

Troisième Partie :

L'argumentation à partir de la langue dans quelques textes extraits du *Livre des animaux*

Cette partie contient des analyses de textes différents, dans lesquels nous cherchons, à travers l'étude de l'argumentation, des lieux et des accords à comprendre la valeur de la langue en tant qu'argument et son importance pour la vision du monde d'al-Ġāhiz.

Chapitre 6 :

Le rôle de la langue dans la division des créatures

Il s'agit ici de l'analyse d'un texte bien connu d'al-Ġāhiz²³ dans lequel il met en place les fondements de sa vision du monde et y situe *al-ḥayawān* («le vivant»), l'objet principal de recherche dans le livre des animaux.

Dans ce texte l'auteur divise tout d'abord l'ensemble des rapports entre créatures en trois catégories : en ce qui est *muttafiq* («semblable»), ce qui est *muḥtalif* («différent») et ce qui est *mutaḍād* («contraire»). Ensuite, il pose deux divisions principales des êtres, la première se référant au couple lexical : *nāmin wa ḡamād* («l'accroissant et l'inerte»), la deuxième étant d'une allure plus scientifique (de notre point de vue moderne du moins) : *nāmin wa ḡayr nāmin* («l'animé et l'inanimé»). Le deuxième couple devient en fait nécessaire après l'examen de certains êtres qui ne sont ni

²³ *L. des animaux*, vol. 1, p. 26-27.

accroissants ni inertes, comme par exemple les astres qui se muent, mais qui ne s'accroissent pas pour autant.

L'argumentation dans le texte peut être suivie sur deux axes : Il s'agit d'abord d'une argumentation fondée sur ce qui est empiriquement mesurable, qui doit aboutir logiquement à une division en animé et inanimé. Mais parallèlement nous percevons une contre-argumentation qui n'admet l'abandon du couple langagier «accroissant et inerte», qui argumente même en sa faveur, en mettant l'accent sur la fonction référentielle qui revient à la langue arabe pour la connaissance du monde. Al-Ġāhiz constate d'ailleurs très ouvertement qu'il suit cette langue et qu'il met ensemble ce qu'elle met ensemble et distingue ce qu'elle distingue.²⁴

A la fin, il semble qu'il ne se décide pas vraiment entre la division selon la langue et selon l'empirisme de l'observation, mais qu'il essaye plutôt de soutenir les deux hypothèses à la fois. C'est en ce sens que nous comprenons en fait la division primordiale de tous les êtres non pas en deux, mais en trois catégories : *al-muttafiq*, *al-muhtalif*, *al-mutaḍād* («le semblable, le différent et le contraire»). Il existe donc un domaine intermédiaire auquel peuvent appartenir les phénomènes difficilement assimilables à l'une ou l'autre des rubriques.

A part l'argumentation assez intéressante de ce texte – nous voyons un seul acteur qui assume à la fois le rôle du proposant et de

²⁴ “ *’innamā nufriḍu mā ’afradū [’ayy : ’aṣḥāb hāda l-lisān] wa nağma’ mā ’ağma’ū*” («Nous mettons à part ce qu’ils [les anciens arabes] ont mis à part et nous mettons ensemble ce qu’ils ont mis ensemble»), *L. des animaux*, vol. 1, p. 27. Notre auteur cherche – comme les arabes anciens en général – à protéger la langue arabe de la révélation. L’état de la langue parlée par la génération du prophète est donc à préserver au maximum.

l'opposant²⁵ – ce texte met en relief de manière très évidente un type d'arguments que nous avons appelé le «lieu de la langue». Cet argument consiste à dire que, s'il existe par exemple «l'accroissant» dans la langue, il existe en réalité, ou s'il existe une division inscrite dans le lexique par le couple complémentaire «accroissant/inerte», cette division est d'autorité pour la classification scientifique.

