HAL
open science

Le discours politique dans Kalila et Dimna d'Ibn al-Muqaffa'

Lahcen Boukhali

To cite this version:

Lahcen Boukhali. Le discours politique dans Kalila et Dimna d'Ibn al-Muqaffa'. Littératures. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2011. Français. NNT : 2011ENSL0680 . tel-00682596

HAL Id: tel-00682596

https://theses.hal.science/tel-00682596v1

Submitted on 26 Mar 2012

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.

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de

Docteur de l'Université de Lyon délivré par **l'École Normale Supérieure de Lyon**

Spécialité : Littérature arabe

Laboratoire Interaction Corpus Apprentissage Représentation (ICAR)

École Doctorale 3LA

présentée et soutenue publiquement le 09/12/2011

par M Lahcen BOUKHALI

Le Discours politique dans *Kalila et Dimna*

D'Ibn al-Muqaffa'

Directeur de thèse : *M. Georges BOHAS*

Après l'avis de : *M. Edgard WEBER*

M. Jean-Patrick GUILLAUME

Devant la commission d'examen formée de :

M. Abdallah CHEIKH-MOUSSA (Membre)

M. Edgard WEBER (Rapporteur)

M. Floréal SANAGUSTIN (Membre)

M. Georges BOHAS (Directeur)

M. Makram ABBES (Membre)

M. Said YAKTINE (Membre)

Remerciements

Après avoir effectué cette étude, je tiens à la dédier à mes parents et à tous les membres de ma famille ; frères et sœurs. Malgré la distance qui nous sépare, ils étaient toujours présents par leurs encouragements et leur soutien inconditionnel dans les moments les plus difficiles. Ils ont beaucoup sacrifié pour moi tout au long de mes études. La fin de ce travail sera aussi une occasion pour présenter toute ma gratitude à mes deux professeurs : M. Georges BOHAS et M. Makram ABBES qui ont accepté d'encadrer cette thèse et de m'accompagner dans ce voyage merveilleux au cœur de l'imaginaire oriental. Leurs remarques m'ont été très utiles. Mes reconnaissances vont également à toutes les personnes qui m'ont aidé et soutenu, de près ou de loin, pour surmonter les difficultés que j'ai pu rencontrer.

INTRODUCTION

Aḥmad Ṭālib al-Ibrāhīmī, qui a préfacé l'édition de 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, a écrit que *Kalīla wa Dimna*[1] est, de par son aspect multidisciplinaire, parmi les livres qui représentent le mieux le legs arabo-islamique. C'est à la fois un livre littéraire et politique, c'est aussi un livre d'éthique, de sagesse et d'éducation[2]. Cette description met l'accent sur la richesse de ce livre dans tous les domaines, ce qui justifie l'intérêt qui lui est accordé depuis sa transmission dans la culture arabe. L'aspect littéraire du livre ne fait aucun doute parce qu'il fait partie de la prose, le style qui n'a pas encore trouvé toutes ses marques à l'époque. Mais cette forme à travers laquelle l'auteur des fables s'exprime, véhicule des idées et des principes issus d'autres domaines comme la politique et l'éthique. C'est également un moyen par lequel il s'adresse aux principaux intéressés par sagesse tout en tenant compte de la dimension éducative des histoires animalières qui peuplent le livre. Tous ces éléments ont donné à ce livre cette valeur et cet aura dont il bénéficie depuis son adaptation en langue arabe voire avant. Sans omettre totalement la période qui précède celle de l'insertion de ce livre dans le milieu arabe, notre premier devoir dans cette introduction est de nous consacrer à la place de ce livre dans cet environnement et surtout au contexte de son adaptation et l'intérêt qu'il a suscité pendant les premiers siècles de l'Islam.

Les traductions

Le *Kalīla* a fait l'objet de maintes traductions ou adaptations et de versifications en langue arabe. Même si celles-ci sont nombreuses, le nom d'Ibn al-Muqaffa', considéré comme le père de la fable arabe à travers l'insertion de ce livre écrit en prose dans un milieu où la poésie occupait un espace très large, occupe le premier rang. Du fait, les autres ont suivi ses traces en traduisant ce livre comme l'a fait 'Abdallāh Ibn Hilāl al-Ahwāzī[3] qui a mené cette mission pour Yaḥyā Ibn Ḫālid

---

1. Désormais *Kalīla*.
2. *Kalīla wa Dimna*, éd. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, Beyrouth, Dār al-šurūq, 1 éd., 1957 reprise en 1981, p. 05. Désormais, nous renvoyons à cet ouvrage par 'Azzām.
3. Voir Ḥāǧī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓnūn*, T. II, p. 658 version numérique. Voir ce lien : http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=1129&cat=18.

Ibn Barmak en 165h/782. Puis, Sahl Ibn Nūbaẖt l'a mis en vers pour le même vizir. Mais, dans *Kašf al-ẓnūn* (la dissipation des doutes) Ḥāǧī Ḫalīfa n'a pas parlé de la démarche d'Abān al-Lāḥiqī (m. 200h/815) cité dans le *Fihrist* par Ibn al-Nadīm[4]. Vers la fin du cinquième siècle, Abū 'Abdallāh Moḥammad al-Yamanī (m. 400h/1010), dans son livre intitulé *Muḍāhāt amṯāl kalīla wa dimna bimā ašbahahā min aš'āri al-'arab* (La ressemblance des proverbes de *Kalīla et Dimna* avec ceux qui leur correspondent dans la poésie arabe) vient pour concurrencer le *Kalīla* en faisant le parallèle entre les proverbes cités dans ce livre et ce qui a été dit par les poètes arabes. Un siècle plus tard ou presque, Ibn al-Habbāriya (m. 504h/1126), dans un livre intitulé *Natā'iǧ al-fiṭna fī naẓm Kalīla wa Dimna* (Les conséquences de l'intelligence en matière de la versification de *Kalīla et Dimna*), va entreprendre un travail identique tout en essayant d'être fidèle au texte. 'Abd al-Mu'min al-Ṣāġānī, un autre poète qui a vécu probablement pendant la moitié du VIIe/ XIIIe, s'est intéressé à son tour au *Kalīla* et l'a mis en vers dans un livre intitulé *Durr al-ḥikam* (Le Joyau des sagesses)[5]. Tous les noms et les essais[6] que nous avons cité ne sont que des exemples parmi d'autres car la richesse de ce livre a attiré les attentions dans tous les coins du monde arabe voire au-delà.

Adaptation ou traduction

Cependant, l'immigration de ce livre d'un monde à un autre et d'une culture à une autre, pose la problématique du traitement qui lui a été réservé par les uns et par les autres. Le débat qui a été soulevé à propos de la démarche d'Ibn al-Muqaffa' mérite d'être signalé car jusqu'à présent il y a une divergence entre les avis sur ce point. Certains parlent de traduction (tarǧama)[7]et d'autres d'adaptation (ta'dīl)[8]. L'argument principal des premiers réside dans le fait qu'une partie des chapitres

---

4. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, éd. II, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2002, p. 190.
5. Fawzia El-Rabī'ī, *Durr al-ḥikam : adaptation poétique de Kalīla wa-Dimna*, Lovanii, Aedibus Peeters, 1994, p. 8*.
6. Pour une vision complète sur le *Kalīla* à Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, ch. II, Liège, imprimerie H. Vaillant-Carmanne, 1892, pp. 1-129.
7. Nous citons à titre d'exemple 'Azzām dans son introduction au *Kalīla* et Ḥāǧī Ḫalīfa. Ibn al-Nadīm dans le *Fihrist* cite le terme « naqala », *op. cit.*, p. 190.
8. C'est aussi l'avis de R. Khawam dans *Le Pouvoir et les intellectuels*, Paris, Maisonneuve&Larose, 1985, p. 12 et de Moḥamad Raǧab al-Naǧǧār dans son livre intitulé *Kalila wa Dimna : Ta'līfan lā tarǧamatan* (Kalīla et Dimna : composition et non traduction) 2008. Voir l'article intitulé *Kalīla wa Dimna ṣinā'a 'arabiya lā hidiya* (Kalīla et Dimna invention arabe et non indienne) le lien : http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=4434&pagenumber= pour ne pas citer que ces trois.

contenus dans le livre se trouvent dans d'autres livres indiens et s'inscrivent dans le même esprit d'écriture. C'est-à-dire que le travail ne dépasse pas le fait de transférer ces histoires en langue arabe. Mais les défenseurs de la deuxième thèse, sans nier l'existence de certains chapitres identiques dans les deux versions arabe et indienne, se basent sur d'autres éléments tant au niveau de la forme qu'au niveau du fond. Pour analyser et donner quelques éléments de réponse concernant les deux points de vue nous nous appuierons sur l'introduction de 'Azzām. Ce dernier prend comme point de départ le fait que le *Kalīla* est un livre d'origine indienne vu l'existence d'une partie de ses histoires dans d'autres livres de la même culture, le *Pañcatantra* et le *Mahābahāratā* d'après ce qu'il a pu lire dans un commentaire d'Abū al-Rayḥān al-Bayrūnī (m. 326h/973)[9].

Cet élément donné par Abū al-Rayḥān al-Bayrūnī signifie que les chapitres du livre ne sont pas tirés d'une seule source. Cette remarque se confirme lorsqu'on regarde comment 'Azzām les a présenté car dans sa version, il a réparti les chapitres du livre en quatre catégories : la première concerne les introductions (celle de *'Alī Ibn al-Šāh al-Fārisī, L'Avant propos d'Ibn al-Muqaffa'*, *La mission de Burzwayh dans le pays de l'Inde* et le chapitre concernant *Burzwayh le médecin*). La seconde renvoie aux cinq premiers chapitres, sans compter celui intitulé *le Procès de Dimna*, tirés du *Pañcatantra*, il s'agit des chapitres suivants : *Le Lion et le Bœuf, La Colombe au collier, Les Hiboux et les Corbeaux, Le Singe et la Tortue* et *L'Ascète et la Mangouste*. La troisième catégorie, quant à elle, contient trois chapitres dont le *Mahābahāratā* est la source et intéresse les chapitres suivants : *Le Chat et le Rat, Le Roi et l'Oiseau Qubbira* et *Le Lion et le Chacal*. Si les sources des chapitres précédents sont connues, les chapitres appartenant à la quatrième catégorie ne bénéficient pas du même crédit. Quatre d'entre eux sont cités dans toutes les versions : *Iblād, Irāḫt et Šadram, le roi de l'Inde, La Lionne et le Chacal, L'ascète et l'Hôte* et *Le Fils du roi et ses compagnons*. Mais il existe encore trois chapitres qui ne font pas l'unanimité dans les différentes versions : *Le Roi des rats, Le Héron et le renard* et *La Colombe* et en fin *le Renard et le Héron*.

Ce classement proposé par 'Azzām sera récupéré par les défenseurs de la deuxième thèse et sera mobilisé comme argument pour revendiquer l'aspect créatif d'Ibn al-Muqaffa' et refusent de lui attribuer le rôle de traducteur. Moḥamad Rağab

[9]. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 22.

al-Naǧǧār parmi les contemporains et ‘Umar al-Yamanī parmi les anciens ne voient aucune raison pour réduire le travail d’Ibn al-Muqaffa‘ à une simple traduction car le *Kalīla* dans le milieu arabe a acquiert une autre allure que ce soit en ce qui concerne la vision qui a conditionnée les sujets traités ou la manière et le style adoptés dans la reprise des histoires dans le livre[10]. Ceux qui ont adopté cette deuxième thèse posent en premier lieu le problème de la multitude des introductions où le médiéviste a donné l’impression qu’il est juste un simple traducteur pour fausser les pistes en raison du contexte difficile où il travaillait. A cela s’ajoute la reprise des cinq chapitres issus du *Pañcatantra*, même s’ils ont été traités d’un point de vue différent, selon eux. Ils pensent aussi que le dispositif du récit mis en place par le fabuliste arabe est tout à fait différent de celui connu dans les livres indiens. Cette position radicale s’est basée sur des études comparatistes entre les textes indiens, syriaques et arabes. Cependant, chaque culture doit les conditionner à son contexte et à son environnement. De là, la dimension historico-géographique aura un rôle capital à jouer, ce qui veut dire que le *Kalīla* va nécessairement subir quelques transformations selon la vision de chacun des auteurs qui l’ont repris. Cet acte de réécriture est considéré comme l’élément qui conditionne les autres car il se base sur la créativité et le génie de la personne qui entreprend le travail et de ce point de vue, Ibn al-Muqaffa‘ ne peut plus être considéré comme un simple traducteur du *Kalīla* mais nous devons lui accorder le statut d’auteur.

Bien qu’une question de cette importance ne puisse être résolue en quelques lignes, la position que nous adoptons dans l’état actuel des choses, postule que le travail d’Ibn al-Muqaffa‘ ne peut pas être considéré ni comme une invention, ni comme une fidèle reprise du travail des autres. Son intervention, de peu ou de prou, dans la réécriture du livre est un travail d’adaptation qui ne se limite pas à un niveau prédéfini. En effet, l’espace de temps qui sépare notre époque de celle d’Ibn al-Muqaffa‘ est aussi un élément à ne pas négliger quant au travail des copieurs qui amène aux divergences existant entre les différentes copies.

---

[10]. Voir : http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=4434&pagenumber=

La différence entre les versions et le choix de celle de ‘Azzām

De ce point de vue, ‘Azzām, dans son introduction[11], a évoqué six éditions : la première de Sylvestre de Sacy (1838), la seconde de Būlāq en Egypte, la troisième et la quatrième ont été éditionnées respectivement par Ḫalīl al-Yāziǧī (1889) et Aḥmad Ḥassan Ṭabbāra (1916) en Syrie, la cinquième de Louis Cheikho[12] qui s’est basé sur un manuscrit daté de 739h/1338 et en dernier lieu, son édition qui s’est appuyée sur un manuscrit daté de 618h/1221. Il n’y a que la version de Cheikho qui bénéficie, aux yeux de ‘Azzām, d’un grand crédit en raison de son intégralité malgré les fautes, les oublis et les falsifications qui y apparaissent dans plusieurs endroits. En revanche, la version de ‘Azzām, au-delà de son ancienneté, semble être plus crédible que les autres pour des raisons que l’auteur lui-même a évoqué dans son analyse[13] et que nous résumons ainsi :

- La longueur des phrases qui rappelle le style d’Ibn al-Muqaffa‘ dans le reste de son œuvre.
- Cette version laisse la place à des phrases marquées par les tournures qu’on reconnait dans la langue persane.
- Elle se distingue également par l’usage des termes peu connus mais qui font partie du langage soutenu dont l’usage fut fréquent à l’époque classique.
- Elle a sauvegardé les noms des lieux et des personnes malgré leur aspect étrange, la raison pour laquelle les autres versions les ont supprimés.
- ‘Azzām met en avant un autre aspect qui marque la spécificité de sa version, il s’agit de la ressemblance entre certaines histoires du *Kalīla* et quelques passages rapportés par certains ouvrages de l’époque comme *‘Uyūn al-’Aḫbār* (Les sources des chroniques) d’Ibn Qutayba (m. 276h/889).

Au vu de ce qui précède, nous estimons que le choix de cette version, comme support principal pour notre étude, est justifié même si parfois nous sommes contraints à consulter les autres versions. Cependant, au-delà des questions que le

---

11. ‘Azzām, *op. cit.*, pp. 10-14.
12. Dans le présent travail, nous renvoyons au *Kalīla wa Dimna*, éd. L. Cheikho, édition scolaire, Beyrouth, 1965.
13. *Ibid.*, p. 16-18.

texte, en tant que tel, peut soulever, c'est aussi le contexte extérieur qui fait objet de polémique.

Circonstances de traduction

En fait, le travail entrepris par Ibn al-Muqaffa' soulève des questions par rapport aux motivations qui l'ont dicté ainsi que par rapport à la date à laquelle il a été effectué. Il y a une contradiction entre les versions qui rapportent qu'Ibn al-Muqaffa' a adapté ce livre en langue arabe en réponse à la demande d'al-Manṣūr, le second calife abbaside, qui a gouverné entre 136h/754 et 158h/775, et les faits historiques qui rapportent qu'il s'est allié aux oncles de ce dernier. Ḥāǧī Ḫalīfa évoque dans son livre cité plus haut qu'Ibn al-Muqaffa' a traduit le *Kalīla* suite à la demande d'al-Manṣūr[14]. Dimitri Gutas, quant à lui, cite dans *Pensée grecque, culture arabe* un témoignage rapporté par al-Mas'ūdī (m. 346h/956) dans *Murūǧ al-ḏahab* (Prairies d'or). En parlant des mérites d'al-Manṣūr, un Chroniqueur nommé Moḥammad Ibn 'Alī al-Ḫurasānī dit : « *Il fut le premier calife à se faire traduire des ouvrages de langues étrangères en arabe, dont Kalīla wa-Dimna* et *Sindhind*.»[15] En revanche, les éléments qui viennent pour contredire cette thèse mettent en avant le contexte historico-politique et la carrière d'Ibn al-Muqaffa' qui, semble t-il, ne s'est jamais allié au pouvoir abbaside. Said Amir Arjomand évoque la possibilité que le travail d'Ibn al-Muqaffa' dans sa majeure partie ait été effectué pendant les derniers instants des Umayyades. C'est à Farz et au Kerman qu'Ibn al-Muqaffa' a exercé son métier en tant que secrétaire auprès de Dāwūd b. Yazīd b. 'Umar b. Hubayra (m. 131h/748-49[16]. Ce qui signifie qu'il est fort possible que l'auteur ait adapté ce livre à cette période. Nous ajoutons à cela la concordance des récits à propos de l'*amān* rédigé par Ibn al-Muqaffa' pour garantir la vie sauve à 'Abdallah Ibn 'Alī, le frère de son maître. Cette affaire a mis l'auteur dans une situation délicate car il s'est retrouvé à l'opposé du pouvoir central[17]. A notre avis, il serait

---

14. *op. cit.*, p. 658.
15. Dimitri Gutas, *Pensée grecque, culture arabe*, trad. Par Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, p. 64.
16. Voir Dominique Sourdel, « La Biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes », *Arabica*, T. I, 1954, (pp. 307-323), p. 309. Et aussi Said Amir Arjomand, 'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid Revolution, *Iranian Studies*, Vol. 27, 1994, (pp. 9-36), p. 17.
17. Voir J. D. Latham, « Ibn al-Muqaffa' and early 'abbasid prose », *'Abbasid Belles-Lettres*, éd. J. Ashtiany, (the Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge university press, 1990, (pp. 48-77), p. 50.

difficile de renouer avec le détenteur du pouvoir dans de telles conditions, ce qui veut dire que l'hypothèse indiquant le travail d'Ibn al-Muqaffa' pour al-Manṣūr perd de son poids. Un autre argument vient soutenir l'hypothèse qui stipule l'antériorité du travail fait par l'auteur à l'époque des Abbasides, il s'agit de la date 130h/748[18] citée par 'Azzām. Si on sait que les Abbasides ont pris le pouvoir en 132h/750 et qu'al-Manṣūr s'est succédé à al-Saffāḥ en 136h/754, nous verrons la différence existant entre les deux dates. Pour résumer, nous pouvons dire que le travail d'Ibn al-Muqaffa' a été fait dans les dernières années des Umayyades parce que le contexte général au début du règne des Abbasides ne semblait pas favorable à de telle entreprise, surtout que l'auteur s'est allié aux oncles du détenteur du pouvoir. Cependant, comme nous l'avons noté tout au début de cette introduction, le *Kalīla* n'est pas simplement un ouvrage littéraire, mais c'est aussi un livre politique.

Pourquoi ce sujet ?

Une lecture rapide des histoires citées dans le livre nous donne une idée sur l'omniprésence des thèmes qui abordent des principes servant à faciliter l'action politique aux gouvernants. Si cela était l'objectif principal du livre, nous pensons que cet ouvrage mérite d'être analysé du point de vue politique et éthique au même niveau que les lectures littéraires et linguistiques qui se contentent de l'étude de la forme ou du côté apparent des histoires qui le peuplent. Notre démarche permettra de réduire les frontières entre deux lectures différentes en apparence mais qui se rejoignent sur le fond, surtout dans le cas des histoires animalières. Celles-ci donnent l'impression qu'elles échappent à toute vérité de par leur caractères imaginaire, mais la réalité est autre, elles sont en lien très étroit avec ce qui se passe au sein des instances politiques et dans la vie humaine en général. Nous voulons faire le lien entre des mondes différents ; entre le monde des animaux et celui des humains, entre le monde imaginaire et le monde réel, entre le monde des lettrés et celui des politiques.

La mise en avant des animaux vise à impressionner par la forme, mais dans le fond, elle veut aussi instruire l'être humain et lui apprendre des principes du gouvernement qui n'auraient peut être pas le même effet s'ils lui sont présentés autrement. Le recours aux animaux et la mise de la parole dans leurs bouches

[18]. 'Azzām, *op. cit.*, p. 25.

relèvent de l'imaginaire, mais l'imaginaire qui a son reflet dans le réel, l'imaginaire qui est par définition illimité cible le réel dans son absolu. Ce qui signifie que les enseignements qui ressortent des histoires qui peuplent le livre pourraient être appliqués en tout temps et en tout lieu à condition de les adapter à chaque contexte. C'est la dialectique entre le lieu et le non-lieu qui caractérise ces histoires puisque elles relèvent de l'imaginaire qui échappe à tout contrôle et dans le même temps les principes qu'elles véhiculent concernent la condition de l'homme d'une manière générale. Ainsi ces principes peuvent être transformés aux actes après les avoir soumis à la réflexion. Le contexte dans lequel le livre a été réécrit a changé et le système de gouvernement change de style et de forme selon les temps et les lieux. D'une manière globale les histoires mettent en avant le roi entouré de ses auxiliaires, le roi qui domine la scène et exerce son pouvoir de manière absolue. Selon cette manière de conduire les hommes, ceux-ci perdent un peu voire beaucoup de leurs qualités humaines et se retrouvent sous un appareil qui les considère comme des semi-hommes. C'est un système despotique qui dépasse parfois les limites quant à l'exercice de ses fonctions. Cependant, les détenteurs du pouvoir, en changeant leur conduite, pourraient gérer autrement les affaires publiques et exploiter positivement les enseignements qui se cachent derrière ces histoires amusantes. Cela nous amène à aborder le lien entre le dernier couple, à savoir la relation entre le monde des lettrés et celui des politiques. Dans le style d'Ibn al-Muqaffa', la littérature de l'*adab*, au sens large, et la politique sont inséparables, surtout dans le *Kalīla* où la première sert d'enveloppe pour la deuxième. Le style littéraire adopté par l'auteur dans son livre occupe une place capitale dans le monde des lettrés et au sein des études littéraires également, mais le fond qui se cache derrière cette forme doit aussi attirer l'attention des chercheurs. De ce point de vue, nous jugeons la lecture politique du *Kalīla* très utile.

Les étapes de la recherche :

Notre présent travail est réparti en trois parties. La première, composée en trois chapitres, porte sur les deux aspects du livre ; littéraire et politique. Elle tend à montrer comment le discours politique est exposé dans ses différentes histoires. Tout d'abord, le premier chapitre de cette partie aborde le point concernant le contexte médiéval dans lequel ce livre a vu le jour. Ainsi, nous avons tenté d'établir le lien

entre le travail d'Ibn al-Muqaffa' à propos du *Kalīla* et celui de ses prédécesseurs (Bidpaï et Burzwayh) et cela à travers le contexte où il l'avait réécrit. Nous avons également essayé de relever le/les motifs qui pourraient l'inciter à faire ce travail tout en tenant compte de la globalité de son œuvre. A travers celle-ci, il veut marquer la continuité entre les générations et faire le lien entre les cultures en participant à la diffusion du message humaniste qui passe au dessus des frontières.

Cependant, le second chapitre traite trois points :

- Le premier se concentre sur la problématique de la définition du discours et du discours politique en lien avec le sujet qui nous préoccupe.
- Le second évoque l'aspect politique du livre.
- Le troisième soulève la question du passage de la fable de l'oral à l'écrit ou pour le dire autrement, le transfert de ces histoires amusantes d'une culture populaire où le conteur occupe presque toute la place vers une culture savante où le fabuliste ou le moraliste les insère dans un autre registre.

Ensuite, le troisième chapitre met l'accent sur la forme allégorique de la fable qui exprime deux choses à la fois ; une apparente et une autre cachée. En fait, les personnages à travers leurs échanges font usage de plusieurs procédés pour réaliser leurs objectifs, mais l'argumentation reste la technique qui revient de manière récurrente, sous plusieurs formes.

En effet, dans les fables comme dans le domaine politique, ce n'est pas juste les mots qui comptent, mais l'action a aussi sa place et Ibn al-Muqaffa' attire l'attention du lecteur sur cet aspect. Il l'incite à agir selon les enseignements qui ressortent des histoires du livre. Pour notre part, nous avons consacré la seconde partie au lien entre la parole et le pouvoir, synonyme de l'action. Cette partie est divisée, elle-aussi, en trois chapitres dont chacun aborde un point qui relie les deux mondes animal et humain à travers l'analyse des fables.

Le premier chapitre parle de la jungle en la comparant à la société humaine. Il évoque la fable comme étant un moyen pour aborder la science politique à travers un discours représentatif puis il aborde le point concernant les rapports de force entre les personnages tout en faisant allusion à ce qui se passe dans la réalité de la sphère politique chez les humains. En outre, le second chapitre de cette partie est consacré à la stabilisation et à la conservation du pouvoir. Pour réaliser ces objectifs,

nous avons évoqué trois points importants : le rôle de l'idéologie, celui de la religion et le rapport entre le gouvernant et les gouvernés. Ensuite, le troisième chapitre aborde un autre point très important à nos yeux, il s'agit du rapport entre le pouvoir et le savoir. Malgré la différence de nature qui les caractérise, les deux pôles sont obligés de cohabiter et de s'entraider car le pouvoir ne peut pas se passer du savoir. Celui-ci joue le rôle de frein qui stoppe les exagérations de celui-là. Le second point traité dans ce chapitre tend à brosser un tableau idéal du représentant du savoir qui pourrait résister aux impulsions du détenteur du pouvoir et le détourner de ses maladresses. Or, le troisième point parle du *Kalīla* comme étant un livre de savoir qui a fait l'objet de/des voyage(s) entre les cultures et évoque ainsi les étapes par lesquelles il est passé avant d'arriver dans le monde arabe.

La troisième partie de notre travail, elle, s'est fixée sur les thématiques omniprésentes dans le livre et qui se positionnent en arrière-plan de l'action politique ou représentent l'objectif à réaliser. Il s'agit de la violence, de l'obéissance et de l'esprit de justice. En ce qui concerne la violence, elle prend plusieurs formes mais la guerre reste celle qui marque les esprits en permanence. L'obéissance comme seconde thématique est considérée comme fondamentale pour l'exercice du pouvoir car son absence peut signifie l'absence d'autorité qui mène au vide ; synonyme de la loi de la jungle. Néanmoins, la nécessité de l'obéissance provoque la peur, celle-ci joue le rôle de mobile pour maintenir le pouvoir ou l'autorité sur les gouvernés. En revanche, le vrai facteur qui va inciter ces derniers à obéir réside dans le respect de l'esprit de justice qui doit être l'objectif principal de tout pouvoir car jouer sur la peur peut produire des conséquences immédiates pour l'intérêt du pouvoir, mais dans la durée ce sentiment peut provoquer des préjudices à celui qui l'alimente et produit un état de cahot.

PREMIERE PARTIE: LE *KALĪLA* : UNE ŒUVRE POLITICO-LITTERAIRE

La théorie du discours est au centre d'un carrefour multidisciplinaire : elle est la cible de la linguistique et entretient un lien étroit avec les sciences du langage, l'analyse de discours, la communication ou encore la philosophie. De ce fait, elle n'arrive pas à assigner au discours un sujet bien déterminé. Sans nier la primauté de la linguistique au sein de laquelle le concept du discours est apparu, il est, néanmoins, important d'évoquer le rôle d'autres champs du savoir qui ont contribué à l'évolution de sa théorie. Le premier problème auquel s'expose chaque terme ou chaque concept qui apparaît pour la première fois dans n'importe quel domaine, réside dans le fait de le définir. A ce propos, il est capital de rappeler que De Saussure, père de la linguistique contemporaine, reste une figure incontournable car ses travaux ont inspiré la plupart des définitions. Il est donc utile de remonter au *Cours de linguistique générale* de F. De Saussure qui fonde le concept de discours par la remise en cause de celui de la parole. Il reste à savoir comment De Saussure conçoit sa théorie de la dichotomie langue/parole qui a dominé l'histoire de la linguistique structurale pendant de nombreuses années ?

De Saussure postule l'opposition langue/parole en opposant le social à l'individuel : *« en séparant la langue de la parole, on sépare du même coup : 1) ce qui est social de ce qui est individuel ; 2) ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel. »*[19] C'est-à-dire que la langue est une réalité et un héritage social, le trésor qui alimente les individus pour formuler leurs sentiments et leurs réflexions en parole. Celle-ci, en revanche, est soumise à la volonté humaine. L'individu exerce son pouvoir sur la parole. Toutefois, sans la langue ce pouvoir reste limité car la parole dépend de la mémoire dont elle se ressource. Ainsi, écrit D. Maingueneau,

> *« Le couple langue/ parole peut amener à considérer qu'il y a d'une part ce qui est systématique et rationnel, un objet homogène et autarcique, la langue, et, de l'autre, ce qui relève de l'usage contingent du système, du rhétorique, du politique.»*[20]

C'est-à-dire que la seconde composante de ce couple est soumise aux éléments qui conditionnent sa production. Autrement dit, la parole est en situation instable en raison de la mutation des conditions qui la régissent. En revanche, la langue reste la

---

[19]. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot (1éd. en 1916), 1972, p. 30.

[20]. Dominique Maingueneau, *Initiation aux méthodes de l'analyse de discours*, Paris, Hachette, 1976, p. 06.

mémoire collective à partir de laquelle l'individu récupère les expressions pour les utiliser dans des circonstances différentes. L'approche de De Saussure sera dépassée par les études de l'école des formalistes russes[21] qui vont préparer le terrain pour un discours qui va faire sa place dans les études structurales. Ce constat est le résultat de l'application des principes de la linguistique structurale sur des contes populaires, des nouvelles, etc. Les études structurales, en effet, montrent leur insuffisance dans l'analyse du texte quel qu'il soit car elles ne prennent pas en considération les conditions qui ont contribué à sa production, de près ou de loin. Ce défaut a fait réfléchir certains spécialistes[22] du discours pour adopter d'autres pistes, celle de la rhétorique et celle de la communication. Cette dernière approche, visant l'ensemble des facteurs qui conditionnent la création d'un texte quelconque, nous servira pour analyser le discours politique dans les fables de *Kalīla*.

La première partie de notre travail doit se focaliser sur le contexte qui a entouré l'émergence du *Kalīla* dans le monde arabe oriental. Car cet ouvrage a voyagé depuis l'Inde, son origine, pour la Perse puis le monde arabe oriental avant de continuer son chemin vers l'Europe. Bidpaï, le philosophe indien, le premier auteur du *Kalīla*, a puisé ses réflexions qui ont dominé le texte dans l'imaginaire collectif, mais adaptées à l'univers culturel indien. Cependant, la caractéristique principale de ce livre reste l'emploi des personnages imaginaires dans un espace qui est le reflet du monde des humains.

Puis, nous nous consacrerons à la définition du discours en indiquant sa dimension polysémique. Ensuite, nous aborderons le discours politique de manière générale. Puisque le texte, la base de notre étude, appartient au genre de fables, nous serons conduits à définir ce genre littéraire et à insister sur les traits qui l'ont prédisposé à devenir un genre à part entière. Puis, nous découvrirons les caractéristiques du discours politique dans cette œuvre, mais surtout la forme sous laquelle il a été présenté.

---

21. C'est le nom que l'on donne au groupe de jeunes linguistes soviétiques qui, dans les années 1910-1920, ont posé les fondements et entrepris les premières analyses concrètes dans le domaine de l'analyse structurale des formes littéraires. A titre d'exemple on va citer les noms de V. Propp, R. Jakobson, J. Tynianov, B. V. Tomachevski.

22. Nous pensons à E. Benveniste.

CHAPITRE I : LE CONTEXTE DE L'ŒUVRE.

L'analyse du contexte, dans le domaine des sciences humaines, constitue la pierre angulaire qui permet aux travaux entrepris par les chercheurs d'aboutir à des résultats satisfaisants. Dans le cadre de notre étude, cette démarche est inévitable en raison du lien étroit entre le mouvement social, au sens large du terme, et son influence sur celui qui produit une œuvre quelconque, littéraire ou autre. Toute œuvre est donc le produit du milieu dans lequel elle est apparue. Il est primordial de se référer au contexte d'un texte quelconque pour décerner l'ensemble des références et les éléments pris en compte lors de la composition d'un livre ou de toute autre forme de production. Ch. Perelman écrit :

> *« C'est toujours le contexte qui assigne à un mot sa fonction, c'est seulement par le contexte que nous pourrons découvrir ce qu'il accomplit. Mais ce contexte – qui ne saurait être purement verbal- quels éléments de la situation englobe-t-il ? »*[23]

Une interrogation juste car au-delà des mots, le contexte comprend d'autres éléments extra-textuels. Reste à savoir de quel type d'éléments nous parlons ? Quels sont les critères qui détermineront le choix des éléments qui feront l'objet du traitement au sujet de notre texte ?

Dans ce chapitre, notre démarche consistera à aller du général vers le particulier. Nous allons commencer par la description de la situation historico-politique à l'époque d'Ibn al-Muqaffa', époque située à la charnière de deux tendances, deux dynasties, où il a assisté à l'effondrement d'un Etat et à la création d'un autre[24]. Ce changement capital, dont Ibn al-Muqaffa' fut témoin, aura des effets considérables sur l'histoire de l'Islam durant des siècles. Son œuvre sur le plan éthique et politique fait état de la crise vécue à cette époque. Ainsi, son statut de

---

23. C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 2000, p. 166.

24. Voir par exemple Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī l-tārīẖ*, T. V, éd. III, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998. Ce tome contient les événements qui se sont déroulés entre 127h/ 745 et 217h/.

secrétaire sous les Umayyades ainsi qu'auprès des gouvernants abbasides, le qualifie, à priori, à aborder de tels sujets. Le statut de scribe lui a permis d'évaluer, de théoriser et de critiquer le pouvoir politique, à travers les différents ouvrages qu'il a rédigés pour cette cause en s'appuyant sur l'héritage d'autres cultures, indienne et persane et même grecque.

1- La situation historico-politique à l'époque d'Ibn al-Muqaffa'.

L'arrivée des Abbasides au pouvoir a marqué un tournant dans l'histoire de l'Islam. Ils ont marqué une semi-rupture vis-à-vis du style des Umayyades. Ces derniers ont mené à la fin de leur ère une politique contestée par la majorité de la population. Ce point faible sera récupéré par leurs adversaires qui ont mis fin à leur pouvoir en 132h/750[25]. Ibn al-Muqaffa' était l'un des observateurs de cette transition. Le changement du régime sera accompagné par d'autres tant au niveau social ou culturel.

1-1 La réorganisation de la vie sociale.

Nous nous contenterons de donner un petit aperçu sur ce point, de manière à ce que nous puissions avoir une idée sur le rôle du message coranique dans la transformation de certaines habitudes, jusque-là, intouchables parce qu'elles étaient sous le contrôle des chefs et notables d'Arabie. Il faut également prendre en compte le déplacement des frontières établies entre les différentes communautés à l'époque et, par voie de conséquence, considérer l'intégration des différents peuples ainsi que leurs luttes, les uns à côté des autres, pour une seule cause, celle de la diffusion du message qui les a unifiés.

1-1-1 Le message qui prêche l'union.

Le dessein du message coranique était, dans un premier temps, de changer la vision du monde chez ses adeptes et par la suite réparer les fractures sociales dont souffrait la société de l'époque en établissant de nouvelles valeurs qui allaient

[25]. Marwān b. Muḥammad b. Marwān qui a gouverné entre 127h/744 et132h/750 était dernier calife umayyade. Voir al-Mas'ūdī, *Murūǧ al-ḏahab* (les Prairies d'or), traduction revue et corrigée par Charles Pellat, T. IV, Paris, Société Asiatique, 1989, p. 919.

permettre aux fidèles de constituer le noyau d'une communauté exemplaire[26], avant de transporter ce nouveau modèle vers des horizons plus vastes. A vrai dire, la croyance dans le message de l'Islam remplace l'esprit de corps considéré auparavant comme le principe de référence pour tous. Même si ce principe était respecté du vivant du Prophète, il n'en fut pas de même après sa mort et, la question de sa succession dans la gestion des affaires de l'Etat naissant, avait remis en cause l'union sociale que garantissaient les prescriptions coraniques. De là, cette question, d'ordre politique, montre à quel point l'ordre social était constamment soumis aux circonstances politiques, culturelles et économiques. Ce qui va se passer par la suite concerne les trois champs, lesquels prendront une grande ampleur, au détriment des préceptes du Coran à l'égard de la cohésion sociale. Au-delà de ceux qui revendiquent l'appartenance à la nouvelle religion, le statut des adhérents des autres religions, qui ne les positionne pas au même degré, diverge selon qu'ils sont des Gens du Livre ou non. De même, leur relation avec les musulmans est dictée par des circonstances qui peuvent remettre en question ce statut, en cas de guerre par exemple, ou tout simplement s'ils ne font pas preuve d'une loyauté jugée suffisante. Cette remarque est valable tant pour l'époque du Prophète que pour celle qui lui est postérieure.

1-1-2 L'ordre social et ses facteurs.

Nous revenons ici sur les événements politiques qui ont mis en branle la stabilité sociale après la mort du Prophète : le premier fait qui a déstabilisé l'élite après la mort du Prophète concerne sa succession pour laquelle les mekkois et les médinois réclamaient la qualité du mérite. Ce problème qui n'est pas totalement résolu malgré l'élection d'Abī Bakr (11h/632)[27] engendrera d'autres faits tout au

---

[26]. Le lien de fraternité établi entre les émigrés et leurs alliés à Médine constitue un exemple très significatif à ce propos. Nous allons citer deux exemples où Dieu recommande aux croyants l'union et la fraternité. Le premier verset dit : *« Attachez-vous tous, fortement, au pacte de Dieu ; ne vous divisez pas ; souvenez-vous des bienfaits de Dieu : Dieu a établi la concorde en vos cœurs ; vous êtes, par Sa grâce, devenez frères alors que vous étiez des ennemis les uns pour les autres… »* (10/III), D. Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967, p. 75. Le second verset dit : *« Les croyants sont frères. Etablissez donc la paix entre vos frères. Craignez Dieu ! Peut-être vous fera-t-on miséricorde.»* (10/XLIX), *Ibid*., p. 640.

[27]. Al-Mas'ūdī rapporte une histoire selon laquelle Abū bakr aurait regretté d'avoir accepté le pouvoir. L'histoire dit : *« Sur son lit de mort, il* [Abū bakr] *prononça ces paroles : « Je ne regrette dans toute ma vie que trois choses que j'ai faites et dont j'aurais dû m'abstenir* […] *le jour de la saqīfa des Banū Sā'ida, j'aurai dû abandonner le pouvoir. »* al-Mas'ūdī, *op. cit.*, T. III, 1971, p. 592. Vu la longueur du paragraphe, nous avons cité le passage qui nous intéresse. Ceci justifie l'insertion de ce qui est entre deux crochets.

long de la période des quatre premiers califes. Le second événement majeur réside dans la Grande Discorde (al-fitna al-kubrā) qui a opposé les deux compagnons (‘Alī et Mu‘āwiya) et dont les conséquences immédiates furent l’acceptation de l’arbitrage par ‘Alī, après la bataille de Ṣiffīn (36h/657)[28] et la fondation de la dynastie umayyade quelques années après. Enfin, le troisième événement qui a joué un rôle très important dans la transformation de la société musulmane est relatif aux conquêtes. Grâce à celles-ci, la première génération de musulmans a pu découvrir d’autres cultures (persane et byzantine) et ainsi d’autres mentalités qui ont participé au progrès de la civilisation arabo-islamique.

Ces trois facteurs[29] ont contribué au changement considérable du système social des Arabes qui ont commencé à sortir du bédouinisme pour intégrer un autre mode de vie. Cette voie nouvelle s’est imposée d’elle-même car les pays conquis avaient des valeurs et traditions différentes de celles des arrivants. Ce changement va atteindre son sommet avec l’arrivée des Abbasides au pouvoir. L’élargissement du territoire et l’évolution de la société multi-ethnique et multi-culturelle ont produit certaines tensions qui ont commencé à la secouer depuis les derniers moments des Umayyades. Un autre point qui mérite d’être évoqué réside dans le système hiérarchique qui a caractérisé la société musulmane pendant cette période. Le système politique, tel qu’il est mis en place depuis les Umayyades, favorise l’esprit de corps (‘aṣabiya), ce qui rend la situation plus difficile.

1-2 Le changement culturel.

Le contexte culturel arabe est en changement perpétuel. L’aspect oral qui a dominé la culture arabe va petit à petit partager cet espace avec la littérature écrite qui se développe au fur et à mesure. Ce changement va se faire aussi au niveau de la forme car à l’art oratoire et la poésie, pratiqués jusque-là, va s’ajouter une autre forme d’expression qui est la prose. Même si elle est déjà pratiquée auparavant, dans une certaine mesure, la place et la considération qui lui ont été accordé depuis le début l’enregistrement de l’héritage culturel par écrit sont considérables.

---

28. C’est suite à cette bataille que les deux adversaires se sont mis d’accord sur l’arbitrage. Mais une partie des partisans de ‘Alī n’était pas d’accord, d’où la poursuite des conflits jusqu’à la fondation de l’empire umayyade. Voir al-Mas‘ūdī, *op. cit.*, T. III, p. 665.

29. Voir Aḥmad Amīn, *Faǧr al-islām*, Ed. XIII, Caire, Maktabat al-nahḍa, 1982 et Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa l-Nihāya*, T. III, IV, V, éd. II, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1997.

1-2-1 La prose : une culture nouvelle.

Le vaste champ occupé par la poésie chez les Arabes à l'époque anté-islamique ainsi que dans les premiers moments de cette religion ne se discute pas. Cependant, la prose commence petit à petit à se faire une place dans cet espace dominé par la poésie. Ainsi, les prosateurs ont pris le Coran comme modèle, et leurs efforts dans ce domaine vont atteindre leur essor au IX e siècle avec Ibn Qutayba (m 276h/889) et al-Ǧāḥiẓ (m 255h/869), deux leaders des deux tendances connues à l'époque. La prose arabe, en effet, a vu le jour parmi les non-Arabes également, qui se sont formés dans le domaine de l'*adab*[30]. Une partie des personnages qui maîtrisaient cette langue a pu intégrer la fonction publique auprès des gouvernants. Ils sont considérés parmi les plus doués. André Miquel écrit à ce propos:

> *« La prose arabe s'élabore surtout à partir de modèles persans et chez les fonctionnaires: Ibn al-Muqaffa', l'adaptateur de Kalila et Dimna,..., mais aussi Abd al-Hamid, celui-ci pour la fin de l'époque umayyade Sahl Ibn Haroun, et tant d'autres! »*[31]

R. Blachère, pour sa part, évoque l'importance de cette révolution qui s'inscrit dans un contexte général favorable, caractérisé par l'esprit humaniste dominant. Il dit :

> *« Le facteur déterminant est constitué par la création d'une prose littéraire; sous des influences iraniennes et hellénistiques et par une convergence avec ce que le monde arabo-islamique apportait de passionnel et d'irrésistible, les milieux citadins d'Iraq forgent alors l'instrument d'expression adéquat aux besoins intellectuels et spirituels de la nouvelle société. A la fin du IIe H/VIIIe J-C le miracle est accompli: la prose littéraire est sortie de sa période de gestation. »*[32]

Ibn al-Muqaffa' était parmi les premiers à nourrir cette tendance à travers ses écrits. Il a su tracer le chemin en contribuant à la valorisation de la prose et à son expansion tout en faisant le lien entre les différentes cultures. Ainsi, les lettrés de l'époque ont suivi les pas d'Ibn al-Muqaffa' à l'image de Sahl Ibn Hārūn (m.

