (*musāyara*) publics. Ainsi tel qui secoue sa personne en se tournant et retournant de nombreuses fois affiche sa légèreté, et perd la tête du fait des cris des hommes autour de lui. Tel accepte dans son cortège de jouer avec ses courtisans, en plaisantant et en riant à leur blagues, en pratiquant la course des montures, en agitant les membres pour accélérer, et s' imagine que cela est plus rapide pour lui et plus excitant pour sa monture. En cela, améliore ton apparence (*hay'a*), et rassemble ton sang-froid. Que ceux qui suivent ton cortège

ne te voient paraître que lorsque tu as le regard baissé, et non en train de te tourner vers un interlocuteur, ni en train de venir à lui de face sur ta monture pour lui parler, ni non plus en galopant, pressant les flancs de ta monture et te soulevant. En effet, le bon maintien à cheval du gouvernant (*wālī*) et son [excellence¹⁵⁶²] dans une de ces situations est le signe d'une grande [capacité à dissimuler sa préoccupation et à cacher ses états [d'âme.

17. Sache que des gens [*aqwām*] peuvent venir à toi avec empressement pour en calomnier d'autres (*si`āya*). Ils viennent au prétexte de te conseiller, et ils cherchent à attirer ta faveur en montrant de la sympathie, et ils t'encouragent en éveillant l'envie et le doute, te mettant dans l'embarras de l'indécision. De cette façon, ils font de toi leur intermédiaire pour dévorer les biens du peuple, profitant de leur situation par rapport à toi du fait de ta disposition à leur pardonner et à leur faire confiance [*tasdīq*] au sujet de celui qu'ils accusent ou qu'ils s'empressent de te faire soupçonner. Qu'aucun intrigant porteur de doute ne puisse donc accéder à une conférence avec toi, ni aucune personne accusée connue, ni aucun porteur d'une doctrine nouvelle [*bid`a*], qui t'exposerait à la corruption de ta religion, et te porterait contre ton peuple, par ce qui ne peut avoir de vérité pour toi. Il te pousserait à nuire à un peuple dont tu ne connaîtrais, en guise d'intention [*dahl*], que ce qu'il se serait empressé de te présenter à leur égard, en paraissant te conseiller à leur sujet.

18. Que ton chef de police et celui dont tu souhaites qu'il se charge de cela fasse partie de tes commandants (*quwwād*) afin d'accomplir cette tâche. Il s'adressera à ceux-là, écouterà leurs paroles et consultera leurs avis. Ensuite, il te rend compte de ce qui lui aura été soumis, afin que tu le charges de ton ordre à ce sujet et que tu le fasses s'arrêter à ton avis, sans que cela soit visible pour le peuple. En effet, s'il s'avère juste (*ṣawāb*), tu en récolteras le bien. Or, si c'est une erreur qu'un ignorant te présente, ou une faute (*farṭa*) par laquelle un menteur intrigue, elle vaut au calomniateur ou à la victime, une punition. Si cela lui vaut une punition et une correction de la part de ton gouverneur (*wālī*), cette erreur ne te sera pas imputée, tu ne seras pas accusé d'excès (*tafrīt*), et on ne pourra pas t'en blâmer.

19. Indique à celui qui se charge de cela et sur lequel tu t'appuies pour cela, qu'il ne doit aborder aucune chose pour l'examiner attentivement, qu'il ne doit pas chercher à saisir

¹⁵⁶² L'édition arabe utilisée donne « *ittidā`ihi* ». Ce terme ne paraît figurer dans aucun dictionnaire. Nous pensons qu'il s'agit peut-être d'une corruption du texte. Le terme recherché pourrait en réalité être « *ibdā`ihi* », son excellence.

quelqu'un pour le battre, qu'il ne doit pas punir une personne d'un châtement exemplaire, et qu'il ne doit relâcher de prison personne en le gracieant si son innocence apparaît et pour la justesse de sa conduite [*tariqat*], avant de te présenter son affaire, de te relater sa cause de façon sincère, suivant le droit (*haqq*) et le fait certain (*al-yaqīn*).

20. Si tu y vois une raison (*sabīl*) de l'emprisonner (*maḥbas*), ou la nécessité de punir, tu le lui ordonnes et il s'en charge sans t'y faire prendre part, sans que tu lui accordes une conférence avec toi, car il est le préposé à cela. Ainsi, sur ton compte ne court aucun avis blâmable ni [ne repose] aucune dure punition. Mais si tu y vois une raison de pardonner, et qu'il est exempt de ce dont il a été accusé, c'est toi-même qui te charge de lui être bienfaisant, en le laissant aller et en lui accordant le pardon (*al-ṣafh*) en le libérant de sa captivité. Tu en récolteras alors le salaire et la rétribution dans l'au-delà. Sa langue te remerciera alors et sa parentèle¹⁵⁶³ te bénira et ils te sont alors redevables¹⁵⁶⁴ (*awḡabta 'alyhim ḥaqqaka*). Enfin, tu auras allié en toi deux atouts : la récompense divine dans l'au-delà et la bonne renommée ici-bas.

21. Prend garde à ce que ne vienne à toi personne parmi tes soldats, tes compagnons, ton entourage ou tes proches avec une question inattendue qu'il te dévoile, ou une requête dont la demande te surprenne. Il l'aura auparavant soumise au secrétaire que tu as désigné pour cela, et à qui tu as confié cette tâche. Celui-ci te l'exposera alors en ne te transmettant que ce qui est digne de foi, de façon à ce que tu sois au fait de son importance. Si tu souhaites l'aider et satisfaire à sa demande, tu lui accorderas alors audience pour sa requête, déployant pour lui ton secours, en l'accueillant avec bienveillance¹⁵⁶⁵, et en manifestant la joie que suscite sa demande, avec un jugement clair (*fushḥat al-ra'y*), une grande accolade et avec bonté d'âme. En revanche, si tu haies l'idée de satisfaire à sa requête, que tu désires refuser sa demande et que la réponse à cette demande et l'aide requise te pèsent, tu ordonneras à ton secrétaire de le détourner de cela et il l'empêchera de t'approcher avec elle. En cela, les soucis [*al-ma'ūna*] diminuent pour toi, ta renommée s'améliore, [et on ne diffuse pas à ton sujet la sévérité du

¹⁵⁶³ *Qawm* désigne un groupe humain ayant un ancêtre commun.

¹⁵⁶⁴ Ils deviennent les clients et les protégés du Prince.

¹⁵⁶⁵ *Muqbilan 'alayhi bi-waḡhika* : littéralement, cette expression signifie, tournant ton visage vers lui pour l'accueillir. Le visage doit donner lecture des sentiments positifs, tandis que les mécontentements doivent demeurer imperceptibles, comme on le verra plus loin.

refus, et la médisance (*sū'i l-qālati*) ne t'atteint pas pour l'interdiction]. Cela est en effet reporté sur ton secrétaire dans des directions dont tu es innocent en apparence.

22. De même, que ton jugement et que ton ordre (*amraka*) au sujet de celui qui survient chez toi parmi les ambassadeurs, et de celui qui vient à toi parmi les messagers soit tel : qu'aucun d'entre eux n'arrive à toi sans que tu n'en aies été informé, et sans savoir ce qui l'amène à toi, la direction de ce dont il va te parler et l'importance de ce qu'il va te demander s'il parvient jusqu'à toi. Tu produiras ton jugement (*ra'yaka*) sur ses requêtes, tu attacheras ta pensée (*fikraka*) à son affaire, et tu appliqueras la source de ta réflexion (*rawiyyatuka*) dans la révision de sa question avant qu'il n'entre chez toi, et qu'il ne sache même que sa situation est arrivée [à ton oreille]. Cela te permet d'éloigner de toi le souci de l'irrésolution (*al-badīha*), et de desserrer de ton âme l'entrave à la délibération. Tu t'apprêtes alors à répondre à son message après un examen (*naẓar*) et un délai de pensée. Ainsi, si l'un d'entre eux se présente à toi en te parlant autrement que selon ce que t'a rapporté ton secrétaire, en lui dissimulant sa requête à ton égard, tu dois le repousser de manière élégante, et tu lui interdiras de s'adresser à toi d'une belle manière. Puis tu commanderas à ton chambellan de lui montrer de la dureté, de le rudoyer et de l'empêcher de venir jusqu'à toi. En effet, ta fermeté à ce sujet te permettra de juger de telles affaires (*asbāb*), éloignant de toi leur souci [et te facilitant la gestion des difficultés], si Dieu le veut.

23. Prend garde à ne pas perdre ton jugement (*ra'y*) et négliger ton éducation (*adabika*) dans les voies que la satisfaction (*riḍā*) et la colère empruntent pour arriver à toi. Ne méprise pas la gravité de l'excès de vanité dont les merveilles te font commettre des légèretés, dont l'apparence t'inspire une passion folle. Que cela n'entraîne pas de ta part une erreur, et l'éclat d'une bassesse à propos d'une chose désagréable qui t'arriverait ou d'un événement qui te surviendrait inopinément. Qu'il y ait donc pour toi en toi une monture (*zihriyy*) qui soit un recours pour toi, derrière lequel tu puisses te protéger des malheurs du vice (*riḍā*), qui te serve de garantie quand une affaire importante advient et grâce à laquelle tu puisses veiller (*tata'aqqabu*) tes affaires en matière de gouvernement (*tadbīr*). Ainsi, si tu as besoin d'une matière de ta raison, d'une réflexion de ta pensée, ou d'un éclaircissement de ta logique, ton attachement (*'ih̄tiyāz*) à ta monture est accru de ce que tu a bien voulu lui donner et lui offrir. Mais si tu observes les prémices d'une impulsion (*ḡahl*) ou d'une hésitation (*zalal*) surgir de l'examen de tes affaires, ou la transgression d'un droit, ou une erreur de gouvernement,

alors ce que tu as acquis et amassé comme jugement (*ra'y*) est une excuse pour toi-même, et une monture forte pour réagir à ce que tu dois haïr ainsi qu'un allègement des soucis que te causent ceux qui se rebellent contre toi en paroles (*al-qālati*) et dans la diffusion de ta renommée. C'est aussi une défense (*hiṣn*) contre les atteintes du malheur et cela les éloigne de tes mœurs, si Dieu le veut.

24. Empêche les gens de ta suite (*biṭāna*), tes serviteurs particuliers (*ḥaṣṣatu ḥadamika*), et l'ensemble des sujets (*ʿāmmatu ra'iyatika*) de s'en prendre à la bonne réputation des gens devant toi en leur absence. Empêche-les aussi de t'approcher avec un esprit d'intrigue et de jalousie les uns envers les autres, ou de calomnier auprès de toi sur certaines choses au sujet de leur situation alors qu'elles te sont dissimulées, ou encore de témoigner auprès de toi en faveur d'un des leurs sous le prétexte du conseil et de la compassion. C'est la meilleure manière d'atteindre des sommets dans la noblesse, et c'est ce qui te permet le mieux d'acquérir une bonne renommée, le meilleur moyen d'obtenir l'excellence (*fadl*) du jugement infaillible (*ḡazalat al-ra'y*), la noblesse du dessein (*himma*) et la force du gouvernement (*tadbīr*).