D'un autre côté, nous sommes ici au cœur de la problématique du rapport entre lexique et terminologie. Ce dont al-Ġāḥiẓ a au fond besoin dans son effort classificatoire, c'est certainement un terme, ou un couple terminologique, avec une extension bien précise et invariable dans la référence, le monde réel. Mais sa conception de la langue lui impose de chercher cette fonction terminologique dans le lexique de la langue – qui est considéré aujourd'hui, comme nous l'avons vu dans notre présentation des deux logiques, du domaine de la logique intensionnelle et ne possède pas d'extensions stables à un univers référentiel. Dans ce texte nous voyons, qu'al-Ġāḥiẓ ne différencie pas entre mots et termes, c'est-à-dire que les mots de la langue sont pour al-Ġāḥiẓ des termes à autorité scientifique. Pour lui, la langue est stable, et il hésite à créer des termes, surtout là, où existent déjà des mots, des «noms» comme il dit, car nous avons déjà vu dans le chapitre 4 que le concept du «nom» chez al-Ġāḥiẓ s'approche de notre concept moderne du «terme» dans le sens qu'il a une extension définie dans la réalité.

²⁵ Pour la définition des rôles argumentatifs du proposant, de l'opposant et du tiers, voir Plantin, 1996, p. 20-21.

Chapitre 7 :

La conception de la langue et la question du *Ma ġāz*

Le texte qui nous préoccupe dans ce chapitre est une controverse argumentative au sujet d'un verset du Coran : {*wa -llāhu ħalaqa kulla dābbatin min mā'in faminhum man yamšī 'alā baṭnihi, wa minhum man yamšī 'alā riġlayni, wa minhum man yamšī 'alā 'arba'in, yaḥluqu -llāhu mā yašā'*}²⁶ («Allah a créé tout animal à partir d'un liquide. Parmi ces animaux, il en est qui marchent sur le ventre, parmi eux, il en est qui marchent sur deux pattes et parmi eux, il en est qui marchent sur quatre. Allah crée ce qu'il veut.²⁷») La problématique ressemble en fait à celle du texte étudié dans le chapitre précédent, si ce n'est que l'incompatibilité qui pose problème n'apparaît pas entre la division des êtres dans la réalité scientifique et en langue, mais entre la réalité scientifique et le Coran.

Al-Ġāḥiẓ réfute dans ce texte une argumentation qui cherche à montrer l'insuffisance, voire l'erreur du texte coranique à propos de la classification animale. Nous suivons la contre-argumentation d'al-Ġāḥiẓ à travers ses différentes étapes, en nous intéressant notamment à la question du discours figuré soulevé par lui.

Résumons tout d'abord l'argumentation des proposants : Le texte coranique est erroné, car (1) le serpent ne «marche» pas, et (2) car la classification n'est pas complète. Il manque les animaux qui nagent et qui volent. Aussi, les animaux marchant ne sont pas complets, car il existe ceux qui marchent à six ou à huit pieds ou plus.

²⁶ *Coran* 24/45.

²⁷ Pour ce verset ainsi que pour ceux qui suivent nous avons adopté la traduction de Régis Blachère.

Ce qui est intéressant dans cette argumentation c'est la loi de passage implicite selon laquelle le langage doit traduire la réalité de manière exacte et directe. Nous remarquons cette présomption sous-entendue également dans leur refus du «marcher» du serpent.

Comme nous l'avons vu auparavant, la conception d'al-Ġāḥiẓ de la langue et de son rapport avec la réalité repose, elle aussi, sur une telle implication. Il est donc intéressant de voir comment il va répondre à ses adversaires, d'autant plus que lui aussi connaît et défend la division scientifique des êtres, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, qui est le point de départ de ses adversaires.

Le premier argument auquel répond al-Ġāḥiẓ se rapporte à l'accusation de non-exhaustivité de la classification. En effet, la loi de passage soutenant cet argument («si on parle d'une classification, il faut en parler exhaustivement») repose sur un lieu plus général qu'on pourrait formuler ainsi : «Le langage doit traduire la réalité d'une manière exacte». Il est intéressant qu'al-Ġāḥiẓ n'entreprend pas sa réfutation par la démonstration que le langage ne traduit pas exactement la réalité – car il soutient par rapport à cette question la même position que ses adversaires – mais il réfute l'obligation de la classification d'être complète : «Quel est l'indice de ce qu'il [c.-à-d. le locuteur du texte coranique] a voulu parler de toutes les classes d'animaux ?»²⁸. Ensuite il énumère plusieurs exemples dans lesquels les mots ne recouvrent pas complètement *al-ma'ānī* («les sens») de la phrase.