---

30. La prose, au-delà que c'est un art d'écrire, c'est aussi un style qui exprime une vision du monde. La prose et le concept de l'*adab* sont intimement liés à cette époque. Voir K. Zakharia et H. Toelle, *A la découverte de la littérature arabe*, Paris, Flammarion, 2004, p. 100 et suite.

31. Andrè Miquel, *L'Islam et sa civilisation (VII-XX)*, Paris, Armand/colin, 1990, p. 161.

32. R. Blachère, « Moments tournants dans la littérature arabe », *Studia Islamica*, No. 24, 1966, (pp. 5-18), p. 08.

215h/830)[33]. Ce dernier a produit un livre de fables dans lequel il a adopté le même style que celui d'Ibn al-Muqaffa', il s'agit de *al-Namir wa l-Ṯa'lab* (La Panthère et le Renard) et d'autres livres[34].

1-2-2 La tendance rationnelle pour une culture universelle.

Ce sont les passionnés de la raison dont nous allons parler maintenant, ceux qui s'intéressaient aux cultures étrangères, persane, indienne ou grecque. Cette catégorie était très enracinée dans les sciences profanes qui s'intéressaient à la médecine, à l'astronomie, à l'astrologie, aux mathématiques, etc. Les représentants de cette tendance ont bénéficié, de leurs cultures d'origines, des progrès enregistrés dans ces domaines très peu connus et non intégrés dans la culture arabe. En effet, ce mouvement culturel commence à prendre de l'ampleur en parallèle à l'accélération des conquêtes (11h/632-111h/732). Il s'est constitué au fur et à mesure pour atteindre son apogée à l'époque abbaside, particulièrement après la construction de Bagdad (144h/762) sous le règne d'al-Manṣūr. Bagdad était alors le centre culturel le plus florissant de l'époque, car cette ville était le carrefour *« de vieilles cultures: l'Inde des mathématiciens, astronomes et médecins, l'Iran et l'éthique des rois, la Grèce enfin, avec Pytagore, Hippocrate, Platon... »*[35] A vrai dire, ce terrain occupé par les savants et les intellectuels, n'était pas du tout à l'abri des tensions qui secouaient la société, aussi bien sur le plan général que particulier. Et pourtant, les acteurs de toutes les tendances :

> *« Tous sont d'accord sur un point, la nécessité de la culture (adab). Qu'on entende par ce mot un code de maintien, une éthique au sens large ou, plus généralement encore, le savoir, l'honnête homme du siècle, l'adîb, peut prétendre, même s'il est né de rien, à s'élever, par la noblesse de l'esprit, au rang des aristocraties traditionnelles du sang ou du rang.»*[36]

Ce passage met l'accent sur l'*adab* qui revêt à l'époque médiévale une grande importance et constitue l'arrière-plan de toutes les démarches entreprises par les

---

33. L'un des lettrés les plus connus à l'époque abbaside. Il est nommé par al-Ma'mūn, le calife abbaside, à la tête de la Maison de la sagesse (bayt al-ḥikma). Voir Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 192.
34. Il est cité par Raḍwān al-sayyid, *al-Asad wa l-Ġawwāṣ*, éd. II, Beyrouth, Dār al-ṭalī'a, 1992, p. 24.
35. Miquel, *op. cit.*, p. 158.
36. *Ibid.*, p. 160.

savants et les intellectuels de l'époque. Cette appellation couvre un champ très vaste, qui va du savoir-vivre au savoir lié à la production littéraire et scientifique et qui concerne la société dans sa totalité, selon des degrés dont la fréquence variait d'une catégorie à une autre. Ibn al-Muqaffa‘ n'est qu'un exemple parmi d'autres qui se sont intéressés à l'*adab* et l'ont considéré comme base de leur production littéraire[37]. Il est vrai que l'apport de l'élément étranger au patrimoine arabe sur le plan rationnel est non négligeable et nous ne devons pas tout de même oublier que la mentalité arabe, récemment convertie à l'Islam, était disposée à faire ce progrès puisque le texte coranique lui-même le recommande dès le premier verset révélé. Cette recommandation encourageait l'apprentissage du savoir, d'où qu'il vienne. Cette permission, ou plutôt cette obligation devrions-nous dire, va pousser les gens avides de savoir, à conquérir toutes les contrées et tous les centres culturels. Ils vont entreprendre l'opération de transfert de l'héritage étranger vers la langue officielle et ce dans la quasi-totalité des territoires conquis.

1-2-3 Le rôle de la traduction et le pouvoir politique.

Le rôle de la traduction dans l'épanouissement de la culture arabe, s'impose de lui-même, notamment au regard de toute étude qui s'intéresse à l'analyse des textes d'origines étrangères adaptés au contexte arabe, comme c'est le cas de l'ouvrage ici traité. Nous avons dit en effet que les conquêtes et le rôle de l'élite sont des éléments à prendre en compte à ce propos. D. Gutas nous dit au sujet des conquêtes et de leur rapport avec le mouvement culturel dans le monde arabe de l'époque :

> *« La levée des barrières après les conquêtes arabes entre l'est et l'ouest de la Mésopotamie eut un effet culturel extrêmement bénéfique quoique, manifestement, non intentionnel. Elle unifia des régions et des peuples qui avaient été soumis à l'hellénisme pendant un millénaire, depuis Alexandre le grand, tandis qu'elle isola politiquement et géographiquement les Byzantins, c'est à dire les chrétiens orthodoxes chalcédoniens de langue grecque.»*[38]

---

37. Nous pouvons citer à titre d'exemples Ibn Qutayba, *Adab al-Kātib*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1988 et *al-Imāma wa l-siyyāsa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiya, 1997. Puis, al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-Tāǧ fī aḫlāq al-mulūk*, taḥqīq Aḥmad Zakī Bāšā, Caire, imprimerie nationale, 1914. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à l'article de S. A. Bonebakker, « Adab and the concept of *belles-lettres* », *‘Abbasid Belles-Lettres*, *op. cit.*, (pp. 16-30). Voir aussi Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd*, (chapitre intitulé : Ǧāmi‘ al-ādāb) T. II, Caire, Maṭba‘at laǧnat al-ta'līf wa l-tarǧama wa l-našr, 1944, pp. 416-493.

38. Dimitri Gutas, *op. cit.*, p. 40.

La culture arabe, bédouine à la base, va s'imposer petit à petit, au point d'obliger les autres à s'y intéresser et à la considérer comme la leur. A ce stade, les *Mawālī*s ont fourni des efforts considérables, aussi bien dans la production ou la reproduction scientifiques, que dans d'autres domaines variés. Les efforts de ces savants ne pouvaient aboutir sans le soutien inconditionnel du pouvoir politique qui parrainait le travail des traducteurs, surtout après la fondation de Bagdad. Cela signifie que les politiques et les dignitaires s'intéressaient de près à la science pour répondre à leurs besoins et aussi pour renforcer leur pouvoir. L'idéologie impériale, comme le constate Gutas, est l'un des facteurs qui ont dicté l'intérêt accordé au mouvement de traduction par les Abbasides à commencer par al-Manṣūr[39]. Cette tendance va se renforcer avec le progrès qui accompagne le courant rationaliste qui s'était orienté vers d'autres cultures et d'autres domaines d'études. Ainsi, le calife al-Manṣūr, au moment de fonder Bagdad, avait fait appel aux astrologues afin qu'ils lui montrent le lieu et le moment convenables pour fonder cette nouvelle capitale. Il s'intéressait aussi à la médecine en vertu des profits qu'il en tirait, que ce soit sur le plan personnel ou sur le plan général[40].

Ibn al-Muqaffa', pour sa part, a pris l'initiative de transférer de la culture perse un ensemble d'ouvrages et de les intégrer au sein de la culture arabe. Ainsi, il a participé à cette opération qui a déjà commencée bien avant l'avènement des Abbasides. Il a pris en charge la responsabilité de transférer une littérature peu connue dans la culture arabe en raison de la simplicité du système tribal mis en place sous ses différentes formes. L'élargissement du territoire et la complexité du système de gestion et du gouvernement, d'une manière générale, nécessitait d'adopter une autre manière d'administrer et de régir le pouvoir politique. En apparence, le pouvoir abbaside et d'ailleurs celui des Umayyades ressemblaient beaucoup à celui connu par les perses. Pour cette raison, Ibn al-Muqaffa' s'est inspiré de la littérature

---

39. Voir Gutas, *op. cit.*, p. 61 et suite. Le travail fait par ce calife est remarquable car il a lutté sur tous les fronts. Il a réussi à réconcilier les anciens rivaux et les différents groupes qui ont soutenu la révolution abbaside. Aussi, il a approché les groupes forts intéressants en discréditant, dans le même temps, ceux qui ne présentaient pas un danger réel sur la stabilité de l'Etat. De la même manière, il a avancé l'idée de la succession à l'empire sassanide pour attirer la sympathie de ces derniers. Ainsi, il a réussi à neutraliser la majorité de ceux qui sont sur son territoire.

40. Voir Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā l-islām*, V. II, Caire, 1938, p. 15.

persane, très riche en la matière et a opéré des connexions avec la philosophie du pouvoir politique[41].

1-3 Le *adīb* entre le secrétariat et la politique.

Ibn al-Muqaffa‘ s’est retrouvé dans un contexte politique très critique. Les événements qui se succédaient l’ont amené à s’allier avec les Banū ‘Alī, les oncles d’Al-Manṣūr surtout ‘Isā qu’il a servi jusqu’aux derniers jours de sa vie. Ibn al-Muqaffa‘ le secrétaire et Ibn al-Muqaffa‘ le politique ne se dissocient point, mais par souci méthodologique nous allons les séparer pour que le schéma soit clair.

1-3-1 Ibn al-Muqaffa‘, le secrétaire.

De par sa formation, le médiéviste appartient au groupe de *Kuttāb* (secrétaires) qui ont pour mission servir les gouvernants que ce soit au niveau de l’éducation des princes que dans le domaine des correspondances ainsi que pour des missions politiques diverses. Pour accéder au rang de ce groupe restreint, la règle exige une formation très particulière sur tous les niveaux : linguistique, rhétorique, éducatif et autres. Cependant, cette fonction ne laisse pas à celui qui l’occupe une liberté totale pour agir c’est pour cette raison qu’al-Ǧāḥiẓ dit que le secrétariat n’est exercée que par ceux qu’on peut qualifier de domestiques et qui sont en parfaite dépendance de leurs supérieurs[42]. Ce qui nous autorise à dire qu’ils occupent une place importante dans le corps de l’Etat, compte tenu des tâches qui leurs sont confiées. ‘Abd Al-Ḥamīd (m. 132h/750)[43], le secrétaire, a bien évoqué ce rôle capital que les secrétaires occupent au sein de l’appareil politique en indiquant l’indispensabilité de leur service et la nécessité de leurs compétences pour la bonne gestion des affaires de l’Etat. Il les compare aux organes du corps humain (les mains, les yeux, la langue…) dont chacun est indispensable pour mener une vie

---

41. À ce titre on pense aussi aux traités qui ont été écrits sur le même sujet comme celui d’Abd al-Ḥamīd al-kātib, l'ami d'Ibn al-Muqaffa‘, intitulé *Nasīḥat ilā waliyi al-‘ahd* (Conseil au prince héritier) M. Kurd ‘Alī, *Rasā’il al-bulaġā’*, Egypte, Dār al-kutub al-‘arabiyya al-kubrā, 1913, pp.139-171.

42. Al-Ǧāḥiẓ, *Rasā’il al-Ǧāḥiẓ*, T. I, éd. I, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000, p. 141.

43. C’est le symbole du secrétariat à l’époque umayyade et l’une des figures de la prose arabe. Pour les détails, nous renvoyons le lecteur, entre autres, à Iḥsān ‘Abbās, *‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib*, ‘Ammān, Dār al-Šurūq, 1988, pp. 23-60. Voir également J. D. Latham, «The beginnings of arabic prose literature: the epistolary genre», *Arabic literature to the end of the umayyad period*, éd. A. F. L. Beeston, (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, (pp. 154-179), p. 164 et suite.

normale[44]. Ce statut cache une autre réalité, celle qui consiste à dire qu'être au service du gouvernant est une contrainte plus qu'un privilège car le secrétaire doit constamment gérer le tempérament de son supérieur et d'adopter une démarche très douce et fine pour y arriver afin de ne pas susciter sa colère.

Ibn al-Muqaffa', après les fonctions qu'il a déjà occupé auparavant depuis le début de sa carrière dans ce domaine, a travaillé au service des Banū 'Alī qu'il aurait rencontré pour la première fois à Farz en compagnie de 'Amir b. Dubārā juste avant la prise du pouvoir par les Abbasides. Il a choisi le camp des Banū 'Alī pour continuer d'exercer son métier, mais les événements concernant la succession au premier gouvernant abbaside vont compliquer sa position en raison de la rivalité entre ses maîtres et le second calife abbaside ; al-Manṣūr. La révolution d'Abdallah qui revendiquait la succession à Abū al-'Abbās al-Saffāḥ, qui a gouverné entre (132h/750- 136h/754), contre son neveu est à l'origine de cette rivalité.

1-3-2 Ibn al-Muqaffa', le politique.

Dans ce contexte dominé par le conflit entre les deux adversaires, les Banū 'Alī, par précaution, ont exigé un pacte de *amān* avant de livrer leur frère à al-Manṣūr. Ibn al-Muqaffa' se chargea de la rédaction de ce texte dont les termes sont durs à supporter par le calife, ce qui aurait été à l'origine de sa disparition[45]. Les deux versions rapportées par al-Ǧahšiyārī (m. 331h/943) dans *al-Wuzarā' wa l-Kuttāb* (Les ministres et les secrétaires) et al-Balāḏurī (m. 279h/892) dans *Ansāb al-Ašrāf* (Le lignage des illustres) sont presque identiques[46]. Pour résumer, 'Isā b. 'Alī a demandé à Ibn al-Muqaffa' de rédiger le *amān* pour mettre son frère en sécurité, mais le passage que le calife devait écrire lui-même en bas du texte et qui lui est insupportable est celui-ci :

> *« Si en secret, publiquement ou de quelque manière que ce soit, directement ou indirectement ou par un artifice quelconque, je fais subir à Abdallah b. 'Alī ou à l'un de ceux qui aura fait venir avec lui un dommage petit ou grand, ou si je leur cause un préjudice quelconque, que je sois renié de Mohammed b. 'Alī b. Abdallah comme un enfant bâtard ; que toute la communauté de*

---

44. Voir M. Kurd 'Alī, *op. cit.*, chapitre intitulé *Risāla ilā al-kuttāb*, p. 172.
45. Ibn al-Nadīm, dans *al-Fihrist*, a signalé cet épisode du *amān* dans la note consacrée à Ibn al-Muqaffa'. *op. cit.*, p. 190.
46. Elles sont citées par D. Sourdel, *op. cit.*, pp. 313-316.

Mohammed tienne pour licite de me désobéir, de me combattre et de s'affranchir de ma tutelle…»[47]

Le calife s'est senti agressé par cette démarche, surtout le passage qui donne aux sujets le droit de lui désobéir s'il viole ce pacte. Ibn al-Muqaffa', à travers cette affaire de *amān*, va faire le lien entre sa mission en tant que secrétaire et l'instance politique. Cependant, Said Amir et D. Sourdel avancent que la fin tragique d'Ibn al-Muqaffa' pourrait être due également à *la Lettre sur les compagnons* produite apparemment dans cette période de conflit entre al-Manṣūr et ses oncles après la mort d'al-Saffāḥ (136h/754). Il y a une interprétation qui suppose qu'Ibn al-Muqaffa' aurait adressé au départ ce document à 'Abdallah b. 'Alī qui s'est proclamé calife avant qu'al-Manṣūr ait pris le pouvoir. Puis l'accord, trouvé entre ce dernier et ses oncles à propos du dissident ('Abdallah b. 'Alī), a inclu ce document, hypothèse avancée par Said Amir[48] et c'est aussi l'hypothèse de F. Gabrieli dans *L'opera di Ibn al-Muqaffa'* évoqué par Sourdel dans son article[49]. Ce dernier a insisté aussi sur le point concernant le lien entre les propositions faites dans *la Lettre sur les compagnons* et la position d'Ibn al-Muqaffa' qui a soutenu ses maîtres jusqu'à la fin de sa vie. L'une de ces propositions concerne la place privilégiée que le calife doit réserver à l'aristocratie arabe au détriment des secrétaires et les autres proches du pouvoir[50].

Ce point met l'accent sur l'impact du politique sur la vie des subordonnés de l'élite dans les moments de crise comme celle de la succession au pouvoir umayyade. L'engagement d'Ibn al-Muqaffa' auprès des Banū 'Alī l'a entraîné dans des situations qui l'ont amené à s'opposer au pouvoir en place alors qu'il est dépourvu de toute protection[51].

---

47. *Ibid.*, p. 314.
48. Said Amir Arjomand, *op. cit.*, p. 33.
49. D. Sourdel, *op. cit.*, p. 322.
50. *Ibid.*, p. 322.
51. Voir Said Amir Arjomand, *op. cit.*, p. 33.

2- Ibn al-Muqaffa‘ à la recherche de l'exemple.

Ibn al-Muqaffa‘ cherche, à travers la production de son œuvre littéraire, à informer, à convaincre ou à persuader son lecteur. Il apporte quelque chose de nouveau, que ce soit sur le plan individuel ou collectif. Il s'agit d'une entreprise noble, celle qui touche au sujet du pouvoir politique dont l'intérêt concerne toutes les catégories sociales mais surtout ceux qui se trouvent au sommet de la hiérarchie. Celui qui se permet d'entreprendre ce genre d’étude doit être avant tout armé d’une culture et d’une éthique, mais également d’une manière d'être (ou plutôt d’un savoir-vivre exemplaire). Notre auteur a bel et bien élaboré son projet en partant de ce point de vue mais comment? Quelles sont les conditions qui l'ont incité à entamer ce travail, quels sont ses enjeux et ses finalités?

2-1 La vie d'Ibn al-Muqaffa‘, la formation d'un *adīb*.

Si nous voulons aborder la vie d'Ibn al-Muqaffa‘, entreprise difficile en raison de l'existence de beaucoup de zones d'ombre auxquelles les chercheurs n'ont pas encore apporté des réponses satisfaisantes, c’est pour nous intéresser au côté éducatif dans la vie de cet auteur, et au dessein qu’il nourrissait, depuis les premiers jours de sa formation.

Natif de Ǧūr (Firuzabad) en 102h/720, Ibn al-Muqaffa‘ a reçu très tôt une éducation particulièrement soignée de la part de son père qui fréquentait déjà le milieu politique à l'époque des Umayyades. Il se déplaça entre al-Baṣra et al-Kūfa où il fréquenta les cercles du savoir. Ceci lui a permis par la suite de maîtriser les deux langues, le pehlevi et l’arabe, et, par delà, les deux cultures qui se rencontraient dans un climat qui était parfois critique. Influencé par l'entourage intellectuel très mouvementé à son époque et par l’éducation qu’il a reçue, Ibn al-Muqaffa‘ va très vite dessiner les contours de ce qui lui semble être l’idéal à observer en matière des rapports entre les différentes classes sociales, y compris l'élite au pouvoir. Cette démarche était dictée par plusieurs facteurs, historique, culturel, éthique et politique.

Sur le plan historique, cet auteur a vécu le malaise social et les dissensions qui ont abouti à la chute du pouvoir umayyade. De là vient l'idée d’étudier la nature des

fondements sur lesquels la société doit repartir à nouveau pour ne pas subir les mêmes revers, dont une partie de la société était victime, tout comme l'élite politique était ressortie affaiblie des révolutions venues de tous les côtés. Sur le plan culturel, l'auteur a bien remarqué un manque dont souffrait cette culture en matière de littérature politique. C'est alors qu'il décide de combler ce manque en puisant ailleurs la matière intellectuelle tout en la soumettant aux fondements de la culture d'arrivée, le *Kalīla* est l'exemple de cette stratégie.

En tant qu'*adīb*, et avant d'être un homme proche du pouvoir, Ibn al-Muqaffa' accorde beaucoup d'intérêt à l'aspect éthique dont toute personne doit faire preuve, surtout l'homme qui aborde la cour. La thématique d'*adab* va dominer son œuvre, surtout dans les deux épîtres intitulées *al-Adab al-Kabīr* et *al-Adab al-ṣaġīr* (La Grande Ethique et la Petite Ethique). Dans le chapitre consacré au voyage de Burzwayh en Inde, on lit ce qui suit :

> *«L'intelligence est la source de tous les biens. Elle s'enrichit de notre expérience et de notre culture. L'homme la détient sous la forme d'un don aussi secret et mystérieux que le feu l'est au sein du bois ou de la pierre : il faut, pour le voir paraître, susciter d'un autre élément l'étincelle qui fera jaillir la flamme et la lueur attendues. Pareillement, l'intelligence ne se révèle en l'homme que sous l'excitation de la culture ou le stimulant de l'expérience.»*[52]

Ce passage met en lumière le rôle de l'intelligence, la faculté nécessaire pour chaque homme et qui doit intervenir à tout moment, mais surtout quand il est dépourvu de toute force. Cependant, ce don (l'intelligence) a besoin d'être alimenté et enrichi par d'autres éléments comme la culture et l'expérience qui consolident la personnalité de l'homme. Ce dernier doit tirer profit de tout ce qui l'entoure et de l'expérience des autres. Cette ouverture vers les autres donne à chacun l'occasion de mettre à l'épreuve ses acquis. Cet échange avec autrui au sein de la société est aussi un moment et un espace où tout homme doit faire preuve d'une éthique exemplaire envers ses pairs. En allant dans ce sens, Ibn al-Muqaffa', *adīb* et scribe, aborde la question de l'éthique en lien avec la politique. En tant que scribe, il aborde des thèmes liés à la politique et, en tant qu'*adīb*, il les transcrit sous une forme littéraire qui adopte deux langages ; direct et/ou figuré. Cette double fonctionnalité nous met

---

52. Ibn al-Muqaffa', *Le Livre de Kalila et Dimna*, traduit par André Miquel, Paris, éd. Klincksieck, 1980 (1 éd. 1957), p. 19. Nous renvoyons désormais à cet ouvrage par Miquel.

devant un discours éthico-politique qui reflète la vraie tendance d'Ibn al-Muqaffa'. Pour lui, l'éthique doit jouer son rôle même en politique.

> *« Car, écrit El-Mazouni, chacun a besoin de l'éthique pour gérer ses besoins vitaux pour accéder au domaine politique au sein de la société et surtout celui qui veut exercer la politique, au sens restreint du terme. »*[53]

Cette complémentarité vient aussi du fait que la politique, comme l'éthique, *« vise à la formation, à l'établissement et au maintien, puis à la défense et illustration d'un certain type de relations humaines définies en termes de sens et de valeurs.»*[54] Ce sont donc deux concepts, si nous les commentons de l'extérieur, qui concernent le même espace, c'est à dire le domaine social, mais qui n'agissent pas sur les mêmes catégories de personnes, ni de la même manière. Les lois qui gèrent l'un et l'autre ne sont pas les mêmes, car *« la nature des relations humaines considérées par la politique, est fort différente de celles qui concerne l'éthique; de plus, les personnes mises en question ne sont pas les mêmes, et peut être pas du même ordre. »*[55] D'une part, en privant la politique de l'éthique, nous serions devant une situation qui ressemblerait à l'état de nature où règnerait la loi du plus fort. D'autre part, en exerçant l'éthique loin des contraintes qui s'imposent dans le cadre des relations sociales, nous ferions place à une forme d'ascétisme. En revanche, la complémentarité entre ces deux représentations pourrait s'effectuer correctement, surtout si nous plaçons l'éthique en surplomb de la politique. Le choix d'Ibn al-Muqaffa' s'est fixé sur cette dernière possibilité. Ainsi, nous pouvons remarquer cela dans toute son œuvre comme dans le passage où le roi Dabšalīm dit:

> *« Les sages* (ḥukamā') *ont dit que les rois* (mulūk) *doivent répudier quatre choses: la colère* (al-ġaḍab) *, qui est ce qui ne porte le plus facilement à haïr ; l'avarice (buẖl), car on n'est pas excusable d'être avare quand on a de quoi vivre dans l'aisance ; le mensonge* (al-kaḏib) *, avec lequel on doit proscrire tout voisinage ; la violence* ('adam al-rifq) *vis-à-vis d'un interlocuteur, car l'impudence* (al-safah) *n'a rien à faire ici.»*[56]

C'est un exemple, parmi d'autres, qui montre à quel point l'auteur met en avant l'éthique pour servir le politique.

---

53. El-Mazouni Hassan, *Etude du lexique éthique et politique dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa '*, thèse dirigée par Bounfour Abdallah, Paris, S.N, 1993, p. 40.
54. Raymond Polin, *Ethique et politique*, Paris, Editions Sirey, 1968, p. 104.
55. *Ibid.*, p. 104.
56. Miquel, *op. cit.*, p. 294.

Par ailleurs, l'*adīb* écrit, pour la société, et sur la société, mais aussi pour s'inventer une place à part qui le distingue ainsi des autres, faisant à la fois partie de la société tout en n'y participant pas. Il est alors en deçà de la société. Toute la difficulté réside dans l'impossibilité de lui assigner une place bien définie, du fait de cette double caractéristique d'appartenance et de non-appartenance à un lieu, trait représentatif du champ littéraire[57]. Cette paratopie, dirait D. Mainguineau, représente un vrai parasite qui montre à quel point il est difficile de se positionner pour celui qui se présente comme porteur de nouvelles idées sur la société. La société pour laquelle il écrit ; car entre l'idéal, qui ressort de ses écrits, et le réel, il existe bien un écart considérable. Le *Kalīla* nous présente un exemple qui reflète le constat que nous venons d'établir. Cet exemple se trouve dans le chapitre intitulé *le Lion et le Chacal*. Il y est dit qu'un *« Chacal s'était voué à l'adoration* (nusuk) *de Dieu et à l'abstinence* (ta'affuf). *Il vivait en compagnie de loups, de renards et de chacals dont il ne partageait pas les mœurs, n'attaquant aucune bête et ne mangeant point de chair.»*[58] Cette mise à l'écart, ou plutôt ce choix de prendre une distance vis-à-vis des autres, provient de l'âme de l'ascète et de ses actes qui ne correspondent pas à ceux des autres bêtes. La position entre le lieu, quant à l'apparence indiquant le partage du quotidien entre l'ascète et ses semblables, et le non-lieu, quant aux actes et au cœur, crée un désaccord entre les deux côtés. L'exemple, que cet ascète essaie de donner aux autres, va contribuer à le qualifier pour accéder à la fonction de ministre auprès du lion. Cependant, le même scénario ne tardera pas à se reproduire au sein de la cour, lorsque l'entourage du roi montera un complot contre l'ascète, du fait de la bonne conduite dont il continue à faire preuve et de la sincérité qu'il manifeste dans la gestion des tâches qui lui sont confiées. Quand le lion demanda au chacal de cacher la viande dans un lieu sûr, loin de toute atteinte, *« les bêtes dérobèrent cette viande, puis la firent porter au domicile du chacal où elle fut enfouie en un endroit bien caché.»*[59] Sans aller plus loin dans l'analyse de cette histoire, nous constatons que le chacal ne parvient pas à se faire une place, même parmi ceux qui abordent la cour. Autrement dit, l'exemplarité que le chacal essaie d'instaurer au sein de la société, n'est pas acceptée aux yeux de tous parce que, ni le système social, ni les lois qui régissent le champ politique, ne reconnaissent ce genre

---

57. Voir D. Maingueneau, *Le Contexte de l'œuvre littéraire : Enonciation, Ecrivain, Société*, Paris, Dunod, 1993, pp. 27-28.
58. Miquel, *op. cit.*, p. 246.
59. *Ibid.*, p. 249.

de valeurs. La situation d'Ibn al-Muqaffa‘ ressemble à celle que nous venons de décrire comme le reconnait, lui-même, dans *la Grande Ethique*. La compagnie des rois représente un grand danger au vu de quoi le principal intéressé par cette compagnie se doit de chercher une solution qui lui permet de préserver sa liberté. Ceci parce que la logique de la politique royale et les impératifs de l'éthique ne s'accordent pas sur les mêmes objectifs[60]. Il en va de même pour celui qui se présente comme conseiller du roi, métier qui nécessite une grande expérience et de la patience de la part de celui qui veut l'entreprendre.

2-2 Le secrétaire, conseiller du roi.

Ibn al-Muqaffa‘ s'inscrit dans la tradition des Anciens tels que Bidpaï et Burzwayh. Toutefois, ce qui le différencie de ceux-ci, du moins en ce qui concerne l'histoire du *Kalīla* telle qu'elle a été citée dans l'introduction d'Ibn Šāh al-Fārisī, c'est que ces deux personnalités ont été sollicités pour entreprendre ce genre de démarche, à savoir l'invention du livre pour l'un et son adaptation en Pehlevi pour l'autre. De ce fait, la légitimité leur est venue d'en haut tandis que rien ne prouve qu'Ibn al-Muqaffa‘ ait bénéficié d'une même légitimité. Ceci explique son initiative visant à rechercher une forme de recevabilité pour prétendre à la fonction de conseiller, qui s’exerce, comme nous l’avons vu dans le *Kalīla*, tantôt de manière implicite, tantôt de façon explicite. De même dans *la Lettre sur les compagnons*, il a exposé de manière détaillée, sa vision des choses sur le pouvoir politique et les fonctions de son détenteur dans plusieurs domaines. Nous sommes alors devant une position où l'auteur s’octroie la légitimité de s'adresser au calife, en raison de son statut de scribe bien informé à la fois de la vie de cour, mais aussi de l'entourage des gouvernants qui, dans certains cas, témoigne de son incompétence et de son inefficacité. Plus encore, de par sa formation d’*adīb* et de scribe, Ibn al-Muqaffa‘ prétend avoir les qualités requises[61] pour s'auto-légitimer ce genre de discours. La qualité d'homme avisé qu'il revendique signifie qu'il a suffisamment d'esprit et de jugement pour requérir la fonction de conseiller, non seulement auprès du calife, mais aussi auprès des gouvernants. Il fait donc partie, en ce sens, des hommes de

---

60. Ibn al-Muqaffa‘, *al-Adab al-Kabīr* (la Grande Ethique), dans *Āṯār Ibn al-Muqaffa‘*, éd. I, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1989, p. 255.

61. Voir Abdallah Cheikh-Moussa, « Du discours autorisé ou comment s’adresser au tyran ? », *Arabica*, T. XLVI, Avril 1999, (pp. 139-175), p. 168.

vertu et de bon sens, *(ahl al-faḍl wa l-ṣawāb)*[62] qui devraient s'accoler aux gouvernants afin de les secourir en cas de besoin. En plus de l'avance de la sûreté de son jugement, il n'oublie pas de revendiquer en lui la modération et le refus de tout excès, de tout esprit partisan qui n'est en réalité, selon lui, qu'une preuve de faiblesse et d'intolérance. Dans *la Lettre sur les compagnons*, l'auteur nous fait part d'un événement qui s'est produit à l'époque d'al-Saffāḥ, le premier calife abbaside. Il nous rapporte qu'il était en compagnie d'hommes vertueux *(ṣulaḥā')*[63] d'al-Baṣra, qui ont refusé de se présenter devant ce calife pour ne pas les considérer parmi les vils courtisans. Cet argument pourrait être un autre critère qui permettrait à Ibn al-Muqaffa' de se ranger, selon sa logique, dans la *ḫāṣṣa*, ce qui lui donnerait le droit de s'adresser directement au calife, ou tout simplement d'avoir une place auprès de lui et d'être ainsi à son service. Si les qualités précédentes sont en relation avec le privilège social de notre moraliste, cette fois-ci il fait appel à son savoir et à son expérience pour renforcer ses revendications. Il veut les mettre au service du détenteur du pouvoir à travers quelques démarches, notamment dans *la Lettre sur les compagnons* où il démontre sa volonté d'empêcher le désordre qui pourrait atteindre la communauté toute entière. En l'absence de permission pour prendre la parole qui devrait provenir de celui qui en dispose, le calife en l'occurrence, Ibn al-Muqaffa' est allé la chercher dans sa qualité d'*adīb* qui se caractérise par l'habilité à employer la ruse. L'*adab* et la ruse seraient donc deux facultés qui, par leur mise en œuvre, permettraient de faire passer différents messages aux personnes de pouvoir.

La mission d'Ibn al-Muqaffa' est très délicate car son discours, quoique l'on dise, ne sera pas facilement accepté par les destinataires présumés. Cette réaction négative n'est pas anodine parce que le ministre, le conseiller, le scribe ou le sage, comme l'écrit Abdallah Cheikh-Moussa ne font autre chose que remplir leur mission et leur devoir en tant que sujets envers leur roi[64]. Ce rôle qui se limite au simple rappel ou proposition. Autrement dit, ce type d'entreprise ne prend son allure normale qu'à partir du moment où l'ordre vient d'en haut, confirmant ainsi le principe d'obéissance dont les subordonnés doivent faire preuve. Cette remarque se précise plus encore lorsque nous lisons l'introduction au *Kalīla* d'Ibn al-Šāh al-Fārisī où, depuis le début, nous constatons que Bidpaï garde le silence lors de sa première

---

62. Charles Pellat, *Conseilleur du calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 26.
63. *Ibid.*, p. 50
64. Voir A. Cheikh-Moussa, *op. cit.*, p. 148.

rencontre avec le roi et attend sa permission avant de lui livrer son conseil. Cet acte (le silence) incite le roi à lui dire: *« [...] les sages ne conseillent rien que le bien, et les ignorants le contraire. Voilà, je te laisse toute liberté de parole.»*[65] L'ordre prouve que le roi est le maître alors que le philosophe, malgré sa sagesse et son savoir, doit prendre en considération la dimension de son infériorité apparente quant à la puissance du représentant du pouvoir. Si le roi est conforté dans sa position de donneur d'ordre, le philosophe l'est aussi à partir du moment où il obtient ce qu'il cherchait, c'est-à-dire la permission de prendre la parole. Suite à cette permission, il se sent libre de toute crainte et de toute contrainte et se met à parler en toute confiance. C'est pour dire qu'il y a une grande différence entre la réponse à un ordre et le fait de prendre l'initiative pour critiquer le pouvoir en place ou tout simplement de lui livrer des conseils dans une démarche préventive.

La remarque se confirme encore lorsque nous lisons les autres histoires où apparaît le dialogue entre les deux interlocuteurs, le roi et le philosophe. Au début de chaque histoire, le roi commence par une question et le philosophe se charge par la suite de répondre. Ce procédé se trouve dans certains contes relatifs au lion et ses auxiliaires. Il arrive que le lion donne la parole à autrui, ou qu'il prenne une décision sans avoir l'obligation de la justifier puisqu'il est le plus fort et le plus puissant, il n'a de comptes à rendre à personne. Ce que nous venons de dire à propos de la légitimation et l'autolégitimation, nous pousse à croire que le discours qui émane de l'un ou de l'autre n'a pas la même force et la même autorité. Cela prouve les risques sérieux encourus par Ibn al-Muqaffa‘ en prenant l'initiative de s'adresser au détenteur du pouvoir. A en croire les sources, cet état de fait serait à l'origine de sa mise à mort[66]. Si la démarche d'Ibn al-Muqaffa‘ sur le plan de la pratique politique n'a pas eu la reconnaissance qu'elle mérite, elle constitue, néanmoins, sur le plan théorique une initiative sans précédent. Son œuvre a en effet regroupé des idées pratiques et théoriques concernant la manière de gouverner.

---

65. Miquel, *op. cit.*, p. 290.

66. Le débat n'est pas clos sur les raisons de la mise à mort d'Ibn al-Muqaffa‘. Les biographes sont partagés entre deux motifs; celui de la production de *la Lettre sur les compagnons du calife* adressée à al-Manṣūr et celui de l'accomplissement de la mission qui lui a été confiée par ses supérieurs concernant le *'amān* car *« Ibn al-Muqaffa‘ aurait été chargé par ses patrons de rédiger le texte de le 'amān que le calife al-Manṣūr avait consenti à octroyer à leur frère 'Abdallah b. ‘Ali, qui s'était révolté ; et le secrétaire avait accompli cette tâche avec tant de zèle, en entourant d'engagements si lourds et de serments si solennels la promesse de la vie sauve au rebelle que le calife lui-même devait souscrire… »* Voir F. Gabrieli, « Ibn al-Muqaffa‘ », *E.I*, T. III, Nouvelle Edition, Leiden, E. J. Brill, 1975, pp. 907-909.

2-3 L'auteur et le rôle social.

Le rôle social de l'auteur implique la manière dont il se sert pour présenter ses idées au lecteur ainsi que la correspondance entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. Dans les écritures d'ordre moral et éthique, l'auteur se présente aussi comme modèle. Une fois de plus, Ibn al-Muqaffa' nous sert d'exemple sur ce point puisqu'il a consacré, dans *la Grande Ethique*, un chapitre au sujet de l'amitié où il explique que toute personne doit faire preuve d'une abnégation totale : *« sacrifie pour ton ami ton sang et ton bien.»*[67] Pour Ibn al-Muqaffa', le principe de l'amitié est capital. D'ailleurs, lui-même aurait œuvré selon ce principe pour sauver son ami et maître 'Abd al-Ḥamīd[68]. Ibn al-Muqaffa' a pu élaborer sa vision éthico-politique en transmettant l'héritage des Anciens à la nouvelle culture afin de l'enrichir et de contribuer à sa dimension universelle. Cette remarque est applicable au *Kalīla* ainsi qu'aux deux Epîtres portant sur l'éthique et la morale. Cette transmission se passe par différents techniques dont celle des proverbes et des maximes ainsi que celle du discours figuré.

Pour mettre le lecteur sur la bonne voie, Ibn al-Muqaffa' a présenté le livre en expliquant les points importants que chaque lecteur doit prendre en compte en le lisant. Par cette démarche, son rôle a égalé celui de ses prédécesseurs, Bidpaï et Burzwayh. Il a dévoilé en effet les mystères de ce livre à deux reprises ; la première en l'adaptant en langue arabe et la deuxième en donnant plus de précisions aux lecteurs dans une introduction méthodologique. Ibn al-Muqaffa', par sa qualité d'homme de savoir, veut laisser ses marques quant au sujet de ce livre. De ce point de vue, le lien entre la matière présentée et sa destination, autrement dit, le lecteur et la société dans son ensemble, ne fait pas de doute. Ainsi,

> *« œuvre et société sont mises en relation sans que l'on quitte la conscience de l'auteur. Dans cette perspective le style n'est pas tant un ensemble de procédés, comme dans la lignée de la rhétorique, que l'expression d'une vision du monde singulière qui donne accès à une mentalité collective. »*[69]

---

67. Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-kabīr, op. cit.*, p. 262.

68. D. Sourdel, en se basant sur des sources anciennes, trouve cette anecdote suspecte car « *elle ne concorde pas avec les traditions selon lesquelles 'Abd al-Ḥamīd aurait été tué en Egypte ou au contraire se serait réfugié en Djeziré. Cependant, il semble qu'au moment de l'avènement d'al-Saffāḥ, Ibn al-Muqaffa' se trouvait à Baṣra.»* Voir *La Biographie, op. cit.*, p. 311.

69. D. Maingueneau, *op. cit.*, p. 5.

Les deux éléments, œuvre et société, entretiennent un rapport de complémentarité dans la personnalité de l'auteur, tout auteur, qui, de par sa formation et ses expériences, essaie de transmettre ses acquis. Il en est de même pour Ibn al-Muqaffa' qui s'est ressourcé d'autres cultures et du savoir produit par les Anciens pour le présenter dans une nouvelle allure pour le lecteur arabe. Cette démarche vise à garantir la vivacité et la continuité de cet héritage et à réduire ainsi les frontières et les différences qui séparent les civilisations, pour ne pas dire les opposent. De ce point de vue, nous pouvons dire qu'Ibn al-Muqaffa' fait partie des figures qui ont eu le souci d'humanisme et qui ont mis leurs efforts intellectuels au service de cette vision.

Cependant, la variation de lecteurs amène à la multitude de lectures, surtout si le texte renferme des valeurs universelles et des repères faisant allusion à des contextes culturels différents. De ce fait,

> *« Le sens de l'œuvre n'est pas stable et fermé sur soi, il se construit dans l'écart entre positions d'auteur et de récepteur. Les recherches sur l'acte de lecture, stimulées par les travaux sur le processus cognitifs, permis de mettre en évidence que la lecture, loin d'être un simple déchiffrement de signes, implique la coopération du lecteur.»*[70]

Il ressort de ce passage que le lecteur est considéré comme un second auteur car il essaie de reproduire le texte en l'intégrant dans son contexte. Il interprète les propos de l'auteur en se basant sur des signes, à la fois internes, propres au texte, et d'autres, externes, qui interviennent de manière directe ou indirecte dans la production du texte. L'acte exercé par les lecteurs suppose une multitude de points de vue et d'interprétations, en raison de la différence de principes qui sont en arrière-plan de chaque lecture. D'où la nécessité de considérer le texte comme une entité à la fois fermée et ouverte, limitée quant aux lettres qui la composent, et ouverte quant au sens qui change d'une lecture à une autre, d'une époque à une autre, et d'une culture à une autre.

Après avoir analysé le point concernant le contexte du passage du livre vers le monde arabe, nous allons donner dans le chapitre suivant un petit aperçu sur le discours et le discours politique à travers le *Kalīla*.

---

[70]. *Ibid.*, p. 21.

CHAPITRE II : LE DISCOURS POLITIQUE : FORMES DE REPRESENTATION DANS LE *KALĪLA*.

Vu l'aspect communicationnel qui domine les histoires de *Kalīla*, l'étude de la question du discours paraît tout à fait justifiée. Ainsi, malgré la pluralité des définitions données au discours et qui sont issues de disciplines différentes, nous en gardons celle qui le considère comme acte de communication dans le cadre de la théorie de l'énonciation (E. Benveniste). Cette définition prend en considération l'énoncé et le contexte de sa production, c'est-à-dire que des paramètres autres que la langue, en tant que signe, vont intervenir dans l'analyse des fables, sujet de notre étude, d'autant plus que notre intérêt va porter sur la nature de ce discours. En fait, de par la dimension politique du livre, nous allons nous orienter vers cet aspect, surtout que le discours politique est une notion qui intéresse trois disciplines (philosophie politique, sciences politiques et l'analyse de discours), toutes portent sur la chose politique. Le discours a un caractère neutre, mais le contexte lui donne un dessein précis et à partir de là nous parlons de discours politique, philosophique ou autre. De ce point de vue, le discours politique se voit donner cette qualification à partir de celui qui le prononce et l'autorité dont il bénéficie ainsi que les circonstances où il l'annonce.

Au vu de ce qui précède, la nature politique du discours employé dans les fables de *Kalīla* ne fait plus aucun doute car c'est le contexte politique avec toutes ses composantes qui dominent cette œuvre. Les fables de *Kalīla* ont adopté un langage à deux niveaux (apparent et caché) pour corriger la conduite du roi et lui livrer des enseignements en matière du gouvernement à travers des thèmes différents. Il reproduit le travail des conteurs qui ont contribué à la conservation de ces histoires. C'est une sorte d'immigration d'un univers à un autre où cette matière acquerra plus de prestige et de notoriété. Le passé oral de cette matière exerce encore son autorité dans les techniques et les modes de la narration.

1- Du Discours au Discours politique : Problème de définition.