25. Retiens-toi de t'abandonner au grand rire et au laisser-aller, ainsi qu'au froncement de sourcils qui manifeste de la colère (*ḡaḍab*) et de la fureur (*tanahḥul*) ; car cela constitue un manque de maîtrise de la violence de l'impulsivité (*ḡahl*), et une sortie de ce que l'on nomme la vertu incarnée (*intihāli ismi al-fadl*). Que ton rire se fasse sourire, qu'il dévoile parfois tes dents, mais qu'il n'intervienne qu'à certains moments et dans certaines situations adéquates, pour chaque chose plaisante que tu trouverais légère et qui t'émouvrait. Que ton froncement de visage se fasse abaissement silencieux des yeux quand il le faut et lorsque la situation l'exige, sans la précipitation qui mène à l'impétuosité (*saṭwati*) ni l'empressement qui conduit à perdre contenance (*tiyarati*), avant que tu ne parviennes à le soutenir par la réflexion (*rawiyya*) [que procure] la pondération [*hilm*], et que tu ne possèdes [ainsi] la maîtrise des prémices de l'impulsivité.

26. Si tu te trouves en assemblée avec des messagers, et alors que du public (*al-ʿamma*) est présent, garde toi bien de porter ta vue sur un proche parmi tes chefs (*quwwād*), ou à l'un de des favoris de ta suite (*ḥaṣamika*). Que ton regard se porte sur tout-un-chacun. Veille à ce que ton écoute de la discussion soit calme et attentive, avec un maintien correct et une présence d'esprit complète, en évitant de te montrer ennuyé par celui qui parle. De plus, ne tourne pas

avec colère ton visage vers certains de tes chefs et de tes gardes avec un regard appuyé et fixe. Si l'un d'eux dirige son regard vers un discutant, ou t'adresse une œillade appuyée, détourne joliment les yeux avec assurance (*'ittidā*) et sérénité (*sukūn*). Garde-toi de t'empreser en baissant les yeux, et d'en dissimuler le mouvement. [Garde toi de même] d'insister sur celui qui s'est adressé à toi dans son allocution en plongeant son regard [vers toi].

27. Mais sache que ton examen du visage de tes commensaux (*ḡulasā'*) et le contrôle des assemblées de tes chefs (*quwwāduka*) relève d'un gouvernement (*tadbīr*) fort¹⁵⁶⁶, d'une intelligence sagace (*šahāmati al-qalb*) et d'une sagesse pénétrante (*ḡakā'i al-fiṭna*). Contrôle donc cela en sachant qui a assisté à ton conseil (*maḡlisika*) et qui s'en est absenté, en connaissant leur place dans ton assemblée. Puis rend-leur compte de cela en leur demandant quelles occupations les ont empêché d'assister à ton conseil, et les ont retenu loin de toi, si Dieu le veut.

28. Si l'un de tes auxiliaires et membre de ton entourage a ta confiance en ce qu'il n'a pas d'arrière pensée (*ḡaybi ḡamīrin*), et que tu sais qu'il obéit facilement, que tu as pu t'assurer de son bon jugement (*ra'y*), que tu es sûr de son conseil (*mašūratika*), garde-toi bien de faire appel à lui à chaque événement qui t'arrive et de diriger vers lui ton regard quand des malheurs en découlent. Ne lui montre pas ni à quiconque parmi les gens de ton assemblée (*maḡlis*) que tu as un besoin urgent (*mūḡiṣ*) de lui, ou que sans lui tu ne parviens pas à gouverner avec succès, ou que tu ne peux produire un jugement sans lui, tant tu partages avec lui ta réflexion, tant tu lui donnes entrée dans ton conseil (*mašūra*), tant tu es contraint de te plier à son jugement [pour une affaire qui t'arrive subitement] ; car cela fait partie des vices essentiels (*ḡaḡā'il*) qui propagent la mauvaise réputation des gens comme toi. Débarrasse toi de cela de crainte que cela ne s'attache à ta renommée et ôte-le de ta réflexion ; tu arrêteras par là les ambitions de tes clients (*awliyā'*) à agir ainsi auprès de toi, car sinon cela leur permettra de te dominer (*ḡalaba*).

29. Sache également que la consultation (*mašūra*) est le lieu du tête-à-tête et de la solitude du jugement. [À toute chose il y a un but qui comprend ses limites et contient ses

¹⁵⁶⁶ *Tadbīr* semble avoir ici le sens de raison pratique. Nous avons choisi de conserver la traduction par gouvernement afin d'éviter d'employer le terme de gestion, auquel l'idée de force ne pouvait s'appliquer. Cf. *supra*, « 1.4 La notion de *tadbīr* ».

informations (*ma'ālim*). Envisage-le donc en y prenant garde, pose-le en exigeant sa réalisation. Garde-toi bien d'oublier le but {de la consultation} ou de négliger de le rechercher, [si Dieu tout-puissant le veut].

30. Ne te laisse pas aller à multiplier les questions sur un événement qui t'a plu, ou quelque chose dont tu te fais gloire, ni à couper la parole de celui qui te contente par son discours afin de le contredire en t'en prenant à un autre ou pour lui demander quelque chose qui n'est pas de son ressort. Tout cela est attribué par la masse (*al-'amma*) à une mauvaise compréhension et à un manque d'éducation (*adab*) quant à la manière de saisir le meilleur des affaires ainsi qu'à un manque de connaissance des pires d'entre elles. Au contraire, reste silencieux face à ton interlocuteur, prête-lui ton oreille, afin qu'il sache que tu as compris son propos, et pris connaissance de son discours. Si tu désires lui répondre, fais-le en connaissant sa requête, ou alors tu fais, à la fin de son discours, fais comme si son discours t'avait plu en souriant puis en l'ignorant. Cela t'évite de répondre et les mots de réprobation te seront épargnés.

31. Ne laisse pas voir un ennui dû à la longueur de l'assemblée (*mağlis*) ou un dérangement causé par la présence d'un des membres. Il t'appartient de résister à l'assaut (*sawra*) de la colère, à la susceptibilité sur l'honneur de la fierté, à la perte de patience sur l'affaire qui te presse ou le travail dont tu ordonnes l'exécution. En effet, ceci est une faiblesse (*sulhf*) manifeste, d'une légèreté repoussante et d'une impulsivité flagrante. Tu dois veiller à la précision logique, à la gravité de l'assemblée, au calme de la protection. Refuse les paroles inconsidérées. Abandonne leur excès ainsi que l'amour des ajouts inutiles dans ton discours (*manṭiq*), la recherche hésitante des mots en disant : « écoute », [et « comprend-moi », « par ici], et « ne vois-tu pas », ou ce dont on raffole parmi ces excès méprisés par les gens raisonnables (*ahl al-'aql*), bien connues de ceux doués d'un esprit logique, qu'ils qualifient de honteux, dont ils blâment la mention. Ce sont des traits (*ḥiṣāl*) qui sont des vices pour les rois et le bas-peuple (*sūqa*) à leur sujet fait preuve de bêtise, mis à part ceux qui les connaissent parmi les gens de savoir (*adab*), et bien peu les adoptent et les assument, [supportant leur lourdeur], n'en abandonnant aucune. Prémunie-t-en donc en t'en gardant, et maîtrise-les (*amlīk 'alayha*) par l'habitude de t'en préserver, et notamment aussi de ceci : l'excès d'expectoration, de crachats, de morve, de bâillements, de rots ; évite de t'allonger, de remuer les pieds, de tordre tes doigts, de frotter ton visage, ta barbe, tes moustaches, ton

sceptre, le tranchant de ton épée ; d'indiquer du regard, ou de signifier de côté à l'un de tes serviteurs un ordre que tu voudrais donner. Ne veille pas tard dans ton assemblée et ne t'empresse pas non plus dans ton repas ou ta boisson.

32. Mange lentement, bois seulement de façon à étancher ta soif et à petits traits. Garde-toi de t'empresse à croire de petites ou de grandes affaires, ou à insulter [quelqu'un] en disant : « O fils de moins que rien (*hunāt*) », ou à tomber dans l'inconvenance en permettant que l'un de tes serviteurs ou des membres de ta suite pratique la fornication en ta présence, ou dans ta demeure et tes cours. En effet, cela fait partie de ce qu'il est laid de rappeler, et dont l'évocation en paroles est mauvaise. Tu en porterais en effet les hontes et son déshonneur t'atteindrait, sa mauvaise réputation (*nab'ihī*) se répandrait sur [ton compte]. Connaît bien cela pour t'en prémunir et surveille le pour éviter ses fâcheuses conséquences.

33. Accumule les bienfaits de la bonté, car ils répandent la louange, et rachètent les offenses (*tuqīlu al-'aṭra*). Habitue-toi à étouffer la colère (*ḡayd*), car cela procure le repos (*rāḥa*) et absout les fautes (*yu'amminu al-sāḥa*)¹⁵⁶⁷. Et prend soin (*t'ahhad*) de la masse, par la connaissance de leurs revenus, par la compréhension interne (*tabaṭṭun*) de leur situation, et en découvrant leurs trésors cachés, afin d'avoir à ce sujet une vision juste et une expertise certaine (*yaqīn al-ḥibra*). Alors, tu rétabliras (*tun'īša*) les pauvres parmi eux ; tu assisteras les accidentés ; tu les soutiendras ; tu instruiras les ignorants ; tu réformeras les corrompus. Cette action tienne envers eux t'apporte la puissance (*'izza*), t'avance dans l'excellence, et te conserve une réputation d'honnêteté ici-bas et te munit bien pour accéder à la récompense de l'au-delà. Cela ramène aussi à toi leurs sentiments fuyants et leurs cœurs timides à ton égard.

34. Compare les rangs des gens excellents dans la manière d'agir (*dīn*), en esprit (*hiḡā*), en jugement, en raison, en gouvernement (*tadbīr*), et en renom auprès du peuple, avec les rangs des gens inférieurs dans les degrés de l'excellence dans ses différentes formes et avec les gens indifférents face à la calomnie des gens de mérite¹⁵⁶⁸. Examine bien en compagnie

¹⁵⁶⁷ Les expressions *tuqīlu al-'aṭra* et *yu'amminu al-sāḥa* disposent toutes deux d'un sens religieux en sus de leurs significations respectives d'« éviter la chute » et de « sécuriser l'espace ». Ce dernier sens paraissant trop incongru dans ce contexte, nous avons donc opté pour rendre les deux par leur sens figuré de tonalité religieuse.

¹⁵⁶⁸ « Indifférents face à la calomnie des gens de mérite » rend peut-être imparfaitement l'expression *al-ḡumūd 'inda mubāhāt ahl al-ḥasab*. L'idée paraît être de connaître les gens qui ne prêtent pas attention à la calomnie contre les gens de mérite.

desquels d'entre eux tu pourrais obtenir l'affection de tous¹⁵⁶⁹, et réunir à ton sujet les paroles de louange du peuple et atteindre le degré de la noblesse dans les situations que tu aurais à affronter. Appuie-toi alors sur eux en les introduisant dans ton commandement (*amrika*), honore-les en t'asseyant avec eux pour les écouter, et garde-toi bien de les perdre en les négligeant et en les délaissant.