Ces remarques sont en fait assez intéressantes pour nous, car on peut se demander, surtout dans le cadre de la linguistique moderne,

²⁸ “ *famā d-dalīlu 'alā 'annahu waḍa' kalāmahu fī-qtiḍā' 'aṣnāfi -l-qawā'im* ”, *L. des animaux*, vol. 4, p. 272.

comment les mots d'une phrase recouvrent ou ne recouvrent pas la signification de cette phrase.

On peut montrer, en fait, que ce qui n'est pas recouvert dans les exemples d'al-Ġāḥiẓ, correspond toujours à des éléments présents dans la référence de la phrase. Ainsi les mots du verset «Nous avons créé l'homme d'une éjaculation»²⁹ ne seraient, selon al-Ġāḥiẓ pas exhaustifs, car il existe – dans la référence disons «scientifique» trois êtres humains qui ont été créés différemment : Adam, Eve et Jésus. Nous voyons donc à travers la réfutation d'al-Ġāḥiẓ ici, qu'il prend toujours le rapport direct entre langue et référence comme point de départ – un autre indice de l'importance de la logique extensionnelle chez lui.

Le prochain argument qui attire notre attention est quelque peu surprenant, puisque notre auteur essaye maintenant de démontrer que l'énonciateur (ici Dieu) a, à l'encontre de ce qu'il vient de dire, été exhaustif, du moins lors de l'énumération de ce qui marche sur deux, quatre et huit pieds. Car ce qui marche sur six ou sur plus que huit, marche aussi sur quatre et sur huit, puisque le nombre supérieur implique toujours le nombre inférieur. L'interprétation d'un énoncé à partir des lois logiques mathématiques qui s'appliquent en fait à sa référence, est donc pour nous un autre indice remarquable de l'importance de la référence dans la pensée linguistique d'al-Ġāḥiẓ.

Mais le point sur lequel il s'exprime le plus et qui nous intéresse particulièrement dans ce chapitre est le «marcher» du serpent. En effet, il explique le «marcher» du serpent comme une expression

²⁹ {*ḥalqakum min turābin ḥumma min nuḡatin ḥumma ġa'alakum 'azwāġan*} («Allah vous a créé de poussière puis d'une éjaculation, puis Il vous a constitué par couples»), *Coran* 35/11.

figurée admise dans l'utilisation de la langue. Pour consolider sa position il cite plusieurs exemples de versets poétiques dans lesquels l'homme est comparé au serpent. Al-Ġāḥiẓ est en fait un des premiers à parler de mécanismes figurés comme le *tašbīḥ* («la similitude»), le *badal* («remplacement») et la *isti'āra* («métaphore»).

Néanmoins, l'homme n'est pas libre de faire de la langue ce qu'il veut, le *mağāz* (littéralement entre autres: "l'admission") est justement quelque chose qui «est admis», un écart qui est lui même conventionnalisé. C'est pour cela qu'al-Ġāḥiẓ insiste sur le fait que l'image du «marcher» du serpent est souvent attestée dans la poésie. La possibilité du *mağāz* ne met dans pas en question la stabilité fondamentale de la langue, la vision synchronique et surtout l'importance de la référence.

D'ailleurs, ce qui est *mağāz*, selon al-Ġāḥiẓ, est, en fait, surtout mesuré par l'écart qui se manifeste dans la référence. Nous montrons cela à travers l'analyse des exemples qu'il donne avec ses explications, dont le plus frappant est peut-être celui de l'égorgement du fils d'Abraham dans le verset coranique : {*fadaynāhu biḍabḥin 'azīm*} («Nous le librames contre un sacrifice solennel»)³⁰ qu'il considère comme un *mağāz*, car l'égorgement est en fait pratiqué non sur le fils, mais sur un bélier. Dans ce noyau d'une théorie du *mağāz*, al-Ġāḥiẓ reste donc toujours à l'intérieur de la logique extensionnelle qui prend appui sur la référence extra-linguistique. La présupposition que la langue doit traduire la réalité est son point de départ, même pour le concept de sens figuré.

³⁰ *Coran* 37/107.