Donner une définition à un concept ou à une notion n'est jamais une chose facile, mais ce qui complique la tâche au sujet du discours relève de l'espace qu'il couvre au sein de plusieurs disciplines. Néanmoins, la masse de définitions issues de domaines différents peut aider les chercheurs à en adopter celle qui correspond à leur démarche et approche d'étude. De la même manière, le discours politique est objet de trois approches distinctes, mais complémentaires ; celle de la philosophie politique, celle de la science politique et celle de l'analyse de discours politique.

1-1 La notion de discours[71]:

Nous étudions la notion de discours à travers deux airs culturels. Dans l'espace sociolinguistique et culturel oriental, nous centrons la réflexion sur les représentations et mode de fonctionnement dans le monde arabe. Ensuite, nous étudions la notion du point de vue du monde occidental.

1-1-1 Chez les Arabes :

Avant de passer aux études occidentales qui ont apporté beaucoup à la théorie de discours, il est nécessaire, comme nous travaillons sur un texte arabe, de voir comment les Arabes d'autrefois[72] ont déterminé ce concept. Les anciens Arabes, en effet, avaient le souci d'étudier la langue, et on connaît la forte mobilisation qui a eu lieu depuis les dernières années du premier siècle de l'hégire dans le but de standardiser la langue arabe. De ce fait, ils lui avaient accordé une attention particulière, que ce soit sur le plan formel ou communicationnel. Sībawayh (m. 180h/796), père de la grammaire arabe, a développé cette discipline dans son ouvrage *Al-Kitāb* (le Livre). Il a posé les premiers jalons de l'analyse de la langue, ce qui a amené à la division de la parole selon des principes grammaticaux et

---

71. Nous ne sommes pas ici en mesure de citer toutes les définitions concernant le discours car il est impossible de faire le tour de tout ce qui a été publié dans les différentes disciplines qui s'intéressent à ce sujet. Cette impossibilité est due aussi aux divergences et aux nuances qui dominent ces définitions, ce qui ne correspond pas au sujet de notre étude. L'objectif de ce point consiste à donner une idée sur le discours et sa place capitale dans les études linguistiques depuis le début du XXème. Pour avoir une idée plus détaillée sur ce point, voir D. Maingueneau, *Initiation, op.cit.*

72. Nous avons évoqué les Arabes d'autrefois car les contemporains n'ont pas apporté beaucoup dans ce domaine. Dans leurs analyses, en général, ils se basent sur les études occidentales.

sémantiques. Le côté formel est aussi le terrain où les spécialistes de la morphologie déployaient leurs réflexions. Sur le plan communicationnel, les anciens Arabes, en s'intéressant à la langue, se sont orientés vers sa dimension sociale. A ce niveau, les spécialistes de la rhétorique arabe ont dévoilé certains aspects de cette dimension[73].

Le terme discours « ẖiṭāb » est utilisé dans la grammaire ainsi que dans d'autres disciplines comme des fondements de la jurisprudence. Mais peu sont ceux qui l'ont défini. De ce fait, nous trouvons l'un des grands juristes de l'époque médiévale (Al-'Āmidī) (m 631h/1233) qui le définit ainsi : *« L'énoncé conventionnel dont l'objectif est de faire comprendre [un message quelconque] à l'interlocuteur prédisposé à le comprendre.»*[74] Premièrement, cette définition exclut les signes et les gestes qui n'ont pas la même acception, discours comme énoncé devient synonyme de parole (kalām). Deuxièmement, elle écarte tout langage inconnu pour l'interlocuteur. Si les deux interlocuteurs pratiquent la même langue, ils doivent éviter l'utilisation des termes étranges. Et troisièmement, elle insiste sur l'objectif de l'énonciation de la part de l'énonciateur ainsi que de la part du co-énonciateur. Celui-ci doit comprendre le message qui lui a été adressé, sinon l'opération entamée par l'émetteur sera inachevée en raison de l'absence de cet élément capital.

1-1-2 Chez les occidentaux

En effet, dans les études occidentales le concept de discours va connaître plusieurs acceptions, surtout après l'évolution de la plupart des domaines scientifiques qui se sont intéressés à cette question. Aussi, une définition complète des notions qui appartiennent aux champs aussi divers, comme c'est le cas ici, n'est pas une démarche simple à faire. A ce sujet, on conviendra qu'avec l'émergence de la réflexion linguistique contemporaine, notamment les études et les recherches, surtout structurales, que la conceptualisation a considérablement intégré diverses orientations. En effet, les linguistes, les spécialistes des sciences du langage et de l'analyse de discours ainsi que de la communication etc., ont tous pris le soin

---

73. On pense, à cet égard, aux efforts fournis par Ibn Sinān al-Ḫafāǧī (m 466h/1073), Al-Ǧurǧānī 'Abd al-Qāhir (m. 471h/1078) et bien d'autres.

74. Cité dans 'Abd al-Hādī Ibn Ẓāfir al-Šahrī, *Istrātīǧiyāt al-ẖiṭāb*, éd. I, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ǧadīd al-Muttaḥida, 2004, p. 36.

d'étudier le discours à partir de points de vue différents. Ainsi, D. Maingueneau[75] cite six significations du concept discours selon ses divers emplois linguistiques :

- Le premier sens donné au discours, selon D. Maingueneau, se place au même niveau de la parole saussurienne à savoir la conception courante dans la linguistique structurale. Cette conception fait référence au lieu où l'individu peut exercer ses compétences créatives.
- Le second sens tend à considérer le discours comme un message pris dans toute sa globalité, soit un énoncé.
- Le troisième sens conçoit le discours comme un ensemble de règles d'enchaînement des suites de phrases composant l'énoncé. Z. S. Harris (1952)[76] reste, selon la majorité des spécialistes de l'analyse de discours, le premier qui a dépassé le cadre de la phrase pour analyser le discours en lui donnant deux acceptions différentes ; la première se limite à un niveau linguistique puisqu'elle propose l'étude des enchaînements de phrases qui composent chaque énoncé, tandis que la seconde met en évidence les rapports existants entre la langue, la culture et la société. Cependant, Z. S. Harris ne s'intéressait pas au second volet de cette définition car, en tant que linguiste, c'est le premier volet qui retenait son attention.
- La quatrième signification maintient un rapport d'opposition entre le discours et l'énoncé comme on peut le remarquer dans la définition suivante :

« L'énoncé, c'est la suite des phrases émises entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de la communication ; le discours, c'est l'énoncé considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne. Ainsi un regard jeté sur un texte du point de vue de sa structure « en langue » en fait un énoncé ; une étude linguistique des conditions de production de ce texte en fera un discours.»[77]

Même s'il trouve cette définition très recevable, D. Maingueneau estime néanmoins qu'elle pose un problème au niveau de l'analyse de discours, car la plupart des spécialistes de ce domaine la rattachent aux études linguistiques des unités transphrastiques. Cela veut dire que l'opposition

---

75. Voir D. Maingueneau, *Initiation, op. cit.* pp. 11-12.
76. Z. Harris, *Discourse analysis*, trad. française. Par F. Dubois-Charlier, « L'analyse du discours », *langages* 13, mars 1969.
77. L. Guespin, « Le discours politique », *Langages* 23, Sept. 1971, p. 10. D'après D. Maingueneau, *Initiation, op. cit.*, p. 11.

énoncé/discours risque d'en masquer une autre, phrase/discours. Cependant, Maingueneau propose une autre lecture de cette dichotomie où il s'agit d'utiliser le terme énoncé en considérant la structuration strictement linguistique pour les énoncés, dépassant le cadre de la phrase, et d'employer celui du discours quand on prend en compte les circonstances de production d'un énoncé. Cette interprétation a résolu cette opposition dans le cadre de l'analyse de discours, car beaucoup de linguistes pensent que l'étude qui se limite à l'aspect formel de la langue, sans prendre en considération le discours, reste très incertaine, surtout au niveau sémantique. Malgré cela, le problème de cette opposition persiste encore si on l'analyse du point de vue énonciatif. L'interprétation sémantique d'un énoncé linguistique, dans ce cadre, nous amène, selon O. Ducrot, à faire la différence entre deux composants : un composant linguistique proprement dit et un composant rhétorique. Le premier reste au sens littéral de l'énoncé alors que le second l'interprète tout en l'insérant dans une situation de communication déterminée[78].

- Le cinquième sens entend, quant à lui, le terme discours dans le cadre des théories de l'énonciation. Cette tendance est principalement représentée par E. Benveniste. Pour lui, la phrase marque la transition entre la langue en tant que système de signes servant à l'analyse interne de l'énoncé, et la langue en tant qu'instrument de communication. *« Avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours. »*[79] Benveniste conçoit la phrase comme un moyen servant à traiter deux domaines distincts mais qui se rejoignent en même temps. Il s'agit d'un côté de la langue comme système de signes, c'est-à-dire un domaine purement linguistique, et de l'autre, la langue considérée comme instrument de communication. Autrement dit, dans cette seconde conception, Benveniste va mettre la langue en relation avec l'univers extérieur dont l'expression est le discours. Quand il évoque le discours, il va s'éloigner encore de Z. S. Harris en faisant la différence entre l'énoncé en tant qu'acte,

[78]. Voir O. Ducrot, *Dire et ne pas dire : principe de sémantique linguistique*, Paris, Herman, 1998, p. 103 et suiv.

[79]. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1966, pp. 120-130.

produit ferme et indépendant, et l'énonciation en tant qu'acte personnel en cours d'exécution. De là, il appelle discours : *« toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. »*[80] Cette définition met en évidence les formes diverses des discours oraux, de la conversation quotidienne à la harangue la plus ornée. Elle renvoie aussi aux écrits qui reprennent les buts et les styles des discours oraux. La définition fait allusion à tous les genres où un locuteur s'adresse à un interlocuteur dans un discours organisé dans la catégorie de la personne. Le linguiste fait ensuite la distinction entre le récit historique et le discours, puisque le premier est réservé à l'écrit alors que le second est utilisé à l'écrit aussi bien qu'à l'oral.

- Le sixième sens évoque l'opposition langue/discours. Etant donné que le discours est synonyme de parole (De Saussure) et que cette parole est opposée à la langue selon le même point de vue, la conclusion de l'opposition langue/discours reste évidente. La langue, en tant qu'ensemble relativement stable et fini, s'oppose au discours, lieu où l'individu exerce ses capacités et où son esprit créatif trouve la possibilité d'utiliser la langue différemment selon les conditions qui interviennent dans sa production.

Deborah Schiffrin[81] , de son côté, propose dans une sorte de synthèse, trois définitions qui relèvent de domaines de recherche différents. Dans un premier temps, elle aborde le sens qui touche à la forme en disant que le discours est une unité linguistique qui dépasse le cadre de la phrase. Le chercheur, donc, vise la structure interne de cette unité afin de connaître les éléments qui ont contribué à sa cohésion. Ensuite, elle passe aux définitions qui relèvent du fonctionnalisme. Cette méthode dépasse le côté formel de l'énonciation et se focalise sur les différents facteurs intervenants dans la production de l'énoncé, par exemple dans la conversation entre le locuteur/interlocuteur et l'énonciateur/co-énonciateur, comme elle s'intéresse à leurs situations sociales et leurs manières d'interpréter la parole. Il est évident que les situations de la production d'un seul discours changent selon les destinataires. C'est pour cette raison que cette méthode a aussi l'ambition de montrer les situations à travers lesquelles l'énonciateur pourrait réaliser certaines

---

80. *Ibid.*, p 242.
81. Deborah Schiffrin, *Approaches to discourse*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA, 1994, pp. 23-43.

fonctions linguistiques tout en relevant les relations qui lient le système linguistique au contexte de son utilisation. Enfin, Schiffrin a essayé, dans la troisième définition, de donner au discours le même sens que celui de l'énoncé. Cette définition utilise la phrase dans un autre sens, celui qui s'insère dans le cadre de la théorie de l'énonciation, autrement dit la prise en considération du contexte de l'énonciation de la parole.

En somme, la théorie du discours dans les études occidentales a connu un grand progrès en raison de sa dimension interdisciplinaire. Nous pouvons ainsi résumer le résultat que nous avons obtenu après cette analyse en deux courants : nous trouvons, d'une part, l'école formaliste qui limite le sens du discours à la forme sans tenir compte du contexte de sa production. De l'autre, on remarque que les réflexions issues de l'école fonctionnelle, celles qui se basent sur le côté communicationnel, ont mis en évidence le contexte de l'énonciation, ce contexte qui joue un rôle primordial dans l'analyse de discours. Cependant, l'approche que nous allons adopter dans notre travail se fonde sur la dimension communicationnelle de l'ensemble des fables de *Kalīla*. L'analyse communicationnelle de l'énonciation exige qu'on porte un intérêt particulier aux protagonistes qui s'échangent la parole. Dans un récit, par exemple, le narrateur s'adresse au narrataire pour l'informer, demander un renseignement, le convaincre ou le persuader de changer son avis à propos d'une question quelconque. Cette relation qui se tisse à l'intérieur du récit sera établie d'une autre manière entre l'auteur et le lecteur par le biais de la lecture. Le discours produit par l'auteur est adressé à un lecteur ou à plusieurs. Le travail exercé par l'auteur (l'écriture) sera donc suivi de la part du lecteur d'un autre type d'exercice. C'est une autre phase qui s'annonce, celle de la lecture, de la compréhension, et pourquoi pas de l'interprétation. C'est-à-dire que le récepteur du texte a entrepris le travail de l'auteur, ou il le dépasse car il (le lecteur) soumet le texte à une sorte de recyclage, si l'on ose dire. Par ce travail, il assume le statut d'auteur en deuxième position en tenant compte des éléments qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à l'apparition du texte. Etant donné qu'un texte est soumis au grand public en général, il recevra, en conséquence, une multitude d'interprétations en raison de différences culturelles, idéologiques, sociales, etc., qui encadrent les manières de percevoir le même texte. L'analyse de l'opération énonciative, au moins du point de vue communicationnel, doit tenir compte de

quatre éléments fondamentaux. Il s'agit du destinateur, du récepteur, du message et du contexte au sein duquel le message, oral ou écrit, est annoncé.

Dans chaque domaine, cependant, on trouve un type de discours qui est différent d'un autre. Dans le cadre de cette étude, nous aborderons un type de discours qui domine les différentes instances à l'heure actuelle (les instances politiques, les médias, les écrits académiques ainsi que les conversations quotidiennes etc.), soit le discours politique mais à partir d'un texte littéraire.

1-2 Le discours politique.

On ne peut évoquer le terme politique sans faire appel à un autre terme qui le suppose : pouvoir. Celui-ci, synonyme de puissance, met en évidence les rapports de force qui dominent les relations entre les différents acteurs politiques. Ces rapports de force se manifestent déjà dans les discours des uns et des autres avant le passage à l'acte. Puisque les statuts des responsables politiques sont soumis à l'ordre hiérarchique, s'en suit logiquement une différence au niveau de leurs discours car *« le mot pèse ce que pèse celui qui le prononce »*[82], écrit Christian Le Bart. De son côté, John B. Thompson qui a préfacé *Langage et pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu insiste sur le statut de celui qui prononce la parole, sur la manière dont celle-ci est formulée ainsi que sur les circonstances qui jouent un rôle très important dans la production de l'énoncé.

> *« Nous comprenons que les individus parlent avec différents degrés d'autorité, que le poids des mots dépend de celui qui les énoncent et de la façon dont ils sont formulés, et qu'ainsi certaines paroles, prononcées dans certains circonstances, ont une force et une conviction qu'elles n'auraient pas autrement.»*[83]

Nous sommes convaincus que le combat entre les politiques se place d'abord sur le terrain des mots. Ce faisant, le discours précède et annonce les actes. Nous relevons également dans la citation précédente, les éléments essentiels du discours en tant qu'acte communicationnel. Ces éléments sont au nombre de deux : d'un côté le contexte qui inclut le producteur de l'énoncé, la manière dont celui-ci est formulé ainsi que les circonstances de l'énonciation, et, de l'autre le contenu qui a un poids moins pesant que le contexte. Ce dernier joue un rôle primordial dans

---

82. Christian Le Bart, *le Discours politique*, Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 14.
83. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001, p. 7.

l'interprétation des énoncés. La question qu'on doit se poser maintenant est de savoir comment définir le discours politique ? Est ce par rapport au contexte de sa production ou bien en tenant compte de son contenu ? Cette problématique soulève une autre interrogation surtout dans le domaine politique; celle de l'usage légitime de la parole, c'est-à-dire qui a le droit de parler, avec qui et dans quelles circonstances ? Cela suppose que le discours politique repose sur trois conditions, si nous nous référons à la citation précédente de Thompson:

- Premièrement, la parole légitime doit être prononcée par la personne légitimée à le faire, autrement dit par le mieux qualifié pour produire le discours selon les domaines, en l'occurrence le domaine politique, le roi, le ministre et le conseiller du roi par exemple. Cette première condition met l'accent sur la personnalité de l'émetteur du discours car elle représente l'un des piliers de l'opération discursive. Comme nous l'avons dit auparavant, le degré de l'influence des mots change selon le statut de celui qui les prononce. Si on compare le discours royal à celui du ministre, on constate que la différence est due, avant tout, à leur différence de station et au degré d'autorité qui s'attache à chaque station.
- Deuxièmement, la parole doit être prononcée dans une situation légitime ; c'est-à-dire devant un public/récepteur légitime. Cela suppose que les interlocuteurs devraient être aptes à entendre ce discours et à le transformer en acte, car tel en est la finalité, au regard du principe selon lequel en politique, dire c'est faire. Il est aussi question de faire la part des choses puisque chaque domaine se distingue des autres, et du coup, les politiques (les acteurs politiques et les spécialistes de la chose politique) sont les plus intéressés par ce genre de discours, que les poètes ou les hommes de religion ou, d'une manière générale, les gens du commun.
- Troisièmement, la légitimité passe aussi par la façon d'énoncer la parole. Personne ne doute que le langage doit être adapté à la situation qui le provoque. On peut penser que dans un même contexte le discours prononcé devant une armée sera différent de celui adressé aux ministres par exemple. Dans la plupart des cas, le discours est prononcé dans le but de convaincre ou persuader l'auditoire, il s'agit tout simplement d'argumenter en faveur

des décisions prises par tel ou tel acteur politique. De là, l'argumentation occupe une place très importante dans l'usage légitime de la parole.

Au vu de ce qui précède, nous disons que le discours politique est tout discours relevant de la chose politique, prononcé par des acteurs politiques et dans un contexte politique. Si le discours ne répond pas à toutes ces conditions, il en faudrait tout de même une ou deux pour que le lecteur puisse l'interpréter dans ce sens. Trois disciplines se retrouvent dans ce domaine ; la philosophie politique, la science politique et l'analyse de discours politique, s'intéressant chacune à un aspect du discours politique.

La philosophie politique *« s'interroge sur les fondements de la pensée politique et les catégories qui la composent. »*[84] L'organisation de la société est le souci majeur de ce lieu de réflexion dans le but d'instaurer l'idéalité et la justice. Le partage des tâches et les responsabilités, autrement dit les pouvoirs, sont des questions fondamentales dans ce genre de réflexion. Le type de rapport qui doit s'instaurer entre le gouvernant et le gouverné est à la base des discussions sur les types de pouvoir (monarchique, démocratique etc.), ainsi que sur la question de souveraineté et de légitimité. Au final, *« la philosophie politique, qui comme toute philosophie, cherche à (penser la pensée), a donc pour objet les différentes formes de la rationalité politique. »*[85] Tous ces exercices se passent au niveau du discours et non pas sur le terrain de l'action. Le philosophe Bidpaï, dans sa façon de répondre aux questions politiques posées par le roi, adoptait la voie de la réflexion philosophique dont peu de gens (les philosophes et les sages) pourraient atteindre le vrai sens. Nous allons citer à titre d'exemple le passage suivant prononcé par Bidpaï en guise de réponse à la question du roi au début du chapitre intitulé *le Chat et le Rat*:

> *« Ni l'animosité, ni l'affection, ni la haine ne demeurent telles quelles ; bien au contraire, il est des gens qui troquent l'amitié pour la haine et d'autres la haine pour l'amitié et l'amour : à causes diverses, effets changeants. [Aussi bien] devons-nous être assez sensés et raisonnables pour avoir toujours, en pareilles circonstances, une décision de prête, soit qu'un semblable revirement comble nos*

---

84. Patrick Charaudeau, *le Discours politique : les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert, 2005, p. 24.
85. *Ibid.*, p. 25.

vœux [lorsqu'il se produit] chez notre ennemi ou qu'il nous désespère, venant de notre ami. »[86]

La science politique, quant à elle, *« s'interroge moins sur le fondement d'un type de pensée que sur l'action politique elle-même, en relation avec ses finalités pragmatiques et ses effets. »*[87] L'enjeu principal de cette discipline est de mettre en évidence les principes qui sous-tendent les types de gouvernement, de repérer les normes qui les instituent, et d'en évaluer les effets sur la société. Elle cherche à savoir le reflet des principes et des normes, élaborés au niveau du discours, sur l'action politique. De là, nous percevons que les spécialistes de la science politique, après l'analyse des comportements et des actes des acteurs politiques, dévoilent les principes et les normes qui les ont incité à adopter telle ou telle attitude. De ce point de vue aussi, notre texte de base avait comme objectif l'action politique et les valeurs qui l'encadrent. C'est pour cette raison qu'il est considéré parmi les premiers textes politiques dans le monde arabe médiéval.

L'analyse de discours politique, de son côté *« s'interroge sur les discours qui rendent possibles aussi bien l'émergence d'une rationalité politique que la régulation des faits politiques. »*[88] Selon la définition qu'en donne Louis Althusser[89], cette discipline est passée par deux étapes ; celle du « matérialisme historique » d'abord, ensuite, celle de la « théorie des idéologies », avant d'adopter une recherche critique en suivant le concept de « formation discursive »[90]. Les travaux élaborés sous cette dernière théorie ont pour but le dévoilement des préconçus idéologiques qui forment les arrière-plans et qui se manifestent dans les actes du langage.

Le discours en tant que tel, dans la plupart des cas, prend une position neutre, cependant la situation de communication joue un rôle déterminant dans la définition de sa nature, c'est plutôt le contexte qui politise le discours plus que son contenu.

---

86. Miquel, *op. cit.*, p. 229.
87. Patrick Charaudeau, *op. cit.*, p. 25.
88. *Ibid.*, p. 28.
89. L'idéologie selon L. Althusser est, d'une part, une « représentation » du rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence ; et de l'autre, elle a une existence matérielle. Voir « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *La Pensée* n° 151, Paris, Editions sociales, 1970.
90. La formation discursive est un travail appréhendé à partir d'une sémantique globale, autrement dit la prise en compte de la multi-dimensionnalité du discours : du vocabulaire au genre de discours et à la scène d'énonciation en passant par les modes d'intertextualité et l'ethos discursif, il s'agit de récuser toute opposition entre la surface et la profondeur d'un texte.

Les acteurs politiques, en produisant leurs discours, doivent faire attention à deux conditions capitales, la structure des formules et le contexte. Ces deux éléments interviennent dans la soumission de l'ethos au jugement des récepteurs de son message. A ce sujet, le *Kalīla*, de par sa nature littéraire et fictionnelle, présente une matière riche et différente de ce que produisent les acteurs politiques réels au niveau des interactions entre les personnages qui animent ses histoires.

Si la lecture de ces apologues se base sur l'interprétation, pourquoi ne pas adopter une voie autre, celle de la politique ? Ou bien y a-t-il des indices qui nous amènent à adopter cette perspective et si oui, lesquels ? De quelle nature sont-ils, internes ou externes au texte principal ?

2- Le politique dans le *Kalīla* :

Personne ne peut nier le rôle de l'instance politique dans l'émergence de ce monument qui a parcouru le monde entier. On perçoit le poids et la présence de la politique à travers trois éléments capitaux ; il s'agit premièrement de l'identité de ceux qui ont contribué à sa création et à son adaptation, à savoir Bidpaï, Burzwayh et Ibn al-Muqaffa'. Puisque le contexte, second élément, constitue l'arrière-plan de chaque production, les fables de Bidpaï dont le contexte politique était déterminant, ne pouvaient pas se soustraire à cette tradition comme ce fut le cas des versions qui suivirent, que ce soit en pehlevi ou en arabe. En troisième lieu, on trouve le texte qui aborde des thématiques liées au bon gouvernement. Ces trois éléments justifient à nos yeux le traitement de la dimension politique de cet ouvrage. Nous commençons par l'analyse des conditions de la naissance et de l'évolution des deux premières versions, indienne et persane avant d'aborder dans le second chapitre celles concernant la version arabe.

2-1 Le contexte du livre.

Le *Kalīla* est traversé et marqué par le lien existant entre ses auteurs ou transmetteurs et la cour. Rien que les paratextes nous fournissent des informations de premier ordre.

2-1-1 Bidpaï et le roi Dabšalim.

Le premier auteur du *Kalīla* appartenait au corps des Brahmanes qui détenaient, semble-t-il, le pouvoir spirituel et assuraient le maintien de l'éthique dans la société. Ainsi, c'étaient des gens sages et intelligents. Ibn Šāh écrit dans son introduction :

> *« Or il y avait, à cette époque* [l'époque du roi Dabšalīm][91]*, parmi les Brahmanes, un philosophe vertueux, plein de sagesse, connu pour ses mérites et auquel on se référait pour [juger de toutes] choses.»*[92]

De par son statut d'homme sage et son pouvoir au sein de la société, il intervint auprès du roi pour l'empêcher d'exercer ses injustices sur ses sujets. Acte d'opposition et de contestation qui a failli lui coûter la vie. Voici comment il justifie son attitude :

> *« Ce m'était une pensée horrible que le roi mourût ou que je mourusse, et qu'il n'y eût plus sur terre que des gens qui eussent dit : « Bidpaï vivait au temps du tyran Debchelim, et il ne [fit rien pour] l'amener à changer de conduite.- Mais, dirait quelqu'un d'autre, la crainte l'empêchait peut-être de parler.- Il valait mieux alors fuir le voisinage du tyran. » Pour moi, je trouvai qu'il était pénible de s'arracher de sa patrie et je voulus, en payant généreusement de ma vie, donner pour l'avenir aux sages un juste exemple [à suivre.]»*[93]

Le philosophe qui représente le savoir était entré en conflit avec le roi qui détenait le pouvoir absolu. Cependant, en agissant de la sorte, Bidpaï mettait en application les paroles de ses prédécesseurs qui insistaient sur le fait que les rois ne peuvent renoncer à la voie de la tyrannie que par les exhortations des savants qui, eux, devraient utiliser la sagesse et la douceur pour les corriger et les aider à prendre le chemin de la justice. Selon les propos de 'Ali Ibn Šāh al-Fārisī, Bidpaï aurait dit : *« Mon désire est que le roi tout comme ses aïeux l'ont fait pour leurs livres à eux, donne ordre qu'on consigne le livre que voici, et qu'on le garde précieusement. Car je crains qu'il ne sorte de l'Inde pour tomber aux mains des Persans s'ils [venaient jamais à] connaître son existence »*[94]. Si la démarche de Bidpaï a obtenu des résultats probants, ce fut grâce à ses compétences et notamment sa scie à interpréter les songes pour le roi. Ici, il y a une manière d'imposer les choses de façon

---

91. Nous avons effectué ce rajout parce que nous le jugeons nécessaire pour la compréhension du passage.
92. Miquel, *op. cit.*, p. 286.
93. *Ibid.*, p. 296.
94. *Ibid.*, p. 300.

injustifiée. La manière dont l'histoire du livre est établie mérite une étude à part. Bref, Bidpaï le philosophe s'est vu après cet épisode prendre en charge une grande responsabilité auprès du roi. Cela montre, d'un côté, que le sage avait raison en suivant les conseils des Anciens et, de l'autre, que le roi reconnaît implicitement son erreur et récupère le symbole du savoir pour lui venir en aide et pour la stabilité du pouvoir ainsi que pour le bien-être de la communauté toute entière. Pendant la première rencontre, Bidpaï a fait preuve d'une sévère attitude vis-à-vis du roi en lui parlant directement sans voile ni sous-entendu. En revanche, sur la demande du roi, il a écrit l'ouvrage de fables dont le discours fut équivoque pour y traiter de la politique et de l'éthique au service des gouvernants. Par son statut d'homme d'Etat, de philosophe et d'homme sage avant tout, Bidpaï a exercé, à travers cette œuvre, son influence sur la postérité en raison du caractère universel des maximes qu'il défend et la morale qu'il prêche. La preuve nous la trouvons dans les multiples traductions dont elle est l'objet.

L'intervention du philosophe auprès du roi a contribué au changement de la politique de ce dernier envers ses sujets. Le roi despotique s'était égaré de la voie de ses ancêtres qui ont bâti cet Etat, ont renforcé les armées, ont gouverné avec sagesse tout au long de leur vie. Il avait complètement dénaturé les lois de la bonne gestion, ce qui dévoile son ignorance et son manque d'intelligence en matière de l'exercice du pouvoir. L'intervention de Bidpaï, en effet, a bouleversé la vie du roi qui, revenant sur les traces de ses ancêtres, va désormais agir d'une façon juste et équitable. La voie de la sagesse pour laquelle il a opté l'a aidé à sortir de son état d'ivresse. Ainsi, on peut noter deux phases dans le parcours politique du roi; la première correspond à l'époque où il s'était égaré de la bonne conduite, période pendant laquelle il a exercé son pouvoir selon les lois de l'arbitraire, l'autre phase est marquée par la sagesse, la douceur, l'intelligence et la longanimité. Le roi, en suivant les prescriptions de ses ancêtres et des hommes de mérite, cherche lui aussi à laisser une renommée après sa mort, ce qui a conduit à la rédaction du *Kalīla*.

2-1-2 Burzwayh, le copieur du *Kalīla*.

On peut le considérer comme le deuxième auteur de ce livre. Médecin bienveillant se trouvant à la cour du roi et homme doué d'une intelligence

incomparable, ces qualités ont poussé son maître Anūširwān[95], après avoir pris connaissance de l'existence de cet ouvrage, à le charger de ramener, du pays de l'Inde, ce trésor ainsi que d'autres pour s'en servir en matière de gestion des affaires étatiques. Pendant sa mission en Inde, Burzwayh a fait preuve d'une grande intelligence en vue d'obtenir les fortunes qui se sont enfermées dans la bibliothèque royale.

Le médecin persan, invité par le roi pour accomplir cette mission très lourde, doit son élection à sa réputation qui lui provient des conseils mis en pratique et qui sont issus des livres de médecine où il a lu, entre autres : *« Le meilleur des médecins était celui qui se donnait tout entier à son art sans rechercher rien d'autre que la récompense éternelle. »*[96] En se conduisant selon les préceptes de ces livres, il a pu atteindre le sommet de la bonne conduite et mériter la confiance du roi. Ces mêmes préceptes lui permettront d'être à la hauteur des responsabilités qui lui sont confiées. Le roi indien, tel qu'il a été décrit par 'Ali Ibn Šāh al-Fārisī, était à l'opposé de celui de Perse, décrit par Buzurğumuhr comme étant un homme sage, juste envers ses sujets et admirateur du savoir[97]. Cette description sous-entend une vie paisible et un avenir serein pour toutes les catégories sociales qui sont sous son autorité. La volonté d'assurer la stabilité de son pouvoir l'a incité à chercher ce qui pouvait le renforcer et il était prêt à dépenser toutes ses richesses pour réaliser ce dessein. C'est pour cette raison qu'il a demandé à Burzwayh de gagner l'Inde afin de transporter de ses trésors tout ce qui manque dans la bibliothèque royale, le livre de *Kalīla* en premier lieu. Burzwayh, après cette mission réussie, se positionna à la tête de l'élite politique comme Bidpaï et cela grâce à sa sagesse et à la patience dont il a fait preuve tout au long de son séjour en Inde. Cette action donne plus de légitimité au pouvoir en place et renforce sa notoriété auprès de ses sujets. L'autre point commun entre les deux philosophes réside dans les demandes qui leurs sont parvenues des rois. Pour l'un, il s'agit d'inventer le livre et pour l'autre de le traduire ou plutôt de le réécrire. Nous pouvons avancer comme supposition que cette opération ne pourrait pas se faire sans que le médecin puisse intervenir pour apporter des

---

95. Al-Mas'ūdī a consacré une notice à ce roi dans *Murūğ ḏahab*. Il a rapporté plusieurs histoires qui prouvent l'importance que ce roi accorde au conseil et à la bonne conduite d'une manière générale et surtout envers ses sujets. Voir al- Mas'ūdī, *op. cit.*, T. I, 1962, pp. 231-236.

96. Miquel, *op. cit.*, p. 32.

97. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 50.

modifications touchant aux croyances persanes et aux principes de sa culture. En comparant le *Kalīla* et le texte de *Pañcatantra* traduit du sanscrit nous percevons que seuls étaient à l'abri de transformation les aspects qui caractérisent le genre, c'est-à-dire le discours caché sous les voix des animaux ainsi que la manière dont la narration s'est organisée.

Le roi, en demandant la composition de ce livre, exigea qu'il *« réunisse sérieux et badinage, divertissement et sage philosophie.»*[98] Message discret qui constitue l'arrière-plan de ces apologues dont l'apparence répond à d'autres besoins selon les niveaux de compréhension des lecteurs. Nous ne sommes, toutefois, pas de l'avis de 'Ali Ibn Šāh al-Fārisī qui prétend à l'interdiction de l'accès à cet ouvrage par Bidpaï car ce dernier l'avait déjà protégé par son style énigmatique, empêchant de la sorte les gens de peu d'esprits à atteindre les instructions les plus fines. Ibn al-Muqaffa', lui, évoque les différentes perspectives à la base de l'invention de l'ouvrage du *Kalīla*. Il s'agit premièrement d'attirer l'attention de la jeunesse par le style plaisant de ses histoires. Deuxièmement, il tente de distraire les cœurs des rois par ses images, et les pousser à s'y attacher davantage. Le troisième objectif consiste à provoquer l'intérêt de l'élite politique pour cette œuvre et faire perdurer son existence par sa reproduction constante. Le quatrième objectif, enfin, est le lieu où l'on trouve le but suprême de Bidpaï, à savoir la nécessité de s'adresser aux intelligents en particulier, seuls capables d'atteindre les fins nobles, contenues dans cet ouvrage, par la voie de méditation.

2-2 Les thèmes politiques dans le livre.

La demande du roi au philosophe de lui composer un livre de sagesse comme ses ancêtres l'ont fait est la première des choses qui retienne notre attention. Il dit à cet effet :

> *« Je désire donc que tu me composes un livre éloquent où tu déploies toute ton intelligence ; d'apparence, le sujet en sera : comment gouverner et policer le peuple, mais au fond : du caractère des rois et de façon dont ils doivent gouverner leurs sujets pour les amener à obéir et à servir.»*[99]

Il s'agit donc d'une sollicitation adressée au représentant du savoir pour délimiter les règles et les principes de conduite que les rois et les sujets doivent suivre pour la

98. *Ibid.*, p. 297.
99. *Ibid.*, p. 297.

prospérité de l'Etat. Si le travail du philosophe devait prendre en considération les deux sens, apparent et caché, le second reste néanmoins plus important que le premier car il est réservé à une catégorie de gens qui n'accordent pas plus d'attention au sens littéral du texte. En évoquant les sujets et les rois, cette nomination sous-entend la répartition de la société en deux groupes; gouvernant (ḥākim) et gouverné (maḥkūm), avec tout ce que cela suppose en matière de différences entre les deux catégories. Cette distinction se prolonge jusqu'au texte qui sert de guide pour les politiques dans l'action politique. En parlant des mœurs et des conduites auxquelles les rois devraient obéir afin d'acquérir l'obéissance de leurs peuples, Dabšalīm pose le socle qui déterminera la nature du texte et les principes qu'il doit défendre.

En traitant des questions comme l'amitié, l'hostilité, la justice, l'obéissance, la paix, la guerre et bien d'autres, Bidpaï évoque les principes moraux qui devraient régir le domaine politique. Ainsi, la morale politique constitue le thème majeur des fables de *Kalīla*. Le philosophe s'efforce de satisfaire le roi qui a fixé l'objectif de cet édifice. La suite de la phrase que nous avons citée plus haut l'indique clairement : *« Ce livre résoudra la plupart des problèmes que pose, aux rois et à moi-même, l'art de gouverner. »*[100] C'est-à-dire que le livre doit poser de nouvelles bases pour bien gouverner le pays, bien gérer et bien conduire les hommes. Ainsi, Bidpaï doit répondre à ce besoin en utilisant son expérience et son intelligence.

[100]. *Ibid.*, p. 297.

3- Le *Kalīla* : de l'oral à l'écrit.

La question de la relation entre l'oral et l'écrit est aussi vieille que l'écriture elle-même. Le passage de la première étape à la seconde permet à chaque civilisation[101] de sauvegarder son héritage et de le faire sortir de l'ombre pour l'intérêt commun. L'objectif final de cette opération, c'est-à-dire le passage de l'oral à l'écrit, tend à stabiliser ce qui a été auparavant le sujet de divergences et à fixer les repères pour la postérité. La transcription de l'héritage oral signifie pour chaque civilisation le passage d'un état à un autre, d'un statut « hors de l'histoire » vers un autre, celui de « l'histoire » et, en conséquence, il permet de se démarquer des autres.

Puisque le *Kalīla* fut l'un des livres qui ont fait autorité dans la civilisation indienne, voire universelle, et, en raison de la nature de sa présentation, nous jugeons utile de chercher les traces de l'oralité dans ce texte, ainsi que les techniques dont l'auteur s'est servi pour transmettre ses histoires.

3-1 Entre le conteur et l'auteur.

L'origine orale de cette œuvre, que nous abordons dans les développements qui suivent, justifie, à notre avis, les variations notées dans ses différentes versions. Dans la présentation de *Pañcatantra*, écrite par Guy Deleury, nous lisons le passage suivant :

> *« Le passage de la tradition orale à la tradition écrite traverse en Inde des frontières imprécises, les textes écrits étant souvent transmis par oral pendant des générations. Dans le cas des textes sacrés, cette transmission renforce, plutôt qu'elle ne la met en péril, la fidélité au texte de base, puisque la prononciation correcte même conditionne son efficacité rituelle. Les textes non sacrés ou non canoniques, comme l'est le Pañcatantra, ne jouissaient pas de la même protection*

---

101. Si on prend l'exemple de la civilisation arabo-musulmane ; la fin du premier siècle de l'hégire a marqué le début d'un grand mouvement visant à mettre à l'écrit la quasi-totalité de l'héritage oral, surtout la poésie, et notamment le début de la fixation et de la fondation des sciences liées à la langue, au Coran, au Ḥadīṯ prophétique et sciences venant d'autres cultures comme la médecine et l'astronomie et bien d'autres. Ce moment fort fait encore autorité jusqu'à présent dans la majorité des recherches concernant cette civilisation. Cela ne veut pas dire que cet exercice (la mise à l'écrit de la culture orale) n'existait pas avant, et ne nie pas sa continuité jusqu'à nos jours. Voir A. Jones, « The Qur'ān-II », *Arabic literature to the end of the umayyad period*, *op. cit.*, (pp. 228-245). Nabia Abbott, «Ḥadīth literature-II: Collection and transmission of Ḥadīth», *Ibid.*, (pp. 289-298). Al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, *Dirāsa fī maṣādir al-adab*, éd. V (éd. I/1968), Caire, Dār al-ma'ārif, 1980, p. 17 et suite.

contre l'imagination créatrice des transmetteurs. Cela explique la diversité extrême des versions indiennes de Pañcatantra, et légitime en quelque sorte celle des versions non indiennes. »[102]

Cet extrait met l'accent sur trois points que nous jugeons intéressants. Il s'agit tout d'abord de la place primordiale de l'oral en Inde. La tradition orale constitue la base pour les écrits, y compris pour les textes sacrés. Bien que cette idée nous intéresse moins, elle nous aidera tout de même à démontrer que la transmission orale des textes sacrés ne suit pas les mêmes lois que celle qui s'intéresse au reste de l'héritage oral. Ensuite, ce qui mérite d'être signalé réside dans l'aspect oral des textes de *Pañcatantra*, autrement dit l'origine orale des fables indiennes issues de la tradition des conteurs. Ceux-ci avaient tendance à raconter différemment leurs contes à leur public. Plusieurs critères interviennent dans cette opération ; le premier concerne la personne du conteur en lien avec la création des contes selon les circonstances qui entourent son contact avec le public. Ce critère en appelle un autre, celui de répondre aux besoins et aux attentes de l'auditoire, car on constate que la même fable prend des formes différentes. En effet, selon le type de/des destinataires, elle peut prendre la forme d'un simple récit ou peut être la justification d'un raisonnement. D'où le rôle d'auditoire qui constitue le dernier critère dans cette entreprise, car c'est lui qui impose, d'une manière ou d'une autre, non seulement les sujets mais aussi les manières de les aborder. De ce fait, on doit le considérer comme destinataire et co-auteur dans le même temps. A notre avis, le même processus fut pratiqué par les adaptateurs de ces fables au niveau de l'écrit. Le troisième élément tiré du passage c'est que la liberté que les conteurs prennent au niveau de l'expression oral a influencé en quelque sorte les textes écrits par le biais des adaptations constantes. Cela signifie que les auteurs des fables ont adopté la même technique utilisée par les conteurs dans la manière de traiter les thèmes de ces fables. Le livre de fables indiennes représente à cet égard une preuve éclatante. On remarque que la version arabe du *Kalīla* est différente de celle de *Pañcatantra*. Cela est dû à l'adaptation qui doit prendre en compte deux critères essentiels : les circonstances qui entourent la production de chaque version et les différences culturelles qui pèsent sur chaque travail de ce type.

---

[102]. J-A. Dubois, *Le Pancha Tantra ou Les cinq livres de fables indiennes*, Imprimerie nationale Editions, 1995, pp. 11-12.

D'un autre point de vue qu'on peut qualifier de dialectique, le rapport entre l'oral et l'écrit prend une autre dimension, celle de la relation entre le passé et le présent[103] avec toutes les valeurs qu'ils représentent. Etant donné que les apologues de *Kalīla* trouvent leur source dans le passé, il est bien juste de dire que ce passé continue encore à dessiner et à peindre le paysage du présent. Si on parle du passé dans le *Kalīla* on pense directement aux Anciens, les sages et les hommes de mérite, exaltés par le philosophe. Dès les premières pages de ce livre, Bidpaï ne cesse de citer les paroles de ses prédécesseurs, surtout dans le domaine du savoir et du pouvoir ainsi qu'on peut le voir dans ces propos contenus dans son discours face au roi Dabšalīm : *« Garde le silence, car là est le salut, mais garde-toi de parler pour ne rien dire, car à la fin tu le regretteras.»*[104] Dans le même registre, il nous livre une discussion entre les savants réunis dans le conseil d'un roi[105]. Cette présence des Anciens dans les fables de *Kalīla* est justifiée par un critère qui reste déterminant pour Bidpaï et notamment pour Ibn al-Muqaffa'. Il s'agit de la bonne conduite, « le savoir-vivre», un modèle directeur dans la formation de l'homme selon un idéal déterminé : les ancêtres vertueux mythiques ou réels, Arabes, Persans ou Grecs, et maîtres du savoir du haut langage, sages anciens ou grandes figures de la poésie et de l'art oratoire arabes.

Le philosophe puise dans l'héritage des Anciens en cherchant les exemples lui servant pour passer son message au roi. Autrement dit, les postérieurs doivent prendre les précédents comme modèle et se servir de leur trésor face aux épreuves de la vie. La question qui se pose maintenant est la suivante : Est-ce que le retour au passé est une technique du dire sans dire ? Pourquoi le philosophe se projette dans le passé imprécis et si flou pour répondre au roi ? Et enfin est ce qu'on ne peut pas qualifier la fable comme un exemple qui représenterait la sagesse des Anciens ?