35. Tel est l'ensemble des qualités que le Commandeur des Croyants a résumé pour toi en les expliquant. Il en a rassemblé pour toi les éléments éparpillés dans un écrit (*mu'allifan*) et te les a offert en guise de direction (*muršidan*). Tiens-toi donc à ces préceptes, renonce à ce qui les empêche, considère-les attentivement. Si tu saisis leurs points sûrs, tu éviteras les périls (*ma'ayib*) du vice (*al-radā*) et tu récolteras la plus pure des joies (*anfasa al-ḥudūd*), la plus désirable noblesse, la plus haute renommée. Le Commandeur des Croyants demande pour toi à Dieu une bonne direction et que tu puisses poursuivre plus loin dans cette voie et que réaliser l'espoir qu'il met en toi. Qu'Il fasse que la fin pour toi soit la félicité qu'Il te rendra possible, le salut dont Il t'accordera la protection et le bienfait pour lequel Il t'inspirera de rendre grâce. Car Il est celui qui accorde le bien (*ḥayr*) et qui aide à la direction. De lui, la perfection des bontés (*al-ṣalahāt*). Il est le pourvoyeur des grâces (*al-ḥasanāt*). Il a les clefs du bien. En sa main est le règne (*mulk*) et Il est en toute chose tout-puissant.

¹⁵⁶⁹ L'éditeur signale la variante *al-ḡamī* en lieu de *al-ḡamīl*. Nous pensons qu'elle convient mieux au contexte de cette fin de paragraphe.

Annexe C :

Traduction de la *Lettre d'Aristote à Philippe* *l'exhortant à faire enseigner la philosophie à son fils* *Alexandre.*

J'ai commencé un écrit à toi destiné, ô altesse aimée, pour évoquer la philosophie et ce qui mérite d'en être dit, et d'en être recherché. Lorsque j'ai constaté qu'il s'allongeait, je l'ai abandonné, et j'ai vu qu'il me fallait soit réduire le propos sur cela si je l'évoquais, soit que je m'en saisisse jusqu'à ce qu'il soit possible d'écrire sur ce sujet ce qu'il mérite. J'ai alors rencontré Alexandre et je lui ai indiqué d'étudier la philosophie comme je te l'ai indiqué auparavant. Mais cette sorte de conseil justifie d'y employer précaution et prévention, - je veux dire en ce que le mauvais conseiller a été accusé d'attirer les bienfaits temporels à lui-même. C'est pourquoi j'ai aspiré à ne pas présenter ce discours à un homme parmi les hommes en particulier à qui le destiner exclusivement, mais à tous les gens dans leur totalité, tel que le discours que je crée en paroles dans les livres, que je destine à tous. Cependant, j'ai considéré qu'il me faut aussi mettre par écrit cette convention sur ce qu'il y a entre moi et Alexandre, en raison d'un certain état de son âme, de sa place à tes côtés puisqu'il est ton fils chéri, et parce que je vois qu'il justifie de demander cette noble et pure chose, du fait des hautes espérances qu'elle contient, et pour la perfection de ta grandeur et de ta majesté par cela. Je lui ai donc indiqué et l'ai exhorté à se saisir de sa chance en cela, car cela fait partie, s'il l'atteint et en fait preuve de ce par quoi il dominera un grand nombre de gens dans un grand nombre de domaines.

Il lui faudra qu'il désire prendre pour règle (*i'tiqād*) la philosophie, et la vérité de l'examen et de l'enquête. Il ne devra pas se tourner vers les paroles de gens qui s'empressent de la blâmer et de la mépriser. Il y a parmi eux celui qui évoque des hommes qui s'en sont parés mais qui ne suivaient pas la pratique louable, et celui qui prétend qu'elle n'a pas d'utilité et qu'elle ne compte pas la parole et les mots. Il y aussi parmi eux celui qui prétend qu'elle est difficile, fatigante et douloureuse, et celui qui la blâme en disant qu'il n'y a pas de différence celui qui s'en charge et celui qui fait commerce et s'établit pour demander un revenu ou celui qui se charge de dire des citations de poésie pour faire rire les gens.

Mais le fait est selon moi différent de ce qu'ils croient et disent. Car il n'est pas nécessaire à celui qui considère cela d'examiner les vertus dont est privé untel, mais ce qu'il en possède pour connaître, grâce à cela, sa supériorité sur autrui. Celui qui tient ce discours devrait viser la réunion de toutes les vertus en lui pour apprendre la difficulté de cela. L'examen de cela de la façon que nous avons décrite atteste des vertus et de leur valeur.

Or cette façon de voir les choses prive absolument les gens de recevoir les vertus. Que l'on considère en cela Bāyāsūn et Fūrfulūs et al-Fāsāris, car chacun d'entre ceux-là possédait quelque une des vertus de la philosophie mais ne les possédait pas toutes et il était avec cela loué et avancé par rapport à autrui. Il nous faut aussi considérer les revenus et les colliers (*'uqid*) précieux. De même qu'il n'est pas digne d'un homme (*murū'a*) qu'ils soient réduits à ce qui pare au besoin et ce qui répond à la nécessité, sans comprendre les choses honorables et nobles dont on se pare pour la splendeur et l'embellissement, de même pour les sciences aussi il n'est pas digne d'un homme qu'on les réduise à ce dont on aurait le besoin pour l'une des catégories de l'utile temporel périssable, sans qu'on bénéficie grâce à elles de la magnificence de la renommée, de la grandeur de l'honneur et de la noblesse. Cela s'y unit alors avec ta valeur et ta lignée afin que tu sois non seulement un chef unique dans ton temps mais le vainqueur qui ne puisse être comparé à quiconque.

Quant au discours de ceux qui disent que ton fils ne peut parvenir à étudier la philosophie, ce qui les amène à cela est leur croyance que celui qui est désigné pour régner et dont on attend qu'il en s'y affaire n'a pas la force de philosopher, car il ne peut pas s'affairer de choses futiles. Mais leur étonnement sera fonction de leur négation de cela et de leur peu de foi en sa possibilité s'il advient. Pour tout dire, ils n'évitent la philosophie et ne la critiquent que pour fuir l'effort et la préparation, et non pour un acte honteux qu'ils pourraient lui attribuer ou un vice blâmable qui l'affecterait avant eux. Ton fils ne doit donc pas accepter leur opinion, ni tendre à suivre leurs paroles ou leurs actions, car votre premier père Haraq̄lis, s'il avait seulement étudié la tempérance et le plaisir, n'aurait pas eu à atteindre les douze étapes du parcours avant de devenir célèbre pour ses travaux.

Or, qui plus qu'Alexandre mérite davantage de suivre sa précellence (*awliyyatihi*) et ses pères et de se parer de leur parures dans la noblesse de l'âme et les hautes aspirations ? Ce qui récompense de cet effort (*sa'y*) auquel j'invite et que je recherche, ce n'est pas le trône aux trois pieds ni le bouclier de peaux de bœuf, ni la couronne de cœurs de palmier, ni le

vêtement à la couleur renommée. Des hommes gravirent les montagnes et endurèrent les maux pour obtenir ces choses et rivaliser par elles, mais ils furent privés du bonheur (*al-sa`āda*) que rien n'équivaut et de la victoire derrière laquelle il n'y a nulle doctrine (*madhab*).

Nous savons assurément que les petites gens n'ont guère l'intention d'être utiles à eux-mêmes par l'étude de la vertu, et que la vertu du roi comprend les gens dans leur ensemble. Il faut donc que celui qui s'attend à régner et concours pour la précellence en honneur afin que les grandes affaires lui arrivent marque son âme de ce qui ressemble à cela, et non qu'il suive le modèle de gens aux âmes basses qui voient dans tous ce qu'ils reçoivent d'une chose matière à suffisance pour eux. Car ceux-là ont liquidé leurs préoccupations et dirigé leurs affaires toutes entières vers la satisfaction des besoins vitaux seulement. Alexandre justifie de ne pas se régler sur ceux-là mais de se régler sur toi et tes préoccupations, et de se considérer digne de tout ce que tu lui as préparé comme noble action. S'il fait cela, il n'y aura plus de mesure de ce qu'il devra faire pour te rendre grâce, et il ne restera plus en deçà de ce qui lui incombe en vertu.

Mais je ne blâmerai pas Alexandre s'il n'étudie pas la philosophie. Je serai même impressionné par lui s'il l'étudie. Il est de mon droit de m'en étonner tant j'ai vu de gens n'ayant pas sa situation et ses capacités plier sous le poids de tout ce en quoi il y a effort et refuser d'étudier quoique ce soit qui puisse leur être utile. J'en ai vu d'autres désœuvrés que rien n'occupe et pour lesquels il n'y a pas de différence entre eux et les morts dans les tombeaux et sans mouvement. Il est cependant beau qu'Alexandre s'élève au-dessus de cette catégorie et ne tarde pas à rechercher la vraie philosophie et l'éloge tout ensemble, car le bien et le mal prennent de l'ampleur avec l'homme : si son destin est grand, le bien, s'il en a, devient immensément étendu, de même, le mal, s'il en a. Et vous êtes dans la position dans laquelle grandit ce selon quoi vous êtes en bien ou en mal.

Vous devez persévérer à saisir celui-là et éviter celui-ci. Et de manière générale, il faut qu'Alexandre se forme selon la forme qui attire quiconque qui a une vertu ou une bonne qualité dans toutes les sortes de port d'armes, de siège des villes ou de philosophie afin qu'ils tendent vers lui et participent avec intelligence à le soutenir et l'assister. En cela réside l'atteinte des espoirs et la perfection du dessein (*al-himma*). Peut-être pense-t-il de moi que je me suis trompé dans ce que j'ai dit, et que j'ai amené quelque chose qui mérite qu'il rie de

moi lorsque j'ai dit avoir abandonné l'écriture de l'écrit que j'avais entamé à cause de sa longueur alors que j'ai allongé cet écrit ensuite. Mais moi j'estime mon propos à ce sujet juste et non contradictoire.

Soit juste en atteignant ton but dévoué à ta nation.

Bibliographie

A – CORPUS PRIMAIRE

La Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand

Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités, LIPPERT J., *De Epistula pseud-aristotelica ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ commentatio*, Halle-Berlin, Mayer et Müller, 1891 ; édition et traduction française : BIELAWSKI J. (dir.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, traduit par Marian PLEZIA, Wrocław, Zakład narodowy imienia Ossolińskich, 1970.

Al-siyāsa al-`amma, GRIGNASCHI M. (dir.), « La "Siyāsatu-l-`ammiyya" et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique », M. GRIGNASCHI (dir.), *Acta Iranica*, Téhéran - Liège, Bibliothèque Pahlavi, coll.« Deuxième série - Monumentum H. S. Nyberg », 1975, vol.III, p. 33-287.