Enfin, n'oublions pas de noter encore un deuxième³¹ argument, celui «du chaudron»³², car après ce long passage sur l'interprétation figurée du marcher du serpent, al-Ġāḥiẓ propose un autre argument dans le but de réfuter la thèse de ses adversaires (qui disent que le Coran est fautif), car, apparemment, quelques Bédouins prétendent que le serpent possède des pieds qui apparaissent lors de son mouvement et se retirent dans la peau lorsqu'il s'arrête.

Cet argument montre encore une fois le grand respect d'al-Ġāḥiẓ pour les transmissions des bédouins et des anciens arabes. Ce respect se voit aussi dans le dernier argument qu'il propose : Le texte (le verset coranique) a été émis en arabe *faṣīḥ* («clair et éloquent»), car celui qui l'a véhiculé était un arabe *faṣīḥ* («parlant clairement et avec éloquence»), en l'occurrence le prophète, par conséquent, le texte doit être correct. La génération du prophète possède donc une grande autorité linguistique, car elle doit assurer la stabilité d'une langue, ce qui se traduit, comme nous l'avons vu, par le présupposé d'une extemporalité de la langue arabe.

³¹ Le premier étant son argumentation que la division dans le verset n'est pas complète ce qui n'est pas une faute, puis que la division est complète, donc il n'y a pas de faute.

³² Il s'agit, selon Ch. Plantin, d'une argumentation dans laquelle on se fonde sur des faits contradictoires : " Pourquoi tu as cassé mon chaudron que je t'ai prêté. " " Je ne l'ai pas cassé, il était déjà cassé et d'ailleurs, tu ne me l'as jamais prêté ! "

Chapitre 8 :

La logique intensionnelle et extensionnelle et la désignation spécifique ou générique dans le Coran (27/21)

Le texte³³ que nous étudions dans ce chapitre traite également d'une controverse autour d'un personnage coranique : *al-hudhud* («la huppe»). Dans le texte, Salomon menace d'égorger l'oiseau s'il ne lui apporte pas une justification explicite : {*la'u'addibannahu 'idāban šadīdan 'aw la'adbaḥannu 'aw laya'tiyanī bisulḫānin mubīn*}³⁴ («Certes, je la tourmenterai cruellement ou l'égorgerai à moins qu'elle ne m'apporte une justification explicite»). Par la suite, l'oiseau arrive et parle à Salomon de ce qu'il a vu de la reine de Saba.

Le fait que l'oiseau soit menacé est interprété par certains comme une capacité de responsabilité semblable à celle qui revient aux croyants récompensés ou par le paradis ou par l'enfer. Ensuite, ils généralisent cette capacité à l'espèce de la huppe toute entière. En d'autres termes, cela veut dire que la huppe, et d'ailleurs tous les animaux qui sont généralement considérés plus intelligents qu'elle (argument *a maiore*), sont des êtres raisonnables. Leur argumentation implique alors que la raison n'est donc plus le propre de l'homme.

Naturellement, cette conclusion doit gêner al-Ġāḥiz pour qui l'homme est la seule créature responsable et *mustadill* («douée de raisonnement»). Il se met alors à argumenter contre cette opinion. Il propose plusieurs contre-arguments qui montrent que la huppe ne peut pas avoir la capacité de raisonnement. Premièrement, s'il existe une raison, il faudrait y avoir des «fruits», des résultats de cette raison

³³ *L. des animaux*, vol. 4, p. 79-80.

³⁴ *Coran*, 27, 21.

(c'est l'argument par indice). Or, nous ne voyons pas de manifestations particulières chez les huppes qui indiquent l'existence d'un 'aql («raison»).

Ensuite il s'appuie également sur le lieu de qualité : dans le texte, il s'agirait d'un oiseau particulier, choisi par Dieu comme 'āya («signe et miracle»), et donc momentanément pourvu par le créateur de capacités extraordinaires.

La punition aussi fait objet d'une argumentation. Elle n'est pas, selon al-Ġāhiz, une indication de responsabilité, car il existe d'autres situations dans lesquelles des enfants par exemple, qui n'ont pas encore atteint l'état de responsabilité à part entière, sont menacés et châtiés. D'ailleurs, l'égorgeage ne serait pour un oiseau qui doit mourir de toute façon, qu'une punition relativement faible.