---

[103]. Le passé et le présent dont on parle ici prennent plusieurs dimensions. La première concerne le passé réel dans lequel vivaient les Anciens et les valeurs qui régissaient leur mode de vie, leurs expériences et leur savoir vivre. La seconde fait référence à l'état premier de la fable avant sa mise à l'écrit par les fabulistes. La deuxième partie de la dichotomie (le présent) renvoie, à la fois, à la contextualisation de la fable selon les moralistes et les fabulistes, et à leurs objectifs, qui restent déterminés par les enjeux de chaque époque. De même que l'état de la transcription varie d'un auteur à un autre, des textes courts, longs, en prose ou en vers.

[104]. Miquel, *op.cit*, p. 291. Ce dicte est prononcé par Bidpaï lorsqu'il est interrogé par le roi sur la raison de son silence alors qu'il a demandé sa rencontre.

[105]. Cheiko, *op. cit*., p. 15. Nous renvoyons à cet ouvrage car notre ouvrage de référence ne contient pas cette introduction attribuée à 'Alī Ibn al-Šāh al-Fārisī.

Il est clair que le philosophe par son choix de répondre au roi indirectement, cache d'autres vérités. Se servir des contes et les exploiter dans un tel contexte signifie en premier lieu l'obligation de donner la réponse au roi car celui-ci exige à chaque fois un exemple qui pourrait le convaincre sur telle ou telle question. Comme il (le roi) a décidé d'imiter la voie de ses ancêtres parfaits et avec toute l'autorité et la légitimité qu'ils avaient auprès de leurs peuples, le philosophe lui aussi essaie de répondre à chaque question en récupérant les exemples élaborés par les conteurs d'autrefois. En second lieu, le philosophe, fidèle à son objectif, se garde d'adopter le langage direct pour s'adresser au roi contrairement à ce qu'il a fait lors de leur première rencontre. De là, il réutilise les contes pour répondre en se projetant dans le monde virtuel, et, de cette manière, il peut dénoncer la politique du roi tout en se protégeant par des histoires animalières. La troisième et dernière chose porte sur la dimension universelle des thèmes abordés par le roi et que le philosophe devrait traiter du même point de vue. Cette façon d'aborder les sujets confère à ces fables leur caractère universel car elles s'adressent à l'humanité toute entière. Mais elles sont aussi la somme des individualités et surtout des actants qui font vivre leurs récits. Universelles parce que leur sens porte sur le monde, et particulières puisque les acteurs se racontent des histoires singulières en utilisant tous les moyens leur permettant d'arriver à leurs fins. Au final, les fables de *Kalīla*, et le genre de la fable d'une manière générale, reste une parole ambiguë. Elle dit à la fois la vérité sur toutes les choses et sur l'invention qui préside à l'imagination des récits, c'est-à-dire le mensonge ou bien le dire sans dire.

En somme, Bidpaï répond au roi par le biais de la fiction et de l'imagination, outils par lesquels il fait valoir une liberté absolue dans la manière de s'exprimer, et, dans le même temps, il fait passer ses idées et ses principes par la parole des animaux et d'autres êtres en vue qu'ils apprennent la vérité aux humains. On peut donc dire sans hésitation que la fable représente l'un des miroirs de la sagesse ancienne. Pour faire passer cette vérité, Bidpaï a employé des techniques qui relèvent du domaine du récit.

Après avoir commenté, de l'extérieur, l'émigration de la fable du monde du conteur vers celui de l'auteur et les facteurs qui ont déterminé ses choix, nous allons voir maintenant, de l'intérieur du texte, la façon dont il a composé ses idées et les a présentées aux lecteurs. En accord avec cette relation dialectique, on repère

l'existence de deux univers distincts dans le *Kalīla*; d'une part le monde de l'auteur lui-même et, d'autre part, celui du narrateur.

3-2 Du monde de l'auteur vers celui du narrateur.

Le texte du *Kalīla* a adopté un style tout à fait différent de celui du *Pañcatantra* (version antérieure au *Kalīla*). Dans le *Pañcatantra* la narration ne se fait pas sous forme de question/réponse, or ce trait constitue une règle dans le *Kalīla*. Bidpaï a voulu mettre en mouvement les différents personnages de ses récits de sorte qu'ils mettent en place un échange constant et permanant. Le débat qui, dans le monde réel, est à l'initiative du roi est déplacé par l'auteur dans l'univers irréel, ce qui lui permet de faire intervenir des actants de toute nature. On s'interroge donc sur les outils utilisés tout au long du livre et particulièrement ceux qui servent à développer les événements de chaque récit ; puisque nous nous intéressons à l'indentification des structures narratives[106] qui reviennent régulièrement dans les récits cités par le philosophe dont on trouve : le récit-cadre, le narrateur et le narrataire et l'enchâssement de récit.

3-2-1 Le récit-cadre

Dans chaque chapitre du livre on trouve un récit-cadre qui situe le/les espaces où se déroulent ses événements. Trois lieux font l'objet de ces récits plus que d'autres ; la forêt (six chapitres)[107], la cour du lion (trois chapitres)[108], la cour du roi (deux chapitres)[109], la maison de l'ascète (deux chapitres)[110], dans un espace ouvert (deux chapitres)[111]. Il y a un seul chapitre dont les évènements se sont déroulés dans deux endroits différents ; la forêt et la cour du roi[112]. Le récit de chaque chapitre commence par une annonce du thème qui fera l'objet de la narration. Le philosophe de son côté se charge de répondre à la proposition du roi par la production d'un récit

---

106. Sur ce point, nous nous référons à l'étude de Kardi Alima, *Les structures narratives dans Kalila wa Dimna*, sous la direction de Nada Tomiche, Paris III, 1987, p. 78 et suite.
107. *La Colombe au collier* (p. 157), *Les Corbeaux et les Hiboux* (p. 183), *Le Singe et la Tortue* (p. 217), *Le Chat et le Rat* (p. 269), *La Lionne et le Chacal* (p. 319) et *La Colombe, le Renard et le Héron* (p. 333).
108. *Le Lion et le Bœuf* (p. 79), *Le Procès de Dimna* (p. 131) et *Le Lion et le Chacal* (p.287).
109. *Irāḫt, Iblād et Šidram roi de l'Inde* (p.235) et *Le Roi et l'oiseau Qubbira* (p. 279).
110. *Le Dévot et la Mangouste* (p. 229) et *Le Saint homme et son Hôte* (p. 327).
111. *Le Roi des rats et ses ministres* (p. 259) et *Le Fils du roi et ses compagnons* (p. 311).
112. *L'Ermite et l'orfèvre* (p.303).

et cela ne peut se faire que par l'insertion de certaines formules qui servent de moyens pour développer les histoires citées. La première formule constante qu'on trouve dans l'exergue de chaque chapitre est la suivante : le roi Dabšalīm dit à Bidpaï le philosophe « qāla Dabšalīm li-Baydabā al-faylsūf ». Le roi qui est toujours en demande et détient le droit de parler en premier fait sa demande au philosophe par la formule suivante : Iḍrib lī maṯala… « donne-moi un exemple… »[113] Cette formule revient de manière récurrente dans tous les chapitres. A partir du deuxième chapitre, le roi fait comprendre au philosophe qu'il a bien retenu la leçon du thème précédent et lui demande par la suite une autre histoire qui illustre un autre sujet. Cette technique permet de faire le lien entre les histoires du livre en suivant les règles de l'enchainement et de la structure narrative à travers lesquels le narrateur joue un rôle primordiale[114].

Une fois la parole du roi achevée, il donne au philosophe le droit de répondre. Cette réponse, elle aussi, emploie des constantes formelles permettant au narrateur d'avancer dans la narration à l'instar de la formule suivante : za'amū 'annahu…[115] « On prétend que… ». En utilisant cette expression, le narrateur lance ou relance la narration qui se sert de la fiction pour assouvir la soif du narrataire toujours en attente d'une réponse complète. La tournure que nous venons de citer intervient dans un moment crucial du récit. Elle transporte le narrataire dans un univers virtuel. Elle permet aussi au narrateur de marquer une distance par rapport à ce qu'il raconte et, de ce fait, il s'efforce de donner l'illusion que c'est un autre que lui qui parle, une imitation de la chose racontée. Dans *les Mille et une nuits*, on trouve une autre formule qui a la même fonction : Kān yā mā kān Fī qadīm l-zamān « il était une fois » ou balaġanī 'anna… « On m'a rapporté que … », avec laquelle Šahrazād ouvre ses récits racontés à Šahrayār. Le narrateur, en racontant ses histoires imaginaires, se sent plus libre et plus apte à répondre aux conditions exigées par le roi dès le début en ce qui concerne les objectifs finaux du livre. Cette formule, donc,

113. On trouve également dans le livre d'autres formules qui jouent le même rôle comme « Ḥaddiṯnī 'an… » (Raconte-moi …) et « Aḫbirnī… » (Informe-moi sur…).

114. Voir Mohammed 'Al'ī al-Gārṣī, *Dirāsa fī kitāb Kalīla wa Dimna* (Etude de Kalila et Dimna), Université de Tunis, Tunis, 2007, pp. 8-21.

115. Dans son livre *al-Ḥikāya wa l-ta'wīl, dirāsāt fī al-sard al-'arabī* (le récit et l'interprétation : des études sur la narration arabe), Kilito Abdelfettah a consacré un chapitre très intéressant à cette formule qui fait partie des techniques qui incitent le destinataire à suivre le récit. L'auteur du livre fait aussi le parallèle de la manière avec laquelle Bidpaï commence ses récits et celle dont se sont servi d'autres auteurs comme dans *Les mille et une nuits* et dans le genre des Séances qui tracent un cadre bien précis pour leurs récits. Pour plus de détails, voir A. Kilito, *al-Ḥikāya wa l-ta'wīl*, Casablanca, Dār Tūbqāl,, S.D, p. 33.

permet au philosophe de migrer dans le monde des animaux pour produire ou reproduire les exemples demandés par le roi sous forme d'histoires. Il est aussi question de la récupération du travail des conteurs antérieurs, car la particule waw (Ils), qui renvoie à la troisième personne du pluriel, se réfère ici aux Anciens qui racontaient ces histoires pour des raisons diverses, et que le narrateur réactualise pour satisfaire le roi. Ainsi, le récit est une séquence par deux fois temporelle : il y a le temps de la chose racontée qui fait partie du passé, autrement dit le signifié (l'histoire), et le temps du récit, les paroles qui font revivre l'histoire, le signifiant.

A la première formule constante par laquelle le narrateur commence ses récits, répond en écho celle qu'on trouve à la fin de la plupart des chapitres du *Kalīla*. Quand le narrateur annonce la fin du récit, il utilise la formule suivante : Hāḏā maṯalu man… « voici l'exemple de … ». Puis, il reprend les termes de la proposition faite par le roi au début du chapitre. Après chaque récit raconté, le narrateur quitte son univers imaginaire pour rejoindre le roi et renouer avec lui en vue d'une autre aventure avec une autre proposition et une autre histoire. La fin du récit s'annonce aussi par une autre expression faisant office de conclusion et de prétexte pour l'auteur qui donne la morale ou les enseignements de l'histoire. A la fin du chapitre intitulé *la Lionne et le Chacal* on trouve la phrase suivante : Wa 'innamā ḍarabtu laka hāḏā l-maṯala… « Je ne t'ai présenté cet exemple que… »[116]. Cette phrase nous la retrouvons aussi dans d'autres endroits du livre mais elle n'est pas systématique. Elle sert à annoncer la fin de l'histoire et dicter l'enseignement à en tirer avant de passer à une autre. Les trois formules renferment les événements racontés par le narrateur, lequel s'absente alors pendant qu'il narre et rebondit à la fin de l'acte de narration pour signaler l'aboutissement de ce qu'il a entrepris au début de chaque récit, puis il utilise les deux formules, citées plus haut, à cette fin.

Dans l'ensemble, ces formules, malgré leur absence à certains endroits, constituent l'un des moyens qui unifient les contes du livre en dépit du changement des thèmes abordés dans chaque histoire, histoires dans lesquelles le narrateur et le narrataire occupent une place primordiale.

---

[116]. 'Azzām, *op. cit*. p. 323.

3-2-2 Le narrateur et le narrataire.

Ces deux protagonistes se trouvent au commencement de chaque chapitre et ils établissent un lien de commanditaire et d'exécuteur de la commande durant toutes les aventures au point qu'ils nous donnent l'impression que le livre est une seule histoire.

> *« Comme le narrateur,* dit Genette*, le narrataire est un des éléments de la situation narrative, et il se place nécessairement au même niveau diégétique ; c'est-à-dire qu'il ne se confond pas plus à priori avec le lecteur (même virtuel) que le narrateur ne se confond nécessairement avec l'auteur.»*[117]

Toutefois, le narrateur dans le *Kalīla* est extradiégétique et vise alors le narrataire qui est du même niveau. Selon G. Genette : *« Le narrateur extradiégétique, au contraire, ne peut viser qu'un narrataire extradiégétique, qui se confond ici avec le lecteur virtuel, et auquel chaque lecteur réel peut s'identifier.»*[118] Le roi, par ce qu'il symbolise, détient toujours le droit de commencer l'aventure en faisant une proposition au philosophe sous la forme d'une commande. Celle-ci délimite un thème qui fera en retour l'objet de la narration qui lui est destinée. Les formules que nous avons recensées plus haut ont servi de moyen pour nouer le lien entre ces deux protagonistes, lien dominé par les demandes unilatérales. Puisque le narrataire demande des exemples pour les thèmes qu'il propose, le narrateur doit satisfaire ces exigences que nous qualifions d'une sorte de quête de savoir, par un récit dans lequel il fait appel à son savoir et à ses expériences. Quoique le narrataire soit seul en face du narrateur, ce dernier s'adresse à un nombre illimité de destinataires. L'absence du narrateur dans les histoires qu'il raconte se justifie par la volonté de ne pas leur dessiner un cadre temporel afin qu'elles restent ouvertes sur tous les temps et tous les lieux. Mais il y a un élément de taille, celui qui relève du caractère imaginaire de ces récits alors que le narrateur fait partie du monde réel. Quoi qu'il en soit, l'absence de ce personnage dans les récits qu'il raconte ne l'empêche pas de remplir d'autres fonctions dans la narration.

On trouve en premier lieu la fonction de la transmission de l'histoire considérée comme le premier rôle de chaque narrateur. Si on parle de la transmission, on pense au passé, et surtout au passé lointain qui exerce une autorité particulière sur le présent du narrateur comme nous l'avons indiqué auparavant. La

---

[117]. Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 265.
[118]. *Ibid.*, p. 266.

transmission signifie la fidélité aux ancêtres et la perpétuation de leurs expériences, celles qu'ils nous ont livrées, ne serait-ce que par ces histoires, telle une source d'où jaillissent la sagesse et le savoir. La seconde fonction du narrateur réside dans l'organisation du récit. Il insiste sur les événements et le dialogue entre les personnages des récits, plus que sur la description. Car, à notre avis, la finalité du récit n'exige pas une telle élaboration. Néanmoins, les personnages choisis et leur rôle, qui se différencie d'une histoire à l'autre pour certains d'entre eux, nous donnent une idée sur ce qu'ils symbolisent, à l'image du lion qui symbolise le courage, la domination et la cruauté. Comme nous l'avons soutenu plus haut, le narrateur récupère le rôle d'éducateur en exerçant de la narration. A travers la production ou la reproduction de ses contes, le philosophe essaye de corriger le roi en lui apprenant les règles de la bonne gouvernance. En revanche, le récit-cadre du *Pañcatantra* donne à l'ensemble du livre une autre dimension, celle du rôle éducatif pour les princes. Dans cette version, le narrateur prend en charge la responsabilité d'éduquer les trois fils du roi qui ont dévié de la voie tracée par leur père, et qui ne se soucient de rien dans leur vie. Les cinq chapitres composants le *Pañcatantra* contiennent presque les mêmes histoires que celles que nous trouvons dans le *Kalīla*, mais la finalité, telle qu'elle était décrite dans le récit-cadre de celui-là, est différente de celle exprimé par celui-ci. Malgré sa situation de serviteur auprès de son maître, le narrateur est valorisé par son intelligence et le savoir dont il est porteur qui ont poussé le roi à venir apprendre de lui. Enfin, la dernière fonction qu'il ne faut pas négliger, car sans elle il n'y aurait pas de récit ni de livre, concerne la fonction communicative que ce soit entre le narrateur et le narrataire ou entre les personnages de chaque récit. Le narrataire qui est en demande régulière établit un lien très fort avec le narrateur qui répond à son besoin. Ce lien qui permet à l'un de communiquer ses confidences et ses ressentis à l'autre (le cas de Dimna et son frère Kalīla). L'échange entre les deux a conduit le narrataire dans les deux versions des fables indiennes (*Kalīla* et *Pañcatantra*) à changer sa façon de concevoir les choses, surtout au regard de la vertu et du pouvoir, et ce grâce à la communication. Le lien fort de ce rapport réside dans la sagesse et l'intelligence qui ont mis en relation deux mondes, animal et humain.

Une fois que le narrateur a pris la parole pour répondre à la question du narrataire, il essaye d'aborder celle-ci sur tous les niveaux pour ne pas laisser au

narrataire le moindre doute sur ce qu'il entreprend, surtout lorsqu'il essaye d'argumenter ses idées et ses principes. Pour ce faire, il a fait appel à la technique d'enchâssement de récits.

3-2-3 L'enchâssement de récits.

La mise en abyme[119] est une technique très présente dans les récits de *Kalīla* car le narrateur trouve là le moyen lui permettant de répondre aux attentes de son narrataire. En outre, elle ne peut se faire que par des techniques qui rentrent dans le cadre de la narration. Le mot clé que le narrataire emploie pour lancer la narration et que le narrateur réutilise par le biais de ses personnages est la formule suivante : kayfa kāna ḏālika « que s'est t-il passé… ». Grâce à cette expression, le narrateur peut apporter plus d'arguments pour convaincre le narrataire. Cependant, l'objectif du narrateur dans cet exercice change d'un chapitre à un autre selon les thèmes et les causes défendues. De là, on trouve, d'une manière générale, au moins quatre objectifs dans les fables de *Kalīla*.

Il y a tout d'abord entre les deux récits, la liaison d'englobant/englobé, de général/particulier. Le narrateur part d'une question générale telle qu'elle est posée par son interlocuteur pour enfin déceler les différents points de vue à travers le dialogue entre les différents personnages. Ainsi, il garde le même sujet dans les récits enchâssés. Deux types de relations peuvent unifier les éléments de la diégèse et de la méta-diégèse, à savoir la causalité *« directe entre les éléments de la méta-diégèse et ceux de la diégèse, qui confère au récit second une fonction explicative. »*[120] Le narrateur essaye d'expliquer un point de vue ou une idée comme c'est le cas dans l'histoire du *Fourbe et le Benêt* où il démontre la fin funeste de la tromperie. Dans un autre récit, *le Lièvre et le Lion*, le narrateur vante les bienfaits de la ruse et ses fins heureuses. Ensuite, il y a la thématique *« qui n'implique aucune continuité spatio-temporelle entre méta-diégèse et diégèse.»*[121] Elle constitue le second type de relations entre les deux parties. L'objectif final du narrateur est de convaincre le premier destinataire (le roi) et par delà les autres destinataires. Pour cette raison, il multiplie les récits pour avancer plus d'arguments. La confrontation

---

119. Comme exemple de chapitres où on trouve l'enchâssement de récits on cite : *le Lion et le Bœuf, le Procès de Dimna, la Colombe au collier, les Corbeaux et les Hiboux* etc.
120. G. Genette, *op. cit*, p. 142.
121. *Ibid.*, p. 142.

des idées joue, elle aussi, un rôle important dans la production régulière des récits enchâssés. Selon les thèmes de chaque chapitre, les récits produits en second degré ou en troisième révèlent plusieurs principes, comme le fait d'empêcher quelqu'un d'accomplir une action. Ainsi, on trouve un exemple dans le récit de *l'Ascète et son Hôte* lorsque l'ascète voulait empêcher son invité d'apprendre l'Hébreu en délaissant sa langue d'origine. De même, certains récits donnent l'impression d'être imaginés pour illustrer une qualité nécessaire au bien-être de la personne. Il en est ainsi des histoires suivantes : *le Singe et la Tortue* et *le Cobra et les Grenouilles* qui mettent en scène respectivement l'intelligence et la patience.

En somme, le narrateur se sert de toutes les techniques qui pourraient lui donner plus de possibilités pour atteindre son objectif, à savoir informer la narrataire et à lui répondre tout en respectant son souhait qui consiste à ce que les histoires imaginaires et amusantes enveloppent des enseignements sérieux sur la conduite des hommes. Le narrateur et le narrataire partent d'un monde à un autre, le monde ouvert où celui-là donne l'impression qu'il s'efface pour laisser les personnages de ses histoires libres. Ainsi, ils peuvent orienter les événements de chaque histoire enchâssée vers un horizon qui sert au final soit à justifier une attitude ou à informer l'interlocuteur, mais tout cela ne dépasse pas le cadre générale de l'histoire-mère.

Cependant, à travers un langage à double sens qui caractérise la fable et l'allégorie, le dialogue entre les personnages du *Kalīla*, nous dévoile un autre aspect de ses histoires qui s'inscrivent en fait dans un esprit argumentatif qui s'engage dans le but d'influencer l'interlocuteur. Cet objectif passe à travers des perspectives différentes.

CHAPITRE III : LE DISCOURS POLITIQUE DANS LES FABLES DE *KALILA* OU LES VALEURS DU STYLE ALLEGORIQUE

La rhétorique dans le *Kalīla* nous laisse la possibilité d'aborder la question de l'allégorisme en relation avec la fable. Quand on évoque l'allégorie, on pense aussi à la parabole qui constitue, du moins dans le cas du *Kalīla*, le titre ou le thème du récit fabuliste. De fait, la forme apparente des fables de *Kalīla* amène une autre plus profonde, celle qui représente l'instruction et l'enseignement voulus par le fabuliste. Ce sens lointain varie, cependant, selon les efforts d'interprétation effectués par les lecteurs/l'auditoire. Aussi, cette opération communicationnelle place les deux parties, émetteur et destinataire, au même niveau, car, par le biais de l'interprétation, le récepteur, donc la cible, reprend le travail du premier, l'énonciateur, et dévoile le sens qui se cache derrière la voix des animaux et le reste des autres êtres mis en avant par celui-ci. D'après les histoires de *Kalīla*, le narrateur se sert des récits cités comme des arguments pour convaincre ou persuader le destinataire. Dans ce chapitre, nous allons donc discuter trois points essentiels qui touchent à la fable et à la forme allégorique sous laquelle le discours politique est présenté dans les fables de *Kalīla*.

Qu'est ce que la fable et qu'est ce que l'allégorie ? Quel rôle celle-ci peut-elle jouer dans la transmission du message? Quel est son rapport avec la parabole et la fable ? Quelles sont les raisons de l'adoption de ce style dans la fable ? Si le style allégorique vise à masquer le sens de la fable, l'auteur compte paradoxalement sur le lecteur pour le démasquer et le faire apparaître à la surface par le biais de l'interprétation. Ainsi, le travail du lecteur complète celui de l'auteur, car sans lui l'opération communicationnelle n'arrivera pas à son point d'achèvement. Il est ensuite capital d'analyser la fonction des récits racontés par l'émetteur pour répondre aux sollicitations de son destinataire présent et/ou potentiel. Autrement dit, nous allons aborder les histoires inventées par l'auteur du point de vue argumentatif. En fait, la question de l'argumentation est au cœur de l'analyse de discours à travers trois éléments primordiaux : l'émetteur, l'argument et le destinataire. Ce trio

constitue le noyau de l'entreprise communicationnelle qui se fait en utilisant des stratégies multiples, et selon des formes différentes : convaincre, persuader et délibérer.

Toutefois, le locuteur partage des idées codées avec son/ses interlocuteurs qui doivent en retour exercer un travail de réflexion sur le support (l'énoncé), ceci pour déchiffrer ces codes et mettre en avant les circonstances de l'opération énonciative. De là vient le rôle de l'interprétation comme moyen indispensable pour dévoiler toutes les significations qui se cachent derrière les personnages et dont les paroles essayent d'omettre le sens à un nombre conséquent de leurs récepteurs.

1- La fable : un récit à double sens.

Le style allégorique de la fable joue sur sa double dimension : le sens exotérique et le sens ésotérique. En effet, le fabuliste, par cette démarche, convoque des éléments de toutes sortes pour livrer ses messages et par là, il oblige son lecteur à mobiliser toutes ses facultés (sens, imagination et intellect) pour interpréter et donner un sens cohérent aux enseignements qui se dégagent des histoires amusantes qui les enveloppent.

1-1 Fable et allégorie : la définition.

On ne peut pas évoquer la fable sans l'allégorie ou le style allégorique car c'est celui-ci qui permet à celle-ci de parvenir à son objectif, à savoir l'instruction de l'être humain à travers des moyens détournés et amusants. A partir de là, il convient de les définir et pour ce faire, nous essaierons d'apporter quelques éléments de réponse aux problématiques suivantes : les caractéristiques de la fable en tant que genre littéraire, la manière dont le style allégorique est employé et la/les finalités pour lesquelles les Anciens l'ont-ils inventé ?

1-1-1 La définition de la fable.

Dans la langue arabe, le mot fable (umṯūla) fait partie du *maṯal* qui est un concept qui englobe plusieurs formes d'expression. Toutefois, Ulfa Kamāl al-Rūbī souligne que c'est par le biais de la dérivation que le verbe « Maṭala » a pu répondre

à son usage multiple[122]. En fait, les philologues arabes dans leurs définitions du *maṯal* ont signalé trois caractères essentiels qui le distingue d'autres énoncés. Il s'agit en premier lieu de *« la comparaison, c'est-à-dire le procédé métaphorique d'expression (tašbīh), la concision ('īǧāz al-lafẓ) et l'usage (sā'ir).»*[123] L'objectif du recours à cette forme d'expression vient du fait qu'il y a parfois des circonstances où il est préférable de s'exprimer d'une manière indirecte. Ces formules proviennent de l'expérience et témoignent du bon sens des personnes qui les dictent. On entend par *maṯal* plusieurs genres discursifs dont le proverbe, la locution proverbiale, l'adage, la parabole ou la fable et bien d'autres procédés qui visent parfois à faire valoir le sens de l'humour de la personne concernée[124]. Excepté la fable, les autres sens du *maṯal* se caractérisent par la brièveté, langue imagée, formule figée[125]. Cependant, le *maṯal* au sens de la fable signifie une histoire symbolique et significative. Dans l'introduction au livre, faite par 'Alī Ibn al-Šāh al-Fārisī, nous lisons le passage suivant : *« Bidpaï y fait parler les bêtes, les fauves et les oiseaux : le livre était ainsi, extérieurement, un délassement pour les grands et le peuple, mais, au fond, un exercice d'intelligence à l'intention de l'élite. »*[126] Ce qui signifie que le *maṯal* adopte le langage figuré qu'il faut interpréter pour accéder au sens voulu par celui qui l'a dicté ou raconté. L'histoire qui fait parler des êtres autres que l'homme renvoient au mythe qui est l'un des sens du *maṯal* parce qu'elle s'appuie sur des êtres imaginaires pour imiter le monde des humains, autrement dit, c'est le mensonge qui dit vrai.

Par ailleurs, la fable et le style fabuliste ont aussi marqué la culture occidentale, espace dans lequel le genre ne cesse de recevoir, depuis Esope (VIe siècle av. J. C)[127], des traits et des caractéristiques qui le distinguent des autres genres littéraires tels l'épopée et le conte. La fable est une parole, puisqu'elle se définit par le fait de parler et de raconter des histoires à un auditoire. Le narrateur s'adresse à la première personne, en jouant sur une représentation de l'oral, comme

---

122. Ulfa Kamāl al-Rūbī, « al-maṯal wa l-tamṯīl fi l-turāṯ al-naqdī wa l-balāġī ḥattā nihāyat al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī » (Le proverbe et la représentation dans la littérature critique et rhétorique jusqu'au cinquième siècle de l'hégire), *Alif*, n° 12, 1992, (pp. 75-103), p. 75.
123. R. Sellheim, « Maṯal », *E. I*, T. VI, Nouvelle Edition, Paris, Maisonneuve&Larose, 1991, (pp. 805-815), p. 806.
124. *Ibid.*, p. 806.
125. Ulfa Kamāl al-Rūbī, *op. cit.*, p. 75.
126. Miquel, *op. cit.*, p. 298.
127. Voir Emile Chambry, « Notice sur Esope et fables Esopiques » dans Esope, *Fables*, établi et traduit par Émile Chambry, éd. V, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

s'il était là, en face. Cela nous amène à dire que la fable était adoptée par les conteurs avant d'être transcrite. La fable se distingue du conte et de l'épopée, à titre d'exemple, par d'autres caractéristiques comme en atteste cette description.

> *« Un récit de peu d'étendu, en prose ou en vers, qui a pour but d'instruire, de faire ressortir une vérité, d'énoncer un précepte à l'aide d'une historiette illustrant un cas donné et dont la conclusion logique a la force d'une démonstration et la valeur d'un enseignement. La leçon qui en découle est formulée en maximes, ou bien sous-entendue, elle procède par induction : c'est la moralité. La fable est proprement la mise en action d'une moralité au moyen d'une fiction, ou, encore, une instruction morale qui se couvre du voile de l'allégorie.»*[128]

Les éléments contenus dans ce passage font le lien entre la forme et le fond du récit. C'est cette double dimension qui permet au fabuliste de tromper le lecteur en mettant en avant la forme pour masquer le fond. En commençant par la forme, on constate que la fable est un court récit en prose ou en vers. La prose et la poésie constituent l'une des caractéristiques par lesquelles la fable se distingue du conte écrit en prose, ou bien de l'épopée formulée en vers.

Certes ce genre prend la fiction comme moyen pour développer ses événements et cela pour des raisons que nous allons évoquer plus tard. En attendant, retenons que la fiction de la fable se manifeste à travers l'univers où se déroulent les événements, ainsi qu'à partir des personnages ou des actants employés par l'auteur. La construction de la fable passe en effet par trois étapes importantes : le choix de l'instruction, le passage à l'action pour enfin arriver à la conclusion qui prend la forme d'un proverbe, d'une maxime ou d'une morale implicite. Les apologues de *Kalīla* peuvent être un bon exemple à ce sujet car à travers le dialogue entre le roi et le philosophe se dégagent ces trois étapes. Pour illustrer ce point, nous allons donner comme exemple la dernière histoire dans ce livre, celle intitulée *la Colombe, le Renard et le Héron*. Le roi propose le thème de l'histoire à travers la question suivante : *« Maintenant que j'ai entendu cette histoire*[129]*, dis-m'en une autre pour illustrer le cas de l'homme qui sait voir pour les autres et jamais pour lui-même»*[130] Le choix de l'instruction (première étape) est fait à travers la demande du roi. S'ensuit la seconde étape où le philosophe fait son développement en utilisant la

---

128. Pierre Bornecque, *la Fontaine fabuliste*, Paris, Ed. Réunis, 1983, p. 35.
129. Il s'agit de l'histoire intitulée *le Saint homme et son Hôte*.
130. Miquel, *op. cit.*, p. 309.

fiction. En fin, la conclusion est présentée sous forme de morale implicite sur la langue du renard qui dit : *« Quand il s'agit de la colombe, tu peux voir et lui dire le stratagème utile, mais quand il s'agit de toi, tu en es tellement incapable que tu deviens la proie de ton ennemi ! »*[131]

Enfin, ce genre littéraire est dominé par le discours implicite, autrement dit, le fabuliste y délaisse le langage direct pour le langage figuré. Etant donné que la plupart des fables critiquent les manières de gérer les affaires sociales et les conséquences qui en découlent, le moraliste préfère mettre en œuvre ce type de langage pour ne pas susciter la colère des puissants. Le fabuliste, marqué par l'esprit pragmatique, tente ainsi de révéler des vérités universelles tout en évitant les obstacles qui peuvent le freiner ou l'empêcher à atteindre cet objectif. Pour ce faire, il se sert du monde virtuel pour aborder le réel que ce soit au niveau de l'espace, au niveau du temps ou au niveau des personnages. Parmi les conditions qui contribuent à utiliser ce style énigmatique, on peut penser à une volonté de discriminer ses lecteurs, l'auteur de la fable chercherait par ce moyen à priver les gens du commun du sens profond de ses textes, vu que le sens littéral leur révèle autre chose que la morale qui représente l'âme de la fable. Le souci pédagogique[132] ne peut pas être, lui aussi, négligé dans l'analyse des fables car il est l'un des objectifs des fabulistes. En somme, la fable est un genre qui est destiné à plusieurs catégories de lecteurs et dont les objectifs sont différents. Ainsi, elle accepte des interprétations différentes du fait de son caractère allégorique.

1-1-2 La définition de l'allégorie.

Les définitions données à l'allégorie et au style allégorique s'accordent sur la double signification qui les caractérise. Selon G. Genette :

> *« Le langage, et spécialement le langage littéraire, fonctionne rarement d'une manière aussi simple : l'expression n'est pas toujours univoque, elle ne cesse au contraire de se dédoubler c'est-à-dire qu'un mot, par exemple, peut comporter à la fois deux significations, dont la rhétorique disait l'une littérale et l'autre figurée. »*[133]

---

131. *Ibid.*, p. 310.
132. Dans le livre de *Pañcataantra* on voit bien ce côté éducatif car le récit cadre de ce livre nous raconte l'histoire d'un roi qui voulait instruire ses enfants remplis de vices et de défauts. Ce roi a invité les Brahmanes et leur a demandé de prendre en charge cette tâche. Un parmi eux a répondu positivement et les histoires qu'il a inventées dans une séance de chasse leur ont servi de moyen pour s'éduquer.
133. G. Genette, *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, pp. 46-47.

Ce passage évoque le langage littéraire divisé en deux entités qui ne fonctionnent pas de la même manière, car ce qui est en jeu, c'est l'arrière-plan de chaque énoncé qui détermine la formulation. La question de la signification est très liée au domaine de la rhétorique dont l'argumentation est un axe primordial. Généralement, les termes polysémiques permettent à l'auditoire de multiplier les lectures selon ses attentes puisqu'ils sont destinés à répondre à ses intentions les plus profondes et les plus variées. De là, le style allégorique dans un texte quelconque présente un sens immédiat cohérent, mais il trouve son sens intentionnel dans un autre degré globalement symbolique. L'allégorisme met en parallèle deux univers; l'un se réfère au monde réel et l'autre renvoie à la dimension symbolique de l'objet allégorique. Le style allégorique vise aussi à impressionner les récepteurs de ses pensées qui n'auraient probablement pas le même effet si elles étaient présentées autrement. Pierre Fontanier définit l'allégorie en ces termes :

> *« Elle consiste dans une proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement sans aucune espèce de voile.»*[134]

Autrement dit, l'allégorie est un genre discursif qui incite le destinataire à donner plus de considération à la chose voilée qu'au voile qui l'empêche d'atteindre cette fin. En effet, la double signification de l'allégorie nous pousse à soulever une interrogation, à notre avis, légitime, sur le rôle et la fonction des objets mis en avant par l'émetteur pour présenter ses idées. Saint-Augustin développe ce point en ces termes :

> *« Il existe deux sortes d'objets, ceux qui valent pour eux-mêmes, et ceux qui valent en tant que signes d'autres objets. Les deux valeurs sont certes cumulables : (le signe, outre l'idée qu'il donne de lui-même à nous sens, nous fait venir encore dans la pensée quelque autre chose que lui).»*[135]

Cela veut dire que l'objet allégorique dont le locuteur se sert pour passer son message joue le rôle de signe ou symbole pour d'autres choses. Ainsi, celui qui veut déchiffrer ce message abordera cet objet en s'interrogeant sur ce qu'il symbolise. Or, par définition, la fable est un genre qui adopte le style allégorique pour traiter des questions d'ordre politique, moral ou autre. L'apologue selon La Fontaine *« est une*

---

134. Pierre Fontanier, *Les Figures de discours*, Paris, Flammarion, 1977, p. 114.
135. Cité par Michel Le Guern, *Parole, allégorie et métaphore*, sous la direction de Jean Delorme, Presses universitaires de Lyon, 1987, p. 30.

instruction déguisée sous l'allégorie d'une action. »[136] La fable, donc, passe par une histoire imaginaire pour livrer une morale qui constitue son objectif final. Les histoires de la fable mettent le monde des animaux et celui des humains en parallèle, autrement dit les animaux de la fable reflètent les différents niveaux sociaux de la vie humaine.

L'objet allégorique, le sens littéral, le sens symbolique et le signe ; sont des notions qui nous servirons dans l'analyse des exemples que nous allons citer par la suite. En parlant d'objet allégorique nous pensons à la fois aux récits qui finissent par une instruction caractérisée par sa dimension universelle, mais surtout aux acteurs qui animent ces récits et leurs fonctions symboliques. Par voie de conséquence, nous allons analyser le rapport entre le sens littéral et le sens symbolique dans la fable, d'une manière générale puis précisément dans les fables de *Kalīla*. Depuis Esope, les fabulistes en Orient ou en Occident n'ont cessé de produire des textes qui s'inspirent de la même source : l'imaginaire collectif. Les aspects moraux et politiques dominent les fables de ces génies, du moins ceux que l'on a sous la main comme les fables de *Pañcatantra*, de *Kalīla* et celles de la Fontaine pour ne citer que ces trois ouvrages. En effet, dans les trois œuvres précédemment citées, chaque acteur dans le monde du récit est une copie d'un personnage dans le monde réel. La fable comme objet allégorique se base sur ce genre d'imitation comme c'est le cas du jeu d'échec. Le traducteur du *Pañcatantra* nous rapporte dans sa présentation du livre, que l'invention de ce jeu était due aux mêmes raisons qui ont incité les brahmanes à inventer les fables. On y trouve aussi le passage suivant :

> *« Le lion représente le roi, ou plutôt le raja, petit roitelet qui tyrannise son territoire. C'est un carnassier cruel, toujours prêt à sacrifier la morale pour satisfaire ses désirs ou son intérêt…. En outre, ce roi/lion ressemble de très près au roi des échecs, jeu qui naquit sans doute en Inde à la même époque où d'autre part on se racontait le Pancha Tantra. »*[137]

Le choix du lion, le personnage central qui représente le roi dans plusieurs histoires de ce livre ainsi que dans le *Kalīla*, n'était pas le fruit du hasard car le roi se montre comme le tyran qui écrase le peuple uniquement pour satisfaire ses passions. Les inventeurs des fables avaient le souci de corriger les attitudes injustes du roi. C'est

---

136. Rita Moucannas-Mazen, *Fables françaises et arabes : étude stylistique comparée*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 93.
137. J-A. Dubois, *op. cit.*, p. 14.

en ce sens que le lion perd sa qualité d'objet allégorique pour devenir signe d'autres choses, en l'occurrence le roi, et ainsi, en racontant ces fables, les conteurs, et après eux les moralistes, donnent aux destinataires de ces contes une image sur les points forts et les points faibles de celui qui se trouve à la tête de l'échelle sociale. Dans les différentes histoires de *Kalīla*, on perçoit quelques traits qui vont dans ce sens. Par exemple dans l'histoire *du Lion et du Lièvre*, le narrateur fait allusion à la fois à la tyrannie et à la sottise du lion. Il montre à travers cette histoire que le roi est faible en matière d'intelligence, c'est pour cette raison qu'il essaye de mettre en avant la violence et la tyrannie pour cacher l'autre côté de sa personnalité. Nous signalons aussi que l'auteur donne plus d'importance à l'intelligence car c'est grâce à elle que les autres animaux ont été libérés de la domination du lion. Le lièvre, comme il représente l'intelligence et la ruse, est issu du milieu des non-favoris sur le plan social, c'est pour dire que l'homme du commun peut vaincre celui qui se trouve dans la haute sphère malgré ses privilèges matériels et apparents. L'intelligence valorise donc cette catégorie sociale.

Dans la quasi-totalité des fables dont les événements se sont déroulés dans la cour du roi ou ce qui le symbolise, nous trouvons à ses côtés un ou plusieurs conseillers ou ministres[138]. Cela signifie que ce poste est primordial pour le roi, que ce soit pour prendre à charge certaines tâches concernant la gestion des affaires étatiques, pour l'exercice de la consultation ou bien pour orienter le roi vers l'application de la justice considérée comme le garant de la stabilité du pouvoir. Nous remarquons dans le chapitre intitulé *les Corbeaux et les Hiboux* comment le roi de chaque groupe consulte ses ministres avant de prendre telle ou telle décision. Dans l'histoire du *Lion et le Chacal ascète*, le lion a sollicité le chacal afin qu'il devienne son conseiller en raison de ses qualités. En revanche, dans *le Lion et le Bœuf*, Dimna occupant le poste de conseiller du roi donne la priorité à ses intérêts personnels de sorte que ses ambitions l'ont poussé à manipuler le lion, lequel s'est finalement vengé pour sauver son pouvoir. On comprend alors pourquoi les fabulistes ont accordé autant d'importance à ce poste, et par voie de conséquence, aux conditions nécessaires pour celui qui voudra l'occuper. Lorsque on évoque le chacal et le corbeau, on pense tout de suite à la ruse, à la prudence, à la tromperie etc. Bref, aux moyens de secours et aux armes indispensables pour exercer la

[138]. Nous citons à titre d'exemple les histoires suivantes : *le Lion et le Bœuf, les Corbeaux et les Hiboux, Iblād, Irāḫt et Šadram, le Lion et le Chacal ascète…*

politique. Dans un autre exemple très significatif de l'objet allégorique, la lionne intervient maintes fois pour corriger son fils et le mettre sur la voie juste. Nous avons remarqué cette attitude dans le chapitre intitulé *le Procès de Dimna* car c'est grâce à la lionne que le roi a mené l'enquête pour vérifier les propos de Dimna à l'égard du bœuf, ce qui conduit à sa condamnation et à sa mise à mort. Le second exemple qui va toujours dans le même sens se lit dans le chapitre du *Lion et du Chacal* où l'intervention de la lionne visait à détourner le lion de son comportement injuste envers le chacal, position prise conformément au complot préparé par ses ennemis. De même, dans le chapitre *Irāḫt, Iblād et Šadram, le roi de l'Inde*, la reine, grâce à son initiative après la consultation du ministre Iblād, est à l'origine de la stabilité du pouvoir ainsi que de la mise en sécurité du roi et de ses proches.

Ces exemples nous informent sur le rôle joué implicitement par la femme dans le gouvernement et surtout dans les coulisses de la cour. Encore une fois on passe d'un niveau à un autre plus profond parce que le texte étant révélateur de la réalité de la sphère politique, l'auteur n'a pas oublié de traiter ce point dans ses fables. Le rôle de l'élément féminin, les femmes et les mères des rois surtout, dans les coulisses de l'action politique, est non négligeable jusqu'à l'heure actuelle. Ibn al-Muqaffa' veut nous signaler la présence de cette pratique à son époque, comme d'ailleurs ce fut le cas dans les temps antérieurs. En citant ces différents exemples concernant le roi, Bidpaï se réfère au contexte de l'époque, en mettant en parallèle l'attitude de son roi avec celle de ses ancêtres pour voir la différence, pour insister sur la voie juste afin de garder le pouvoir et assurer le bien de ses sujets, il montre les exemples à son maître à travers les histoires des animaux. Les différentes figures qui représentent le statut de conseiller ou de ministre dans les chapitres de *Kalīla* jouent le rôle de référence en matière de qualités et de vertus que celui-ci doit accomplir, et les défauts qu'il doit éviter pour réussir sa mission au service du roi. Quand à l'intervention de la lionne et de la femme, d'une manière générale dans les affaires de l'Etat, cela reflète le fait qu'elle a toujours une place dans le domaine politique.