Édition complète de la *Correspondance*, MARÓTH M., *The correspondence between Aristotle and Alexander the Great: an anonymous Greek novel in letters in Arabic translation*, Piliscsaba, Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2006.

Le Testament d'Ardašīr

GRIGNASCHI M., « Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul », *Journal Asiatique*, traduit par Mario GRIGNASCHI, 1966, vol. 254, p. 1-142.

‘ABBĀS I. (dir.), *‘Ahd Ardašīr*, Beyrouth, Dār Šādir, 1967.

‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥya, L'Épître au Prince héritier

‘ABD-AL-ḤAMĪD IBN YAḤYA, « Risālat ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib fī naṣḥat walī al-‘ahd », M. KURD ALI (dir.), *Rasā’il al-bulaḡā’*, Le Caire, Maṭba‘at laḡnat al-ta’lif wa-l-tarḡama wa-l-našr, 1946, p. 173-210 ; traduction allemande et commentaire, IBN YAḤYĀ IBN SA‘D AL-KĀTĪB ‘Abd al-Ḥamīd, *Das Sendschreiben des Abdalḥamīd B. Yaḥyā, Gest. 132-750, an den Kronprinzen Abdallāh b. Marwān II*, traduit par Hannelore SCHÖNIG, Stuttgart, F. Steiner, 1985.

Œuvres attribuées à Ibn al-Muqaffa’

IBN AL-MUQAFFA’ ‘Abd Allāh, *Kalīla wa Dimna*, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1980 ; traduction française, IBN AL-MUQAFFA’ ‘Abd Allāh, *Le livre de Kalila et Dimna*, traduit par André MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1980 ; édition de la version syriaque, WRIGHT W. (dir.), *The Book of Kalilah and Dimnah, translated from Arabic into Syriac.*, Oxford, Clarendon press, 1884.

IBN AL-MUQAFFA’ ‘Abd Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* », *Rasā’il al-bulaḡā’*, Le Caire, Egypte, Maṭba‘at laḡnat al-ta’lif wa al-tarḡama wa al-našr, 1946, p. 40-106 ; traduction française, IBN AL-MUQAFFA’ ‘Abd-Allāh, « *Al-Adab al-Kabīr* (tr. Tardy) », *Annales Islamologiques*, traduit par Jean TARDY, 1993, vol. 27, p. 181-223.

IBN AL-MUQAFFA ^ʿ ʿAbd Allāh, *Ibn al-Muqaffaʿa...*, conseiller du Calife, traduit par Charles PELLAT, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976.

IBN AL-MUQAFFA ^ʿ ʿAbd Allāh, *Āṭār Ibn al-Muqaffaʿ*, Bayrūt, Manšūrāt Dār Maktabaʿ al-Ḥayāt, 1986.

B – SOURCES SECONDAIRES

Remarque

L'abréviation *EI1* renvoie à la première édition de *l'Encyclopédie de l'Islam* : M. TH. HOUTSMA, T.W. ARNOLD, R. BASSET, R. HARTMANN *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden Paris, E. J. Brill Klincksieck, 1913-1938.

L'abréviation *EI2* renvoie à la deuxième de *l'Encyclopédie de l'Islam*, BEARMAN, P.J., T. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, et W.P. HEINRICH, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition., Leiden Paris, E. J. Brill G. P. Maisonneuve et Larose, 1960.

L'abréviation *EI3* renvoie à la dernière édition de la même encyclopédie, disponible en ligne K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON, *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill Online, 2007-2015.

ʿABBĀS I., « Naṣra ḡadīda fī baʿḍ al-kutub al-mansūba li-bn al-Muqaffaʿ », *Mağallat mağmaʿ al-luḡa al-ʿarabiyya bi Dimasq*, 1977, n° 52, p. 538-580.

ABBÈS M., « Le sage et le politique dans Kalila et Dimna », D. LOPEZ (dir.), *Le pouvoir et ses écritures: études réunies par Denis Lopez*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2012, p. 27-37.

ABBÈS M., *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 2009.

ABBÈS M., « L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna », *Bulletin d'Etudes Orientales*, 2008, LVII, n° 1, p. 11-41.

ABŪ YŪSUF YAʿQŪB AL-QĀḌĪ, *Kitāb al-ḥarāğ li-lqāḍī ʿAbī Yūsuf Yaʿqūb bin Ibrāhīm*, Bayrūt - Bağdād, Manšūrāt al-ğamal, 2009.

ABŪ YŪSUF YAʿQŪB AL-QĀḌĪ, *Le livre de l'impôt foncier*, traduit par Edmond FAGNAN, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1921.

AL-AZHARI A.M.M. ben A., « D-B-R », Y. ʿABD AN-NABYY et M. ʿAlī AL-NAJJĀR (dir.), *Tahḍīb al-luḡa*, Le Caire, 1966, vol.XIV, p. 110-115.

AL-BIRŪNĪ, *Kitāb taḥqīq mā li-l-Hind min maʿūla maqbūla fī-l-ʿaql aw marḍūla. Alberuni's India: an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, coll.« Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science », 1993.

AL-FĀRĀBĪ A.N., *Aphorismes choisis*, traduit par Guillaume DYE et traduit par Soumaya MESTIRI, Paris, Fayard, coll.« Bibliothèque Maktaba », 2003.

AL-FĀRĀBĪ A.N., *On the Perfect State (Mabādī' ārā' ahl al-madīnat al-fāḍilah)*, traduit par Richard WALZER, Oxford.

AL-ĞAWHĀRĪ I. ben H., « D-B-R », *Tāj al-luḡa wa šihāh al-ʿarabiyya*, Beyrouth, 1956, vol.2, p. 652-655.

- AL-ĠAZĀLĪ 'Abd-al-Ĥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Bayrūt, Dār al-Ma'rifa, 1990, vol.1.
- 'ALLĀM A., *Al-Ādāb al-ṣultāniyyā. Dirāsa fi binyat wa ṭawābit al-ḥiṭāb al-siyāsi*, Koweit, 'Ālam al-ma'rifa, 2006.
- AL-QADI W., « The Impact of the Qur'an on the Epistolography of Abd al-Hamid », *Approaches to the Qur'an*, Psychologie Press, 1993, vol. 2/2, p. 285-313.
- AL-QADI W., « The Term "Khalifa" in Early Exegetical Literature », *Die Welt des Islams*, 1988, vol. 28, n° 1/4, p. 392.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Richard BODÉÛS, Paris, Flammarion, 2004.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, traduit par Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1993.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, traduit par C.-E. RUELLE et traduit par Patricia VANHEMELRYCK, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- ARISTOTE, *La métaphysique*, traduit par Jules TRICOT, Paris, J. Vrin, 1991.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jules TRICOT, Paris, Vrin, 1990.
- ARISTOTE, *Poétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
- ARISTOTE, *Al-Ḥiṭāba. Al-tarğama al-'arabiyya al-qadīma*.
- ARISTOTE et S. VAN DER MEEREN, *Exhortation à la philosophie: le dossier grec, Aristote*, Paris, les Belles lettres, 2011.
- ARJOMAND S.A., « 'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution », *Iranian Studies*, 1994, vol. 27, n° 1-4, p. 9-36.
- AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote avec un appendice sur La prudence chez Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- AUBENQUE P., *La Prudence chez Aristote*.
- AUDEBERT C.F., « La condition humaine d'après Kalīla wa Dimna », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 3-4, p. 287-312.
- AZMEH A. al-, *Muslim kingship: power and the sacred in Muslim, Christian and pagan polities*, London, I. B. Tauris, 1997.
- BALĀDURI A. ibn Y., *Ansāb al-ashrāf*, Wiesbaden - Beyrouth, Franz Steiner Verlag, 1978, vol.III.
- BEARMAN, P.J., T. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, et W.P. HEINRICH, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouv. éd. établie avec le concours des principaux orientalistes., Leiden Paris, E. J. Brill G. P. Maisonneuve et Larose, 1960.
- BEESTON A.F.L., « The 'Alī ibn Shāh" Preface to Kalīlah wa Dimnah », *Oriens*, 1954, vol. 7, n° 1, p. 81-84.
- BEG M.A.J., « Al-Khāṣṣa wa-l- 'Āmma », *EI2*.
- BENJAMIN W., « The Storyteller », *Illuminations*, traduit par Harry ZOHAN, New York, Schocken books, 1969, .
- BENMAKHOLOUF A., *Pourquoi lire les philosophes arabes ?*, Paris, Albin Michel, 2015.
- BERGES W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig K. W. Hiersemann, coll.« Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde », n° 2, 1938.
- BIANQUIS, T., P. GUICHARD, et M. TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

- VAN BLADEL K., « The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic *Sirr al-asrār* (Secret of Secrets) », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 2004, n° 57, p. 159-165.
- DE BLOIS F., « Two sources of the Handarz of Ošnar », *Iran*, 1993, vol. 31, p. 95-97.
- DE BLOIS F., *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah Wa Dimnah*, Psychology Press, 1990.
- DE BLOIS F., « Tardjama, III. Traductions du moyen-persan (pehlevi) », *EI2*.
- BONEBAKKER S.A., « Adab and the concept of belles-lettres », J. ASHTIANY, T.M. JOHNSTONE, J.D. LATHAM, R.B. SERJEANT et G.R. SMITH. (dir.), *Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University Press, 1990, p. 16-30.
- BORRUT A., « Vanishing Syria: Periodization and Power in Early Islam », *Der Islam*, 2014, vol. 91, n° 1, p. 37-68.
- BORRUT A., *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides*, Brill, 2011.
- BOSWORTH C.E., « Naṣīḥat al-mulūk », *EI2*.
- BRAGUE R., *Au moyen du Moyen Âge*, Chatou, Les Editions de la Transparence, 2006.
- BRAGUE R., « Le Coran : Sortir du cercle ? », *Critique*, Avril 2003, n° 671, p. 232-251.
- BRAGUE R., « Note sur la traduction arabe de la "Politique", derechef, qu'elle n'existe pas », A. TORDESILLAS (dir.), *Aristote politique: études sur la « Politique » d'Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 423-433.
- BROSSAT A., « Plèbe, politique et événement », P. MICHON, P. HAUSER, F. CARNEVALE et A. BROSSAT (dir.), *Foucault dans tous ses éclats*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2005, p. 211-230.
- CARLIER P., « Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes », *Ktéma*, 1980, vol. 5, p. 277-288.
- CARNEVALI B., « L'observatoire des moeurs. Les coutumes et les caractères entre littérature et morale », *Pensée morale et genres littéraires: de Montaigne à Genet*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, .
- CHARLES-DOMINIQUE P., « Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa` d'après ses deux épîtres dites "al-sağīr" et "al-kabīr" », *Arabica*, 1965, vol. 12.
- CHEIKH-MOUSSA A., « Considérations sur la littérature d'Adab. Présence et effets de la voix et autres problèmes connexes », *Al-Qantara*, juin 2006, XXVII 1.
- CHEIKH-MOUSSA A., « Ibn Yaḥya », *Dictionnaire de littératures de langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, PUF, 2000, p. 183-185.
- CHEIKH-MOUSSA A., « Du discours autorisé ou Comment s'adresser au tyran », *Arabica*, 1999, vol. 46, n° 2, p. 139-175.
- CHEIKHO L., « Aṭāran li Aristū al-faylasūf fi l-'arabiyya », *Al-Machriq*, 1907, vol. 10.
- CHRISTENSEN A., *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1936.
- CHRISTENSEN A., « La légende du sage Buzurjmīhr », *Acta Orientalia*, 1930, vol. 8, p. 81-128.
- CONSTANT B., *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier Des réactions politiques Des effets de la terreur*, Paris, Flammarion, 1988.