Notons encore que la possibilité d'interprétation figurée de l'égorgeage, que nous avons déjà évoquée dans le chapitre précédent, c'est-à-dire que l'égorgeage serait pratiqué sur quelqu'un d'autre, est une autre tentative d'al-Ġāhiz pour réfuter la thèse de ses adversaires.

L'argumentation qui nous intéresse néanmoins plus que tout ce qui précède en vue de la problématique de notre thèse – l'argumentation à partir de la langue – est en rapport avec l'interprétation du mot «*al-hudhud*» dans le contexte des versets : {*wa tafaqqada ṭ-ṭayra faqāla mā liya lā 'arā l-hudhuda 'am kāna min al-ġā'ibīn. la'u 'adḍibannahu 'idāban šadīdan 'aw la'adbaḥannu 'aw laya'tiyanī bisulṭānin mubīn*}³⁵. Al-Ġāhiz met l'accent sur le fait qu'il

³⁵ *Coran*, 27, 20-21 («Salomon passa en revue les oiseaux et dit : 'Pourquoi ne vois-je pas la huppe, ou serait-elle absente ? Certes, je la tourmenterai cruellement ou l'égorgerai à moins qu'elle ne m'apporte une justification explicite.' »)

s'agit là d'un article défini, ce qui est pour lui la preuve que la huppe en question est un être particulier. Selon lui, seul l'utilisation de l'article indéfini (en arabe le *tanwīn*) aurait autorisé une généralisation comme celle que proposent ses adversaires.

En étudiant le verset dans son contexte, il faut dire que le mot «*hudhud*» donne en fait droit à deux interprétations possibles : Si nous regardons surtout la suite du texte dans lequel la huppe se révèle apparemment un individu qui dialogue avec Salomon, l'interprétation d'al-Ġāhiz doit être soutenue. Mais si nous regardons le texte précédent, notamment le parallélisme d'abord entre «*ġinn/ins*» («djinn/humain») et «*ṭayr*» («oiseaux») ³⁶, puis entre «*ṭayr*» («oiseaux») et «*hudhud*» («huppe») ³⁷, l'interprétation en tant que nom générique (c'est-à-dire en tant qu'espèce d'oiseaux) est préférable. Nous considérons que cette ambiguïté appartient à la littéarité du texte, dans lequel la huppe peut jouer deux rôles à la fois : animal merveilleux, capable de parler, et représentant de son espèce. Néanmoins, cette interprétation ne peut être admise par al-Ġāhiz, qui recherche – comme nous l'avons déjà vu – une relation de type terminologique, c'est-à-dire simple et univoque entre langue et réalité. Pour lui, une «double-référence» ne devrait pas exister.

Mais le phénomène le plus intéressant est le fait qu'al-Ġāhiz argumente à partir d'une donnée linguistique : l'article défini, une donnée qui fait partie du système de la langue et pas encore du discours. Il en tire, par ailleurs, des conclusions sur la référence du

³⁶{*wa ḥuṣīra lisulaymān ġunūd min al-ġinni wa l-'insi wa ṭ-ṭayr*} (« Les troupes de Salomon formées de Djinn, de Mortels et d'Oiseaux furent rassemblées devant lui »)

discours en question. Nous avons là donc un mélange entre le niveau de la langue et celui du discours, ce qui est typique de ce que nous avons appelé «le lieu de langue» chez al-Ġāhiz. L'approche extensionnelle des données linguistiques encore intensionnelles (car le mot «hudhud» n'a pas encore une seule et unique extension comme nous l'avons vu) semble alors caractéristique pour la conception d'al-Ġāhiz de la langue – au moins au niveau théorique, car en pratique, il a bien utilisé l'expression «*al-hudhud*» dans son propre discours argumentatif comme nom générique : *wa 'in kāna l-hudhud lā yabluġu 'inda ġamī'i –n-nās fī l-ma'rifati mablaġi -durra.*»³⁸ («Si la connaissance de la huppe n'atteint aux yeux des gens ce qu'on admet pour la termite»)

Chapitre 9 :

Le principe de *ġam'* («l'addition») : principe de l'univers ou principe linguistique ?