Cependant, ces objets allégoriques mis en avant par l'auteur jouent un double rôle car ils s'insèrent dans l'univers du récit avec toutes ses caractéristiques en matière d'imitation du réel par des histoires fictives, ainsi qu'en termes d'investissement de l'imaginaire, pour transmettre un message à un grand nombre de

personnes. Ils sont (les objets allégoriques) à la fois fictifs et réels, car si nous nous contentons de la lecture de ces histoires au premier niveau (littéral), celles-ci n'ont rien de réel, mais si nous passons au niveau spirituel, nous donnerons un autre sens à ces personnages et à l'ensemble du livre. Autrement dit, le sens littéral s'efface complètement devant la lecture interprétative qui se base sur des éléments externes. Ceux-ci vont aider le lecteur à transformer les objets allégoriques en signes pour d'autres objets et du coup de leur faire perdre leurs propres caractéristiques pour intégrer celles des autres.

1-2- L'origine de la fable et le rôle de l'Allégorie.

Après avoir défini la fable et l'allégorie, nous allons traiter maintenant la question relative à l'origine de la première et le rôle de cette dernière.

1-2-1 L'origine de la fable.

Du fait de son caractère universel, c'est-à-dire transhistorique et transculturel, les origines de la fable semblent être perdues dans la nuit des temps. Il reste qu'on peut citer certaines figures parmi celles qui ont grandement contribué à son évolution, en Occident antique et en Orient également. On ne peut pas parler de la fable sans évoquer Esope (la Grèce), Phèdre (Rome), Loqman en Orient et Bidpaï en Inde. Même si ces grands moralistes appartenaient à des cultures différentes, nous signalons que cela n'était pas un obstacle à l'émigration des thèmes qui reviennent sans cesse chez les uns et chez les autres jusqu'à J. de La Fontaine au XVIIème siècle. C'est pourquoi, plutôt que de nous arrêter sur les origines de la fable ou d'évoquer le travail de chacun de ces grands auteurs, nous allons présenter brièvement la vie de deux fabulistes parmi les quatre signalés auparavant. Le premier parce qu'il est le plus cité et le second parce qu'il est à l'origine du texte dont nous faisons l'exégèse.

La fable est un genre qui a des racines très anciennes dans les civilisations antiques. Le nom le plus cité quand on aborde le sujet de la fable c'est Esope (VIIe/ VIe siècle Av. J.C). Quoi que l'on puisse dire sur la personnalité d'Esope, (est ce que c'est une personne réelle ou mythique ?), le rôle de ce personnage au sujet de la fondation de la fable n'est pas négligeable. Dans les textes qui lui sont attribué, on découvre que la caractéristique qui domine les fables c'est de mentir-vrai, ou bien de dire sans dire. En faisant parler les animaux, il arrive à faire passer son message

sans, pour autant, susciter la colère des concernés par ses contes, les rois ou l'élite de la société en l'occurrence. Le conteur ou le fabuliste visait toujours à marquer les esprits par des mensonges qui disaient la vérité. Cette manière de procéder avait au moins deux objectifs ; d'une part il s'agissait d'informer les gens du commun et de les encourager à faire face aux injustices de l'élite athénienne et, d'autre part, l'auteur réussissait, par le biais du style, à se soustraire de la polémique, voire de la vindicte des personnes critiquées dans ses textes. Esope, par ses contes inventés, se servait de la fiction, non seulement pour se protéger, mais aussi pour s'adapter à l'auditoire qui était l'un des paramètres qui déterminaient le choix de la forme du message que le conteur voulait transmettre à ses destinataires. Bidpaï, lui, nous fait part d'autres conditions qui ont contribué à l'émergence de ce genre en Inde.

Bidpaï, philosophe, fabuliste et moraliste indien auquel on fait souvent référence en parlant de la fable orientale, aurait été un brahmane indien qui fréquentait le milieu politique. S'exerçant à corriger le roi, son intervention auprès de ce dernier, comme nous la rapporte dans l'introduction au *Kalīla*, a abouti à la transcription des apologues de cette œuvre[139]. Bidpaï par son génie, a su trouver la manière de rendre ces fables utiles pour la gestion des affaires de l'Etat. Sur la demande du roi, si on se réfère à l'introduction de la version arabe écrite par 'Ali Ibn Šāh al-Fārisī où le roi aurait dit : *« Je désire donc que tu me composes un livre éloquent où tu déploies toute ton intelligence… »*[140], le philosophe s'est servi de ce contexte pour livrer des conseils qui seront utiles pour l'action politique, mais d'une manière détournée. Manifestement, le fabuliste ne voulait pas dévoiler ses préceptes au grand public eut égard à leur importance. Ibn al-Muqaffa', semble valider cette interprétation lorsque, dans son introduction méthodologique qui précède le premier chapitre du livre, il invite le lecteur à déployer de grands efforts pour retrouver cette âme[141] (la morale), qui se cache derrière cette forme (la fable). Cette finalité ne peut être réalisée que par des gens doués et intelligents, les philosophes en l'occurrence. Le *Kalīla* nous donne une idée sur l'ampleur et la profondeur de la sagesse indienne, d'où s'inspira Bidpaï.

---

139. Nous faisons allusion au passage qui parle de l'accès de Bidpaï à la cour du roi pour lui donner conseil et qui est cité dans l'introduction d'Ibn al-Šāh al-Fārisī.

140. Miquel, *op. cit.*, p. 297.

141. Par cette division on fait allusion à la définition donnée à la fable par La Fontaine qui dit : l'*« apologue est composé de deux parties dont on peut appeler l'une le corps, l'autre l'âme. Le corps est la fable ; l'âme la moralité. »* La Fontaine, *Fables*, Paris, librairie générale française, 1996, p. 06.

Le *Kalīla* a connu beaucoup de versions en raison des adaptations réalisées par des personnes issues de cultures différentes. Les deux successeurs de Bidpaï, Burzwayh et Ibn al-Muqaffa‘, en l'occurrence, ont fait subir à l'ensemble de cet ouvrage quelques modifications et remaniements qui se justifient surtout par des circonstances politiques et culturelles qui caractérisent leurs univers et leurs époques. Ayant poursuivi sa marche dans le temps et dans l'espace, le livre, qui a fini de conquérir la Perse et le monde arabe au moyen âge, se retrouve entre les mains des européens qui le traduisent, eux aussi séduits par sa qualité et désireux de tirer profit de ses trésors inestimables dont il regorge[142]. Les réponses politiques qu'il présente ont poussé l'élite des autres nations à se l'approprier. D'ailleurs, l'introduction faite par Buzurğumuhr[143] a évoqué le désir du roi Anūširwān à se saisir du *Kalīla* pour les intérêts qu'il pourrait en tirer et notamment pour la bonne gestion des affaires de son empire.

1-2-2 Le rôle de l'allégorie.

La fable adopte le style allégorique dont le rôle est de philosopher sur la morale. L'allégorie, comme l'écrit M. Le Guern ,

> *« Sert à dire ce que les sens ne peuvent pas appréhender directement, et que l'imagination ne peut pas se présenter, sous une forme qui donne prise à l'activité des sens et à celle de l'imagination ; elle sert à donner corps aux idées, en mettant l'imagination au service de l'intellect ; elle met à la portée de l'imagination ce qui, de lui-même, serait à la portée du seul intellect. »*[144]

La première fonction fondamentale de l'allégorie, d'après ce passage, c'est qu'elle utilise l'imagination et l'intelligence au lieu de recourir aux sens pour faire comprendre un message quelconque. Elle évite l'emploi du langage direct pour donner plus de valeur aux idées qu'elle véhicule. Par l'imagination, l'allégorie essaye d'élargir le champ de l'univers dont elle s'inspire et de présenter les idées qu'elle défend sous une forme plus impressionnante et plus frappante. Cette façon de formuler les idées donne aux récepteurs l'envie de lire et de décoder les mots pour découvrir ce qu'ils cachent. Les indices et les signes y sont pour beaucoup car

---

142. Nous pouvons citer entre autres *le Livre des bêtes* de Raymond Lulle. Editions du Chiendent, Traduit par Patrick Gifreu, 1985. Cependant, nous renvoyons le lecteur au livre de V. Chauvin, *op. cit.*, pp. 79-80 où il cite toutes les langues vers lesquelles le *Kalīla* est traduit.

143. L'introduction de Buzurğumuhr à propos de la demande du roi sassanide pour la transmission du livre en langue pehlevi. ‘Azzām, *op.cit.*, pp. 49-58.

144. *Op. cit.*, p. 31.

le discours basé sur l'allégorisme se contente d'indices pour ne pas se dévoiler tout de suite. Ainsi, les fabulistes et les moralistes exposent leurs instructions sous forme d'énigme et cela se voit clairement dans les fables de *Kalīla*. La seconde fonction de l'allégorie c'est de solliciter davantage l'imagination dont l'horizon est plus lointain que celui des sens. L'imagination permet au récepteur de se libérer des contraintes de la lecture directe et limitée. Le fait de convoquer l'imagination pour s'exprimer, surtout sur des sujets aussi sensibles comme celui du pouvoir politique, en mettant les paroles dans la bouche des animaux, pourrait avoir des conséquences plus ou moins lourdes si ces propos avaient été prononcés d'une manière directe. Les sens qui ne peuvent pas dépasser le concret et le langage direct ne sont pas en mesure de répondre aux attentes des fabulistes et, avant eux, des conteurs qui s'inscrivent à travers leurs récits dans la critique de la société et la manière d'exercer la politique. En s'éloignant des sens, l'imagination s'approche de l'intellect, à la démarche du narrateur qui apporte encore plus de crédibilité. Cette troisième fonction de l'allégorie vante les grâces de l'intelligence dans la façon de présenter les récits imaginaires qui visent à livrer aux récepteurs un enseignement ou une instruction morale. La lecture du *Kalīla* nous montre l'importance de cette faculté qui constitue le dernier refuge pour la plupart des protagonistes dans cette œuvre. Plusieurs endroits dans le livre nous dévoilent le rôle primordial de l'intelligence, comme le laisse entendre les propos de Bidpaï lui-même lorsqu'il montre à ses élèves les profits qu'ils peuvent tirer de l'utilisation de cette qualité. Dans le chapitre intitulé *le Singe et la Tortue* que nous citons à titre d'exemple, nous trouvons aussi une leçon qui va dans le même sens. L'auteur cite la parole des Anciens par la voix du singe en disant :

> *« L'homme intelligent* (al-'āqil) *s'attache à connaître attentivement les intentions* ('ilm mā fī l-nafs)[145] *de ses parents, de ses enfants, de ses frères* (Iẖwānihi) *et de ses amis* (asdiqā'ihi)*: et pour cela, qu'on soit assis ou debout, en toutes circonstances, tout lui est bon, regards ou paroles ; car c'est par là que se devinent les cœurs. »*[146]

Cela signifie que l'allégorie associe l'imagination à l'intellect dans la production des histoires où le langage figuré prend le dessus sur le langage littéral. Par ailleurs, la

---

145. Nous avons modifié légèrement la traduction de Miquel en proposant « les intentions » au lieu des « sentiments » car ce terme n'est pas l'équivalent exact de ce qui est établi dans le texte arabe.

146. Miquel, *op. cit.*, p. 191.

fable et la parabole mettent en œuvre des allégories sous forme de personnification, ainsi ce qui caractérise les différentes fables de *Kalīla* reste le fait d'opposer deux protagonistes ; individus ou groupes, ami et ennemi, le fort et le faible etc., dont la ruse constitue l'un des mécanismes adoptés pour gagner la bataille. En effet, le lion, le chacal, le corbeau et bien d'autres personnages, ne sont que des images qui renvoient au roi, au conseiller et au ministre et, en conséquence, leurs réactions et leurs paroles ne sont que le reflet de l'esprit et de la logique qui dominent les rapports dans le monde des humains. En revanche, la parabole est un genre qui instrumentalise l'allégorie pour illustrer une idée centrale autour de laquelle tous les éléments du récit s'organisent. De là, nous pouvons voir qu'il y a des distinctions entre les deux genres de l'allégorie et de la parabole. Dans l'allégorie, tous les détails revêtent une signification particulière, cachée ou encore une vérité abstraite que l'auteur veut nous communiquer. C'est en postulant cette règle conventionnelle que le lecteur utilise le côté patent du récit pour accéder à cette signification présumée. Le second élément, qui différencie les deux genres, est en quelque sorte le résultat du premier. Il concerne l'image allégorique qui prend généralement une dimension artificielle. Le caractère vraisemblable de la parabole s'efface complètement pour laisser la place à une construction de l'esprit. En l'occurrence, les fables de *Kalīla* sont peuplées par les paraboles, considérées comme des titres pour des histoires qui les expliquent. Nous pouvons même considérer l'œuvre, elle, comme une parabole puisqu'au début de chaque chapitre le roi demande au philosophe de lui citer un exemple qui illustre une parabole quelconque, et la demande se répète maintes fois au sein du chapitre, dans les histoires produites par le biais des récits enchâssés. La formule qui revient sans cesse est Iḍrib lī maṯala « cite moi l'exemple de … ».

Au final, l'allégorie apparaît comme une suite cohérente de métaphores qui, sous forme de description ou de récit, sert à communiquer une vérité abstraite. Elle a donc un sens littéral et un sens figuré. Le premier est celui que l'on dit, le second est ce que l'on figure. Au bout du compte, l'allégorie peut être lue selon la lettre ou selon l'esprit. Quand nous parlons de lecture nous pensons directement au lecteur qui joue le rôle d'interprète, l'interprétation du récit allégorique est alors dictée par les points de vue qui divergent d'un lecteur à un autre. De là, on interprète le récit

allégorique selon l'arrière-plan qui oriente notre lecture et, en conséquence, nous parlons d'une lecture politique, morale ou philosophique de la fable.

Par ailleurs, la situation de communication entre le narrateur et le narrataire dans les fables de *Kalīla* joue beaucoup sur le côté argumentatif engendré par le dialogue entre les deux ; le narrateur, à travers les récits cadre et les récits enchâssés, tend à informer, à convaincre ou à persuader le narrataire de la justesse d'un point de vue ou d'une idée. De ce fait, nous allons analyser certaines fables à partir de ce point de vue en nous interrogeant sur le sens de ces opérations et sur les éléments capitaux de l'argumentation dans le *Kalīla*, ainsi que sur les différentes stratégies adoptées par les uns et par les autres à exercer leur influence sur autrui.

2- L'argumentation dans Les fables de *Kalīla.*

Le discours argumentatif est fréquent dans les histoires de *Kalīla*. Cette opération vise à agir sur l'autre et pour atteindre cet objectif, celui qui mène cette entreprise a besoin de répondre à certaines exigences. Il s'agit de toutes les qualités qui lui permettraient de prendre la parole en toute légitimité. Celles qui mettent en toute concordance l'être, le dire et le faire.

2-1- La définition.

L'argumentation est un concept dont les définitions se différencient ou plutôt se complètent. Perelman et Olbrecht-Tyteca pensent que l'argumentation se présente sous forme de : *« techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment.»*[147] Du point de vue communicationnel, l'argumentation est une opération qui nécessite deux parties ; un destinateur et un destinataire et, entre les deux, la parole joue le rôle de lien à travers lequel celui-là exerce un pouvoir sur celui-ci. Ce pouvoir ne sert à rien d'autre si ce n'est de faire changer d'avis du récepteur à propos d'une idée ou d'une attitude. L'argumentation renvoie à une entreprise qui nécessite l'utilisation de techniques discursives, selon l'expression de C. Perelman et Olbrecht-Tyteca, et qui ne sont pas forcément accessibles à tout le monde. Par conséquent, l'émetteur doit

[147]. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 05.

acquérir un savoir faire qui lui permettra de réussir son entreprise sur son destinataire.

D'ailleurs, si nous lisons attentivement les histoires de *Kalīla*, nous trouvons certains critères qui nous aiderons à construire l'exemple de l'orateur type qui maîtrise cet art. D'après le débat entre les différents protagonistes, nous constatons que le droit de parler est réservé, dans le domaine politique, à une catégorie très restreinte.

- Le premier critère qui doit être pris en compte dans la communication entre deux individus réside dans le statut social de celui qui parle, car la situation sociale ou le privilège donne plus d'autorité à celui qui prend la parole devant un ou plusieurs destinataires. Bourdieu parle du poids de la parole qui provient de l'autorité dont bénéficie celui qui la prononce, cette autorité sera l'une des conditions pour la parole légitime. Nous allons prendre l'exemple du philosophe lui-même qui s'est dit prêt à rencontrer le roi en tant que philosophe et sage, le mieux qualifié pour le détourner de sa mauvaise conduite. Il soutient, en invoquant ses ancêtres, que *« les sages doivent corriger les rois par la parole et les éclairer de leur philosophie… »*[148] Cela veut dire qu'en tant que savant et philosophe, il est en droit de critiquer le roi, quel qu'en soit le résultat car c'est un devoir, autrement dit, il lui paraît tout à fait légitime, malgré les risques qu'il encourt, de rencontrer le roi et de porter la parole du peuple. Dans la version du *Pañcatantra*, on parle de Brahmane reconnu comme détenteur du pouvoir spirituel face au roi, le chef politique. A l'examen des autres récits, nous constatons que la majorité de ceux qui prennent la parole sont des ministres, des conseillers etc., statut légitime sur l'échelle sociale pour prendre la parole devant un auditoire et même pour s'adresser au roi. En effet, cette catégorie de ministres et de conseillers joue un double rôle vis-à-vis du roi ainsi qu'envers les sujets.
- le second facteur qui pèse dans l'opération communicationnelle et qui va en parallèle avec le premier consiste à mettre en avant les qualités intellectuelles de la personne car le roi, selon les dires du *Kalīla*, est obligé de choisir pour son entourage les gens de mérite et de savoir. Nous citons, à titre d'exemple, le passage suivant où Dimna dit : *« …L'échec ce qui nous fait perdre les*

[148]. Miquel, *op. cit.*, p. 295.

assistants, les conseillers et les administrateurs que nous prenions parmi les gens sensés, énergiques et sûrs… »[149] Le détenteur du savoir, par son rôle qui consiste à orienter le roi et à le redresser, doit être habile et intelligent pour mener à bien sa mission sans pour autant soulever la colère de son maître.

- Le troisième critère est, en quelque sorte, la conclusion des deux premiers car la maîtrise de l'art oratoire passe aussi par la maîtrise de la langue, sinon l'opération ne produira pas son effet escompté. Ce fait permet au locuteur de trouver le moyen convenable pour agir sur les passions d'autrui ou bien sur son jugement. Convaincre, persuader ou bien délibérer, sont trois façons d'agir sur l'interlocuteur. Nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons les trois piliers de la communication argumentative.

L'argumentation, comme le dit Cicéron, *« désigne en même temps les raisons qui rendent une chose probable et nécessaire et l'art de les mettre en forme. »*[150] En effet, Cicéron fait ici la distinction entre deux niveaux quant à l'argumentation. Il s'agit d'une opération qui comprend deux parties : le fond et la forme. Le fond constitue l'arrière-plan philosophique et dicte les grands axes et les procédés que le locuteur doit prendre en compte en menant son projet. L'introduction, qui raconte les raisons et les objectifs qui ont incité le philosophe à mettre à l'écrit les fables de *Kalīla*, nous servira ici de bon exemple pour illustrer ce point. Quant à la forme, elle est présentée par le style qui exprime ou qui donne au lecteur la ossibilité de découvrir le fond.

2-1-1- La conduite injuste de Dabšalīm envers ses sujets.

Ibn Šāh al-Fārisī nous raconte les circonstances historico-politiques qui ont amenées Bidpaï à rédiger le *Kalīla* après la conquête de l'Inde par Alexandre. Ce qui nous intéresse ici c'est l'attitude de Dabšalīm après sa prise de pouvoir à l'aide des siens. La violation des lois instaurées par ses ancêtres et sa transgression de toutes les règles du gouvernement avaient suscité la colère du philosophe. En conséquence, celui-ci avait décidé de le rencontrer pour lui faire un rappel, ou lui donner un

149. Miquel, *op. cit.*, p. 68.
150. Alain Michel, *Les Rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, éd. II, Paris, Peeters, 2003, p. 179.

conseil comme il le dit lui-même, c'est-à-dire à évoquer la conduite et la sagesse des Anciens en matière du pouvoir.

Pour les besoins de son enseignement, le philosophe part de l'origine de la différence entre les humains et les animaux.

> *« Les qualités spécifiques qui distinguent l'homme des autres êtres vivants* (sā'ir al-ḥayawān) *sont au nombre de quatre et elles englobent toutes les autres qualités que l'on peut trouver. Ce sont : la sagesse* (al-ḥikma), *la tempérance* (al-'iffa), *l'intelligence* (al-'aql) *et la justice* (al-'adl).*»*[151]

Ce passage n'est qu'une introduction par laquelle Bidpaï entame son discours devant le roi. Ensuite il débute son conseil par louer les vertus des anciens rois, lesquels avaient mis en avant les qualités précédemment citées, gage de la réussite de leurs pratiques gouvernementales dans tous les domaines. Ils ont mérité, par leur esprit d'agir, l'estime de leurs sujets et celui de la postérité. Or voilà que le roi, héritier de ce riche passé adopte une voie tout à fait contraire à celle de ses pères, voie que le philosophe décrit ainsi : *« au contraire, tu agis en tyran, en oppresseur, tu es plein de superbe et de mépris pour tes sujets ; ta conduite est honteuse et le résultat en est un immense malheur.»*[152] Le message de Bidpaï essaye d'opposer deux voies ; celle des Anciens à celle de Dabšalīm ou la voie de la sagesse et les qualités qui lui sont associées à celle de la tyrannie et les défauts qui vont avec. Le conseil était un message clair et direct dont le philosophe espérait des profits immédiats et généraux.

Après une série de reproches adressés au roi, Bidpaï l'incite à suivre la voie des rois précédents en ces termes : *« Il valait mieux pour toi -et cela t'aurait ressemblé davantage- emprunter la même voie que tes ancêtres et suivre leurs traces, prendre pour modèles leurs belles actions dont ils t'avaient laissé le souvenir.»*[153] Le conseil présenté par le philosophe s'adresse au roi en tant que représentant de ses prédécesseurs et indique qu'il doit se comporter comme eux, ou du moins suivre les traces de leurs pratiques parfaites. Bidpaï essaye ainsi de réveiller le roi de son ivresse, celle qui le conduisait à adopter des manières insensées que le peuple endurait.

---

151. Miquel, *op. cit.*, p. 291.
152. *Ibid.*, pp. 292-293.
153. *Ibid.*, p. 293.

2-1-2- Vers la voie de la sagesse.

Le roi a désigné le philosophe pour être son conseiller et lui a demandé d'exercer le pouvoir pour remettre les choses dans l'ordre. Dans le même temps il s'est mis à lire des livres anciens qui se trouvaient dans la bibliothèque de la cour. Il s'est inspiré de ses lectures pour demander à son conseiller de lui rédiger une œuvre qui aurait le même statut que celui des livres des Anciens, et qui servirait de référence pour la postérité. Bref, une œuvre qui témoignerait de sa place, de la manière dont il a accompli sa mission et du mérite qui doit le placer au même niveau que ses ancêtres.

En se mettant à la rédaction des traités politiques pour le roi, le philosophe, sur la demande de celui-ci, décida de produire une œuvre incomparable, traitant des questions liées au pouvoir. Il trouva en cette demande l'occasion d'aborder certaines règles et valeurs considérées comme des fondements à l'exercice du pouvoir. Comme nous l'avons avancé, le premier moteur de ce projet, reste pour lui la mauvaise conduite du roi envers ses sujets, et l'objectif visé réside dans l'orientation de son maître vers la voie juste tout en restreignant, dans le même temps, les chances de l'accès à ce message à un grand nombre de lecteurs. Le choix du projet et la manière de l'élaborer témoignent de sa volonté de survivre le plus longtemps possible à travers cette œuvre. C'est cette aspiration qui l'a incité à explorer toutes ses capacités et son savoir afin que le livre rassemble le sérieux et le plaisant et qu'il soit une source d'éducation, d'instruction et de divertissement, aussi bien pour l'élite que pour les gens du commun.

Le moyen qui permettra au philosophe de réaliser ce rêve consiste à reproduire des récits imaginaires où les différents acteurs rentrent en conflit perpétuel en raison des valeurs opposées qu'ils représentent. Ce fait permet aux uns de saisir le/les moments pour vaincre les autres tout en profitant de leur intelligence. En d'autres termes, toutes les voix se taisent pour faire place aux arguments et aux preuves, et cet aspect est à l'origine de l'enchâssement de récits dans cette œuvre. En effet, ce combat de valeurs nous amène à penser à autre chose qu'à un simple dialogue entre deux animaux, car il s'agit d'un autre monde, qui va en parallèle avec celui des animaux, le monde des êtres humains dans lequel ces combats, ces valeurs, ces règles et ces lois font acte de présence forte. Ainsi, nous trouvons des rapports plus au moins forts entre l'aspect apparent, qui met en avant des histoires imaginaires

entre des animaux dans un espace ouvert, et le fond qui les anime. De par son objectif, le fait de s'adresser à une masse infinie de destinataires selon leurs motivations, le *Kalīla* constitue une source intarissable pour ses lecteurs, que ce soit pour s'instruire ou bien pour se divertir. Les histoires imaginaires échangées entre les différents protagonistes jouent le rôle d'arguments qui visent, en fin de compte, à convaincre, à persuader ou à délibérer, de la même façon que cela se déroule dans l'univers des humains.

Le conseiller du roi, par son esprit philosophique, se servait de ces circonstances et de ces conditions présentes pour mettre entre les mains de l'humanité un message universel. C'est pour cette raison que les personnalités postérieures ont récupéré ce message et l'ont intégré dans leur système culturel. Nous faisons allusion ici à Ibn al-Muqaffa' et, avant lui, à Burzwayh sans oublier les auteurs des autres versions, que ce soit en Orient ou en Occident. L'opération argumentative repose sur un schéma linéaire qui contient trois éléments décisifs ; le locuteur, l'interlocuteur et le message. En effet, les récits que nous trouvons dans le *Kalīla* sont nés à partir des échanges de paroles entre les protagonistes dans les différentes situations, et, par voie de conséquence, nous sommes dans l'obligation de traiter ce point en analysant quelques exemples. Cet exercice peut nous aider aussi à définir le type de rapport liant les différents acteurs. Pour agir l'un sur l'autre, les personnages des fables inventent des histoires imaginaires qui servent d'arguments pour appuyer leurs positions.

2-2- Le triangle argumentatif.

Les récits de *Kalīla*, du point de vue argumentatif, étaient produits pour des objectifs divers tels le besoin de convaincre ou de persuader celui sur lequel l'émetteur veut agir. En nous appuyant sur le rôle du locuteur, nous allons analyser une partie des histoires dans notre œuvre, en fonction de ces trois enjeux : la conviction, la persuasion ou la délibération.

2-2-1- L'émetteur : celui qui veut agir sur autrui.

Sans doute, l'objectif de chaque discours détermine sa nature. C'est pour cela qu'un discours visant un faire-faire ne peut remplir son programme qu'en instaurant

un faire-croire et en reposant sur une stratégie bien pensée pour arriver à cette fin. Les exemples dans le *Kalīla* sont multiples :

Le premier se trouve dans le chapitre intitulé *le Lion et le Bœuf.* Dimna est le héros de cet épisode ; il veut opposer les deux amis, le lion et le bœuf, tout en se basant sur les mensonges. Il passe dans un premier temps, par le faire-croire. En effet, il les amène à penser, tous les deux, que leur amitié s'est transformée en hostilité. Pour ce faire, il dit au lion qu'il a entendu des paroles détestables qu'il ne peut ni occulter ni lui dissimuler. Mais avant de livrer ses secrets il use de précautions oratoires pour sonder son maître et anticiper sur la réaction que l'immoralité de sa démarche, caractéristiques des intrigues de palais, pourrait susciter :

> *« Ceux-là seuls qui trouvent assez de hardiesse pour prononcer une parole qui, fût-elle inspirée par un conseil sincère* (nāṣiḥan) *et par la prévenance* (mušfiqan) [154]*, risque de susciter le dégoût de celui qui l'entend, sont ceux qui sont sûrs de l'intelligence de leur interlocuteur, ou alors des maladroits.»*[155]

Cette phrase sert à attirer l'attention du roi et à attiser en lui la flamme de la colère qui ne lui laisserait aucune chance de revenir sur ses décisions. Dimna, par son expérience, connaît bien la personnalité du lion. Il sait alors comment faire pour l'amener à dépasser la réaction spontanément attendue en de pareilles circonstances et à le préparer à écouter la suite du discours. Dimna, à travers ces propos, cherche à éveiller la curiosité du roi. Sa stratégie consiste à suggérer de façon implicite la menace d'un danger et l'idée qu'il n'est mu que par le devoir de fidélité à son roi, le désir de le sauver et donc de contribuer à la stabilité du pouvoir. L'enjeu de faire-faire est d'amener le roi à sévir promptement contre son ami. Pour confirmer ses propos, Dimna va ajouter encore un autre argument conforme à ce qu'il vient de dire.

> *« Ton jugement* (ra'y)*, Sire, étant hors de pair et ta patience* (ḥilm) *souveraine, j'ose, assuré que tu me connais pour quelqu'un de sincère en conseil* (naṣīḥatī)[156] *et qui fait plus grand cas de toi que de lui-même, te faire part d'une une nouvelle qui va exciter ton dégoût.»*[157]

---

154. Légère modification de la traduction de Miquel, *op. cit.*, p. 74, car « fût-elle inspiré par la sincérité et par la prévenance » ne rend pas exactement le sens de la formule arabe qui dit : « lam yatašaǧǧa' 'alayhi qā'iloho- wa 'in kāna nāṣiḥan mušfiqan ». 'Azzām, *op. cit.*, p. 104.
155. *Ibid.*, p.74.
156. Traduction légèrement modifiée.
157. *Ibid.*, p. 74.

Ce passage accorde plus d'attention au destinataire qu'à l'émetteur. Dimna fait des éloges à son maître pour dissiper tous les doutes qui peuvent s'emparer du lion. Il s'adresse au jugement, symbole de la sagesse et de l'intelligence, puis en prétendant qu'il ne peut pas prononcer ces paroles, il voudrait, en vérité, mettre le lion en position de demandeur, voire d'exiger de connaître le fin mot de l'histoire. Ces précautions oratoires ne servent qu'à s'emparer de la raison du lion pour enfin se presser de lui livrer la vérité comme il le prétend. Les fausses hésitations contenues dans ce passage témoignent de la délicatesse de la situation et la finesse dont il faudrait user pour ne pas produire un effet inverse et surtout ne pas perdre sa crédibilité.

> *« C'est qu'il me vient à l'esprit que tu ne vas pas forcément ajouter foi à ce que je vais t'apprendre. Mais comme, après mûre réflexion, je me suis souvenu que nous tous, les fauves, nous dépendons de toi, je me vois contraint d'assumer envers toi ce devoir de vérité* (adā' al-ḥaq), *même si tu ne me le demandes pas, même si je crains que tu ne l'acceptes pas. Car, on l'a dit, refuser de donner un conseil sincère* (naṣīḥatahu) *au gouvernement* (al-sulṭān), *de révéler au médecin sa maladie, d'indiquer son avis à ses frères, c'est se duper soi-même.»*[158]

Ces hésitations sont accompagnées de deux arguments qui renforcent, soit disant, ses bonnes intentions. Le premier de ces arguments s'articule autour du principe du devoir dont chaque citoyen doit faire preuve à l'égard de son gouvernant et à la priorité que l'on doit donner aux intérêts de ce dernier sur les siens. L'essentiel dans ces propos consiste à livrer tout ce qui semblerait être profitable pour le pouvoir ainsi que pour toute la communauté. Au nom de ce devoir, Dimna décide d'annoncer ce qu'il prétend être la vérité à son gouvernant. Et cela n'a rien d'étonnant car par cet acte, il confirme sa conduite envers son maître, depuis son accès à la cour. Le second argument que Dimna mobilise pour influencer le lion provient de la mémoire universelle, qui dénonce l'acte de cacher quoi que ce soit aux yeux du gouvernant et va jusqu'à considérer cet acte comme une trahison de soi-même. Autrement dit, il convoque l'autorité des Anciens pour donner plus de légitimité à son attitude tout en disant au lion que même s'il pouvait le trahir, il n'aurait aucun intérêt à le faire pour sa propre personne, et ainsi, ce qu'il va annoncer sera bien au profit du lion. Dimna sait très bien que l'annonce de tels propos au lion, au sujet du taureau, qui était jusqu'à présent son confident,

---

[158]. *Ibid.*, p. 74.

n'aboutira pas facilement. C'est pour cette raison qu'il préfère créer toutes les conditions qui lui permettront de passer l'information sans difficulté. Au final, Dimna essaye de faire croire au lion qu'il est de son intérêt de l'écouter, parce que les propos qu'il va lui livrer sont d'une grande importance.

Dimna peut enfin révéler à son maître les propos que Chanzaba (le taureau) aurait tenu concernant une éventuelle opposition entre lui et le lion. Le taureau aurait dit :

> *« Maintenant que j'a bien sondé le caractère* (ṭabʿ) *du lion et fait l'épreuve de son jugement, de sa finesse et de sa force, je vois clairement quelle faiblesse se cache derrière tout cela. A nous deux !»*[159]

Au regard de ces propos, Chanzaba n'est pas juste un traître, mais il menace la stabilité de l'ordre général de l'Etat en voulant éliminer le roi. Autrement dit, le taureau se prépare pour un coup d'Etat visant à supprimer le lion. Dimna persiste dans cette idée qui présente le taureau comme un traître, perfide, malgré la présence de tous les indices qui démontrent le contraire. En plus de cela, il ne laisse pas l'occasion au lion de vérifier la validité de ses accusations. Il va jusqu'à dire au lion que la faiblesse du taureau ne servira pas d'excuse pour le sous-estimer car l'hostilité qu'il lui témoigne ne doit pas être forcément déclarée au grand jour, ce qui rendrait la prudence insuffisante dans ce cas. De ce fait, le lion doit prendre ses précautions et ôter la vie à son « ennemi » avant qu'il ne soit victime lui-même du complot qui se prépare à son insu.

Finalement, Dimna est parvenu à convaincre le lion de la véracité de ses propos et de l'obligation d'intervenir pour éliminer son rival, lequel attend uniquement l'occasion pour monter le reste de l'armée contre son roi. Nous remarquons, à ce propos, que jusqu'à la conclusion de son histoire, le personnage est toujours soucieux d'effacer les hésitations du lion.

> *« On n'échappe jamais au méchant* (ṣāḥib al-šarr) *: s'il se sent trop faible, il trouve quelque ruse* (iḥtāla) *pour faire agir d'autres que lui. Si tu ne crains pas Chanzaba, en qui tu as mis toute ta confiance, souviens-toi que nous sommes souvent trompés par ceux sur qui nous nous reposions. Méfie-toi des gens de ta garde : le Bœuf les a excités, poussés à des sentiments hostiles, enhardis contre toi.»*[160]

---

159. *Ibid.*, p. 75.
160. *Ibid.*, p. 79.

Après tous les passages que nous avons cités, nous réalisons à quel point les arguments de sources diverses présentés par Dimna ont abouti à changer le point de vue du lion, et à le préparer, ainsi, à l'action, puisque Dimna ne lui a laissé aucune chance pour examiner la validité de telles accusations. De là, nous nous rendons compte de l'emprise de la parole sur l'interlocuteur, ce qui justifie, également, les compétences de Dimna qui sont mises en œuvre pour réaliser de tels objectifs. De même, nous pouvons constater que la question de la faiblesse et de la force physique n'ont aucune importance dans ce genre d'exercice, où il est davantage profitable de mesurer le poids de l'intelligence et de la ruse dans les manières et les moyens que les uns et les autres mobilisent pour arriver à leurs fins. De la même manière, Dimna a excité Chanzaba et l'a monté contre le lion pour assister enfin à ce combat féroce entre les deux amis, combat qui a abouti à la mort du taureau.

Cette séquence nous présente le rapport que le narrateur a établi entre le sujet d'état (Dimna) et l'objet désiré (le privilège). Dimna représente le sujet d'état dans ce chapitre, c'est-à-dire l'acteur principal qui agit en permanence car il est en quête d'une valeur virtuelle. Il cherche le mérite et une place supérieure auprès du roi/ lion. Nourri par l'ambition et la tromperie, il a déployé tous ses efforts physiques et intellectuels pour réaliser cet objectif dont il était dépourvu.

Le second exemple, que nous proposons d'étudier à propos de l'utilisation de la ruse pour convaincre autrui dans le but qu'il adhère au point de vue de son locuteur, nous le trouvons dans l'histoire intitulée *le Lion, le Loup, le Corbeau, le Chacal et la Chameau*. Toujours dans le domaine du conflit qui domine les rapports entre les différents protagonistes qui peuplent les récits du livre, l'intrigue de cette histoire était mobilisée pour des raisons diverses. L'histoire nous présente le chameau (herbivore) comme le bienvenu parmi les carnivores. Le pacte, dont le lion sera garant, ne peut être violé, car cela ne correspond pas à la loyauté du maître. Cependant, la maladie du lion conjuguée à l'absence de nourriture pour les autres, fait remonter la différence qui existe entre eux et le chameau, et, par conséquent, conduit à l'idée de l'éliminer. Voici le résultat de la réunion entre les trois protagonistes à savoir le loup, le corbeau et le chacal : *« qu'avons-nous de commun avec ce chameau, mangeur d'herbe, dont l'intérêt est différent du notre ainsi que la pensée? »*[161] Et donc entre la vie du chameau garantie par le devoir de loyauté et la

[161]. 'Azzām, *op.cit.*, p. 114.

survie du groupe, le choix est vite fait. Cependant, le plus dur reste à faire : comment convaincre le lion d'accepter une telle décision ? C'est le corbeau qui se charge de cette mission. Le roi a refusé catégoriquement, dans un premier temps, cette solution, en invoquant la promesse faite au chameau de lui garantir la sécurité. Le corbeau, par ruse, se refuse de céder face à la détermination du lion. L'argument auquel il fait appel cette fois-ci interpelle le lion. Il met en avant la question de l'intérêt général en disant : *« La rançon d'un individu est payée par sa famille, celle de la famille par la tribu, celle de la tribu par la ville, et la ville rachète le roi quand la nécessité l'exige.»*[162] L'argument suit la logique qui s'inscrit dans le sens d'un mouvement du bas vers le haut, et du moins important vers le plus important, car le roi constitue la cible et le dessein des activités de tous les sujets. L'intérêt du roi doit être au dessus de celui de tous car c'est lui le garant de la stabilité, de l'ordre, de sorte que se sacrifier pour le roi signifie tout simplement se sacrifier pour toute la nation. Par conséquent, tout le monde tirera profit de l'élimination du chameau. C'est un argument semble logique aux yeux du lion qui, lui-même, ne se rend pas compte de l'intention qui a poussée les autres à l'adopter. Pour libérer le lion de tout engagement, les trois perfides s'occuperont de trouver une issue. Au final, le lion agit en conséquence du travail accompli par ses proches.

Nous tirons le troisième exemple de l'histoire du *Lion et du Lièvre*. Le premier, conformément au contrat qui le lie aux animaux sauvages, devrait les laisser vivre en paix, et en contrepartie ces derniers devraient, chaque jour, lui envoyer une bête comme repas. Le lièvre entrepris de mettre fin à ce contrat en éliminant le lion afin que tous les animaux vivent en pleine liberté. Pour ce faire, il décida d'arriver en retard au rendez-vous fixé avec le lion. Cette action peut être considérée comme le premier pas accompli par le lièvre pour inciter le lion à passer à l'acte et délivrer ainsi les siens de la domination absolue du lion. Pour justifier son retard il dit au lion :

> *« Les bêtes m'avaient chargé de t'amener un lièvre, mais tout près d'ici, un lion a surgi devant moi et me l'a pris. Comme je lui représentais que le lièvre était le repas du roi et qu'il ne devait pas me l'arracher, il a lancé des injures à ton adresse et s'est prétendu plus digne que toi de [commander à] ce pays et à ses bêtes ; je suis alors venu te trouver pour te mettre au courant.»*[163]

---

162. Miquel, *op. cit.*, p.87.
163. *Ibid.*, p. 73.

L'argumentation du lièvre repose sur une stratégie capitale (la ruse) : il s'agit de faire croire à son interlocuteur l'existence d'un rival redoutable qui menace ses intérêts en tant que roi et qu'il faut écarter à tout prix. L'histoire inventée par le lièvre tend à exciter le lion et à le faire agir. Ce dernier, pris par la colère et ne maîtrisant plus rien, consentit à suivre le lièvre qui le conduisit vers l'endroit où se trouverait son rival potentiel. L'endroit était un puits dont l'eau était profonde et limpide et dans laquelle, en se regardant, le lion vit son reflet sans se douter de quoi que ce soit : Il *« bondit dans le puits pour attaquer et combattre l'autre lion et se noya.»*[164] Ainsi, la ruse a aboutit et les autres bêtes se sont délivrées de la domination du lion.

Le point commun entre les exemples que nous avons cités réside dans le fait que le locuteur, par son éloquence, exerce une influence remarquable sur son interlocuteur, tout en lui faisant croire que les thèses qu'il défend sont valables. Pour convaincre son vis-à-vis, chaque locuteur avance des arguments de toutes natures, destinés aussi bien à la raison qu'au cœur, dans l'objectif d'appliquer la technique du faire-faire, après être passé par l'étape du faire-croire. L'exercice de ce pouvoir sur l'auditoire peut être pratiqué par la voie orale ou écrite, mais, en tout état de cause, celui qui cherche à convaincre l'autre *« tente d'infléchir des choix et de déclencher une action ou, tout au moins, (de) créer une disposition à l'action susceptible de se manifester au moment opportun. »*[165] Si nous parlons du rôle du locuteur dans les histoires de *Kalīla*, nous devons aussi relever certains traits qui caractérisent l'ethos, surtout à travers la personnalité de Bidpaï qui se présente en tant que conseiller du roi. L'ethos tel que le décrit Dominique Maingueneau c'est *« ce que l'orateur prétend être, il le donne à entendre et à voir : il ne dit pas qu'il est simple et honnête, il le montre à travers sa manière de s'exprimer. »*[166] La question de l'ethos est très attachée à l'exercice de la parole, c'est le sujet de l'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer. Nous pouvons relever les caractéristiques de l'ethos à travers les paroles et la manière de les exprimer, ainsi que sur les idées qui en découlent, autrement dit, nous pouvons considérer les paroles et leurs arrière-plans qui les dictent.

---

164. *Ibid.*, p. 73.
165. Ruth Amossy, *L'argumentation dans le* discours, éd. II, Paris, Armand Colin, 2006, p. 13.
166. D. Maingueneau, *Le contexte, op. cit.*, p. 138.