- COTTRELL E., « Al-Mubassir ibn Fatik and the a Version of the Alexander Romance », *The Alexander Romance in Persia and the East*, 2012, vol. 15, p. 233.
- CRONE P., *God's rule: government and Islam*, New York, Columbia university press, 2004.
- CRONE P., *Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- CRONE P. et M. HINDS, *God's Caliph: religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge university press, coll.« University of Cambridge oriental publications », n° 37, 1986.
- DAKHLIA J., « Pouvoirs et passions en terre d'Islam. Entretien avec Jocelyne Dakhliia ».
- DAKHLIA J., « Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, p. 1191-1206.
- DAKHLIA J., *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998.
- D'ANCONA C., « Aristotle and Aristotelianism », *EI3*.
- DARMON J.-C., *Philosophies de la fable: poésie et pensée dans l'oeuvre de La Fontaine*, Paris, Hermann, coll.« Philosophie », 2011, vol. 1 /.
- DELEURY G. (dir.), *Le Pantcha Tantra ou Les cinq livres de fables indiennes*, traduit par Jean-Antoine DUBOIS, Paris, Impr. nationale, 1995.
- DIETRICH A., « Autorité personnelle et autorité institutionnelle dans l'islam : à propos du concept de "sayyid" », G. MAKDISI, D. SOURDEL et J. SOURDEL-THOMINE (dir.), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 83-99.
- DJAÏT H., *La grande discorde: religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, coll.« Folio », n° 164, 2008.
- DONNER F.M. (dir.), *The articulation of early Islamic state structures*, Farnham, Surrey Burlington, VT, Ashgate Variorum, coll.« The formation of the classical Islamic world », n° 6, 2012.
- DOUFIKAR-AERTS F.C.W., *Alexander Magnus Arabicus: a survey of the Alexander tradition through seven centuries from Pseudo-Callisthenes to Šūrī*, Paris, Peeters, 2010.
- DRUART T.-A., « La philosophie morale arabe et l'Antiquité tardive », *Bulletin d'études orientales*, 1996, p. 183-187.
- DUKES K., *The Quranic Arabic Corpus*, <http://corpus.quran.com>.
- EL-BIZRI N. (dir.), *Epistles of the Brethren of Purity, The Ikhwān al-Ṣafa' and their Rasā'il, An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- FARÈS B., « Murū'a », *EI1*.
- AL-MUBAŠŠIR IBN FĀTIK AL-QĀ'ID A. l-Wafā', *Muḥṭār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim (Los Bocados de oro)*, Madrid, Imp. del Instituto egipcio de estudios islámicos, 1958.
- FEUILLEBOIS-PIERUNEK E., « Les figures d'Alexandre dans la littérature persane: entre assimilation, moralisation et ironie », 2010.
- FODA H., « L'exclu de l'islam », *Cliniques méditerranéennes*, 2006, vol. 73, n° 1, p. 129-151.
- FOUCAULT M., « Débat sur "Vérité et subjectivité" (23 octobre 1980) », H.-P. FRUCHAUD et D. LORENZINI (dir.), *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, J. Vrin, coll.« Philosophie du présent », 2013, vol. 1 / p. 107-141.
- FOUCAULT M., *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, EHESS Gallimard Seuil, 2012.

- FOUCAULT M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France*. 1984, Paris, Gallimard Seuil, 2009.
- FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll.« Tel », n° 354, 2008, vol. 1 /.
- FOUCAULT M., *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard le Seuil, coll.« Hautes études », 2008, vol. 1 /.
- FOUCAULT M., *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard Seuil, 2004.
- FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France*, Gallimard Seuil, 2001.
- FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* »: *cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil, coll.« Hautes études », 1997.
- FOUCAULT M., « *Les mailles du pouvoir* », *Dits et écrits, 1954-1988*, traduit par P. W. PRADO JR., Paris, Gallimard, 1994, vol.IV - 1980-1988, p. 182-201.
- FOUCAULT M., *L'Ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1990.
- FOUCAULT M., *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT M., *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT M., *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque des histoires », 1975.
- FOUCAULT M., « *Le sujet et le pouvoir* », *Dits et écrits, 1954-1988*, traduit par F. DURAND-BOGAERT, Paris, Gallimard, vol.IV - 1980-1988, p. 222-243.
- FOUCHÉCOUR C.H. de, *Le sage et le prince en Iran médiéval: les textes persans de morale et politique, IXe-XIIIe siècle*, Paris, l'Harmattan, coll.« Méditerranée médiévale », 2009, vol. 1 /.
- FOUCHÉCOUR C.H. de, *Moralia: les notions morales dans la littérature persane du 3e-9e au 7e-13e siècle*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1986.
- FOWDEN G., « *Greek Myth and Arabic Poetry at Qaşayr 'Amra* », *Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East*, Cambridge, 2007, p. 29-45.
- ĠĀBIRI M. 'Ābid al-, *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*, traduit par Boussif OUSTI, Paris, Éd. la Découverte, 2007.
- ĠĀBIRI M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabī*, al-Dār al-bayḍā', al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2001.
- ĠĀBIRI M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-'aḥlāqī al-'arabī: dirāsa taḥlīliyya naqdiyya lī-nazm al-qīm fī al-ṭaqāfa al-'arabiyya.*, 8 éd., al-Dār al-bayḍā', al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, coll.« Naqd al-'aql al-'arabī, 3 », 2001.
- ĠĀBIRI M. 'Ābid al-, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabī [La raison politique arabe]*, Beyrouth, Markiz dirāsāt al-wiḥda al-'arabiyya, 1990.
- GABRIELI F., « *L'opera di Ibn al-Muqaffa`* », *Rivista degli Studi Orientali*, 1931, vol. 13, p. 197_247.
- GABRIELI F., « *Ibn al-Muqaffa`* », *EI2*.
- ĠĀḤIẒ 'Amr ibn Baḥr al-, *Une charge contre les secrétaires d'Etat attribuée à Ġāḥiẓ*, traduit par Charles PELLAT, Paris, Librairie Larose, 1956.
- ĠĀḤIẒ 'Amr ibn Baḥr al-, « *Kitāb kitmān al-sirr wa ḥifẓ al-lisān* », P. KRAUS et Ṭāḥā al-ḤĀĠIRI (dir.), *Mağmū' Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, Le Caire, Egypte, Maṭba'at lağnat al-ta'līf wa al-našr, 1943, p. 37-60.
- GARDET L., « *Dīn* », *EI2*.

- GÉNÉRAL KHÉRÉDINE, *Réformes nécessaires aux Etats musulmans. Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé La plus sûre direction pour connaître l'état des nations.*, Paris, Imprimerie administrative de Paul Dupont, 1868.
- GHOSHAL U.N., *A History of Indian political ideas , the ancient period and the period of transition to the Middle Ages.*, London, Oxford university press, 1959.
- GILLIOT, « La transmission du message muhammadien : juristes et théologiens », T. BIANQUIS, P. GUICHARD et M. TILLIER (dir.), *Les débuts du monde musulman, VIIe-Xe siècle: de Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, Presses universitaires de France, coll.« Nouvelle Clio », 2012, p. 373-406.
- GIMARET D. (1933-), *Les Noms divins en Islam : exégèse lexicographique et théologique* / Daniel Gimaret, Paris, Editions du Cerf, 1988.
- GOITEIN S.D., « A Turning-Point In The History Of The Muslim State », *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill Academic Publishers, 2009, p. 149-167.
- GOITEIN S.D., « Minority Selfrule and Government Control in Islam », *Studia Islamica*, 1970, n° 31, p. 101-116.
- GOLDZIHHER I., « Du sens propre des expressions “ombre de Dieu, khalife de Dieu” pour désigner les chefs dans l’Islam », *Sur l’islam: origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwer, coll.« Midrash », 2003, p. 279-287.
- GOLDZIHHER I., « What is meant by Al-Jāhiliyya ? », S.M. STERN (dir.), *Muslim studies*, traduit par C. Renate BARBER et traduit par Samuel Miklós STERN, London, G. Allen and Unwin, 1967, .
- GOODMAN L.E., « The Translation of Greek Materials into Arabic », M.J.L. YOUNG, J.D. LATHAM, R.B. SERJEANT, et al. (dir.), *Religion, Science and Learning in the 'Abbasid Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 477-497.
- GOODMAN L.E. et R. MCGREGOR (dir.), *Epistles of the Brethren of Purity, The Case of the Animals versus Man Before the King of Jinn*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- GRIGNASCHI M., « Un roman épistolaire gréco-arabe », M.E. BRIDGES et J.C. BÜRCEL (dir.), *The problematics of power: eastern and western representations of Alexander the Great*, Bern, P. Lang, 1996, vol. 1/ p. 109-123.
- GRIGNASCHI M., « La figure d’Alexandre chez les Arabes et sa genèse », *Arabic sciences and philosophy*, 1993, vol. 3, p. 205-234.
- GRIGNASCHI M., « Remarques sur la formation et l’interprétation du Sirr al-’asrār », C.B. SCHMITT et W.F. RYAN (dir.), *Pseudo-Aristotle, the « Secret of secrets »: sources and influences*, London, Warburg institute, University of London, , n° 9, 1982, p. 3-33.
- GRIGNASCHI M., « Les « Rasā’il arisṭūṭalisa ilā-l-Iskandar » de Salīm Abū-l-’Alā’ et l’activité culturelle à l’époque omeyyade », *Bulletin d’Etudes Orientales*, tome XIX, années 1965-1966, Damas, 1967, p. 7-83.
- GRIGNASCHI M., « Le roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abû-l-’Ala’ », *Le Muséon, revue d’études orientales*, LXXX, Louvain, 1967, p. 211-264.
- GRUENDLER B., « Les versions arabes de Kalīla wa Dimna : une transmission et une circulation mouvantes », *Enoncés sapientiels et littérature exemplaire : une intertextualité complexe*, PUN Editions universitaires de Lorraine, , n° 3, 2013, p. 387-418.
- GRUNEBaum G.E. von, « Faṣāḥa », *EI2*.
- GUIDI M. et M. MORONY, « Mazdak », *EI2*.
- GUTAS D., « On Graeco-Arabic Epistolary ‘Novels’ », *Middle Eastern Literatures*, avril 2009, vol. 12, n° 1, p. 59-70.

GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive*, Paris, Editions Aubier, 2005.