Dans plusieurs textes différents d'al-Ġāhiz nous pouvons rencontrer un principe que nous avons appelé «principe de l'addition». Nous l'étudions d'abord dans le texte qui suit pratiquement celui de la classification des créatures, étudié auparavant. Al-Ġāhiz y explique la sous-classification d'*al-ḥayawān* («l'animal») en l'homme et animaux non capables de parler. Il se fonde en fait sur deux mots de la langue

³⁷ {*wa tafaqqada f-ṭayra faqāla mā liya lā 'arā l-hudhuda 'am kāna min al-ġā'ibīn.*} (« Salomon passa en revue les oiseaux et dit : 'Pourquoi ne vois-je pas la huppe ? Serait-elle absente ? »)

³⁸ *L. des animaux*, vol. 4, p. 80.

arabe qui ont bien de connotations et des emplois différents, les utilisant ici comme termes techniques pour la désignation des deux classes opposées : celle de l'animal *faṣīḥ* («parlant correctement»), et celle de l'animal *'a'ğam* («ne pas parlant correctement»). L'écart évident entre les différents sèmes de ce couple lexical d'un côté et la réalité désignée par lui en tant que terme technique de l'autre, doit évidemment poser problème. Il s'agit au fond de la même problématique que nous avons déjà vu dans le chapitre six, où al-Ğāḥiẓ s'appuie sur les mots de la langue en tant que termes techniques bien définis par leurs extensions.

Dans ce texte sur la classification de l'animal, il fait, en fait, une remarque sur une autre utilisation du mot «*'a'ğam*», en conjonction avec le mot «arabe», qui dirait alors «ceux qui ne parlent pas l'arabe». Mais cette exception bien définie ne fait que légitimer la règle générale, qui est une relation directe, à caractère «terminologique» entre mots du lexique et référence.

Il est pourtant intéressant de relever dans ce texte une argumentation au sujet de l'écart entre sens lexical et la référence, qui est nouveau pour nous jusque là. C'est le principe de la mise ensemble, qu'al-Ğāḥiẓ formule ainsi :

«Car ces choses [notamment le silencieux, qui n'est pas silencieux, le «parlant» qui ne parle pas en réalité, et l'animal *'a'ğam*, même s'il ne parle pas du tout, ni correctement, ni incorrectement] lorsqu'elles existent l'une à côté de l'autre ou si l'une est prise de l'autre, sont appelées

du nom de la plus noble ou de la plus forte des deux espèces.»³⁹

Il donne en fait plusieurs exemples pour cette «mise ensemble», dont quelques métonymies : *al- 'īr* («le chameau portant le musk») est appelé «*laṭīma*» («musk») et la «*zā'ina*» qui est la femme dans la litière, puis la litière, et même le chameau qui la porte, sont appelés de ce nom.

Mais l'exemple le plus intéressant pour nous est le suivant : les êtres masculins et les êtres féminins, lorsqu'on les met ensemble, le masculin l'emporte. En fait, ils ne «deviennent» pas masculins dans la référence, mais ils sont accordés au masculin. Il s'agit ici d'une règle grammaticale, qu'al-Ġāḥiẓ exploite pour la démonstration du principe en question, et qui – dans le contexte culturel de notre auteur, où la femme était évidemment moins noble et moins forte que l'homme, semble être bien convaincant. La facilité avec laquelle al-Ġāḥiẓ a recours à cet exemple, qui est pris au pur domaine des règles inhérentes à la langue, sans aucune extension dans la référence, et cela au beau milieu d'exemples qui relèvent du domaine de la logique extensionnelle (métonymies), montre bien que pour lui, il n'existe pas de différence fondamentale entre les principes régissant la langue et la grammaire d'un côté, et ceux auxquels est soumise la nature de l'autre.