L'ethos, favorisé dans le *Kalīla*, est marqué par l'esprit de ruse comme moyen permettant au locuteur (à fortiori ou à l'homme politique) d'arriver à ses fins sans se confronter à de grandes difficultés. C'est une faculté qui fait que le locuteur occulte ses vrais objectifs à la vue de ses adversaires pour maîtriser la situation. L'esprit de ruse est une arme utilisée dans la plupart des cas par les faibles pour contrer les forts. Le changement de stratégies est une voie qui permet aux faibles de renverser la situation en leur faveur. L'ethos dont nous parlons, varie d'un acteur à un autre, si bien que cela nous met devant plusieurs types d'éthos, selon les circonstances et les contextes à partir desquels nous décernerons les différentes caractéristiques dans la deuxième partie de ce travail. En effet, les membres de l'élite politique, surtout le conseiller ou le ministre du roi, de par leurs fonctions, doivent répondre à certains traits qui les distinguent des autres et qui jouent un rôle essentiel dans la compréhension de leur personnalité. L'un de ces traits réside dans le bon jugement :

> *« L'homme doué de jugement,* affirme Dimna*, reconnaît souvent les dispositions de son ami et le secret de ses pensées à leurs marques extérieures et aux gestes de l'ami, au point qu'il trouve parfois des indices dans les airs et les apparences que l'autre se donne.»*[167]

Le bon jugement est l'un des paramètres fondamentaux quant à l'image que projette l'orateur désireux d'agir par la parole. Parfois, l'image dépasse le niveau des paroles pour se montrer dans l'action, ce qui est particulièrement caractéristique dans le domaine politique qui nous intéresse le plus ici. Dimna précise que l'attitude du chef de l'Etat doit prendre en considération les qualités que possèdent les gens de son entourage pour pouvoir les placer dans les postes qui leur conviennent[168]. Cela montre que l'homme politique ne doit pas se contenter du discours mais aussi de la bonne conduite, afin de concevoir la conformité entre l'être, le dire et le faire. Au sujet du chacal ascète, le lion résume les qualités que l'homme d'Etat doit acquérir pour avoir le mérite d'occuper un poste auprès du roi: *« On m'a parlé de tes mérites et de ta sagesse, dit-il, tu es venu à moi et mon admiration n'a fait que croître. Je désire t'avoir avec moi : je te confierai une part importante de mes charges,…»*[169] Cette citation évoque trois conditions qui sont en mesure de qualifier une personne à un poste de mérite; il s'agit de l'éducation, de l'intelligence et de la religion. Les

---

167. Miquel, *op. cit.*, p. 54.
168. *Ibid.*, p. 59.
169. *Ibid.*, p. 247.

trois tournent autour de l'aspect moral qui détient une place primordiale chez les Anciens. Par l'intelligence, le ministre doit jouer le rôle de l'orateur au sein de la cour et ainsi, il est dans l'obligation de convaincre le reste des acteurs qui abordent la cour. Cependant, l'art de convaincre nécessite un préalable ainsi défini par le père Bourdaloue : l'orateur *« convainc par les arguments. Pour bien dire, il commence par bien penser. »*[170] Ainsi, la première partie de son raisonnement inclut des arguments qui s'adressent à la raison pour convaincre. Même si l'objectif du locuteur reste le même, c'est-à-dire influencer autrui ou exercer un pouvoir sur lui, le moyen, néanmoins, fait l'objet de variations selon les circonstances. De ce fait, la seconde technique pour détourner le point de vue d'autrui vise le cœur par le fait de le persuader à travers le comportement et selon cette démarche l'orateur *« plait par les mœurs. Pour bien penser, il commence par bien vivre. »*[171] La seconde méthode fait appel non pas à ce que l'on dit dans un moment précis, mais elle se réfère au quotidien, c'est-à-dire au comportement de la personne qui servirait d'argument crédible contre ceux des autres. Il y a également un autre point très important qui révèle la concordance entre les deux méthodes, car, pour convaincre, l'orateur commence d'abord par bien penser pour bien dire, alors que le même acte (bien-penser), vient en second lieu après le bien-vivre. Cela dit, la bonne conduite et la bonne éducation constituent la base de l'opération argumentative, car le bien-vivre doit être à l'origine du bien-penser, et ce dernier doit engendrer l'acte de bien-dire, d'où l'importance de la correspondance entre l'être, le faire et le dire.

En somme, l'éthos politique doit faire l'alliance entre l'intellect et la vertu à partir de trois aspects qui nous donnent confiance en l'orateur à savoir ; le bon sens, la vertu et la bienveillance. Ce sont les mêmes qualités qui ont permis à Bidpaï d'accéder aux responsabilités politiques auprès de Dabšalīm. D'autre part, dans chaque opération communicationnelle, le locuteur envoie un message à son destinataire, et ce dernier doit le déchiffrer pour le comprendre. Toutefois, il faut prendre en compte le fait que la nature du message joue aussi un rôle très important, surtout s'il contient des connotations et des non-dits difficiles à déceler. C'est ce qui nous amènera à aborder la problématique de l'argument dans le *Kalīla* ; sa nature, sa fonction et son objectif.

---

170. A.Kibedi Varga, *Rhétorique et Littérature : étude de structures classiques*, Paris, Didier, p. 21.
171. *Ibid.*, p. 21.

2-2-2 L'argument.

L'argument représente le second pilier de la communication argumentative, le support qui véhicule, en partie, l'image de l'éthos. C'est à travers ce support que l'orateur atteint ses objectifs. La part de l'argument dans le *Kalīla* est considérable, tant et si bien que c'est le livre dans son intégralité que nous pouvons considérer comme un argument, car tous les récits qui nous sont présentés servent d'argument, pour une raison ou une autre. Ainsi, l'œuvre présente l'argument qui témoigne de la sagesse des Anciens ainsi que de la relation entre le savoir et le pouvoir en Inde, en Perse et dans le monde arabe médiéval. Les arguments cités dans le livre sont de double nature : d'un côté nous trouvons les maximes qui proviennent des expériences vécues par les Anciens, et de l'autre, les histoires inventées, véhiculées par la langue des animaux qui habitent le livre. La double nature argumentative est utilisée pour le même objectif : donner plus de possibilités pour l'interprétation de ce texte. En effet, le fictif est au service du réel, car les histoires inventées ne sont, en quelque sorte, que des arguments qui justifient les maximes, lesquelles se positionnent parfois en tête de ces arguments pour prendre la place du titre, ou, à l'inverse, elles sont situées à la fin et servent ainsi à les résumer.

A- Les maximes: voix de la sagesse et de l'expérience.

Le lecteur découvrira sans peine la forte présence des proverbes et des paroles de nos prédécesseurs dans cet édifice, preuve de sagesse et de grande expérience dont nous nous servons jusqu'à nos jours. Nos ancêtres se sont prononcés sur toutes les choses et dans tous les domaines, notamment dans le domaine de l'éthique. La première citation que nous trouvons dans le livre représente, à nos yeux, le résumé du livre en raison de l'insistance de l'auteur sur l'importance de la science en lien à l'action. Simple et courte, voici ce qu'elle dit : *« Il n'y a de science complète qu'en action.»*[172] Cette citation, et celles qui lui sont semblables, font écho au reste de l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa', car tout son projet se focalise sur la nécessité de concilier l'action au savoir. La théorie et la pratique se rejoignent donc pour produire le modèle pour lequel l'auteur prêche dans l'ensemble de ses écrits. La mise en œuvre des enseignements moraux et éthiques diverge entre les individus selon qu'ils donnent ou non la même importance et le même sens à l'engagement

[172]. Miquel, *op. cit.*, p. 12.

envers le reste de la société ou de l'humanité. De ce fait, la plupart des histoires citées comportent *« comme partie intégrante, constitutive, cette forme d'influence que l'on appelle la force argumentative. Signifier pour un énoncé, c'est orienter. »*[173] Effectivement, les énoncés du *Kalīla* visent à orienter non seulement le roi vers la bonne conduite en matière d'exercice du pouvoir, mais aussi à guider les princes sur la bonne voie d'une bonne construction éthique et morale, ou encore à mener les gens de bon sens vers la découverte des principes et des règles qui régissent la sphère politique. Trois catégories de lecteurs sont visées par le discours dans ces fables, mais l'objectif reste le même puisque l'incitation à l'action, sous ses formes diverses, consiste l'objectif final de l'auteur.

La thèse principale défendue par le philosophe dans ce livre réside dans l'application de la justice pour la stabilité du pouvoir. Il a opté pour deux voies différentes au regard de cet objectif ; d'une part, il est intervenu auprès du roi en lui adressant un discours très sévère, et de l'autre, il s'est mis à rédiger des traités politiques parmi lesquels se trouve le *Kalīla*. Celui-ci contient des textes qui proviennent de sources aussi différentes que leurs finalités, mais qui cohabitent de manière parfaite dans l'ensemble de l'ouvrage. Puisque le discours, qui vise à enseigner, à plaire et à toucher les cœurs, doit multiplier les voies permettant de déclencher l'action. Nous allons voir que deux voies sont en mesure de répondre à cette dynamique; celle qui cherche à convaincre ou celle qui tend à persuader. De là, le discours vise l'intellect par le premier et cible le cœur par le second. Deux techniques, deux pistes qui se rejoignent pour un seul objectif. A travers ces deux techniques l'enjeu principal de l'émetteur est d'arriver à une morale universelle en passant par l'invention d'histoires passionnantes qui appartiennent au monde des animaux. La part de l'action, dans cet exercice, est considérable, car la relation entre le discours et l'action est très étroite.

Ibn al-Muqaffa' insiste sur la lecture de l'ensemble de ses chapitres avec persévérance dans le but d'une connaissance parfaite des questions qu'il aborde. Il dit : *« Il ne faut pas ; [lorsqu'on lit ce livre], passer tout d'une traite d'un sujet à un autre sans avoir bien compris le premier, sans l'avoir patiemment lu et pénétré. »*[174] L'utilité du savoir vient donc de son application, car celle-ci distingue le savant de

---

173. Jean Claude Anscombre et Oswald Ducrot, *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 1997, p. 05.
174. Miquel, *op.cit.*, p. 10.

celui qui ne l'est pas. En effet, le passage à l'action se fait en deux étapes ; la première consiste à agir sur le terrain privé, à savoir l'éducation de soi-même, et la deuxième souligne l'intérêt de l'enseigner aux autres, c'est-à-dire le terrain public.

i- L'éducation de soi-même :[175]

L'essentiel, dans cette tâche, est le comportement, car il représente un argument irréfutable. Dans les œuvres d'Ibn al-Muqaffa' nous trouvons de nombreux passages qui traitent de cette question, surtout dans *La Grande Ethique* et *La Petite Ethique*. Ces deux ouvrages établissent des règles à suivre, aussi bien pour les gens de cour que pour toute personne. Concernant les premiers, l'auteur met en avant la relation entre l'éthique et la politique, car l'exercice de cette dernière nécessite une somme de principes jugés fondamentaux pour avoir accès à la cour. Deux points forts résument la thèse d'Ibn al-Muqaffa' : premièrement, il faut se connaître soi-même et, deuxièmement, il faut connaître l'autre. Les questions que l'on se pose maintenant sont de savoir comment procéder? Quels sont les côtés sensibles auxquels nous devons être attentifs en menant cette démarche ? Et quel est le but de ces connaissances dont l'apprentissage est obligatoire?

La morale que nous propose Ibn al-Muqaffa' a pour but final le bonheur ici-bas (al-dunyā) et le salut dans l'au-delà (al-'āẖira), ce qui est atteint par l'intermédiaire de l'action. Des questions d'ordre existentiel se posent avec insistance : qui est l'homme ? Est-il une créature de Dieu destinée à la vertu afin de mériter le salut dans l'autre monde ? Le Créateur lui a-t-Il donné le moyen de parvenir à cette fin ? Oui, répond Ibn al-Muqaffa' : c'est grâce à l'intelligence (al-'aql) entretenue par la science (al-'ilm) que l'individu discernera les différents aspects de la nature humaine (al-ṭabī'a al-bašarya). Après avoir pris conscience de cette qualité fondamentale qu'est l'intelligence, l'auteur invite l'homme à connaître le monde. Le monde est pris au sens large du terme ; c'est ce qui englobe aussi bien l'aspect matériel que la réaction de l'être humain vis-à-vis de ce monde, à travers ses instincts, ses passions et ses appétits. Ces deux étapes seront finalisées par un examen de conscience où l'homme devra être strict et vigilant vis-à-vis de son âme et de sa conscience. Cette étape devra se poursuivre par une autre, celle d'aller vers

[175]. Pour l'analyse de ce point et celui d'après, nous nous sommes basés sur l'article de Paul Charles-Dominique intitulé, « Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux Epîtres dites « al-ṣaġīr et al-kabīr», *Arabica*, T. XII/1, 1965, (pp. 45-66).

l'autre, ou, pour le dire autrement, celle qui fait passer de la sphère du privé à celle du public.

ii- La connaissance des autres.

Elle se fait à travers deux canaux ; la fréquentation d'une part et la conversation de l'autre. La société des humains, dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa', se constitue de deux classes : les proches et les lointains ou bien, si l'on veut reprendre ses expressions ; la ḫāṣṣa (l'élite ou les intimes) et la 'āmma (les gens du commun ou les lointains). Cette division nécessite un double comportement de la part de l'homme d'Etat puisqu'il est le plus concerné du point de vue de l'auteur. Si les proches, cette classe minime, supposent une attitude de confiance, les gens du commun, en revanche, appellent à la prudence et à la méfiance. La fréquentation des autres est un besoin car l'homme doit éviter la solitude qui inspire la négligence et l'insouciance. En effet, le choix des amis à travers l'abord de la société est une entreprise très difficile parce que ce travail demande de la patience et de la sagesse, afin d'accorder aux autres une amitié absolue, profonde et sérieuse. Par ailleurs, la conversation est aussi une autre porte qui s'ouvre à l'homme grâce à laquelle il peut fonder des relations fidèles et intimes avec une classe particulière de la société, classe qui contient des gens très cultivés et bien instruits. Par ce biais, on apprend aussi comment aborder les autres, quels sont les lieux où l'on peut prendre la parole, ceux où le silence est préférable. La conversation est un exercice qui oblige à bien maîtriser la langue pour ne pas blesser les auditeurs, ne serait-ce même qu'une partie de l'auditoire. L'homme, menant une conversation, doit éviter de rentrer dans les discussions inutiles qui n'ont pas pour but d'atteindre la vérité :

> *« L'art de la conversation,* dit P. Ch. Dominique*, réside dans l'intelligence qu'on exerce à propos de son discours, dans le respect de la dignité de celui avec lequel on s'entretient, et dans une certaine générosité d'âme qui consiste à savoir renoncer à toujours avoir raison.»*[176]

L'objectif d'Ibn al-Muqaffa' dans ce que nous avons présenté ici, est de préparer la personne désireuse de s'exprimer avant de prendre la parole, car le fait de s'adresser aux autres nécessite toute une formation, si l'on ose dire. Même si ces consignes s'adressent en premier lieu au scribe ou au ministre du prince, on y trouve aussi ce qui peut être utile pour les gens de moindre condition. On y décèle également un

[176]. *Ibid.*, p. 61.

autre point très important relatif à la place accordée aux paroles des Anciens, ceux qui ont laissé un grand héritage à la postérité et qui avaient le souci de nous transmettre tout leur savoir et leurs expériences. Ils étaient des hommes d'action et ne se contentaient pas de parler sans donner suite à leur parole, mais ils avaient engagé le combat contre le temps et la mort qui risquaient de les prendre à tout moment. La sagesse qu'ils nous ont transmise témoigne de leur grandeur et de leur supériorité, comme l'affirme Ibn al-Muqaffa' dans *La Grande Ethique*.

En effet, Bidpaï, dans ses histoires, renvoie toujours au sens figuré, à l'irréel pour dévoiler le sens des maximes qu'il cite de temps à autre.

B- L'imagination au service du réel.

La fable est un genre qui se base sur l'imagination, car il est utile, pour un orateur, d'insérer des exemples dans ses propos, lorsqu'il raconte des histoires inventées. *« Les fables conviennent à la harangue et elles ont cet avantage que, s'il est difficile de trouver des faits réellement arrivés qui soient tous pareils, il est plus facile d'imaginer des fables.»*[177] Ecrit Aristote. Par les histoires inventées, le fabuliste essaye d'imiter le monde réel tout en recourant aux animaux. Ce recours, comme nous l'avons déjà dit, lui permet d'atteindre son objectif principal qui est d'ordre politique, et dans le même temps, de passionner les lecteurs en faisant parler les animaux qui sont naturellement privés de parole. En outre, si l'exercice de convaincre est loin d'être réalisé par les animaux, ils ont, néanmoins, la capacité d'informer et de s'exprimer. Cette caractéristique représente donc un privilège humain comparé aux autres espèces, les animaux en l'occurrence. De ce point de vue, il est à remarquer que les animaux, dans les fables, ne doivent pas prendre la première place au détriment des êtres humains les plus concernés par les leçons qui en découlent.

Pour illustrer l'aspect imaginaire des récits cités dans le *Kalīla*, nous allons prendre la dernière fable comme exemple, celle intitulée *la Colombe, le Renard et le Héron*. On constate, en effet, que dans le but de s'instruire, le roi demande toujours des exemples sur chaque thème choisi. Depuis le début, il met toujours l'homme en relation avec les thèmes sur lesquels il sollicite des exemples. En revanche le philosophe, de manière régulière, déplace le sujet sur un autre terrain, à savoir celui des animaux, dont les règles et les lois ressemblent à celles des humains. De ce fait,

[177]. Aristote, *la Rhétorique*, livre II., éd. Belles Lettres, 1960, p. 160.

on voit le roi, dans le chapitre que nous avons choisi, demander des explications sur celui qui trouve des solutions pour les autres, alors même qu'il en est incapable quand il s'agit de ses propres problèmes. En réponse à cette demande, le philosophe cite l'histoire des animaux pour dire aussi que l'homme, lui-même, est un animal parmi d'autres, et qu'il a ainsi des points communs avec eux. Par ce recours, il attire notre attention sur le fait que ce qui fait défaut aux animaux réside dans la capacité de parler. Dès lors, en leur faisant assumer cet exercice, il nous fait assister à une conversation semblable à celle que nous trouvons chez les hommes. Le philosophe, donc, fuit le monde des humains ou le monde réel, pour se cacher derrière la parole des animaux, inscrite dans le monde irréel, et dit qu'il existe une histoire qui traite du même sujet chez les bêtes. De là, il se décharge de donner les noms et de délimiter les espaces, ainsi que d'exercer la liberté de parole devant son supérieur.

L'exemple que le philosophe a cité concerne trois personnages ; la colombe, le renard et le héron. Chacun d'eux symbolise une qualité ou un défaut : le renard qui fait preuve d'intelligence et symbolise aussi l'injustice à l'encontre de la colombe, symbole, elle, de naïveté et d'innocence subissant la maltraitance du renard. Le héron, quant à lui, intervient plus tard dans l'histoire en tant que sauveur, tout en usant de l'intelligence comme moyen pour délivrer la colombe de son désarroi. Cependant, il n'est pas en mesure d'égaler le renard qui a mis fin à ses jours par le même moyen (la ruse), pour prendre sa vengeance. Pour donner à voir le caractère de l'absolu dans cette histoire, le narrateur a préféré la raconter en plaçant les événements dans un espace ouvert. A part le palmier-dattier et la rivière, les deux seuls lieux évoqués dans le texte, il n'a, à aucun moment, donné d'indices quant à la délimitation de l'espace. C'est, à notre avis, le signe qui montre la possibilité de mettre d'autres acteurs à la place de ceux qui ont été cités, sans que cela ne change ni le sens de l'histoire, ni l'objectif du philosophe.

Concernant les événements, dans cette histoire tragique, le renard est l'acteur principal dans les deux cas, dans le premier, contre la colombe, et dans le second, contre le héron. Entre le début et la fin, on assiste à la délivrance de la colombe grâce au conseil du héron. Par ce conseil, le héron va contribuer à la prolongation de l'histoire en mettant sa vie en danger. La souffrance et le désarroi de la colombe, en jetant ses petits au renard, constituent le point culminant de la dégradation de l'histoire, et l'on sent ici le besoin de faire intervenir un médiateur ou un tiers pour

trouver une solution. Si l'intervention du héron auprès de la colombe est un bien pour elle, il n'en est pas de même pour le renard qui cherche à se venger en utilisant l'intelligence/la ruse. La réplique du renard va aussi dans le sens d'une volonté de punir le héron qui l'a injustement privé de sa proie, et indique que ce malheureux héron est intervenu dans une affaire qui ne le regardait aucunement, ni de près ni de loin. Cette histoire nous révèle que la ruse n'est pas suffisante dans les rapports sociaux, que ce soit dans le domaine politique ou autre, et la prudence doit, elle aussi, trouver sa place, car ruse et prudence vont ensemble. La personne ainsi armée sera à l'abri des pièges que son ennemi aurait pu tendre pour elle. Toute personne n'est pas en mesure de donner des conseils et cet exemple le démontre clairement car le héron, lui-même, a besoin de conseils. Cet art, le conseil, nécessite un savoir théorique et pratique sans failles, ne laissant aucune chance aux ennemis d'atteindre leurs objectifs. Il est utile pour tout un chacun de se protéger d'abord contre les dangers qui se trament envers soi, avant de se soucier de ceux des autres. Rendre service aux autres, sans pour autant se mettre en danger soi-même, est le meilleur moyen pour celui qui veut conseiller.

Après avoir évoqué les deux premiers piliers de l'opération argumentative, il est temps d'aborder le troisième et le dernier pour compléter le triangle argumentatif. Dans le cadre du dialogue entre les différents protagonistes, le récepteur sur lequel l'émetteur veut agir, occupe une place primordiale dans le domaine de la communication.

2-2-3 Le récepteur de l'argument.

Parmi les structures constantes dans le *Kalīla*, nous trouvons celle du narrateur/narrataire. Chaque chapitre débute par une proposition donnée par le roi, avant de laisser la place au philosophe pour qu'il produise son discours. La place occupée matériellement par le roi est infime parce que son rôle ne dépasse pas la proposition du thème de l'histoire. Mais, toute l'importance réside dans cette demande, c'est elle qui oriente le philosophe de manière à ce qu'il réponde au besoin de son narrataire. Celui-ci exprime son besoin et sa volonté d'apprendre puis laisse à l'autre le choix quant à la manière de répondre à cette attente. A travers les histoires citées tout au long du livre, le narrateur ne s'adresse pas simplement au narrataire présent, mais il saisit cette occasion pour adresser la parole au(x)

destinataire(s) potentiel(s). Dans son introduction au livre, Ibn al-Muqaffa‘ identifie quatre niveaux de lecture.

> *« Cet ouvrage,* précise t-il, *ouvre sur quatre perspectives : la première consiste à vouloir consciemment donner la parole aux animaux à quatre pattes, qui justement ne s'expriment pas à l'aide des mots, afin que les gens à la plaisanterie facile, surtout parmi les jeunes, le lisent sans effort et s'y intéressent de tout leur cœur, étant donné que les animaux réalisent des choses étonnantes en utilisant leurs ruses. La deuxième consiste à dresser les silhouettes des animaux en leur donnant différentes teintes et couleurs, afin de distraire les cœurs des rois, et de les porter à s'attacher à cet ouvrage, à cause du repos qu'ils trouveront à considérer ces images. La troisième consiste à réaliser ce but, à savoir que les rois et les dirigeants politiques le prennent comme livre de chevet, ce qui provoquera les transcriptions multiples du texte et la perpétuité de l'œuvre…. La quatrième perspective, qui est la plus lointaine, consiste à s'adresser au philosophe particulièrement, afin de lui procurer une matière riche en méditations de toutes sortes.»*[178]

On voit bien ici que les catégories ciblées par cet ouvrage sont diverses, aussi bien au niveau social qu'au niveau intellectuel. Toute l'originalité de cette œuvre réside dans le fait que le principal acteur (narrateur) cherche à multiplier les destinataires à travers son dialogue avec le narrataire présent. De ce fait, à travers un seul texte, le narrateur renoue le lien avec trois types de lecteurs qui, de points de vue différents, essaient de le lire, de le comprendre ou de l'interpréter. De là, chaque catégorie conçoit le texte à sa manière, ce qui reflète surtout le niveau intellectuel de chacune d'elles.

A- Un texte pour des esprits simples.

Dans ce passage, Ibn al-Muqaffa‘ a commencé sa classification par la catégorie de moindre importance, pour laquelle la lecture doit consister à accorder plus d'intérêt au sens littéral de ces histoires. Faire parler les animaux, surtout par des paroles énigmatiques, étonne certes, mais le fait de ne pas pousser la lecture au-delà de ces limites, prive le texte de ses objectifs réels. Les littéralistes s'intéressent au côté plaisant de ces histoires sans s'interroger sur le sens de l'instrumentalisation massive des animaux dans toute l'œuvre. Certes, l'auteur vise cette catégorie de lecteurs qu'il ne souhaite pas priver de l'un des bienfaits de ce texte. Cela

[178]. R. Khawam, *op. cit.*, pp. 55-56. Nous avons adopté cette traduction car ce passage, mentionné dans l'édition de Cheiko (p. 59), ne se trouve pas dans celle de ‘Azzām et il n'est pas cité par Miquel.

matérialise également les vœux du roi qui souhaite que le livre allie le sérieux au plaisant et la forme (qui met en avant les bêtes sauvages) au fond (les paroles prononcées via ces animaux sont destinées aux gens de bon sens). D'un autre côté, l'inventeur de cet édifice tend à produire un message universel de par la sagesse qu'il diffuse au-delà des frontières culturelles et géographiques, et de par le nombre de lecteurs qui se recrutent dans les différentes tranches d'âge et dans toutes les classes sociales. Autrement dit, fidèle à une vision universelle qui caractérise tout l'ouvrage, le fabuliste veut réduire les frontières de tout genre. Il essaye de détourner les jeunes (la classe ciblée au premier rang) de son objectif suprême par ces histoires amusantes, sans pour autant leur occulter le droit d'en tirer d'autres profits. Nous constatons aussi que le livre, pour cette catégorie, joue le rôle de conteur dans l'histoire de la culture populaire. Cependant, dans notre cas (où se concrétise la culture savante), c'est le livre qui se déplace vers le lecteur et non l'inverse. En effet, dans la culture populaire c'est plutôt le public qui s'attache à chercher le conteur. L'intérêt que le livre accorde aux différents types de lecteurs, et surtout aux jeunes, vise un seul objectif : faciliter pour cette catégorie l'insertion des histoires en vue de les étudier plus profondément par la suite. Il cherche à favoriser leur accès à un savoir plus sérieux en passant par cette apparence qui retient l'attention des plus faibles.

La part du plaisant dans le texte va en parallèle avec celle du sérieux, le premier occupant la face visible, le second se cachant derrière un voile qui constitue une sorte d'obstacle pour les gens de faible intelligence. L'absence d'esprit critique et capable d'analyse, la recherche d'idées dans l'arrière-plan de l'emploi des animaux dans le texte ou même dans la personnalité qui se cache derrière chaque personnage, bref, l'absence de cet exercice de la part de cette catégorie, réduit ce monument à son seul aspect formel. Cependant, le seul moyen dont se dotent les récits de *Kalīla* et qui attire l'attention des lecteurs intéressés par l'apparence, subsiste dans la ruse, sous ses différentes formes, qui, dans la plupart des cas, reste le refuge des personnages qui peuplent le livre. Le lecteur s'étonne de la façon dont les bêtes sauvages utilisent ce moyen (spécialement à travers la parole spécifique à l'homme), pour atteindre leurs buts après des conflits parfois cruels. En agissant de la sorte envers cette catégorie, et d'autres destinataires potentiels, l'émetteur cherche à toucher les cœurs par la parole. En effet, la volonté d'agir sur autrui, l'enjeu

principal du livre du point de vue argumentatif, s'étend même vers cette catégorie qui ne s'intéresse qu'au côté superficiel des choses. En voulant étonner et passionner, et ainsi provoquer des émotions, il ne fait abstraction d'aucune option concernant l'universalité de son message. Si nous avons avancé plus haut que le livre était destiné à plusieurs catégories de personnes en dépit de leurs cultures, de leurs zones géographiques ainsi que de leurs tranches d'âge et de leur niveau social, ce trait concerne aussi l'aspect intérieur de l'être humain, son côté spirituel comme son côté passionnel. De là, nous pouvons dire que ce livre compte parmi les œuvres qui ont contribué à maintenir cette culture, avec la particularité de s'intéresser aux histoires animalières.

B- Double message aux princes.

La présence du roi comme interlocuteur est un indice à ne pas négliger lorsque nous faisons allusion aux princes. En plaçant le dialogue entre le philosophe et son maître dans le cadre d'une relation qui s'établit entre le pouvoir et le savoir, il devient plus facile de mettre en avant la dimension politique du livre, surtout si l'on fait appel au contexte qui a conduit à sa production. Si nous voulons comprendre l'impact de ce livre sur la vie des princes, particulièrement au niveau politique, nous nous limiterons donc à l'analyse de la relation entre les deux protagonistes, le roi et le philosophe. En s'adressant au roi pour lui faire part de son conseil et de ses inquiétudes à travers le récit d'histoires imaginaires, le philosophe compte sur l'aspect moral de ses récits qui devrait être en arrière-plan des stratégies politiques. Dans cette entreprise, l'éthique va de pair avec la politique puisque l'éthique constitue, en quelque sorte, la base ou la règle qui définit les lois de la politique du point de vue de Bidpaï.

Parlant d'éthique, voici à ce propos les qualités qui, selon le philosophe, différencient les hommes du reste des animaux : *« La sagesse, la tempérance, l'intelligence et la justice. »*[179] Chacune de ces quatre qualités regroupe alors un ensemble de traits d'ordre moral qui doivent former l'assise pour chaque être humain dans la vie quotidienne, y compris en politique. En évoquant les attitudes des premiers rois de l'Inde, que ce soit en matière de politique ou en matière d'éthique, le philosophe essaye de montrer de quelle manière la morale peut être au service du politique, et invite le roi à se comporter comme ses ancêtres. Quand Ibn

[179]. Miquel, *op.cit.*, p. 291.

al-Muqaffa‘, dans sa présentation du *Kalīla*, parle des quatre perspectives et approches qui doivent faire l'objet de réflexion en lisant le livre, il fait également allusion au côté éducatif auquel le moraliste accorde beaucoup d'attention. Pour les princes, l'approche morale doit prendre de l'ampleur par la méditation sur les personnages qui habitent les différentes histoires du livre et par leur côté symbolique. De ce fait, la relation qui s'établit entre les réactions et les comportements des personnages dans ces histoires, devrait être d'importance inégale. Le pouvoir despotique en place a poussé le sage à la remise en cause de ce qu'il jugeait être à l'origine de ce malheur qui atteint les sujets de son pays. Cela signifie que c'est l'action politique qui a dévoilé le problème de l'éthique chez le roi et, par delà, a poussé le sage a agir sur son maître.

En inversant le sens, nous allons partir de l'éthique pour aller vers le politique. Dans le *Pañcatantra*, l'auteur du livre nous donne une autre version qui aurait été à l'origine des histoires qui y sont citées, et qui ressemblent, dans leur grande partie, à celles que nous trouvons dans le *Kalīla*. Le problème cette fois-ci vient non pas du représentant du pouvoir, mais de ceux qui sont susceptibles de lui succéder à la charge suprême. Ses enfants font preuve de tous les vices par opposition aux qualités de leur père. Leur mauvais comportement a fait d'eux l'objet du mépris de tout le monde, cette situation a plongé leur père dans un état de colère et d'inquiétude, préoccupé qu'il était par la recherche constante d'une issue favorable pour ce tourment. En voulant changer la mauvaise conduite de ses enfants, le roi invita les brahmanes de son royaume pour leur faire part de ses inquiétudes à ce sujet :

> *«[…] Celui-ci, dit le narrateur, leur fit part du sujet de son affliction et leur dit qu'il les avait tous rassemblés dans l'espérance qu'ils lui découvriraient le moyen de réformer le naturel stupide et grossier de ses trois fils, et que quelqu'un d'entre eux se chargerait de leur donner une bonne éducation. »*[180]

Nous sommes devant un texte qui dessine bel et bien l'objectif principal de la mission que l'un des brahmanes devrait accomplir. En d'autres termes, le roi leur a demandé d'agir sur ses enfants, et ainsi de les convaincre afin qu'ils délaissent leur conduite déviante, et suivent un autre chemin, digne de leur statut de princes et d'éventuels futurs rois. L'un des brahmanes a alors accepté de relever le défi et de prendre en charge cette tâche éducative, les histoires inventées lui serviraient de

[180]. J-A. Dubois, *op. cit*, p. 49.

moyen pour cela. L'auteur du texte rapporte que Vishnou-Sarma, le nom du brahmane, *« forma son système d'instruction et se mit à travailler à l'éducation de ses élèves : pensant que le plus sûr moyen de leur faire goûter la morale était de la leur présenter sous des formes agréables.»*[181]

Pour les deux textes, la demande venue des représentants du pouvoir politique a reçu une réponse positive de la part des détenteurs du savoir. Le second trait commun aux deux textes réside dans le fait que la morale est toujours au service de la politique.

C- L'objectif suprême du livre.

Les histoires du livre doivent être aussi objet de méditation et de réflexion par des gens mieux qualifiés pour le faire, des philosophes en l'occurrence. Par l'élimination de tous les obstacles, les gens intelligents vont établir un type de rapport avec le texte différent de ceux que nous avons vu jusqu'à présent. Les sages aborderont le texte en l'interprétant du point de vue philosophique, en cherchant les lois et les principes qui vont cadrer la vie politique, mais aussi tous les autres domaines de la vie. De plus, les différents thèmes abordés dans le *Kalīla* traitent des rapports sociaux sous leurs différentes facettes. Le livre parle de la justice, de l'amitié, de l'inimitié, de la guerre, de la jalousie, de la ruse, de l'intelligence et de bien d'autres thèmes qui ont tous un lien très étroit avec la société en général et la politique en particulier. Cet acte montre à quel point le philosophe se souciait de résoudre ces problématiques par un moyen autre que celui connu habituellement, à savoir le langage direct. Le langage adopté à travers les histoires inventées et rapportées par les animaux suppose une certaine réflexion et méditation afin d'en déduire les finalités réelles. Du point de vue philosophique, le livre nous informe sur le naturel de l'être humain et de tout ce qui est susceptible de changer son caractère en abordant ses semblables. L'être humain, en vivant isolé de la société, tel un ascète, peut se maîtriser et se mettre à l'abri de toute atteinte. Mais les relations sociales peuvent causer des inquiétudes à chaque individu selon ses engagements envers les autres. L'exemple du chacal ascète, désigné par le lion pour être son ministre et son homme de confiance, explique bien ce que nous venons de dire. L'homme politique peut être l'acteur ou la victime des vices qui régissent la sphère politique comme le démontre l'exemple de Dimna qui a séparé les deux amis par

[181]. *Ibid.*, p. 61.

perfidie et par envie afin de priver les autres du mérite qui leur a été accordé par leurs supérieurs. Dans le même sens, on trouve l'exemple du chameau, victime du complot préparé par les trois carnivores en raison d'une différence de nature. Sans continuer d'exposer les multiples exemples cités dans le livre, nous pouvons dire, d'une manière générale, que la politique contraint les différents acteurs à viser leurs intérêts personnels et privés au détriment de l'intérêt général dont toute la société pourrait tirer profit. Le chapitre de *la Colombe au collier* marque l'exception et montre le contre-exemple en mettant sur scène des individus réunis par amour et sans contrainte, ce qui les a aidés à construire une union forte face aux menaces qui les traquaient de tous les côtés. Cette conception de l'amitié rejoint tout à fait ce qu'Ibn al-Muqaffa' indique dans *La Grande Ethique* lorsqu'il recommande à chaque personne de prouver son esprit d'amitié pure par l'action du sacrifice. Du fait, aucun des membres de ce groupe n'occupait une quelconque responsabilité, que ce soit en politique ou dans un autre domaine, cette position a facilité leur engagement.

Un autre point déterminant concerne le rôle de la ruse dans la gestion des rapports entre les personnages du livre. Cette qualité considérée comme le fil conducteur dans tout le livre et comme le point commun à tous ses chapitres, montre bien à quel point le rôle de l'intelligence doit être présent. Car cette intelligence est l'unique et dernier refuge de tout individu privé d'autres moyens qui pourraient le sauver de tous les supplices. Le chapitre *du Singe et de la Tortue*[182] met d'ailleurs cette idée en lumière. L'histoire raconte qu'un vieux singe a subi un coup d'Etat et s'est réfugié dans un arbre au bord de la mer, le lieu où il s'est lié d'amitié avec une tortue. La complicité entre les deux personnages a conduit à l'éloignement de la tortue de son domicile. Sa femelle, en apprenant la nouvelle, tombe malade et par jalousie, elle a décidé de faire disparaître le singe. Elle demande alors à son époux de lui ramener le cœur du singe pour se remédier de sa maladie. Ce dernier, après une longue hésitation, a décidé d'inviter le singe pour le piéger, mais il a finalement avoué que sa femelle est malade et a besoin du cœur du singe pour guérir. L'invité, en prenant conscience du danger qui l'attend, a très vite trouvé une astuce pour échapper au malheur, revenir sur le lieu de leur rencontre, là où il a prétendu laisser son cœur. En arrivant sur le lieu, le singe a regagné sa place et a échappé en fin à la mort. De là, nous pouvons dire que le savant cherche à établir des lois et des

[182]. 'Azzām, *op. cit*., p. 217.

principes qui régissent les rapports entre les individus, que ce soit dans le cadre social ou sur le plan politique.

3- Les formes de l'argumentation dans le *Kalīla* :

L'argumentation intervient dans une opération communicationnelle où chacun des interlocuteurs essaie de ramener l'autre aux idées qu'il développe. L'adhésion aux idées de l'autre passe par des voies différentes, selon les circonstances qui encadrent chaque entreprise dialogique. De là, nous avons décidé de traiter le point qui concerne les formes de l'argumentation à partir des fables de *Kalīla*. Pour argumenter, l'orateur est obligé de prendre en compte certains paramètres, notamment ceux concernant l'auditoire. Les deux parties (l'émetteur et le destinataire) se disputent sur le terrain du probable car *« le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du possible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul.»*[183]

3-1 Argumenter pour convaincre.

L'art oratoire n'est pas à la portée de tout de monde car le vrai orateur, celui qui argumente, qui détient une opinion, *« se place en posture de la transporter jusqu'à un auditoire et de la lui soumettre, pour qu'il la partage.»*[184] Toute la difficulté réside dans le fait de faire adhérer autrui à une idée ou à un avis qui soit objet de discussion ou bien classé dans le domaine du vraisemblable. L'acte argumentatif doit respecter certains critères que nous résumons ainsi :

- Argumenter, c'est avant tout communiquer ; autrement dit c'est un acte qui intervient dans une situation de communication impliquant deux partenaires et un message. De là, nous constatons l'existence d'un accord qui s'établit entre eux, avant que l'un ou l'autre ne se permette de faire adhérer son interlocuteur à ses idées.

---

183. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 01.
184. Philippe Breton, *L'Argumentation dans la communication*, Paris, La Découverte, 2003, p. 19.

- Argumenter, c'est aussi raisonner dans le but de proposer une opinion aux autres en leur donnant de bonnes raisons d'y adhérer. En cela, argumenter équivaut à raisonner du fait de l'effort intellectuel que l'émetteur du message fournit en vue de convaincre son interlocuteur. En ce sens, c'est un acte qui essaye de ne pas jouer sur les émotions de l'autre.
- Argumenter n'est pas convaincre à tout prix, ce que confirme le point précédent. Cette confirmation met un écart entre convaincre et manipuler, car la manipulation mobilise tous les moyens en vue d'avoir une certaine influence sur l'autre.

Partant de là, nous pouvons dire que l'argumentation est un acte limité, et qu'il doit répondre à plusieurs exigences, celles de transmettre le message tout en respectant les règles du jeu, c'est-à-dire argumenter en suivant un raisonnement acceptable, sans user de tromperie. Vu que le conflit domine la quasi-totalité des passages du *Kalīla*, il nous a été aisé de repérer les scénarios où les deux partenaires engagent des débats dans lesquels chacun essaye de convaincre l'autre de la validité des thèses qu'il défend (comme dans l'exemple de Kalīla et Dimna concernant le sort du taureau). Cependant, il arrive que cet effort ne concerne qu'un seul partenaire tel que le montre l'exemple du rat et du chat à la recherche de leur délivrance. La règle commune à ces passages réside dans le fait que, l'un des deux partenaires, lorsqu'il commence la discussion, ne prévoit pas de mettre en danger la vie de son interlocuteur, c'est donc pour cette raison qu'il suit la logique dans ses propos.

Le passage que nous allons traiter ici se trouve dans le chapitre intitulé *la Colombe au collier* où les héros sont le rat et le corbeau. Celui-ci veut se lier d'amitié avec celui-là. Mais le rat refuse de s'engager dans une amitié dont il ne tirera aucun profit, mais au contraire, elle sera à l'origine de sa perte, il dit en réponse à la demande du corbeau :

> *« Il ne peut être question d'amitié* (ṣadāqa) *entre nous. L'homme intelligent* ('āqil) *ne doit viser un but que lorsqu'il espère l'atteindre, et il lui faut renoncer à former d'irréalisables projets. […] Je ne suis que chair et tu te nourris de chair : je ne suis qu'un mets pour toi.»*[185]

Selon ce point de vue, l'inimitié naturelle existant entre ces deux espèces, les empêche d'établir une amitié perpétuelle. Ce serait effectivement un argument

[185]. Miquel, *op. cit.*, p 137.

convaincant si tant est que le corbeau ne dispose pas d'une autre opinion. Or, ce dernier mobilise manifestement d'autres arguments en disant :

> *« A supposer que tu sois un mets pour moi, je ne gagnerais rien à te manger ; si tu restes en vie et me témoignes de l'affection* (al-mawadda)*, j'aurai trouvé quelqu'un avec qui vivre. … Tu ne dois pas, puisque je désire être ton ami* (ṣadīq)*, me repousser loin de toi, ni perdre assez l'esprit pour soupçonner, après les intentions dont je t'ai fait part et les assurances que je t'ai données.»*[186]

Autrement dit, c'est le comportement du rat vis-à-vis de la colombe au collier qui a poussé le corbeau à demander cet attachement, ce qui est un cas exceptionnel. Ce sentiment prend alors le dessus sur l'hostilité qui fait barrage à toute éventuelle liaison entre les deux. Le rat ajoute un autre argument qui démontre l'impossibilité d'établir une relation amicale avec son interlocuteur, et parle de type d'inimitié qui s'instaure en faveur de son ennemi : *« … l'autre haine au contraire, dans les dommages qu'elle cause, est toujours à sens unique : tu en as un exemple dans celle qui nous oppose, le chat ou toi d'un côté et moi de l'autre.»*[187] Si le rat insiste sur ce qui est naturel en la personne, c'est parce qu'il connaît l'ampleur et l'influence de la nature sur le comportement. Les relations entre les individus se font selon ce qui constitue l'origine et la base de leur caractère, et non pas en privilégiant ce qui est artificiel et passager. En effet, pour mettre fin à ce débat, le corbeau ramène le rat sur le contexte particulier de leur rencontre, alors que le rat défend l'idée générale qui évoque le lien entre les deux espèces. Au final, le rat accepte la demande du corbeau après avoir évalué la sincérité de ses sentiments. Ceci va contribuer à construire un groupe d'amis, s'entraidant dans les moments difficiles, et confirme, ainsi, l'expression qui dit : « l'union fait la force », malgré la faiblesse des éléments qui constitue cette alliance. Le rat met en scène des processus de vérification, dictés, comme il le dit lui-même, par des raisons relatives à sa sécurité et à la confiance qui est en jeu, car l'amitié sans confiance ne résiste pas devant les tentations qui la secouent de temps à autre. Comme c'est le cas dans l'ouvrage, les arguments qui tendent à convaincre s'adressent à la raison et à l'intelligence plus qu'aux sentiments.

---

186. *Ibid.*, p. 137.
187. *Ibid.*, p. 138.

3-2 Argumenter pour persuader.

Au-delà des arguments qui visent la raison, nous trouvons une autre sorte d'arguments qui tend à soumettre le cœur. Si le fait de convaincre est une procédure philosophique, la persuasion est plutôt un travail d'orateur qui cherche à toucher les âmes de son auditoire. Puisque celui-là s'adresse à un auditoire universel, il doit mettre en œuvre toutes ses capacités intellectuelles et ses facultés rhétoriques pour le persuader, en exerçant un pouvoir absolu sur lui. En l'absence d'un interlocuteur direct, le locuteur emploie le discours persuasif pour agir sur le lecteur. De là, nous constatons une différence entre les deux procédés. C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca écrivent :

> *« La portée philosophique de l'argumentation portée sur un seul auditeur et sa supériorité sur celle adressée à un vaste auditoire a été admise par tous ceux qui, dans l'Antiquité, proclamaient le primat de la dialectique par rapport à la rhétorique. Celle-ci se limite à la technique du long discours continu. Mais pareil discours, avec toute l'action oratoire qu'il comporte, serait ridicule et inefficace devant un seul auditeur. »*[188]

Toutefois, le choix de l'auditoire, universel ou particulier, est l'un des paramètres qui définissent la manière dont l'émetteur doit se conduire en argumentant ses thèses. Dans le cas où l'émetteur prêche sans attendre une éventuelle réplique du côté de son auditoire, il va essayer de galvaniser la foule en ciblant, par ses paroles, le côté passionnel du public. En revanche, quand il s'agit d'un dialogue où les deux partenaires s'accordent pour avoir un échange, l'un et l'autre se préparent à entendre un point de vue contraire. De ce fait, chacun doit présenter des arguments convaincants, qui soutiennent ses positions et qui réduisent celles de son adversaire.