HADOT P., « La philosophie antique: une éthique ou une pratique ? », *Etudes de philosophie ancienne*, Paris, les Belles lettres, 2010, p. 207-232.

HADOT P., *La citadelle intérieure: introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », 1995.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3e éd. rev. et augm., Paris, Institut d'études augustiniennes, coll.« Collection des études augustiniennes », n° 136, 1993.

HADOT P., *Titres et travaux de Pierre Hadot*, Limours, P. Hadot, 1981.

HADOT P., « Fürstenspiegel », T. KLAUSER (dir.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1972, vol.8,.

HAWTING G.R., « Marwān II », *EI2*.

HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, traduit par Paul MAZON, Paris, Les Belles lettres, 1993.

HUGONNARD-ROCHE H., « Paul le Perse », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éd, 2011, vol.5,.

HUGONNARD-ROCHE H., *La logique d'Aristote du grec au syriaque: études sur la transmission des textes de l'« Organon » et leur interprétation philosophique*, Paris, J. Vrin, 2004.

HUGONNARD-ROCHE H., « La traduction arabe des Premiers analytiques d'Aristote », A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL, M. 'AWWĀD et SOCIÉTÉ INTERNATIONALE D'HISTOIRE DES SCIENCES ET DE LA PHILOSOPHIE ARABES ET ISLAMIQUES (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque: actes du colloque de la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques*, Paris, 31 mars-3 avril 1993, Leuven Paris, Peeters Institut du monde arabe, 1997, p. 395-407.

IBN AL-MUQAFFA 'Abd Allāh et Ḥabīb IBN BIHRIZ, *Al-Mantiq (Logic) li-Ibn al-Muqaffa'; Hudūd al-Mantiq li-Ibn Bihriz*, Téhéran, Mu'assasah Pažūhišī ḥikmat wa falsafah Īrān, 2002.

IBN AL-NADIM M. ibn I., *Kitāb al-fihrist*, Bayrūt, Dār al-Masīra, 1988.

IBN 'ASĀKIR, « Šāliḥ b. Ğannāḥ », 'Amr b.Ġarāma AL-'AMRĀWI (dir.), *Tārīḥ Dimašq*, Dār al-fikr li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', Beyrouth, 1995, vol.23, p. 325-329.

IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Al-Muqaddimāi*, Al-Dār al-Bayḍā', Ḥizāna' Ibn Ḥaldūn, Bayt al-funūn wa-al-'ulūm wa-al-Ādāb, 2005, vol. 5/1.

IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Le livre des exemples, I: Autobiographie, Muqaddima*, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de la Pléiade », n° 490, 2002.

IBN ḤALDŪN 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *Peuples et nations du monde: la conception de l'histoire, les Arabes du Machrek et leurs contemporains, les Arabes du Maghrib et les Berbères extraits des « Ibar »*, traduit par Abdesselam CHEDDADI, Paris, Sindbad, 1986, vol. 2/2.

IBN ḤALLIKĀN A. ibn M., *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, Bayrūt, Dār al-ṭaqāfa', 1968, vol. 8/.

IBN MANZŪR, « Dabr », 'Abd-Allah Ali AL-KABİR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLI (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

IBN MANZŪR, « Nusk », 'Abd-Allah Ali AL-KABİR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLI (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

IBN MANZŪR, « Ğara'a », 'Abd-Allah Ali AL-KABİR, A.M. HASABUL-LĀH et H.M. AL-ŠĀDLI (dir.), *Lisān al-'arab*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif.

- IBN MISKAWAYH A. ibn M. ibn Y., *Al-ḥikma al-ḥālida: Ġāwīdān ḥīrad*, Le Caire, Maktaba al-nahḍa al-miṣriyya, 1952.
- IBN RUŠD, *Talḥiṣ kitāb al-šī'r*, Le Caire, Al-Hay'a al-Maṣriyya al-'amma li-l-kitāb, 1986.
- IBN TUFAYL M. ibn 'Abd al-Malik, *Le philosophe autodidacte*, traduit par Léon GAUTHIER, traduit par Séverine AUFFRET et traduit par Ghassan FERZLI, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1999.
- IRWIN R., « The Arabic Beast Fable », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1992, vol. 55, p. 36-50.
- IZUTSU T., *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, Montreal Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press, 2002.
- JANOS J., « The origines of the Kalīlah wa Dimna: Reconsideration in the Light of Sassanian Legal History », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2012, vol. 22, Part 3 et 4, coll.« Cambridge University Press ».
- JOLY R., « Platon et la médecine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité*, 1961, vol. 20, n° 4, p. 435-451.
- JONSSON E.M., « La situation du Speculum regale dans la littérature occidentale », *Etudes Germaniques*, 1987, n° 42, p. 391-408.
- KADI W., « 'Abd al-Hamid al-Katib b. Yahya al-'Amiri (d. 750) », G. BÖWERING (dir.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 2013, p. 2-3.
- KANT I., *Théorie et pratique D'un prétendu droit de mentir par humanité La fin de toutes choses: et autres textes*, Paris, Flammarion, 1994.
- KAZIMIRSKI BIBERSTEIN A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1860, vol. 2/.
- KEITH A.B., *A history of Sanskrit literature*, [Facsim. ed., Delhi, Motilal Banarsidass publishers, 1996.
- KEITH-FALCONER I.G.N. (dir.), *Kalīlah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, traduit par I. G. N. KEITH-FALCONER, Cambridge, the University press, 1885.
- KHALEGHI-MOTLAGH D., « Adab, i. Adab in Iran », *Encyclopaedia Iranica*.
- KOETSCHET P., *La philosophie arabe*, Paris, 2011.
- KOHLBERG E., « Al-Rāwandiyya », *EI2*.
- KRAMERS J.H. et C.E. BOSWORTH, « Sulṭān », *EI2*.
- KRISTO-NAGY I., *La pensée d'Ibn al-Muqaffa : Un*, Versailles, Editions de Paris, 2013.
- KROPP M., « Tripartite, but anti-trinitarian formulas in the Qur'anic corpus, possibily pré-qur'anic », GABRIEL SAID REYNOLDS (dir.), *New perspectives on the Qur'an, The Qur'an in its historical context 2*, Routledge, 2011, .
- LA BOÉTIE É. de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.
- LAMBTON A.K.S., *State and government in medieval Islam: an introduction to the study of Islamic political theory the jurists*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- LAMBTON A.K.S., *Theory and practice in medieval Persian government*, London, Variorum reprints, 1980.
- LAMBTON A.K.S., « Islamic Mirrors for Princes », Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.

- LAMBTON A.K.S., « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », *Studia Islamica*, 1962, vol. 17, p. 91-119.
- LAMBTON A.K.S., « Khalifa, II. Théorie politique », *EI2*.
- LAMMENS H., *Etudes sur le règne du calife omayyade Mo'awia I: Série 2, S. 1.*, 1907.
- LATHAM J.D., « Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose », J. ASHTIANY, T.M. JOHNSTONE, J.D. LATHAM et R.B. SERJEANT (dir.), *Abbasid Belles Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 48-77.
- LATHAM J.D., « The beginnings of the Arabic prose literature : The epitolar genre - 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib », A.F.L. BEESTON, T.M. JOHNSTON, R.B. SERJEANT et G.R. SMITH (dir.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 154-179.
- LE BON G., *Psychologie des foules*, 4e éd., Paris, PUF, , n° 14, 1991.
- LEDER S., « Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft. », A. DEBENEDICTIS (dir.), *Specula principum: [risultati del Colloquio Internazionale Specula Principum: Riflesso della realtà giuridica, svoltosi a Bologna nei giorni 18 - 20 settembre 1997]*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999, p. 21-50.
- LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LEWIS B., *Le langage politique de l'islam*, traduit par Odette GUITARD, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque des sciences humaines », 1988.
- LOKKEGAARD F., « Fay' », *EI2*.
- LOMBARD M., *L'Islam dans sa première grandeur. VIII^e-XI^e siècle*, Flammarion., coll.« Champs », 1971.
- LONDON J., « How to do things with fables », *History of Political Thought*, 2008, vol. 29, n° 2, p. 189-212.
- LORAIN T., « Workshop “projet Kalīla wa Dimna” – Résumé des interventions ».
- LUXENBERG C., *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, das Arabische Buch, 2000.
- MACHIAVEL N., *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980.
- MAHDI M., *La fondation de la philosophie politique en Islam*, Albin Michel, 2000.
- MALOUF L., C. EDDÉ, et L. CHEIKHO (dir.), « Risālat Aristāṭālīs li-l-Iskandar fī al-siyāsa », L. MALOUF, C. EDDÉ et L. CHEIKHO (dir.), *Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens: avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishāq Ibn Honein*, Frankfurt am Main, Minerva, 1974, p. 40-49.
- MARLOW L., « Mirrors for Princes », G. BÖWERING (dir.), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*, Princeton (N.J.), Princeton university press, 2013, p. 348-350.
- MARLOW L., « Among Kings and Sages: Greek and Indian Wisdom in an Arabic Mirror for Princes », *ARABICA*, 2013, vol. 60, n° 1-2, p. 1-57.
- MARLOW L., « Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre », *History Compass*, 2009, vol. 7, n° 2, p. 523-538.
- MARLOW L., « The Way of the Viziers and the Lamp of the Commander (Minhāj al-wuzarā' wa-sirāj al-'umarā') of Aḥmad al-Isfahbadhī and the Literary and Political Culture of Early Fourteenth-Century Iran' », B. GRUENDLER et L. MARLOW (dir.), *Writers and rulers: perspectives on their relationship from Abbasid to Safavid times*, Wiesbaden, L. Reichert, coll.« Literaturen im Kontext », n° 16, 2004, p. 169-193.