Nous poursuivons notre étude de ce principe de la mise ensemble à travers d'autres textes du livre des animaux, qui illuminent notamment l'arrière-plan philosophique de cette idée. Un des textes

³⁹ “ *Fa 'inna hāḍīhi l- 'ašyā' 'in wuḡīda ba' ḍuhu 'ilā ba' ḍīn wa 'aḥaḍa ba' ḍuhu min ba' ḍīn summiyat bi' anbaḥi n-naw' ayni ḡīkran wa bi' aqwāhimā. ” L. des animaux, vol. 1, p. 32.*

les plus importants est celui de *maṣlaḥat al-kawn* («la finalité de l'univers»). Il s'agit d'un des principes caractéristiques de la pensée d'al-Ġāḥiẓ qui prend son origine dans la philosophie mu'tazilite : Le bien et le mal, dans leur ensemble, sont nécessaires pour mettre à l'épreuve l'homme responsable qui peut ainsi mériter la récompense de Dieu.

Al-Ġāḥiẓ montre dans ce texte que ni le bien, ni le mal, doivent exister à l'état pur, car s'il n'y avait que le mal, l'univers périrait évidemment, mais s'il n'y avait que le bien, il ne peut plus y avoir d'épreuve, donc plus de mérite et plus de récompense⁴⁰. Puis il s'étonne devant cette sagesse divine :

«Combien est grand celui qui a fait des choses bénéfiques une grâce et des choses nuisibles, des choses encore plus bénéfiques !»⁴¹

Dans cet énoncé, nous voyons en fait une transformation linguistique, qui prend son origine dans la polysémie du mot «bénéfique», car nous avons dans cet énoncé d'abord l'utilisation du mot «bénéfique» en tant que contraire de «nuisible», puis dans un sens plus général, dans lequel le nuisible devient lui-même utile. L'équation qui en résulte est la suivante :

$a + b = a$ (et non pas c , ce qui serait normal).

Cette transformation linguistique est un argument important pour le principe optimiste d'al-Ġāḥiẓ : Tout l'univers dans son ensemble recourt au bien. Notons que c'est entre autre la langue

⁴⁰ *L. des animaux*, vol. 1, p. 204-206.

⁴¹ “*fasubḥāna man ḡa'ala manāfi'ahā ni'matan, wa maḍārrahā tarḡa'u 'ilā 'a'zami l-manāfi'*”

système (le phénomène de polysémie) et son application dans le discours qui lui a permis d'arriver à cette conclusion.

L'idée de la coexistence nécessaire du bien et du mal, s'applique d'ailleurs aussi aux animaux aimés ou détestés par l'homme, comme il le démontre dans un autre texte⁴², car les animaux moins aimables qui nous gênent ou nous font mal, servent d'épreuve et sont donc pour l'homme un moyen de gagner la récompense divine.

La nécessité d'un équilibre entre bien et mal, entre l'agréable et le désagréable est donc un principe de sagesse de Dieu, et les hommes sages le connaissent bien, ils ne s'arrêtent pas au bien pur ou au mal pur, mais ne regardent que ce qui est équilibré, dit-il dans un autre texte⁴³.

Le dernier texte que nous étudions de ce point de vue est celui de *siyāsat al-ḥazm* («du règne politique ferme»)⁴⁴. C'est là en fait qu'al-Ġāḥiẓ explicite encore une fois la transformation linguistique que nous venons d'étudier : «*wa 'idā kāna n-nās 'innamā yaṣluḥūna [...] 'alā l-ḥayri wa š-šarr, 'āda dalika š-šarru ḥayran*» («Si les gens ne sont mis sur le bon chemin qu'avec [...] le bien et le mal, ce mal devient alors un bien»)⁴⁵.

Il semble, après l'étude des textes de ce chapitre, qu'al-Ġāḥiẓ croit en fait que ce sont les mêmes principes qui gèrent la langue et qui gèrent l'univers tout ensemble. La disjonction entre l'univers de la raison et l'univers du *bayān* que nous avons vu dans le chapitre 4 est alors relativisée, d'autant plus que le principe de la mise ensemble

⁴² *L. des animaux*, vol. 3, p. 300-301.

⁴³ *L. des animaux*, vol. 2, p. 145.

⁴⁴ *L. des animaux*, vol. 2, p. 87-88.

⁴⁵ *Idem*, p. 88.

s'applique en fait également au *bayān*, notamment la *niṣba*, que nous avons vu dans le chapitre 5. Car par la *niṣba*, leur capacité de signifier, les êtres non raisonnables sont élevés au même niveau que les êtres raisonnables parlant.