Le *Kalīla* est le résultat d'un travail remarquable de ce point de vue, car, que ce soit le philosophe indien ou ceux qui ont repris son œuvre ; tous ont mis en pratique cette méthode visant à exercer un pouvoir sur les esprits de leurs lecteurs. L'auteur ne mène pas un dialogue direct avec son interlocuteur, mais joue le rôle d'orateur qui s'adresse à son public et qui n'attend rien en retour. L'ensemble du livre (le premier niveau de communication), en tant que masse d'informations et d'arguments mise entre les mains des lecteurs, peut être semblable au discours adressé au public par l'orateur. Le second niveau (le dialogue entre le roi et le

[188]. C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 46.

philosophe), confirme la remarque précédente, car la présence du roi est symbolique (la délimitation des sujets) tandis que le rôle du philosophe a pris plus d'espace tout au long du livre. En revanche, le troisième niveau (le dialogue entre les différents protagonistes), rentre plutôt dans le cadre de l'argumentation qui vise à convaincre. Ibn al-Muqaffa' nous affirme que le fait de mettre la parole dans la bouche des animaux, vise à assouvir la passion des gens du commun ainsi que celle des princes. De la sorte, l'auteur cherche à les persuader de l'importance des valeurs morales qu'il revendique, par le biais d'histoires amusantes, sans les pousser à accorder plus d'intérêt au côté philosophique réservé, lui, aux gens doués de bon sens. Il connaît l'impact des histoires animalières sur les esprits de cette catégorie de lecteurs.

3-3 Argumenter dans le cadre de la délibération[189].

Toujours dans le cadre dialogique, l'argumentation prend une autre forme, celle de la délibération. Nous constatons que le contexte et la question défendue définissent la forme convenable selon le but recherché. Quelque soit le cas de figure, délibérer peut amener à jouer à la fois sur les sentiments et l'intelligence de l'autre. La délibération, en tant que processus mené individuellement ou collectivement en vue d'atteindre une fin précise, offre d'autres possibilités inhérentes à des contextes précis au sein desquels l'argumentation œuvre, surtout quand il s'agit d'une affaire publique où les intervenants sont susceptibles d'être nombreux. Dans le livre, notre référence capitale, l'affaire de Dimna, nous offre la possibilité de voir de près comment se déroule la délibération, et quels sont les types d'arguments qui sont mobilisés pour juger ce personnage quant à son rôle dans le sort subi par le taureau.

3-3-1 Dimna sur le banc des accusés.

Dans la version traduite de l'hindou, Dimna ne fait l'objet d'aucune enquête. En revanche, dans la version arabe, ou peut être perse, nous constatons la présence de ce passage dans lequel le roi et son entourage ont mené un procès contre Dimna. Le but poursuivi par Ibn al-Muqaffa' à travers cette intention, était l'établissement de la justice, principe fondamental pour la stabilité du pouvoir politique. Ce principe se base sur des faits réels, soutenus par des preuves et des témoignages éclatants.

[189]. Voir l'étude de Moḥammad 'Alī al-Gārṣī, *op. cit*, sur les éléments qu'elle présente à propos de la structure argumentative dans le chapitre intitulé *le Procès de Dimna*, pp. 29-44.

Après la mort du taureau, le roi lion a plongé dans une tristesse profonde, suscitant les doutes de la reine mère et amenant celle-ci à l'interroger sur un éventuel désaccord entre lui et le taureau. Le lion ne trouvant aucune preuve soutenant cette hypothèse, la mère l'a alors incité à prendre sa revanche en tuant Dimna le perfide, le même qui avait provoqué un faux conflit entre les deux. Or, le roi ne voulait pas donner suite à cette demande sans une vérification préalable, par peur de reproduire la même erreur qui aurait eu des effets considérables pour la suite. Il voulait arriver à son objectif par la voie de la justice, celle qui donne à l'accusé le droit de se défendre, avant qu'il ne prononce une quelconque sentence à son sujet. Sa démarche cherche donc à établir la vérité.

3-3-2 Les intervenants dans les délibérations.

Sous l'insistance de sa mère, le lion demande que soit établie la vérité en confiant le dossier de Dimna à la panthère et au cadi en leur demandant de :

> *« Convoquer Dimna devant les chefs de la garde, l'interroger et transmettre au roi tout ce qu'en leur aurait communiqué sur le compte de l'accusé et les réponses qu'il aurait faites. Il leur a demandé également de le questionner à fond sur tous les aspects de l'affaire sans en omettre un seul.»*[190]

Ce discours explique la démarche et l'intention du roi qui donne des instructions aux responsables du corps judiciaire afin qu'ils prennent au sérieux l'affaire de Dimna, dans laquelle tout individu doit témoigner, que ce soit pour ou contre l'accusé. L'assemblée ne tarda pas à se tenir sous l'ordre des personnages chargés de l'affaire, à savoir le préfet de police et le responsable du fonctionnement des tribunaux. A la demande du juge, tout individu doit donc témoigner de ce qu'il sait sur Dimna afin d'établir la vérité et de ne pas le condamner injustement. Trois raisons, selon le juge, doivent être prises en compte à ce sujet :

> *« Il faut d'abord que les intervenants se montrent sincères* (ṣidq) *sur les point où l'on requiert leur témoignage et ne prennent pas pour une peccadille ce que la justice, en la circonstance, considère comme une faute d'une extrême gravité* (al-'aẓīm mina al-'amr)*…. La seconde raison, c'est que le châtiment qu'on fait payer au criminel pour sa faute permet de mater les suspects et préserve les intérêts du roi et de ses sujets. La troisième raison, enfin, est celle-ci : une fois les méchants*

[190]. Miquel, *op. cit.*, p. 119.

mis à mort et chassés de cette terre, le roi et ses sujets trouvent alors le repos et le salut.»[191]

Pour résumer cela nous pouvons dire que les déclarations du juge tendent à faire comprendre aux assistants de l'assemblée que le témoignage doit avoir sa place, et que le renoncement à ce devoir aura de graves effets, aussi bien sur le plan particulier que sur le plan général. Pour donner plus de poids à ses propos, il ajoute : *« Celui qui cache le témoignage d'un mort, on lui mettra un mors de fer le Jour de la Résurrection. »*[192] Autrement dit, les effets du silence face à une pareille injustice, surtout lorsqu'il s'agit de perdre un innocent, ne s'arrêtent pas dans le monde ici-bas. Ainsi, le danger sera présent aussi dans la vie future selon un point de vue purement religieux qui, dans ce contexte, a plus d'autorité sur les âmes et les pensées auxquelles le juge s'adresse. Face au silence de l'assemblée, Dimna réplique dans une sorte d'attaque préventive en disant :

> *« Que chacun de vous dise ce qu'il sait ; mais apprenez que toute bonne œuvre* (qurba) *reçoit tôt ou tard sa récompense* (ṯawāb). *Donnez sur mon compte tous les renseignements que vous détenez, il le faut absolument ; mais que tous ceux d'entre vous qui prendront la parole sachent bien que ce qu'ils diront à mon propos sera sentence de vie ou de mort. Apprenez enfin qu'à parler de ce que l'on n'a point vu ou à prétendre savoir ce qu'on ignore, on connaît le sort du médecin ignorant qui se mêlait de ce qui ne le regardait pas.»*[193]

Pour résumer l'histoire, nous apprenons que le médecin a été mis à mort car il a tué le fils du roi parce qu'il lui a prescrit des médicaments dont il ignorait les effets. Sachant que personne n'a été présent au moment où Dimna montait son complot contre le taureau, il était alors certain que les autres ne pouvaient pas l'attaquer sur ce point. Seul le chef des sangliers a osé attaquer Dimna sur des aspects physiques pour lesquels il n'était pas responsable. Ce dernier a donc répliqué d'une manière sévère, pointant la laideur du sanglier en insistant sur son apparence, et rappelant sa réputation d'être vil. En somme, les paroles qu'il lui adresse font comprendre à l'auditoire que ce chef ne doit pas bénéficier d'un poste au service du roi. Il n'a pas les qualités des gens de l'élite et, au-delà, il n'a pas le droit de prendre la parole

---

191. *Ibid.*, pp. 120-121.

192. R. Khawam, *op. cit.*, pp. 190-191. Ce passage n'existe, ni dans l'édition de 'Azzām, ni dans celle de Cheihou. Nous l'avons établi ici parce que cet argument exerce son autorité sur les esprits et c'est pour cette raison que Khawam l'a introduit et il est fort possible qu'il soit établi dans l'un des manuscrits qui n'ont pas été pris en compte dans les éditions arabes citées plus haut.

193. Miquel, *op. cit.*, p. 121.

parmi les dignitaires, ni de se présenter parmi les privilégiés du roi. Dimna défend ses positions face au juge grâce à son éloquence, mais le principe de justice oblige ce dernier à avoir deux témoins pour prononcer sa sentence contre Dimna. La panthère et le guépard ont répondu à la demande du juge, ils ont révélé le contenu de la conversation entretenue entre Dimna et son frère à propos de la mort du taureau et du rôle honteux du premier dans cette affaire.

Cependant, les histoires de *Kalīla* nous révèlent l'existence d'un lien très étroit entre le pouvoir et la parole. Cette liaison revient au fait que la parole constitue la première étape avant l'action qui caractérise l'exercice du pouvoir. La partie suivante traitera cette question à partir des points suivants : la fable en lien avec la science politique, la stabilité et la conservation du pouvoir et le lien entre le pouvoir et le savoir.

SYNTHESE

Nous avons essayé de démontrer tout au long de cette partie le lien existant entre les deux dimensions du *Kalīla*, à savoir la dimension littéraire et la dimension politique. Le style littéraire adopté dans ce livre se justifie par les questions et les thématiques abordées et qui sont en lien avec le domaine politique. Nous allons évoquer ici la fonction du *maṯal* qui a dominé le texte et la technique employée pour répondre aux questions posées par le roi au début de chaque chapitre, à savoir la déviation (*inzyāḥ*).

Toutes les histoires citées dans ce livre ont un seul rôle, celui d'instruire l'autre. Pour atteindre cet objectif, le narrateur va transgresser la norme et adoptera la technique de la déviation qui met en parallèle deux mondes et deux styles: le réel/l'imaginaire et le propre/le figuré.

Le lien établi entre le narrateur et le narrataire est, à nos yeux, l'élément le plus fort dans le livre car le philosophe est là pour satisfaire la demande du roi, cette satisfaction passe par une histoire imaginaire qui commence par « za'amū… ». Ce moyen joue le rôle de transition entre le monde réel et le monde imaginaire, une sorte de clé par laquelle un univers très vaste s'ouvre et laisse toute la liberté au narrateur pour tisser ses contes sans aucune contrainte, si ce n'est celle de répondre à l'attente du narrataire. Après la fin de chaque histoire, le narrateur rejoint son interlocuteur et par conséquent le monde réel à travers la formule suivante : « hāḏā maṯalu … ». Un retour qui n'est pas définitif, mais qui marque la fin d'une étape et annonce l'approche d'une autre à travers une autre demande et cela jusqu'à la fin du livre. Ces rebondissements qui caractérisent le rapport entre les deux personnages, se voient aussi au sein de chaque histoire par le biais de la formule suivante : « kayfa kān ḏālik ». Ainsi, on assiste à un enchâssement de récits qui poussent les personnages mis en scène par le narrateur à s'activer dans tous les sens dans le but d'enrichir les histoires et de répondre entièrement à la question abordée dans le récit-cadre. Au-delà des horizons vastes qui s'ouvrent devant le narrateur lorsqu'il emploie les techniques de narration citées plus haut, il vise également l'imitation du monde des humains qui ressemble à celui des bêtes, l'exemple du lion qui est à l'image du roi est significatif. C'est une autre dichotomie qui surgit à ce stade, celle du lien entre le signifiant et le signifié. Chaque histoire contient des éléments qui

sous-entendent la possibilité de l'interpréter et lui donner un autre sens, tout comme les personnages fictifs qui peuplent ses histoires.

Dans ce monde de la jungle humanisée, les personnages des histoires font appel à un élément capital dans leurs entreprises qui visent à agir sur l'autre ; il s'agit de l'emploi de l'argumentation. Chaque opération argumentative nécessite la prise en compte des éléments concernant la parole légitime ; à savoir le statut social de celui qui parle, le contexte de l'échange et la manière dont la parole est prononcée. Ce qui laisse à penser qu'il y a des éléments extra-textuels qui interviennent dans l'opération et qui donnent plus de poids à la parole énoncée. On parle de la concordance entre l'être, le dire et le faire, chacun de ces trois paramètres renvoie à un aspect particulier. Si l'être cible l'âme de la personne, son cœur et ses pensées, le dire, quant à lui, doit refléter cette formation à travers les paroles, alors que le faire doit démontrer cette concordance à travers les comportements. Pour le dire autrement, pour agir sur l'autre et le pousser à adhérer au point de vue défendu par l'émetteur, celui-ci doit lier le bien-vivre, le bien-penser et le bien-dire à travers sa manière d'être. L'analyse du rapport entre ces éléments, dégagés des histoires de *Kalīla*, peut aider l'interlocuteur à identifier celui qui lui parle. L'emploi de l'argumentation, la logique qui domine la structure des histoires, surtout au niveau de la transition, nous permet de dire qu'il y a une certaine influence de la culture grecque[194].

La lecture politique du *Kalīla* met l'accent sur l'exercice de la parole dans le domaine politique. Jhon B. Tompson le considère comme « *le lieu par excellence où les mots sont des actions.* »[195] On voit bien que les mots tracent la ligne directrice à suivre en agissant sur le terrain politique. B. Tompson met l'accent sur les échanges linguistiques en tant qu'outils visant à manifester les relations de pouvoir de manières différentes. Ce constat fait appel à plusieurs paramètres concernant la parole prononcée ou écrite ; il s'agit premièrement du statut social de celui qui l'énonce, puis de la situation où il est lorsqu'il entreprend sa communication et enfin de la manière dont il passe son message. Ce sont trois conditions nécessaires pour une parole légitime au sein de la société, surtout au niveau politique, soumis à des

194. En ce qui concerne le rapport entre Ib al-Muqaffa' et la logique grecque, voir Gérard Troupeau, « La Logique d'Ibn al-Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe », *Arabica*, T. XXVIII, Fasc. 2-3, 1981, pp. 242-250.

195. P. Bourdieu, préface, *op. cit*, p. 44.

règles très strictes. Cette vision des interactions va nous accompagner tout au long de ce travail qui porte sur un texte symbolique, où le langage figuré (mensonge) révèle la vérité.

Le *Kalīla*, l'ouvrage où la parole est disputée entre les acteurs qui l'habite, a joué un rôle très important dans la littérature arabe en ce qui concerne la mise à l'écrit des histoires et des contes animaliers qui circulaient oralement. On assiste à une période où les histoires imaginaires ont passé le cap en marquant le passage d'une culture orale et populaire à une autre écrite et savante. Au lieu de chercher la sagesse dans la bouche du conteur, on doit désormais la lire également dans le livre. Aussi, le recours aux images pour illustrer certaines scènes constitue également un élément très important à cet égard.

DEUXIEME PARTIE : LA PAROLE ET LE POUVOIR DANS LE *KALĪLA*

La parole, sur le terrain politique, détient une importance non négligeable en raison de son rôle en tant qu'intermédiaire entre les différents interlocuteurs au sein de cette sphère. Ainsi, la parole et tout ce qui est en lien à elle, comme l'écriture et l'éthique politique, montrent à quel point l'exercice du pouvoir a besoin de personnes bien cultivées et qualifiées et intelligentes. En politique, l'homme qui exerce le droit de parler donne une image de lui et par delà se procure une position bien définie dans la hiérarchie politique. Une lecture attentive du *Kalīla* nous met devant cette réalité parce que ce livre nous montre le rôle dominant de la parole dans tous ses récits. Nous remarquons aussi que les personnages qui s'expriment à l'intérieur de chaque histoire n'ont pas le même statut que ce soit sur l'échelle sociale ou sur le plan politique ; nous y trouvons les êtres humains à côté des bêtes, le roi entouré de ministres et de conseillers. Les deux mots clés, parole et politique, font appel à un autre terme qui est toujours présent dans l'exercice du pouvoir ; il s'agit de l'action considérée comme le fruit ou le résultat de la parole, pour ne pas dire que celle-ci est une partie de celle-là, les deux constituant un binôme parfait au sein de la sphère politique. L'action fait le lien entre la parole et le pouvoir. Il est à noter que les différents protagonistes qui peuplent le *Kalīla*, même s'ils font l'objet d'une différenciation claire sur le plan existentiel, exercent tous le droit de parler, ce qui leur confère un statut narratif égal. Ainsi, on assiste à des scènes où les animaux comme le lion, le chacal, le corbeau ou le singe prennent la parole tout comme le fait l'homme, bien mieux, ils livrent, en inversant l'ordre des choses, des paroles sages qui visent l'instruction de l'homme. De cette manière les bêtes réduisent les écarts entre elles et l'être humain par le moyen de la parole.

Les histoires de *Kalīla* mettent en scène des personnages politiques qui abordent la cour. De ce fait, chaque acteur représente une personnalité politique, cette représentation n'est pas statique d'où l'obligation de chercher une répartition qui pourrait nous aider à mieux traiter les différents points de cette deuxième partie :

- le premier point dans cette partie s'intéressera à la manière dont l'auteur a concilié deux mondes aussi différents par l'anéantissement des frontières qui séparent la bête et l'homme.
- Le second point portera sur les rapports entre les différents acteurs qui entretiennent des relations fragiles. En règle générale, la répartition primaire des statuts et des rôles fait qu'il y a toujours deux personnes qui s'entraident

à la tête de l'Etat : une qui représente le pouvoir et l'autre le savoir, les deux pôles cohabitent dans le but d'assurer la stabilité de l'ordre social. Cependant, les rapports de force restent toujours présents entre les deux en engendrant une deuxième dichotomie fort/faible qui démontre la part dominante de ce conflit perpétuel dans la vie politique.

CHAPITRE I : LA JUNGLE OU SE CONCRETISENT LES VALEURS HUMAINES.

Bien que faire parler les animaux ne soit pas une chose étrangère dans la culture arabe avant la traduction du *Kalīla*[196], le fait d'organiser les récits de toute un livre autour des sujets différents qui touchent à la vie humaine demeure, semble t-il, une chose nouvelle. Gholam-Ali Karimi écrit à ce propos en parlant du *Kalīla* :

> *« Il est vrai que ce livre par la richesse des fables, leur enchaînement dans le but didactique a eu une très grande influence sur tous les développements ultérieurs de ce genre littéraire. Pourtant on peut trouver avant le IVe siècle un certain nombre d'exemples de contes animaliers. Tous n'ont pas les caractères distinctifs de la fable mais font une place importante aux animaux. »*[197]

Cela d'autant plus que le *Kalīla* a opté pour le traitement des thèmes politiques. Une telle initiative reste positive dans le sens où elle met la civilisation arabe en relation avec son entourage, à savoir les civilisations antérieures. Cependant, la présence de l'animal à côté de l'homme dans le *Kalīla* manifeste un équilibre qui tend à mettre la fable au service de la science politique à travers la parole, qui exprime le niveau de la rivalité existant entre l'homme et l'animal. Celui-ci considéré comme le miroir pour celui-là dans une relation où la raison et l'éthique occupent une place primordiale.

---

196. Dans le texte coranique nous trouvons des exemples explicites qui appuient cette remarque, nous citons à titre d'exemple l'histoire de la fourmi et de la huppe en rapport avec Salomon dans le chapitre intitulé *Les Fourmis*. Dans le premier verset la fourmi s'adresse à au reste de son groupe en disant : *« Ô vous les fourmis ! Entrez dans vos demeures de peur que Salomon et son armée ne vous écrasent sans s'en apercevoir. »* (18/XXVII) D. Masson, *op. cit.*, p. 465. La huppe pour sa part s'adresse à Salomon en ces termes : *« Je connais quelque chose que tu ne connais pas ! Je t'apporte une nouvelle certaine de Saba'. J'y ai trouvé une femme : elle règne sur eux, elle est comblée de tous les biens, et elle possède un trône immense… »* (2-23/XXVII) *Ibid.*, p. 465. En ce qui concerne la période d'avant l'Islam, ceux qui se sont intéressés à ces contes comme al-Madā'inī dans *Maǧma' al-'amṯāl*, al-Ǧāḥiẓ dans *al-Ḥayawān* et Ibn Qutayba dans *al-Ši'r wa al-šu'arā'* ont cité quelques contes de cette période. Voir Gholam-Ali Karimi, « Le conte animalier dans la littérature arabe avant la traduction de Kalīla wa Dimna », *Bulletin d'Etudes Orientales*, XXVIII, Damas, 1975, pp 51-56. Cependant, d'autres écrits qui ont les mêmes caractéristiques que *Kalīla* ont vu le jour comme *al-Namir wa al-Ṯa'lab* de Sahl Ibn Hārūn et *al-Asad wa l-Ǧawwāṣ* dont on ignore l'auteur.

197. Gholam-Ali Karimi, *op. cit.*, p. 51.

1- La fable et la science politique.

Le *Kalīla* tend à humaniser les personnages qui le peuplent et passe au-delà de l'image pour se fixer sur ce qu'elle représente. Or, l'adaptation du livre par Ibn al-Muqaffa' s'inscrit dans une logique qui est en lien avec l'exercice de la politique à cette époque. Elle vise la livraison des conseils aux gens de pouvoir dans le but d'améliorer ou de corriger leur attitude, surtout que les questions corrélées de la transmission du pouvoir et de son mérite restent toujours d'actualité. Ainsi, après la période des prêches et des discours pour galvaniser la foule, vient le tour de la littérature de conseil[198] qui emploie une autre approche pour répondre aux attentes du moment[199]. Les figures que nous rencontrons dans le livre trouvent donc leurs représentants dans la vie politique réelle, on doute que les conseils éparpillés dans le livre seraient utiles aux hommes qui occupent des postes importants dans la sphère politique.

1-1 Le roi, le ministre et le conseiller.

Dans son introduction au livre *Pañcatantra*, version indienne du *Kalīla*, L. Renou écrit que :

> *« Les cinq livres dont il se compose ont pour intitulé des thèmes « politique », évoquant cette réalité essentielle que le Pañcatantra est un texte à l'usage du prince, destiné à lui apprendre -en l'amusant- les principes de l'art de conduire les hommes.»*[200]

Cette remarque nous amène à étudier le lexique politique employé par cet Ibn al-Muqaffa' dans le but d'expliciter les principes de l'art de gouverner. En effet, trois personnages, qui font partie de l'instance politique, ont dominé certains récits de *Kalīla* ; il s'agit du roi, du ministre et du conseiller du roi.

---

198. Nous allons citer à titre d'exemple les deux Epîtres de 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib ; la première destinée aux secrétaires et la seconde rédigée de la part de son maître, Marwān II en s'adressant à son fils 'Abdallah dans une période de guerre. Voir M. Kurd 'Alī, *op. cit.*, pp. 139-193. Voir aussi Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, pp. 215-265.

199. Voir Moḥammad 'Alī Al-Kabīssī, *Naš'at al-fikr al-siyāsī 'inda al-'arab* (La genèse de la pensée politique chez les Arabes), éd. II, Damas, Dar al-fikr, 2007, p. 265 et suiv.

200. Edouard Lancereau, *Pañcatantra*, Paris, Gallimard, 1965, p.17.

1-1-1 La personnalité du roi dans le *Kalīla*.

Bidpaï a pris l'initiative de conseiller le roi Dabšalīm à cause de sa mauvaise conduite envers ses sujets. L'ivresse du pouvoir le fait surfer sur les nuages d'orgueil, de superbe et d'autosatisfaction comme le laissent voir les décisions qu'il prend[201]. Cependant, il est accusé de manque d'intelligence et d'injustice[202]. Faut-il le dire, ces caractères ne cadrent pas avec le rôle du chef de l'Etat de qui on attend beaucoup de qualités et de vertus s'il a souci de mettre son pouvoir à l'abri des dangers qui pourraient le secouer et de créer les conditions d'une stabilité sociale. Qubbira, dans l'histoire intitulée *le Roi et l'Oiseau Qubbira*, résume les vices qu'il reproche aux rois en ces termes:

> *« Honte aux rois qui ne connaissent ni serment ni parole, et malheur à ceux qui sont leurs amis ! Il n'est rien de sacré* (ḥarīm) *pour les rois, ils n'aiment ni n'estiment personne, sauf lorsque cela leur sert à assouvir leur soif de richesse, auquel cas ils font de vous leur familier et vous traitent avec honneur. Mais quand ils sont parvenus à leurs fins, plus d'amitié, plus d'attentions, plus de récompense pour vos bonnes actions, plus de pardon pour vos fautes ! Tout leur intérêt réside dans la renommé, l'orgueil et la gloire. Ceux-là qui se chargent des crimes les plus monstrueux sans que ces vétilles, comme ils disent, leur coûtent la moindre peine.»*[203]

Les propos de Qubbira résument le caractère qui domine l'esprit des rois. Il y a là un point très important à relever quant au rapport entre l'éthique et la politique, lequel doit prendre le dessus ?

Pour l'éducation du roi[204], Ibn al-Muqaffa' adopte deux règles dont la première consiste à combattre ses passions et à se montrer à la hauteur de ses fonctions, car être la proie de mauvais penchants nuit au détenteur du pouvoir en ce sens que cela le pousse à négliger ses devoirs. Reste à savoir au regard de ce qui ressort du texte quels sont les éléments que le médiéviste considèrent comme indispensables à la formation du prince avant de prendre ses fonctions.

La préface d'Ibn al-Šāh al-Fārisī nous sert d'entrée sur ce point. Nous y trouvons deux indices significatifs dont le premier évoque les qualités qui

---

201. Voir, Cheikho, *op. cit.*, p.10.
202. 'Azzām, *op.cit.*, pp.86-212.
203. Miquel, *op.cit.*, pp 237-238.
204. Malik (roi), Wālī (gouvernant) et Ṣulṭān (maître du pouvoir) sont des appellations données au détenteur du pouvoir. Dans les trois ouvrages (Kalila, AK et AŞ) l'auteur ne précise ni leur objet, ni le lieu où ils exercent cette fonction, cette imprécision est voulue par Ibn al-Muqaffa'.

distinguent les hommes des animaux, et qui sont : la sagesse, la tempérance, l'intelligence et la justice[205]. Le second passage souligne que les rois doivent répudier quatre choses : la colère, l'avarice, le mensonge et la violence[206]. Ces quatre vices sont à lire au rebours des quatre qualités capitales pour le roi, à savoir : la magnanimité (al-ḥilm), la générosité (al-karam), la sincérité (al-ṣidq) et la douceur (al-rifq). Les points relevés ici ne sont que partiels et ne donnent pas une vision complète sur le message que l'auteur veut transmettre au chef de l'Etat. En effet, quand nous lisons les deux Epîtres sur l'Ethique nous comprenons à quel point ce problème le préoccupe.

La morale selon Ibn al-Muqaffa' prend deux dimensions dont l'une est privée et l'autre sociale. La première pousse l'homme à prendre conscience de soi-même, ce point inclut la connaissance de la nature humaine et du monde dans lequel l'être humain mène sa vie[207]. La seconde dimension l'incite à mettre le domaine social en avant en usant de toutes les manières convenables pour atteindre cet objectif[208]. La dimension sociale de l'éthique couvre aussi le domaine politique où le prince met en œuvre tous ses acquis pour l'exercice de son pouvoir. En s'adressant au détenteur du pouvoir dans *al-Adab al-Kabīr*, Ibn al-Muqaffa' dresse un tableau de conseils centrés sur des règles éthico-politiques. On y apprend entre autres que : *« Pour gouverner, trois principes te seront nécessaires : l'assentiment de Dieu, celui de ton supérieur hiérarchique éventuel, et celui des meilleurs d'entre ceux que tu gouvernes.»*[209] Ici l'auteur met l'accent sur les conditions de réussite à propos de l'exercice du pouvoir. Cependant, le prince, pour gouverner, doit assumer ses charges avec beaucoup de joie et de ferveur tout en mobilisant ses subordonnés à accomplir leurs tâches avec une grande exemplarité. C'est ainsi que le pouvoir va montrer sa force et faire preuve de fermeté et de justice, deux clés qui pourraient contribuer à instaurer l'ordre et la stabilité dont dépend la sécurité des personnes et leurs biens et donc amène à leur satisfaction. Pour Ibn al-Muqaffa' :

---

205. Voir Cheikho, *op. cit.*, p. 14. Nous avons cité ce passage dans la première partie, le paragraphe : *la conduite injuste de Dabšalīm envers ses sujets.*
206. *Ibid.*, p. 17. Nous avons cité ce passage dans la première partie de ce travail, le paragraphe intitulé : *la vie bn al-Muqaffa', la formation d'un adīb.*
207. Voir Paul Charles-Dominique, *op. cit.*, pp. 45-52.
208. *Ibid.*, pp. 53-66.
209. *Al-Adab al-Kabīr*, traduit par J. Tardy, dans *L'Hostilité 'adāwa : principe éthique et politique chez Ibn al-Muqaffa'*, thèse de Doctorat sous la direction de Claude-France Audebert, université de Provence, T. 2, 1995, p. 665.

« Tout ce dont le prince (al-wālī) *aura besoin pour gouverner se résume en deux façons de voir, l'une consistant à renforcer son pouvoir* (sulṭān)*, l'autre à en donner une image favorable. 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 un point qui revêt un caractère plus séduisant et qui ralliera un plus grand nombre d'auxiliaires* (a'wān)*. Au demeurant, la force* (quwwa) *d'un pouvoir vient de son attrait, et inversement. Cependant, les choses sont d'ordinaire classées d'après leur caractère dominant.»*[210]

Pour ce faire, le prince aura besoin d'un entourage sain ; constitué d'hommes de savoir et de mérite qui pourraient porter ce fardeau, car le pouvoir est une épreuve avant tout[211]. Autant les bons collaborateurs peuvent sauver leur roi[212], autant les mauvais peuvent le mettent en péril ainsi que ses sujets[213]. La question concernant les compagnons du gouvernant relève d'une grande importance dans la pensée politique, surtout dans l'histoire des empires. Ibn al-Muqaffa signale dans *la Lettre sur les compagnons* que :

« L'une des questions qui exigent le plus, de la part du souverain, réflexion (al-tatabbuṯ) *et choix attentif est celle de son entourage, qui est la parure de sa cour, l'ornement de son salon, le porte-parole de ses sujets, l'auxiliaire de ses décisions, l'objet de sa générosité, l'élite par rapport à la masse du peuple. Ce rôle a été joué par des vizirs* (wuzara') *et des secrétaires* (kuttāb) *qui, avant le califat du commandeur des croyants* (amīr al-mu'minīn)*, l'ont tenu d'une façon détestable, abominable, préjudiciable à la dignité* (al-ḥasab)*, à la bonne éducation* (al-adab) *et à la politique* (al-sayyāsa)*, d'une façon qui attirait les mauvais et chassait les bons, de sorte que la compagnie du calife était devenue une chose futile à laquelle ont pu prétendre des gens de rien et aspirer des hommes qui se seraient bien contentés d'un [honneur] moindre.»*[214]

Vu les bienfaits de la bonne compagnie et le service qu'elle rend au chef de l'Etat, il est attendu de ce dernier des qualités de discernement dans le choix d'un entourage sain afin d'éviter les gens *« qui ne désirent point le bien et ne savent pratiquer que la calomnie et la tromperie.»*[215] Car l'une des portes à travers laquelle le pouvoir

---

210. *Ibid.*, p. 680.
211. Voir Yolande de Crussol, « L'épreuve du pouvoir dans al-Adab al-Kabīr d'Ibn al-Muqaffa' et quelques thèmes entrecroisés de l'adab et de la littérature soufie à l'époque abbasside », *Bulletin d'études orientales*, n° LVI, Damas, 2004/2005, pp. 205-224.
212. Voir le chapitre intitulé *Les Corbeaux et les Hiboux* et celui d'*Irāḫt, Iblād et Šidram, roi de l'Inde*.
213. Voir l'histoire de Dimna.
214. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 50.
215. Miquel, *op. cit.*, p. 105.

pourrait être mené en échec réside dans ce qui fait perdre les bons assistants ou ce qui les éloigne du chef de l'Etat[216]. De fait, le prince doit ressembler au vautour entouré de charognes afin de maîtriser ses auxiliaires et mener à bien ses fonctions, faute de quoi son pouvoir sera en danger[217]. Les charges qui peuvent être déléguées aux auxiliaires du roi sont certes nombreuses, mais elles se résument dans le rôle de l'intermédiaire et l'accès par lequel le reste de l'élite ou du peuple peut passer pour s'adresser à lui. Le ministre, le secrétaire ou le conseiller du prince sont autant de postes qui confirment ce lien entre le haut et le bas de l'échelle sociale. Etre au service du roi est une mission difficile. Celui qui veut y accéder doit posséder des qualités dont il aura besoin pour se maintenir dans la cour, connu pour être un espace miné.

1-1-2 Les auxiliaires du prince.

Comme c'est le cas dans les civilisations anciennes, source d'inspiration pour Ibn al-Muqaffa', le roi représente le pouvoir absolu et la principale référence pour ses sujets. Cependant, pour lui, le roi seul ne peut pas commander en raison de la complexité de sa mission et de l'instabilité des rapports entre les acteurs politiques au sein de la haute sphère[218]. Pour bien gérer les affaires étatiques, celui qui se trouve à la tête du pouvoir est dans l'obligation de choisir parmi ses sujets ceux connus pour leur vertu et leur savoir comme auxiliaires capables de mener à bien leurs tâches. Si ces deux qualités sont indispensables pour avoir accès à des fonctions auprès du prince, il n'en reste pas moins que d'autres doivent être acquises, surtout pour l'exercice de la politique.

Celui qui compte parmi les intimes du prince aura beaucoup à faire déjà pour sauver sa vie. Ensuite pour servir son chef et l'aider à faire face à ses pairs ; amis ou ennemis. Dans le premier rôle, à savoir sa mission auprès du roi, le ministre ne doit pas se permettre de critiquer ouvertement son supérieur malgré la débauche qu'il

---

216. 'Azzām, *op. cit*., p. 98.

217. Voir l'histoire du *Lion, du Chameau, du Loup, du Corbeau et du Chacal*, 'Azzām, *op. cit*., p. 114. Le lion et ses trois collaborateurs ont accepté la venue du chameau et le lion lui a promis la sécurité à ses côtés. Cependant, l'incapacité de celui-ci à aller chercher la nourriture a poussé les trois à monter un complot contre le chameau car ils ont vu que leur existence est menacée.

218. Il dit dans *la Grande Ethique*: *« Tu connaîtras les homes de religion et de haute valeur morale dans chaque province, cite et tribu. Ils seront tes amis, tes auxiliaires, tes confidents et tes hommes de confiance. »* Tardy, *op. cit*., p. 666. Puis dans *la Petite Ethique* il écrit : « Le pouvoir ne peut s'exercer qu'à l'aide des ministres et des auxiliaires. » Ibn al-Muqaffa', *Aṯār*, *op. cit*., p. 290.

manifeste. Bien plus que cela, il est de son intérêt de mener à bien les missions qui lui seront confiées et de compléter celles délaissées par son chef, sans, bien sûr, s'autoriser la moindre remarque. C'est dire que cette mission, malgré qu'elle relève, à *priori*, de la dignité que confère toute charge auprès du gouvernant, est assimilable à un travail de corvée. Dans tous les cas, le ministre est invité par l'auteur à déployer de grands efforts et à prodiguer à son supérieur des conseils désintéressés et sincères. C'est que l'homme de mérite et de savoir doit jouer le rôle de frein pour le roi, épris par l'ivresse du pouvoir. Pour ce faire, le conseiller animé uniquement par les intérêts de son supérieur et celui de sa communauté, doit faire preuve d'humilité et de sagesse.

Il se trouve par ailleurs que le statut de collaborateur, bien qu'il représente une tâche très difficile, est l'objet de jalousie et d'attaques aussi bien déclarées que tacites. Le ministre compte parmi les proches du prince un nombre non négligeable d'ennemis. Ibn al-Muqaffa' met en garde le ministre, le favori du prince, contre ses ennemis:

> *« Sache, dit-il, que le ministre* (al-wazīr) *du prince qui jouit auprès de ce dernier d'une situation privilégiée, est l'homme qui compte le plus grand nombre d'ennemis déclarés, toujours prêts à l'attaquer, audacieux et calomniateurs. Car cet homme est l'objet des mêmes jalousies et d'autant d'envies que le détenteur du pouvoir lui-même, à la différence que, contrairement à ce dernier, il est la cible de toutes les audaces.»*[219]

Le chacal ascète résume cette situation en disant au roi/lion: *« En un seul moment, l'ami de l'autorité connaît plus de terreur et de dommage, je le sais bien, que tout autre homme en sa vie entière. »*[220] Toutefois, la conduite conforme à l'*adab* pourrait le mettre à l'abri de toutes les critiques et l'aider à sauver sa vie et son honneur. Cette conduite

> *« Suppose qu'il fasse l'apprentissage de l'honnêteté* (al-ṣidq) *et de la rectitude* (al-'adl) *pour venir à bout des intrigues et de la malveillance de ses ennemis. Il doit également veiller à se conformer à certaines règles de bienséance* (al-adab), *telles que le respect des dires et des actes d'autrui. Il doit surtout montrer de la bienveillance* (al-taḥarruz) *à l'égard de ses pairs, bienveillance qui consisterait,*

---

219. Tardy, *op. cit.*, p. 688.
220. Miquel, *op. cit.*, p. 248.

non seulement à ne pas leur disputer la parole ou les honneurs, mais à les leur accorder.»[221]

Ces consignes et bien d'autres sont évoqués dans la première partie de l'*Adab al-Kabīr*[222]. De même, le ministre doit traiter ses adversaires avec douceur en leur donnant le sentiment d'être leur ami et leur proche. C'est un ensemble d'attitudes expliquées sous forme de devoirs et d'interdits que le ministre doit assurer afin de ne pas susciter la colère et le désagrément de son supérieur, même si le contexte de la cour ne favorise pas sa condition. Le ministre est placé au premier rang des intimes du prince ; l'élite appelée « *ṣuḥba* ». Les termes, *ṣāḥib*, *ṣuḥba* et *aṣḥāb* ont le même sens dans les écrits d'Ibn al-Muqaffa' et désignent l'homme ou les hommes qui font partie de l'entourage habituel d'une personne, surtout au sein de l'élite du pouvoir, même si le compagnon du gouvernant a un statut particulier par rapport aux simples courtisans. Cet entourage joue le rôle d'intermédiaire entre le gouvernant et les sujets. Au-delà de ce rôle, celui qui compte parmi ce groupe restreint doit rester sur ses gardes et ne jamais oublier qu'il est soumis aux ordres de son supérieur. Bref, Ibn al-Muqaffa', de par son expérience, avoue qu'être au service du pouvoir et entouré d'autant de contraintes ne met pas en sécurité la personne concernée, bien que les efforts déployés par celle-ci soient en mesure de satisfaire le maître de pouvoir. Toute la difficulté réside dans le fait que les lois qui régissent l'enceinte de la cour n'ont pas de règle, d'où la peine et la contrainte auxquelles le compagnon du gouvernant est exposé jour et nuit. En fait, l'auteur confirme que presque personne ne s'imposera au sein de la cour et la seule solution qu'il propose au concerné c'est de fuir le service qui nuira à l'homme.

Vu la nature des récits de *Kalīla* et son histoire ; nous sommes en droit de nous interroger sur les éléments fondamentaux de la pensée politique de notre auteur et les objectifs qu'il espère réaliser.

L'analyse de ce point ne doit pas nous faire oublier que l'auteur, d'un côté, est en train de transmettre un héritage ancien dans une nouvelle langue. De l'autre qu'il adopte, pour le changement, une voie qui consiste à renoncer aux armes et opte pour la parole dont il espère avoir plus d'influence sur les gouvernants en place. En s'inspirant des Anciens, il préfère la parole comme moyen de changement à la place

221. E. Chehata, *al-Adab al-Kabīr de 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa' : Edition, Traduction et Essai d'analyse*, thèse sous la direction de Dominique Mallet, Bordeaux III, 1998, p. 173.

222. Ibn al-Muqaffa', *Aṭār*, *op. cit.*, pp. 257-261.

des armes qui ne feraient que mettre en danger l'ensemble de la société. De la sorte, le changement s'opérera de l'intérieur et en douceur à travers la modification des règles et des principes qui doivent être appliqués. Cette méthode se base sur le réalisme.

Le fait de mettre la parole dans la bouche des animaux favorise sa mission en raison de la virtualité de ce monde. De ce point de vue, nous pouvons qualifier l'animal, en quelque sorte, comme un maître qui donne des enseignements éthico-politiques à l'homme.

1-1-3 L'animal/maître pour l'homme.