- MARLOW L., « Kings and Rulers », J.D. MCAULIFFE (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, 2001, vol. 6/ p. 90-95.
- MARLOW L., *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University press, coll.« Cambridge studies in Islamic civilization », 1997.
- MĀWARDI ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, traduit par Makram ABBÈS, Paris, les Belles lettres, 2015.
- MĀWARDI ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *Naṣīḥat al-mulūk*, Bagdad, Wizārat al-ṭaqāfa wa-l-i'lām, 1986.
- MĀWARDI ʿAlī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-, *Les statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, Beyrouth [Paris], Éd. de patrimoine arabe et islamique [diff. Librairie de l'Orient], 1982, vol. 1 /.
- MEEREN S.V. der, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *Revue des Études Grecques*, 2002, vol. 115, n° 2, p. 591-621.
- MENOCAL M.R., *The Arabic role in medieval literary history: a forgotten heritage*, Philadelphia, Pa, University of Pennsylvania press, 1987.
- MICHEAU F., « ʿAbd-al-Malīk, premier calife de l'islam. », Estella, Governo de Navarra, 2012.
- MIQUEL A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle, 4: Les Travaux et les jours*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1988.
- NIELSEN J.S. et M. MARIN, « *Shurṭa* », *EI2*.
- NIETZSCHE F., *Naissance de la Tragédie*, Paris, Gallimard, 2000.
- NORRIS H.T., « Qiṣaṣ elements in the Qur'ān », A.F.L. BEESTON (dir.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge New-York Melbourne, Cambridge University Press, 1983, .
- ORFALI B., « The Works of Abū Mansūr al-Tha'ālibī (350-429/961-1039) », *Journal of Arabic Literature*, 1 novembre 2009, vol. 40, n° 3, p. 273-318.
- PELLAT C., « Laḥn al-ʿĀmma », *EI2*.
- PELLAT C., « Ḥilm », *EI2*.
- PIPES D., « Mawlas: Freed slaves and converts in early Islam », *Slavery & Abolition*, septembre 1980, vol. 1, n° 2, p. 132-177.
- PLATON, *Le Politique*, Paris, Flammarion, 2003.
- PLATON, *La République*, traduit par Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002.
- PLATON, *Ménon*, traduit par Monique CANTO-SPERBER, Paris, Flammarion, 1999.
- PLATON, *Lettre aux amis*, traduit par Odette BELLEVENUE, Paris, Mille et une nuits, 1996.
- PLATON, *Phédon*, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- PLATON, *Philèbe*, traduit par Emile CHAMBRY, Paris, GF-Flammarion, 1969.
- POPOVIĆ A. et G. VEINSTEIN (dir.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.
- DE PRÉMARE A.-L., « Le Coran ou la fabrication de l'incrédible », *Médium*, 1 mars 2005, vol. 3, n° 2, p. 3-30.
- QĀDI W. al, « Early Islamic state letters: The question of authenticity », A. CAMERON et L.I. CONRAD (dir.), *The Byzantine and Early Islamic Near East: I. Problems In the Literary Source Material*, Princeton, The Darwin Press, 1992, p. 215-275.

- QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Paris, les Belles lettres, 1975.
- RICHTER G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, von Gustav Richter*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1932.
- ROSENTHAL E.I.J., *Political thought in Medieval Islam, an introductory outline, by Erwin I. J. Rosenthal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- ROUSSEAU J.-J., *Emile*, Gallimard., coll.« Folio ».
- ROUX S., « The emergence of the Notion of Thought Experiments. », K. IERODIAKÓNOU et S. ROUX (dir.), *Thought experiments in methodological and historical contexts*, Leiden, Brill, 2011, .
- ROUX S., *Qu'est-ce qu'une expérience de pensée ?*, <http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1286>.
- SADAN J., « Vine, Women and seas: some images of the ruler in medieval arabic literature », *Journal of Semitic Studies*, 1989, XXXIV, n° 1, p. 133-152.
- ŠAHRĀSTĀNĪ M., *Livre des religions et des sectes, 2 : Les adeptes de doctrines arbitraires*, Leuven Paris, Peeters UNESCO, 1993.
- SAID E.W., *L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, traduit par C. MALAMOUD, traduit par S. MEININGER et traduit par C. WAUTHIER, Paris, Éd. du Seuil, 2005, vol. 1/.
- SAINT-JUST, *Ceuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention nationale*, Prévot, 1834.
- SCHAADE A. et G.E. von GRUNEBAUM, « Balāgha », *EI2*.
- SCHACHT J., *Introduction au droit musulman*, traduit par Abdel Magid TURKI et traduit par Paul KEMPF, 2e éd., Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.
- SCHACHT J., « Hiyal », *EI2*.
- SCHMITT C., *La notion de politique - Théorie du partisan*, Flammarion., Paris, 1992.
- SCHMITT C.B. et W.F. RYAN (dir.), *Pseudo-Aristotle, the « Secret of secrets »: sources and influences*, London, Warburg institute, University of London, 1982.
- SCHOELER G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, Presses universitaire de France, 2002.
- SCHUHL P.-M., « Platon et la médecine », *Revue des Études Grecques*, 1960, vol. 73, n° 344, p. 73-79.
- SEDLEY D.N. et A.A. LONG (dir.), *Les philosophes hellénistiques. II Les Stoïciens*, traduit par Jacques BRUNSCHWIG et traduit par Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, coll.« GF », 2001, vol. 3/2.
- SENEILLART M., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.
- SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- SHAKED S., « From Iran to Islam: Notes on some Themes in Transmission », *From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts*, Aldersho t; Brookfield (Vt.), Variorum, 1995, p. 31-67.
- SHAKED S. et Z. SAFA, *Andarz in Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>, consulté le 27 juin 2013.
- SMITH G.R., « Yamāma », *EI2*.
- SONTAG S., *La Maladie comme métaphore: essai*, traduit par Marie-France de PALOMÉRA, Paris, Seuil, 1979.

- SOURDEL D., « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica: revue d'études arabes*, 1954, n° 1, p. 307-323.
- SOURDEL D., « Ḥādijib 1- Sous le califat », *EI2*.
- SOURDEL D. et J. SOURDEL-THOMINE, *La civilisation de l'islam classique*, 2e éd., Paris, Arthaud, 1983.
- SPRENGLING M., « From Persian to Arabic », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, avril 1939, vol. 56, n° 2, p. 175-224.
- STERN S.M., « A Third Arabic Translation of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo », *Le Muséon*, 1965, n° 78, p. 381-393.
- STERN S.M., « The Arabic Translations of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo », *Le Muséon*, 1964, n° 77, p. 187-204.
- STRAUSS L., *De la tyrannie*, traduit par Hélène KERN, Paris, Gallimard, 1983.
- SYROS V., « Forgotten Commentators Society: Aristotle's Political Ideas in Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Garb », V. SYROS (dir.), *Well begun is only half done: tracing Aristotle's political ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish sources*, Tempe (Ariz.), Arizona center for Medieval and Renaissance studies, 2011, .
- ṬABARI M. ibn Ġarīr ibn Y. al-, *Commentaire du Coran. 2*, traduit par Pierre GODÉ, Paris, les Heures claires, 1984.
- TAFAZZOLI A., « Ā'in-nāma », *Encyclopaedia Iranica*.
- TARDIEU M., « Chosroès », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éd, 1994, .
- TARDY J., *L'hostilité 'adawâ' principe éthique et politique chez Ibn Al-Muqaffa'*, Thèse de doctorat, Université de Provence. Faculté des lettres et sciences humaines, France, 1995.
- TOORAWA S.M., *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic writerly culture: a ninth-century bookman in Baghdad*, London, RoutledgeCurzon, 2005.
- TROUPEAU G., « La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe in Etudes de linguistique arabe. », *Arabica Paris*, 1981, vol. 28, n° 2-3, p. 242-250.
- VECCIA VAGLIERI L., « Al-Ḍahḥāk b. Ḳays al-Shaybānī », *EI2*.
- WALZER R., « Akhlāk », *EI2*.
- WATT J., « Grammar, Rhetoric, and the Enkyklios Paideia in Syriac », *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1993, vol. 143, p. 45-71.
- WEHR H., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca, New York, Spoken Language Services, 1976.
- WEIL R., « Sur la "Lettre d'Aristote à Alexandre" », J. WIESNER (dir.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux Gewidmet*, Walter de Gruyter., Berlin, 1985, p. 485-498.
- WENSINCK A.J. et J.P. MENSING, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Reprint edition., Leiden u.a., Brill Academic Pub, 1992, vol.IV.
- IBN YAḤYĀ IBN SA'D AL-KĀTIB 'Abd al-Ḥamīd, *Das Sendschreiben des Abdalḥamīd B. Yaḥyā, Gest. 132-750, an den Kronprinzen Abdallāh b. Marwān II*, traduit par Hannelore SCHÖNIG, Stuttgart, F. Steiner, 1985.
- YOUNES M., « Angels, stars, death, the soul, horses, bows - or women? The opening verses of Qur'ān 79 », *New Perspectives on the Qur'ān.*, New York, Routledge, 2011, p. 265-278.
- YOUNES M., « Charging steeds or maidens doing good deeds? A reinterpretation of Qur'ān 100 (al-'ādiyāt) », *Arabica*, 2008, vol. 55, p. 362-386.

ZAKERI M., *Persian wisdom in Arabic garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḥānī, d. 219/834, and his « Jawāhir al-kilam wa-farā'id al-ḥikam »*, Leiden, Brill, 2007, vol. 2/1.

ZAKHARIA K., « Le secrétaire et le pouvoir. 'Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥiā al-Kātib », F. SANAGUSTIN (dir.), *Les Intellectuels en Orient musulman. Statut et fonction*, Le Caire - Paris, Institut français d'archéologie orientale, 1999, p. 77-93.

'ABD AL-BĀQI M.F., *Al-mu'ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm*, Al-Qāhira, Dār al-ḥadīṯ, 1996.

Recueil des 152 moyens suttas: le deuxième livre du Sutta-piṭaka, traduit par Mōhan WIJAYARATNA, Paris, Éd. Lis, 2011, vol. V/IV.

Le Coran: essai d'interprétation du Coran inimitable, traduit par Sadok MAZIGH, 2e éd., Paris, les Éd. du Jaguar, 2006.

Le Coran, traduit par Régis BLACHÈRE, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

Le Coran, traduit par Jacques BERQUE, 2e éd., Paris, Albin Michel, 1995.

Dictionnaire des philosophes antiques, 1: Abam(m)on à Axiothéa, Paris, CNRS éd, 1994.

Le Coran, traduit par Denise MASSON, Gallimard, 1967.

Les Stoïciens, traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Gallimard, 1962.

Pantchatantra, ou Les cinq livres: recueil d'apologues et de contes, traduit par Édouard LANCEREAU, Paris, Imprimerie nationale, 1871.

Table des matières

Introduction générale.....	1
1 Première Partie : Discours, concept et contexte	13
1.1 <i>La vertu politique s’enseigne-t-elle ?</i>	15
1.1.1 L’art de gouverner, un objet philosophique antique ?	15
• Un problème traditionnel depuis Platon	15
• La valeur pratique de l’exemple chez Aristote.....	16
• La fonction des préceptes dans le Stoïcisme.....	18
• Le savoir justifie le conseil politique.....	21
• Le savoir a une fonction politique.....	22
1.1.2 L’aporie de l’art de gouverner	24
• Théorie et pratique	24
• L’incertitude due au contexte	27
• La mauvaise nature des souverains	29
• L’avantage du mythe	30
• La fable	32
1.2 <i>L’art de gouverner médiéval</i>	37
1.2.1 Pouvoir et gouvernement	37
• Pouvoir et domination	38
• Pouvoir et gouvernement.....	40
♦ Le gouvernement comme conduite	40
♦ Gouvernamentalité : regimen et raison d’État en Occident	43
• L’absence de norme juridique.....	46
• Une prolifération de discours de conduite	51
1.2.2 Le discours de l’art de gouverner médiéval.....	54
• La question du genre.....	54
• Littérature semi-orale et statut de l’auteur	58
• Matériau lacunaire et pratique discursive	63

• Délimitation chronologique et formation d'un âge classique.....	69
• Réception contemporaine.....	77
1.2.3 Contexte historique.....	83
• Une tradition persane.....	84
♦ Des adaptateurs de culture persane.....	84
♦ La transmission des savoirs dans l'ancienne Perse.....	85
♦ Le Testament d'Ardašīr.....	87
• Une tradition hellénistique ?.....	88
♦ Sālim Abū al-'Alā', adaptateur d'une Correspondance entre Aristote et Alexandre le Grand.....	88
♦ La figure de l'Alexandre le Grand arabe.....	91
♦ La Correspondance, premier miroir des princes arabe.....	92
• Marwān et 'Abd-al-Ḥamīd ibn Yahya.....	98
♦ Le contexte d'écriture.....	98
♦ 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib.....	100
• Al-Mansūr et Ibn al-Muqaffa'.....	103
♦ Ibn al-Muqaffa'.....	103
♦ Les arts de gouverner attribués à Ibn al-Muqaffa'.....	105
• Valeur du passé.....	111
1.3 Discours coranique et gouvernement.....	117
1.3.1 Attributs de la royauté divine.....	119
• Le règne.....	119
• La conduite <i>hudā</i>	121
• Protection <i>wilāya</i>	123
• Le jugement.....	126
1.3.2 Le règne des hommes dans le <i>Coran</i>	127
• La Chute.....	127
• Les patrons et les clients.....	130
• Les rois dans le <i>Coran</i>	131
♦ Les rois, envoyés de Dieu.....	131
♦ Les rois injustes.....	133
♦ Le pouvoir émancipateur de la royauté vertueuse.....	135
• La notion de « calife » est-elle susceptible d'une justification coranique ?.....	137

1.4	<i>La notion de tadbīr</i>	143
1.4.1	« <i>Yudabbiru al-amr</i> » (<i>Coran</i> , s.10 - v.3), Dieu gouverne-t-il toutes choses ?....	143
	• Interprétation traditionnelle.....	144
	• Le sens ancien de <i>dabbara al-amr</i>	149
1.4.2	Définition lexicale	153
1.4.3	Le <i>tadbīr</i> dans les premiers miroirs des princes.....	158
	• Le <i>tadbīr</i> comme gouvernement.	158
	• Le <i>tadbīr</i> , délibération prudente ?.....	161
2	Deuxième Partie : Discours du gouvernement de soi.....	167
2.1	<i>Propédeutique de la fable</i>	169
2.1.1	Fables et philosophie	169
2.1.2	La visée rhétorique des fables	175
2.1.3	La fonction politique : l'animal vecteur de représentations idéales.....	184
2.1.4	Les destinataires des fables.....	192
2.2	<i>Philosophie de l'action d'Ibn al-Muqaffa`</i> :.....	201
2.2.1	La signification de la fin de l'action : les limites et le terme	202
2.2.2	L'orientation eschatologique de la fin.....	204
2.2.3	La mise en œuvre des moyens	206
2.2.4	L'acquisition des connaissances pratiques : analogie et expérience.....	208
2.2.5	L'existence éthique.....	211
2.3	<i>Exercices spirituels</i>	219
2.3.1	Définition.....	219
	• L'exercice spirituel selon Hadot	219
	• Hypothèse.....	220
2.3.2	Exercices relatifs au corps	222
	• Prière quotidienne pour la santé du corps.....	222
	• Hygiène de soi.....	223
2.3.3	Exercices éthiques	228
	• Méditations religieuses.....	228
	♦ L'action de grâce comme adjuvant à l'ascèse morale	228
	♦ L'invocation comme remède au hasard des circonstances	231

• « Monture d'excellence » contre l'assaut des passions	233
♦ Le danger des passions	233
♦ Un équipement moral	235
2.3.4 Exercices de la pensée.....	243
• Exercices de lecture	243
♦ La lecture du livre religieux	243
♦ L'exercice de lecture des fables	245
• Une expérience de pensée	254
♦ Définition et description	254
♦ Sens de l'expérience de pensée proposée	257
2.3.5 Exercices à visée politique	267
• Le compte des défauts	267
• L'emploi du temps	271
3 Troisième Partie : Le conseil politique.....	279
3.1 <i>Nécessité et limites de la consultation</i>	281
3.1.1 La justification morale du conseil par Marwan	282
• Peut-on conseiller l' élu de Dieu ?.....	283
• Y a-t-il à conseiller celui qui est déjà savant ?	285
• Le bon naturel	287
• Obligation de conseiller.....	289
3.1.2 Le problème de la tromperie ou le conseil impossible	292
• L'abus de bien commun des courtisans	294
• Complot et délation	296
• La tromperie des partisans de la cruauté.....	298
• L'exhortation religieuse.....	302
3.1.3 L'obstacle de la rémunération	305
• De la sévérité à l'égard des peuples vaincus.....	306
• De la vertu morale d'Alexandre.....	308
• De l'immoralité des conseillers	309
• La rémunération cause de l'immoralité des conseillers	310
3.2 <i>Dire-vrai dans l'art de gouverner</i>	315
• <i>Parrhêsia</i>	316

•	<i>Parrhêsia</i> et arts de gouverner	318
3.2.1	Des dangers et des risques du pouvoir.....	320
•	Le sage doit-il fuir le pouvoir ?.....	321
•	Le sens du thème des malheurs du pouvoir.....	323
•	La colère du Prince	328
•	Le conseil et l'aboulie	334
•	Le conseiller unique	336
3.2.2	Des critères de la consultation.....	340
•	Un remède : varier les sources.....	340
•	Distinguer le vrai du faux	342
•	Du choix des conseillers	345
3.2.3	Éthique de la relation de conseil	348
•	La <i>murū'a</i> , vertu du conseiller.....	348
♦	Repères définitionnels et premières occurrences	348
♦	Connaître les hommes doués de <i>murū'a</i> et <i>dīn</i>	351
♦	L'honneur et la <i>murū'a</i> , vertus sociales	352
♦	Une vertu des affects relationnels... ..	353
♦	... dont la modération est le principe	356
•	Le Prince et l'amitié	357
♦	L'amitié, lieu du conseil franc et désintéressé.....	358
♦	L'amitié, lieu de la sécurité et du repos affectif	359
♦	La fidélité en amitié prime sur le statut social de l'ami	361
♦	Deux conceptions concurrentes de l'amitié dans la sphère du pouvoir	363
3.2.4	Possibilité d'un dire-vrai.....	365
•	Un dire-vrai spécifique ?	365
•	L'invitation à la philosophie adressée à Alexandre.....	367
•	L'invitation à la philosophie adressée aux Arabes	373
•	Le songe de la rencontre avec Aristote.....	376
4	Quatrième Partie : Gouverner les autres ?	383
4.1	Éthique politique, éthique de l'apparence	385
4.1.1	Les vertus royales.....	385
•	De la domination à la réflexion dans l'introduction de l'« Histoire d'Irakht »	386
♦	La version syriaque tardive des vertus du roi	386

♦	La réorientation du principe du gouvernement par le philosophe dans la version arabe.....	389
•	Le <i>ḥilm</i> ou pondération.....	393
♦	Le <i>ḥilm</i> principe de l'autorité royale.....	393
♦	La généralisation du <i>ḥilm</i> au IXe siècle.....	395
♦	La pondération doit s'accompagner de la raison.....	396
♦	La pondération n'est rien sans le conseil du sage.....	397
♦	Le <i>ḥilm</i> n'est pas une vertu acquise définitivement.....	400
•	La générosité et la bienveillance.....	402
4.1.2	Image du gouvernant.....	404
•	Renforcement du pouvoir et image favorable.....	404
•	Gloire du Prince.....	407
♦	La renommée, fruit du gouvernement de soi et des autres.....	407
♦	Le contrôle des impulsions en public.....	408
•	L'apparence publique.....	411
•	La dissimulation, principe politique.....	418
♦	La fonction judiciaire.....	419
♦	Les requêtes de l'armée et de la cour.....	421
♦	La réception des ambassades.....	421
4.2	<i>Types de gouvernements</i>	427
4.2.1	Portrait du tyran.....	427
•	Définition de la tyrannie.....	428
•	Tyrannie <i>versus</i> autorité.....	430
•	La tyrannie, direction d'esclaves.....	431
•	De la déposition du souverain.....	434
♦	La discrète suggestion de la fable du « Saint homme et de son hôte ».....	435
•	Réfutation de l'obéissance inconditionnelle chez Ibn al-Muqaffa'.....	438
4.2.2	La critique de la démocratie.....	441
•	Les cités corrompues.....	441
•	De l'usage de la force armée.....	443
•	Du désir de domination de l'homme.....	446
•	Amour du peuple et flatterie des faibles.....	448
•	Des limites de la désobéissance selon Ibn al-Muqaffa'.....	449

4.2.3	Le Régime vertueux.....	454
	• Royauté religieuse et royauté de prudence selon Ibn al-Muqaffa' :	454
	• Le cas du nouveau régime.....	456
4.3	<i>De la justice au soin : les fonctions du souverain</i>	463
4.3.1	La justice.....	465
	• Le Prince législateur	465
	♦ La nécessité d'un législateur en temps de paix.....	465
	♦ La décision du Prince.....	467
	• La justice distributive	471
	• L'application des peines	476
	♦ Origine de la fable du Procès de Dimna	477
	♦ La défense de Dimna	478
4.3.2	Figures du peuple	483
	• La masse, public à séduire.....	484
	• La structuration pastorale du gouvernement ancien selon Foucault	489
	♦ Le pastorat, une métaphore orientale du pouvoir.....	489
	♦ La mise à distance de cette conception du gouvernement par Platon	490
	♦ Le modèle pastoral de l'Ancien Testament	491
	♦ Le pastorat chrétien.....	493
	• Le vocabulaire pastoral dans les premiers arts de gouverner	495
	♦ L'absence coranique de la métaphore pastorale.....	495
	♦ Ra'yya et sūqa, significations lexicales	498
	♦ La ra'yya, ou le peuple hostile dans le Testament d'Ardašīr	500
	♦ La ra'yya, objet de soin et d'éducation.....	505
	♦ La sūqa, ou la condition humaine.....	509
4.3.3	L'amitié et le soin comme modèles politiques.....	514
	• Un modèle philosophique de gouvernement vertueux.....	514
	• Une conception thérapeutique du gouvernement de soi et des autres.	517
	♦ La métaphore organiciste et thérapeutique du royaume et du règne	518
	♦ La métaphore morbide de la succession conflictuelle	521
	♦ La comparaison organiciste des auxiliaires du pouvoir.....	522
	♦ La métaphore médicale du conseil	523
	Conclusion générale.....	533

Annexes.....	543
<i>Annexe A : Coran, sourate 79, versets 1 à 5.....</i>	<i>545</i>
<i>Annexe B : Traduction de l'Épître au prince héritier de `Abd al-Ḥamīd Al-Kātib, § 1 à 35.....</i>	<i>546</i>
<i>Annexe C : Traduction de la Lettre d'Aristote à Philippe l'exhortant à faire enseigner la philosophie à son fils Alexandre.....</i>	<i>562</i>
Bibliographie	567
Table des matières	581