En rapportant l'histoire de la traduction du *Kalīla*, Buzurğumuhr, l'auxiliaire d'Anūširvān décrit le livre en ces termes :

> *« Un livre* (kitāb) *élaboré par des philosophes* (falāsifa), *fait sous la direction de gens intelligents (fuṭanā'); on en avait distingué les différents chapitres* (abwāb), *et les merveilles* ('ağā'ib) *s'en affirmaient 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 ; [le livre portait] sur [les principes]que les rois devaient [connaître] pour gouverner leurs peuple, subvenir à leurs besoins et se montrer justes envers eux ; point de salut* (quwām) *pour le peuple hors d'un roi qui gouvernait sagement et se montrait naturellement généreux, clément et miséricordieux.»*[223]

A vrai dire, le philosophe veut que les fables ou plutôt les animaux jouent le rôle de miroir pour les êtres humains. En traitant la question de la guerre ou celle des gens qui abordent la cour, il met l'homme politique ou le lecteur en général face à la réalité suivante : il se trouve que les apparences de l'action politique changent, mais les règles et les principes auxquels elle est soumise demeurent identiques. De là, la fable peut bien répondre à ce besoin tout en rappelant à l'homme les points communs qu'il partage avec l'animal. L'idée principale que la fable, comme genre, veut nous transmettre réside dans le fait que l'homme est un animal, privilégié certes par son intelligence, mais qui doit du respect aux autres espèces parmi lesquels il vit. La fable en général et le *Kalīla* en particulier se servent de cette appartenance pour inciter l'homme à abréger la distance qui le sépare des autres espèces dont l'utilité est reconnue. En effet, si l'homme se sert des animaux domestiques pour ses besoins, surtout ceux liés au côté matériel, dans le *Kalīla*, les bêtes lui offrent surtout

[223]. Miquel, *op. cit.*, pp. 20-21.

un service d'ordre moral. Ainsi, ces animaux mythiques, par leurs actes, dévoilent au grand jour les qualités et les vices qui caractérisent la personnalité de l'homme dont les effets ne sont pas négligeables dans la vie quotidienne. Bidpaï a confié une mission capitale aux personnages qui peuplent son livre ; il s'agit, dans l'ensemble, de jouer le rôle du reflet pour l'homme, de lui faire savoir l'origine de son bonheur ou de son malheur. La fable pose comme premier objectif d'apprendre à l'homme des enseignements moraux concernant tous les aspects de la vie, surtout ceux lié au domaine politique. Cependant, la différence entre les deux reste énorme car l'homme est un microcosme, il regroupe les qualités et les défauts que nous pouvons trouver chez chaque animal en particulier. Mais, il ne ressemble à aucune bête, bien au contraire, il reste au-delà de l'animalité et marque une différence capitale vis-à-vis des bêtes. Il est vrai que les deux mondes, humain et animal, se ressemblent et même si l'homme est un animal en partie doué de l'intelligence qui lui donne accès à l'éthique, celle-ci est mise en pratique dans un contexte social et politique précis. L'être humain est composé de deux entités, l'une penche vers la bassesse et la passion et l'autre désire l'exemplarité. Les deux se disputent en lui et c'est l'intelligence, en tant que faculté, qui sépare l'homme de l'animal. Tous les êtres humains disposent de cette faculté à leur naissance, mais ce qui fait la différence entre eux réside dans leur prédisposition à enrichir ce don. Selon Ibn al-Muqaffa', chaque créature est destinée à accomplir une mission, l'homme en premier lieu. De fait, l'objectif final de l'être humain est le bien-vivre ici-bas et le salut dans l'au-delà, ce qui ne peut être atteint que par l'intelligence bien résolue, celle qui puise ses forces dans l'éthique[224]. Bidpaï formule l'idée en d'autres termes en disant :

> *« Si le philosophe s'abreuve à des sources de mort et s'inspire de principes pernicieux* (maṣādir al-maẖūfāt)*, il est au nombre des ânes sans esprit ; car les bêtes brutes, [elles], se caractérisent par un instinct qui leur fait connaître ce qui peut leur être de quelque profit, en même temps qu'elles se gardent de ce qui excite leur répulsion. Et c'est pourquoi nous les voyons jamais s'abreuver dans un bassin où elles savent qu'est leur perte ; lorsqu'elles s'approchent d'un abreuvoir qui peut leur être fatal, leur instinct naturel les porte, pour ménager et conserver leur vie, à s'effaroucher et à s'éloigner de l'abreuvoir.»*[225]

Si les animaux dépourvus de raison agissent par leur instinct naturel, l'être humain, en revanche, doit faire appel à son jugement et à sa clairvoyance pour éviter les

[224]. Voir Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Ṣaġīr*, *op. cit.*, p. 283.
[225]. Miquel, *op. cit.*, p. 287.

endroits ou les situations qui peuvent lui nuire. Ainsi, la nature du lien entre la raison et l'éthique détermine le caractère qui domine chez l'homme, car, sans l'éthique, la raison ne peut pas atteindre le sommet de sa perfection, d'où l'échec que peut subir l'homme concernant sa mission principale. La question du bien-être (al-raẖā') occupe une place très importante chez Ibn al-Muqaffa' et c'est pour cette raison qu'il a consacré deux livres à ce sujet ; à savoir *al-Adab al-Ṣaġīr* et *al-Adab al-kabīr*. Dans le premier ouvrage, le moraliste accorde une importance particulière à l'aspect privé de la morale. Une bonne connaissance du monde et de ses lois ainsi que de la nature humaine procure à l'homme une maîtrise de soi et l'élévation à la catégorie des intelligents. Or, le second livre met l'accent sur la dimension politique de la morale, chez le prince et chez son collaborateur en particulier. Tous les deux, en fonction de leurs responsabilités, doivent faire preuve de perspicacité et de détermination face aux dangers qui les guettent de toutes parts, d'où la nécessité de s'armer à partir des instructions et les enseignements des Anciens. Cependant, la présentation des animaux humanisés, surtout dans la culture indienne[226], nous rappelle les théories de l'état de nature et du droit naturel défendus par Hobbes dans le domaine politique. Les deux idées se rencontrent dans notre livre car l'expression des idées politiques passe par l'animal qui agit par son instinct naturel. Par ailleurs, l'absence de distinction entre les êtres humains et les animaux vient de l'aspect culturel qui intervient pour donner un sens à ce rapport. L'état premier de l'homme l'a amené à entretenir une relation très proche avec la bête, de là vient l'idée de les rapprocher encore plus en dotant la bête de ce qui fait la particularité de l'homme à savoir la parole.

Le *Kalīla*, dans une autre mesure, marque une transition entre deux états. En effet, la mise en service de l'animal permet de montrer le côté naturel dans la structure de l'être humain. Il nous prouve également que les animaux agissent selon la concorde qui se base sur l'entente de plusieurs volontés dans le but d'atteindre le même objectif, c'est-à-dire vivre en paix. L'histoire de *la Gazelle, le Corbeau, le Rat et la Tortue* démontre ce constat. Ces êtres faibles militent pour un seul objectif qui est de vivre ensemble dans un endroit sécurisé loin de tout danger qui pourrait les menacer et sauvegarder ainsi le lien d'amitié qui les unit. Le passage de la loi des clans vers la loi rationnelle signifie que chaque homme doit reconnaître que son

[226]. Voir E. Lancereau, *op. cit.*, p. 15.

rival d'hier a les mêmes droits que lui, notamment le droit à la vie. La crainte de perdre sa vie pousse les rivaux à établir un contrat social sous forme de reconnaissance. Le récit *des Oiseaux qui demandent un Roi*[227] peut nous éclairer dans ce sens car le fait d'élire un roi signifie la délégation de tous les droits y compris le fait de trancher les différends, une des missions principales du gouvernant qui souhaite établir l'ordre au sein de sa communauté. C'est également l'expression d'une volonté d'éviter la crise, car un Etat sans chef fait l'objet de désordre et d'instabilité.

Le lien entre l'animal et l'homme passe aussi à travers la rivalité où le premier dévoile les vices du second. Puisque l'auteur place l'animal au premier rang, cela signifie en quelque sorte que ce dernier rivalise avec l'homme, surtout que nous trouvons dans le livre certaines histoires qui associent des personnages humains et bestiaux dans le but de les mettre en opposition.

1-2 La thématique de rivalité dans le *Kalīla*.

Le principe de rivalité entre l'homme et la bête ne peut pas être juste et recevable sans donner aux bêtes qui peuplent le livre les moyens de prendre leur indépendance et leur identité qui va leur permettre de faire face à l'homme pour le ramener à sa juste valeur. L'évolution de chaque récit montre à quel point l'auteur habille ses personnages animaliers en hommes qui parlent, agissent et réagissent, avancent des réflexions et inventent le/les scénarios qui contribuent à la progression de l'histoire. Cette dichotomie oppose l'homme qui bénéficie de toutes les faveurs et qui se considère comme appartenant à l'élite à l'homme du commun qui est réduit au statut de « l'animal ». Le rapport entre les deux catégories d'hommes prend plusieurs dimensions : il met en lien l'esprit et le corps, la raison et l'imagination[228]. L'homme du commun veut prouver qu'il est en mesure de rivaliser avec son adversaire sur tous les plans. Il met en œuvre toutes ses facultés intellectuelles et son imagination selon le contexte où il se trouve et montre son indépendance et son pouvoir de s'opposer à l'homme de l'élite qui essaye par tous les moyens de se démarquer en mettant en avant son statut social.

---

227. Voir *Les Corbeaux et les Hiboux*. p. 190.
228. Voir Jean-Charles Darmon, *Philosophies de la Fable : La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003, p. 196.

Ainsi, les moins hommes (adna' al-nās) comme dit Dimna[229] ont engagé un combat contre les hommes de valeur pour réduire les écarts en évoquant les caractères qui leurs sont communs. A travers les échanges entre les deux personnages l'animal qui représente l'homme de rien se transforme en miroir pour l'autre qui prétend la perfection. Deux chapitres feront l'objet d'analyse à ce propos, il s'agit du *Roi et l'Oiseau Qubbira*[230] et de *l'Ermite et d'Orfèvre*[231].

L'homme de basse condition est là pour apprendre à l'homme qui prétend à la supériorité les règles morales afin qu'il prenne conscience de sa place au sein de la société et de l'univers qu'il partage avec d'autres êtres. C'est une autre manière de démontrer le droit de tout un chacun d'exister et de vivre en toute liberté. L'auteur espère, à travers ce face à face entre l'homme et l'animal, la correction du premier par les dits et les enseignements qui ressortent de la bouche du second dans les récits de *Kalīla*.

1-2-1 L'animal en échange avec l'homme.

Dans le *Kalīla* nous avons une histoire qui illustre cet échange ; il s'agit de l'histoire du *Roi et l'Oiseau Qubbira*. Ces deux personnages étaient liés par une amitié qui s'est transformée en inimitié accidentelle à cause de l'assassinat du petit de l'oiseau par le fils du roi, suivi de la vengeance de l'oiseau Qubbira. De cet événement nait un dialogue dans lequel le roi et l'oiseau ont fait preuve d'intelligence et de ruse, même si leurs objectifs étaient différents ; car le roi voulait prendre sa vengeance, alors que l'oiseau cherchait sa liberté et une vie loin de son ancien ami.

Le premier commentaire de l'oiseau, après avoir vu ce qui est arrivé à son fils, fut le suivant : *« Honte aux rois qui ne connaissent ni serment ni parole, et malheur à ceux qui sont leurs amis. »*[232] Nous avons déjà évoqué ce point plus haut, aussi nous nous contenterons de commenter les paroles de l'oiseau qui est en train de rivaliser avec le roi. Il commence par dénoncer le non respect de la parole donnée et du serment considérés comme une habitude chez les rois. L'intérêt personnel domine les rapports du roi avec les autres. Et au nom de leurs intérêts, les rois

229. 'Azzām, *op. cit*., p. 84.
230. *Ibid*., p. 279.
231. *Ibid.*, p. 303.
232. Miquel, *op. cit*., pp. 237-238.

useront de tous les moyens aussi grossiers soient-ils. Car, *« il n'est rien de sacré chez eux, ils n'ont pas de parents ; ils n'aiment ni n'estiment personne, sauf lorsque cela leur sert à assouvir leur soif de richesse, auquel cas ils font des autres leur familier et les traitent avec honneur. »*[233] La compagnie des rois est un danger certain, comme le précise Ibn al-Muqaffa', parce qu'elle est toujours troublée par des événements divers. Quand la haine ou la jalousie prend sa place dans le cœur, c'est l'amitié qui en sort :

> *« Les sages se gardent bien d'approcher un homme offensé* (al-mawtūr)*. La bienveillance des gens haineux* (al-ḥaqūd)*, leur douceur* (al-līn)*, leur considération ne doivent accroître, comme on l'a dit, que notre méfiance* (al-waḥša)*; la sécurité la plus grande que l'on puisse trouver auprès d'un homme offensé et haineux est dans la frayeur, l'éloignement* (al-bu'd) *et la circonspection* (al-iḥtirās)*.»*[234]

Qubbira va plus loin dans son raisonnement en disant que :

> *« La haine* (al-ḥiqd)*, en entrant dans les cœurs [y fait une plaie] cachée et douloureuse. La langue n'est pas l'interprète sincère du cœur et, pour rendre du cœur un juste témoignage, le cœur vaut bien mieux que la langue.»*[235]

Quoi que l'on dise, l'homme doué de bon sens ne se laisse pas tromper par les paroles qui ne font pas preuve de bonne foi de son ennemi. La règle que rappelle Qubbira est générale, la langue n'est pas un interprète sincère du cœur. Il en va de même à propos d'une autre règle, celle de la crainte des ruses et des tromperies, car l'ennemi qui n'a pas pu être réduit par la force se laisse prendre par la douceur. Plus encore, l'oiseau ne cesse de se défendre face à un roi rusé qui cherche à se venger. Il dit que la haine *« la plus terrible est celle qui occupe les cœurs des rois, car les rois ont un culte pour la vengeance et ils regardent la satisfaction de leur rancune comme un trait de noblesse et de gloire.»*[236] L'oiseau sait bien que les détours du roi ne sont que des prétextes pour lui ôter la vie, mais la vie refuse la mort. L'homme devient, pour l'animal, une menace. La haine, la jalousie, l'envie et toutes les passions qui nuisent aux relations humaines sont aussi profondes que les exhortations, les paroles des sages ne suffiront pas pour les chasser des âmes qu'elles habitent.

---

233. *Ibid.*, p. 238.
234. *Ibid.*, pp. 238-239.
235. *Ibid.*, p. 239.
236. *Ibid.*, p. 240.

Avant de s'envoler, l'oiseau livre ses dernières vérités à son rival. Ainsi, on estime que cinq qualités suffiront à celui qui désire la réussite : il s'agit du *« refus de nuire, d'une bonne éducation, de l'horreur de l'incertitude, de la générosité du caractère et de la capacité dans l'action.»*[237] En évoquant certains maux qui peuvent atteindre un individu, il affirme:

> *« Les pires richesses sont celles qu'on ne dépense pas [en faveur d'autrui], la pire des femmes celle qui n'est pas docile envers son mari le pire enfant celui qui désobéit, le pire ami celui qui manque à ses amitiés, le pire roi celui que l'innocent redoute, le pire pays celui qui ne connaît ni sécurité ni richesse.»*[238]

Malgré les multiples essais du roi pour se saisir de l'oiseau, le résultat reste négatif parce que celui-ci, par sa fermeté et sa prudence, a pris toutes ses précautions pour ne pas tomber entre ses mains. Tout au long de cette histoire, l'oiseau établit de la distance vis-à-vis du roi et justifie son attitude sur la base du droit de répondre à l'acte de perfidie commis par le fils du roi. L'oiseau se comporte en homme sage qui donne des leçons de morale au roi à propos du conflit qui va entraîner la séparation entre eux.

Du début de l'histoire à sa fin nous assistons à deux situations contradictoires ; la première réside dans le lien d'amitié tissé entre l'oiseau et son fils d'une part, et le roi et son fils de l'autre. L'événement qui a fait retourner l'amitié (la situation initiale) en inimitié (la situation finale) vient de l'homme (fils du roi) qui a trahi l'amitié existant entre lui et le petit oiseau, après quoi la haine prend la place de la sympathie et de la bienveillance. Le roi essaye de convaincre l'oiseau pour qu'il revienne sur sa décision et oublier ses premiers sentiments, mais ce dernier ne veut pas répondre à cette invitation, préférant le départ car il sait que le roi ne cherche que sa vengeance. Ce qui est en jeu c'est la vie de l'oiseau, un être faible qui ne peut pas faire face à la force du roi. Auparavant, l'oiseau se permet de livrer des propos sages pour défendre sa position. Bien plus, il prend le dessus sur l'homme et confirme ses facultés intellectuelles qui lui permettent de faire la part des choses entre les paroles sincères et mensongères. Au cours de sa conversation avec le roi, il évoque les trois raisons qui l'obligent à renoncer à s'approcher de lui :

- La première ce sont les paroles douces provenant d'une personne affligée par ce qui est arrivé à son fils. Ces paroles cachent un fond méchant, d'où la

237. *Ibid.*, p. 242.
238. *Ibid.*, p. 243.

règle qui dit que la langue n'est pas un interprète sincère du cœur. De surcroit, les mauvais penchants, pour l'homme et surtout les rois, sont considérés comme un trait de noblesse, contrairement à ce que veut dire la morale.

- La seconde met l'accent sur l'amitié trahie par le fils du roi. Celui qui ne garde pas ce lien et qui n'est pas prêt à se sacrifier pour le sauvegarder, face à toutes les menaces qui le guettent de toutes parts, ne mérite point la confiance des autres ni leur serment.
- La troisième évoque un autre élément important ; il s'agit de la sécurité sur laquelle repose la vie. Cependant, l'oiseau ne se sent pas en sécurité aux côtés du roi, d'où sa décision de partir loin.

La victoire de l'oiseau sur le roi et son départ remettent en question la position de l'homme par rapport à l'animal. Cette histoire, du point de vue relationnel entre les deux êtres, met en avant le principe de respect de la part de l'homme pour son semblable. L'oiseau dit, d'une manière indirecte, au roi que l'homme n'est pas forcément supérieur à l'animal, ce dernier peut avoir une attitude plus correcte envers autrui.

1-2-2 L'animal juge l'homme.

Le mouvement qui permet à l'animal de réduire les écarts existant entre lui et l'homme, ne trouve pas toujours un écho identique venant de ce dernier qui, par présomption, vante sa supériorité en matière d'intelligence, la principale caractéristique qui fait la différence entre les deux. Toutefois, l'animal de la fable, doté de cette qualité (l'intelligence) et de l'imagination, dispute cette dignité à l'homme, surtout quand nous lisons les enseignements moraux et les règles de bien-vivre qui sortent de sa bouche à travers les différentes histoires de *Kalīla*. Au-delà des dialogues engagés entre les bêtes, nous trouvons également un second type de dialogue qui oppose l'animal et l'homme. Le cas échéant, le lecteur peut remarquer que si la situation initiale met les deux protagonistes à égalité, plus la situation évolue, plus l'animal peut s'approcher plus de l'homme, le juge réduisant ainsi les différences par le biais de la parole. Pour illustrer ce processus, nous allons commenter l'histoire de *L'Ermite et l'Orfèvre*.

L'histoire se résume ainsi : un ermite a bien servi trois animaux (un tigre, un serpent et un singe) et un homme en les tirant d'un réel péril. Les trois bêtes ont dû reconnaître ce bienfait et récompenser l'ermite, alors que l'homme, lui, a montré son ingratitude et sa méchanceté envers son sauveur.

Bidpaï dit : *« 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.»*[239] La reconnaissance est une qualité qui occupe une place primordiale dans les relations sociales et interpersonnelles. Ici, l'auteur met l'accent sur le côté moral qui doit dominer les relations humaines afin de stabiliser la société. Le mépris des autres, quels qu'ils soient, ne doit pas trouver sa place dans le cœur d'un individu. La convenance morale voudrait qu'on mette autrui à l'épreuve pour, ensuite, définir comment se comporter à son endroit. On peut penser que l'ermite, en choisissant sauver l'homme qu'il veut tirer seul de la fosse, le séparant par ce geste de ses compagnons, prend injustement les trois animaux pour ennemis. Nous pouvons même considérer cette volonté de séparer l'homme des autres animaux comme acte de refus de leur ressembler et du mépris que ressent l'homme envers l'animal. Cela signifie également que l'homme rejette une partie de son être car le côté animal fait partie intégrante dans la composition de l'homme, même s'il essaye de l'omettre.

En effet, les trois animaux de la fable accusent l'homme de l'ingratitude en disant à l'ermite : *« Ne tire pas cet homme de la fosse. Il n'y a point sur terre d'être plus ingrat que l'homme, et celui-ci l'est encore plus que tout autre.»*[240] La tendance consistant à juger l'homme est répandu dans la littérature fabuliste. A propos des fables de la Fontaine, O. Leplatre écrit : *« L'animal juge l'homme ; rien ne lui échappe : le serpent l'accuse d'ingratitude*[241]*, le loup lui rappelle qu'il est carnassier*[242]*... »*[243] Puis il ajoute: *« Quand la bête parle à l'homme, sa parole vise à*

---

239. Miquel, *op. cit.*, p. 261. La fin de cette histoire donne raison aux animaux et l'orfèvre, car celui-ci a accusé l'ermite de voler et l'a dénoncé au roi en espérant ainsi tirer quelques profits de ce geste. Mais, malheureusement pour lui, son ingratitude lui a valu sa vie.

240. *Ibid.*, p. 262.

241. Il dit: *« S'il fallait condamner tous les ingrats qui sont au monde, A qui pourrait-on pardonner ? Toi-même tu te fais ton procès : je me fonde sur tes propres leçons ; jette les yeux sur toi. Mes jours sont en tes mains, tranches-les ; ta justice, c'est ton utilité, ton plaisir, ton caprice : Selon ces lois, condamne-moi ; mais trouve bon qu'avec franchise en mourant au moins je te dise que le symbole des ingrats ce n'est point le Serpent, c'est l'Homme »* X1, *L'Homme et la Couleuvre*, La Fontaine, *op. cit.*, p. 388.

242. Le loup *« vit des bergers, pour leur rôt, mangeants un agneau cuit en broche. « Oh ! oh ! dit-il, je me reproche le sang de cette gent : voilà ses gardiens s'en repaissants eux et leurs chiens ; et moi, loup, j'en ferai scrupule ? »* X5, *Le Loup et Les Bergers*, La Fontaine, *op. cit.*, p. 395.

réduire les différences. »[244] L'animal joue le rôle de moraliste et dresse, à chaque occasion, un tableau clair des passions humaines. Il met l'homme devant sa vraie personnalité et lui adressent des reproches visant à minimiser les différences qui les séparent.

On voit bien que les animaux n'accusent pas tous les hommes, mais ils font la différence entre hommes de bien et hommes-bêtes. Les hommes de bien mènent une vie conforme à la conduite civique. Ce sont des hommes d'honneur et de mérite, selon l'expression d'Ibn al-Muqaffa'. Ils se reconnaissent par ailleurs à travers la correction de leur attitude envers autrui, ce qui les différencie des arrogants. Si cette classe est écartée de la critique prononcée par les animaux, c'est parce qu'il s'agit des gens qualifiés d'intelligents, de savants et de sages. Ils ne sauraient, pour toutes ces raisons, être victimes d'orgueil qui amène à sous-estimer les autres car en effet, *« le bon sens, dit Bidpaï, veut que nous ne méprisions aucun homme, aucun animal, qu'il soit petit ou grand, mais que nous le mettions à l'épreuve et réglions notre attitude envers lui sur celle qu'il adopte envers nous. »*[245] Les hommes qui vivent leur passion doivent faire halte pour revoir leur attitude envers autrui. Les enseignements moraux contenus dans le *Kalīla* servent à les aider à prendre conscience de leur conduite et à la corriger en vue de mériter cette distinction des hommes et des animaux qu'ils recherchent frénétiquement, alors même que leur arrogance ne peut que produire l'effet inverse. Le jugement adressé aux hommes vivants comme des bêtes est, sous ce rapport, une manière de les pousser à changer pour retrouver leurs qualités d'hommes intelligents afin de vivre en société dans le respect de ses règles et ses lois.

Par ailleurs, la volonté, de Bidpaï et Ibn al-Muqaffa' de changer la conduite du roi Dabšlīm pour le premier et de rappeler le pouvoir en place pour le second, les a amené à employer un genre d'écriture pour répondre au besoin d'équilibre de la personnalité humaine. En effet, on sait que l'homme est partagé entre deux tendances : une qui cherche la perfection et l'autre qui penche vers la bassesse. La correction des dérives humaines doit prendre en compte cet aspect. Tel est le sens

---

243. O. Leplatre, *Le Pouvoir et la parole dans les fables de La Fontaine*, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 33.
244. *Ibid.*, p. 33.
245. Miquel, *op. cit.*, p. 261.

qu'il faut donner au rôle des animaux dont la mise en scène témoigne, en plus du rapprochement existant entre les deux univers, de deux choses :

- la première consiste à reprocher à l'homme son incapacité à se corriger soi-même.
- La seconde prouve que les animaux agissent correctement par nature, et se disposent de moyens pour apprendre à l'homme les principes de bien-vivre. Cette manière de faire aura plus d'influence sur l'homme, la cible et le centre de l'action dans tous les chapitres du livre. Il doit même avoir honte d'apprendre les bonnes manières de la bête alors qu'il se dit supérieur à elle, surtout par ses facultés intellectuelles.

Si nous prenons en considération la situation initiale du livre à propos de l'attitude injuste du roi Dabšlīm, nous allons opposer deux extrêmes pour, enfin, arriver à l'attitude convenable à adopter, celle préférée par l'auteur. Le texte dit :

> *« … Quand, sa domination établie, Dabšlīm fut en mesure de le faire, il se révéla comme un tyran,* (ṭaġā) *un oppresseur plein de superbe et d'insolence* (takabbara)*…. Avec cela puissant, victorieux, heureux [dans ses entreprises], redouté de ses sujets. Quand il vit le degré de souveraineté et de puissance où il avait atteint, il traita ses sujets avec dédain, les méprisa et se conduisit fort mal envers eux, son pouvoir ne s'élevant que par une tyrannie plus grande encore.»*[246]

Ce passage souligne le tort de l'homme, représenté ici par le roi, qui tyrannise ses sujets alors qu'il est sensé les protéger contre toute atteinte. Le roi, par sa puissance et son mépris à l'endroit de ses sujets, croit qu'il se conduit intelligemment et se dit sage et ce faisant, personne n'osera lui reprocher son comportement. Ce constat se confirme quand nous lisons ce qui suit :

> *« Je n'aurais jamais pensé, dit-il, qu'un seul de mes sujets pût venir me trouver avec un langage pareil à celui que tu viens de me tenir, ni qu'il entreprît ce que tu viens d'oser. Et comment l'oses-tu, toi, un homme de rien* (ṣiġari ša'nika)*, toi si chétif* (ḍu'fi manfa'atika) *et si faible* ('ağzi quwwatika) *? »*[247]

Il ajoute également un autre paramètre que nous allons traiter plus loin, à savoir celui qui a le droit de parler devant le roi et oser lui faire des reproches. L'homme, surtout celui occupé par l'amour excessif du pouvoir, n'admet pas un point de vue différent et se montre supérieur par l'orgueil et l'arrogance, tout en croyant que ce

---

246. Miquel, *op. cit.*, p. 286.
247. *Ibid.*, p. 253.

sont des vertus alors qu'ils ne les sont pas, bien au contraire, ce sont des vices à éviter. Cette démarche de correction peut se faire de deux manières, d'après les écrits d'Ibn al-Muqaffa' :

- La première consiste à effectuer un travail sur soi en suivant les dits des anciens comme nous les trouvons dans les deux Epîtres consacrées à ce sujet.
- La seconde manière est suivie par l'auteur dans le *Kalīla*. Elle consiste à se servir des animaux comme miroir pour éduquer l'homme. Cette dernière démarche va pousser ce dernier à bien réfléchir sur les tenants et les aboutissants de ses actes avant de les entreprendre. Cela aura également, comme effet, le renoncement au sentiment de mépris envers les autres, surtout si nous tenons compte de l'origine des leçons que nous lisons tout au long du livre. Ces leçons nous viennent de l'animal qui, au départ, faisait l'objet de rejet de la part de l'homme.

Les deux extrêmes, à savoir la grandeur à laquelle l'homme prétend et la bassesse de ses actes que lui reproche l'animal, sont expliquées dans les récits de *Kalīla* par le basculement des histoires dans les fables entre le côté positif de l'homme et son côté négatif. D'une part, nous trouvons en lui la sagesse et l'intelligence et de l'autre nous constatons que souvent la passion et le mauvais penchant le dominent et prennent le dessus sur le bon jugement.

Nous venons donc de voir que la question de la rivalité entre l'homme et la bête se joue sur le terrain de la parole. Celle-ci est parfois synonyme de l'action comme elle peut la précéder. Quand nous constatons que la parole est accordée à l'homme comme à l'animal, nous nous disons que cette démarche est très symbolique. Voilà pourquoi nous revenons sur cette question qui, dans la pensée d'Ibn al-Muqaffa', peut être abordée au moins sous deux angles sur le plan politique où on cherchera à répondre aux questions suivantes : qui a le droit de parler ? Avec qui et quand ? Mais avant cela, il faudrait s'interroger sur le sens de la parole entre l'homme et l'animal.

1-3 La parole dans la fable : le sommet de la ressemblance entre l'homme et l'animal.

Le langage est un moyen de communication qui peut prendre des aspects différents, tant positifs que négatifs. D'une part, la parole est :

> *« Un lien de la vie civile, la clef des sciences, l'organe de la vérité et de la raison. Par elle on bâtit les villes et on les police ; on instruit ; on persuade ; on règne dans les assemblées ; on s'acquitte du premier de tous les devoirs, qui est de louer les dieux.»*[248]

Et d'autre part, elle est :

> *« La mère de tous débats, la nourrice des procès, la source des divisions et des guerres. Si l'on dit l'organe de la vérité, c'est aussi celui de l'erreur, et qui pis est, de la calomnie. Par elle on détruit les villes, on persuade de méchantes choses. Si d'un côté elle loue les dieux, de l'autre elle profère des blasphèmes contre leur puissance.»*[249]

La parole ou le langage politique chez Ibn al-Muqaffa' occupe une place centrale, car c'est elle qui définit la nature de l'action sur le terrain de l'exercice du pouvoir. Dans le cadre de cette étude, nous limiterons notre analyse à trois points : le premier se penchera sur la signification et l'objectif de la parole partagée entre l'homme et l'animal dans le *Kalīla*. Le second visera la définition du rôle de la parole dans l'exercice de la politique. Le troisième précisera la nature du lien existant entre la parole et l'action.

1-3-1 la parole dans la fable : la marque de la similitude entre l'homme et l'animal.

Les histoires animalières de *Kalīla* visent à instruire l'homme et il est tout à fait légitime que l'auteur se serve de quelques-unes de ses qualités, la faculté de parole en étant une, pour formuler les idées qu'il veut transmettre au lecteur. Ainsi, la bête entretient une relation de similitude avec l'homme et joue le rôle de son porte parole dans la quasi-totalité des histoires du livre. En effet,

> *« Dans la parole, dit O. Leplatre à propos des fables de la Fontaine, l'animal parachève la représentation de l'homme. La force de la parole animale tient à ce*

---

248. La Fontaine, *op. cit*, p. 44.
249. *Ibid.*, p. 44.

qu'elle montre le parcours d'une double représentation dont elle nous fait comprendre la simultanéité et la complémentarité. L'animal parlant parle comme un homme : la parole représente l'homme, c'est-à-dire nous fait apparaître sa présence, grâce à sa parole devenue une voix-parole sans le corps humain. Mais la parole représente aussi en elle l'animal parce qu'il est déjà une représentation de l'homme. »[250]

Nous pouvons dire que l'homme s'adresse à l'homme à travers la voix de l'animal, et celui-ci cache sa vraie identité par delà sa présence physique. C'est à travers la parole que l'animal confirme sa présence et remplace l'absence de l'homme. Ne pouvant pas dévoiler ses critiques d'une manière directe, l'homme se sert de la bête comme refuge pour atteindre cet objectif. Ce qui confère à l'animal une aura faite de courage et de franchise.

Selon Leplatre, la présence de l'homme dans la fable se limite à la parole qui sort de son enveloppe (la bête) ou précisément de la bouche de la bête, la bouche comme lieu du langage qui vient de l'intérieur. Autrement dit, l'homme qui se trouve à l'intérieur de la bête agit et réagit, réfléchit et imagine ; il accomplit tous les actes avant de les faire sortir par la bouche de la bête en mots qui définissent la valeur et la position de celui qui les prononcent. Chaque fois qu'un animal prend la parole, ce sont deux êtres qui marquent leur présence à travers un seul acte, la parole. C'est dire que la parole de l'animal signale, dans le même temps, deux actions tout à fait contradictoires rupture/complémentarité entre le monde de l'animal et celui de l'homme parce que, en réalité, dans l'univers des bêtes la parole est remplacée par les cris, le moyen par lequel elles expriment leur passions et leurs désirs. Cependant, l'être humain traduit ses besoins par des mots qui portent en eux des signes de noblesse ou de bassesse, de sagesse ou de passion. Il n'en demeure pas moins que cette rupture se transforme en continuité lorsque l'homme s'introduit à l'intérieur de l'animal et se met à parler de dedans au lieu de se mettre à l'extérieur. Ainsi, la parole qui ressort de la bouche de l'animal approfondit la fiction de l'homme-animal et acquitte une mission morale qui implique le lecteur dans son effet de représentation.

« Chacun doit voir dans le bestiaire parlant à la fois sa représentation, et, en même temps, comprendre que cette image conjoint son portrait avec celui de l'animal. La parole accentue et fait aboutir la similitude de l'homme et de

[250]. O. Leplatre, *op. cit.*, p. 65.

l'animal tout en gardant en elle-même le signe de sa propre altérité dans le corps de l'animal et la trace du moment où la chimère est née. »[251]

Toutefois, la parole en tant qu'étape antérieure à l'action, de par la multitude des voix, permet à chacune de ces voix de manifester, parmi ses envies, le besoin de dominer et de s'imposer aux autres. La question de la domination est au cœur des relations tissées entre les personnages de chaque fable. La parole est le lien par lequel passe toutes les entreprises, et « *l'énergie de la force passe dans la substance de la parole. La violence de la force se glisse dans la violence de la parole.*»[252] Nous jugeons pour notre part cette remarque applicable aux fables de *Kalīla* qui sont remplies de ce genre de discours dont voici quelques exemples :

- Le premier concerne Dimna qui s'adresse ainsi au taureau :

  « Le lion m'a envoyé ici pour que je te ramène auprès de lui ; j'ai ordre (amr)*, si tu hâtes d'obéir (ṭā'i') et de le rejoindre, de t'assurer la vie sauve* (u'amminaka 'alā nafsika) *et de t'absoudre de la faute* (al-ḏanb) *que tu as commise en tardant à l'aller trouver et en négligeant de le rencontrer (al-tark li-liqā'ih); en cas d'atermoiements de ta part, je dois revenir vers lui en toute hâte pour l'en informer.»*[253]

  Dimna fait appel à la personnalité du lion qui fait autorité dans la jungle et menace le taureau de lui ôter la vie, si jamais il refuse de donner suite à l'appel du lion. Ce discours lourd de menaces exprime également la violence de la parole adressée au taureau : j'ai ordre, si tu hâtes d'obéir, la vie sauve, la faute, en négligeant, … pour l'en informer. Par la manipulation, Dimna fait croire au taureau qu'il a commis une grave erreur en refusant de rejoindre le roi de la jungle. C'est par le même moyen que le taureau était ramené auprès du lion et qu'il a été éliminé par ce dernier[254].

- Le corbeau, le loup et le chacal désignent le chameau comme future victime en disant : « *Qu'avions-nous de commun avec un chameau, un mangeur d'herbe, qui n'était fait comme nous ni ne pensait comme nous ?* »[255] L'agressivité et la violence de ces propos se justifient par les différences naturelles entre ceux qui les ont tenus et le chameau. Une seule raison suffit

---

251. *Ibid.*, p. 65.
252. *Ibid.*, p. 51.
253. Miquel, *op. cit.*, p. 63.
254. Par le biais de la parole que Dimna a monté le complot contre les deux anciens amis. Voir 'Azzām, *op.cit.*, p. 102 et suite.
255. Miquel, *op. cit.*, p. 84.

pour lui infliger ce sort là. C'est la bouche par laquelle le verdict est annoncé qui donnera suite à cette démarche pour dévorer le chameau dans un acte de continuité qui va de la parole à l'action.

- Le troisième exemple se trouve dans l'histoire du *Singe et la Tortue* lorsque la femelle de la tortue veut faire périr le singe par jalousie sous prétexte de guérison d'une maladie grave. Ce dernier a retenu la tortue loin de sa femelle, c'est pour cette raison que celle-ci a monté un complot visant l'élimination de son rival. L'amie de la femelle a tenu les propos suivants : *« On ne peut la guérir qu'au cœur de singe.»*[256]

Le point commun entre ces passages réside dans le fait que le locuteur nomme sa victime par la parole qui produit l'acte de domination. Chaque personnage dans les fables essaie de marquer son espace ou prendre le dessus sur les autres par la parole avant tout. Or, ce qui se passe dans le monde des fables ne diffère en rien de ce que nous trouvons dans le monde des humains.

> *« Dans la relation à l'autre inséparable du désir de le dominer, l'homme n'est pas différent de son autre, l'animal ; il est le même, et la parole, le langage, tant qu'ils sont un moyen de l'agression, une expression du pouvoir, ne sont pas dissemblables du cri passionnel de la bête.»*[257]

De ce fait, l'animal et l'homme sont deux êtres qui vivent de la même manière et qui se ressemblent. C'est cette ressemblance qui est à l'origine de la mobilisation de celui-là pour servir celui-ci, notamment pour lui apprendre des instructions morales et politiques.

Quoi qu'il en soit, les personnages qui parlent dans les fables n'ont qu'un seul but, c'est de livrer la morale au destinataire. Que l'homme soit mis à nu par la bête qui dévoile aussi bien ses vertus que ses vices est une dimension des fables que nous avons présenté. Cependant, le plus intéressant c'est que chaque personne se reconnait dans une bête, ce qui pourrait contribuer à une remise en question de soi. Ce qui revient à dire que même si la parole est une arme à laquelle doit recourir chaque personne pour atteindre son but, que ce soit avec un ami ou un ennemi, avec les proches ou les lointains et même si elle constitue un moyen à la portée de tout un chacun, ce bon usage est soumis à la condition de maîtriser les règles et les principes auxquels elle obéit, surtout au sein de la sphère politique.

---

256. *Ibid.*, p. 188.
257. O. Leplatre, *op. cit.*, p. 64.

1-3-2 La parole et l'exercice de la politique : une conception éthique et politique.

L'abord de l'autre passe par la parole. Le point que nous traitons ici concerne tout homme car les relations sociales passent par l'abord de l'autre à travers la parole. Chacun tisse ses liens sociaux selon cette dichotomie intime/lointain. Cependant, nous portons plus d'intérêt à la personne qui fréquente la cour car son entreprise est plus compliquée. L'accès au cercle des privilégiés ou des intimes du chef de l'Etat se fait par la parole. Le conseil adressé à Dabšalīm par Bidpaï s'inscrit dans cette démarche, bien qu'il n'y ait pas eu cette intention au départ. Nous pouvons dire la même chose pour Dimna qui est venu proposer son aide au roi vu les responsabilités nombreuses de celui-ci, sauf qu'être en compagnie du roi demande, en premier lieu, une grande expérience au niveau relationnel avec le reste des gens qui occupent le même rang et qui bénéficient du même agrément auprès de leur chef suprême. L'entreprise d'Ibn al-Muqaffa' a pour but de donner aux personnes concernées quelques instructions à suivre pour bien réussir, même si la démarche risque d'être plus compliquée. La parole est soumise à des techniques différentes selon le contexte de la conversation. Dans *al-Adab al-Kabīr* Ibn al-Muqaffa' fait l'inventaire des attitudes appropriées à chaque interlocuteur, selon qu'il est supérieur, égal ou inférieur, qu'il est parmi les intimes ou les lointains.

> *« Le langage, dit-il, ne consiste pas seulement à communiquer sa pensée, mais plus encore à la masquer. Car l'homme ne doit laisser filtrer que ce qu'il a décidé, au préalable, de dire, comme il doit cacher ce qu'il a décidé de taire.»*[258]

Le langage est donc un outil soumis à la volonté et à l'intelligence de celui qui l'utilise car il est censé l'employer à son profit et non à l'encontre de ses intérêts. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'homme politique, surtout, doit maîtriser son langage et user de tous les moyens (les arts) qui pourraient l'amener à ce but. Au début de l'ouvrage, Ibn al-Muqaffa' nous parle de ce qui sert de fondement à l'art de parler (*adab al-kalām*) en disant : *«Bien parler : le principe élémentaire consiste à être vigilant pour ne pas faire des erreurs. Si tu parviens ensuite à exprimer des choses justes* (ṣawāb), *ce sera préférable.»*[259] L'homme appartenant aux intimes du roi doit donc rejeter toute parole superflue et inadéquate et faire appel à la réflexion

[258]. E. Chehata, *op. cit.*, p. 284.
[259]. J. Tardy, *op. cit.*, p. 662.

avant de prononcer chaque mot. Tout se joue alors ici où une simple erreur lui serait fatale et où il doit préserver sa langue de toute polémique qui ne mène à rien et en même temps il apprend les manières qui l'aideraient à mener à bien sa démarche : *al-mudārāt* (le détour), *al-muǧādāla* (la polémique) et *al-faṣāḥa* (l'éloquence). Ces notions font référence à l'art oratoire que doit maîtriser tout homme politique qui a le privilège de s'adresser au maître du pouvoir ainsi qu'à ses pairs. Cependant, la parole ou le langage est un lieu où se disputent la raison et les passions et l'homme se conduira selon la force qui parle en lui.

A- L'homme politique face aux intimes.

La complexité de l'entreprise de l'homme politique réside dans le fait qu'il doit instaurer des liens avec d'autres personnes ; intimes et lointains. Cette classification sous-entend une différenciation au niveau de la nature du rapport établi vis-à-vis de chaque groupe. Les intimes doivent bénéficier d'une grande attention alors qu'envers les autres, c'est plutôt la méfiance qui doit régner. Mais avant tout, l'homme se garde de ne pas être victime de sa langue comme le dit l'un des sages :

> *« J'ai toujours été étonné de voir les hommes prononcer des paroles, car si elles sont à leur avantage, ils n'en tirent pas profit, et si elles sont à leur détriment, elles causent leur perte.»*[260]

C'est dire que l'homme a tout intérêt à préserver sa langue et doit bien réfléchir avant de prendre la parole car la prise en compte du contexte est un facteur déterminant à ce propos. L'auteur écrit, quant à l'attitude convenable au sujet du discours dans une assemblée:

> *« Si celui qui questionne n'interroge pas une personne en particulier mais s'adresse à tous ceux qui sont présents, ne t'empresse pas de répondre et ne cherche pas à prendre les autres de vitesse en te précipitant pour prendre la parole. Car, outre l'impolitesse* (takalluf) *et la légèreté* (ḫiffa) *qu'il y aurait à agir ainsi, être le premier à t'exprimer amènerait les autres à contredire tes propos, à les critiquer et à les attaquer. Si, par contre, tu ne t'empresses pas de répondre et laisses ce soin à d'autres, tu pourras critiquer leurs propos à ta guise, puis y réfléchir et mûrir ta propre opinion sur la question, pour préparer, d'après ta réflexion personnelle et ce que tu auras entendu de valable sur le sujet.»*[261]

---

260. Miquel, *op. cit.*, p. 292.
261. J. Tardy, *op. cit.*, p. 695.

Cependant, les intimes doivent être traités différemment. Ibn al-Muqaffa‘ écrit à ce propos :

> *« Comme à tout homme de raison, il te sera nécessaire de savoir apparaître au public sous deux apparences hors desquelles il n'y a ni salut* (‘ayš)*, ni valeur morale* (murū'a) *: Pour le commun des hommes, tu endosseras l'habit de l'homme renfermé et distant, de sorte que tu leur apparaîtras toujours circonspect* (mutaḥaffiẓ)*, sévère* (mutašaddid)*, sur tes gardes* (mutaḥarriz) *et prêt à réagir. Aux plus proches d'entre tes hommes de confiances* (ṯiqāt)*, tu donneras de toi l'image de l'homme affable et sociable. Tu leur révéleras tes secrets* (banāt al-ṣadr)*, leur feras des confidences et ne prendras pas la peine de te montrer méfiant* (al-ḥaḏar) *ou distant* (al-taḥaffuḏ) *dans tes relations avec eux. »*[262]

Ce passage met l'accent sur deux manières différentes à propos de la relation à adopter vis-à-vis de l'autre. Ici, nous allons aborder le traitement réservé à la seconde catégorie envers laquelle toute retenue devient presque inexistante. Cela se justifie par le fait que le nombre de personnes qui accèdent à ce degré d'amitié est très restreint. En fait, avant de permettre à toute personne d'accéder au rang des intimes, une vérification de sa sincérité s'impose. Le dialogue entre le rat et le corbeau[263] dans le chapitre intitulé *la Colombe au collier* nous présente un exemple intéressant à cet égard. Le corbeau veut absolument se lier d'amitié avec le rat après avoir vu comment il a sauvé la colombe et son groupe des filets dans lesquels ils étaient pris. Le rat, vu le principe sur lequel est basé son rapport avec le corbeau (l'hostilité d'essence), a refusé la proposition de celui-ci en raison de son danger qu'il constitue pour lui. Mais après avoir vérifier la sincérité des propos du corbeau, le rat a finalement accepté la proposition de son interlocuteur. De là, nous remarquons que les intimes ne peuvent qu'être bénéfiques et leur présence rassure les cœurs.

B- L'homme politique face aux lointains.

A propos de l'attitude convenable à tenir envers une personne avec qui on ne partage pas les mêmes projets, ni les mêmes envies, le *Kalīla* donne plusieurs exemples dont nous allons citer un. Il concerne l'histoire du chacal ascète qui s'est démarqué, dans un premier temps, des gens de sa communauté par sa conduite exemplaire et son ascétisme et dans le second, par son comportement exemplaire et

262. *Ibid.*, p. 719.
263. Miquel, *op. cit.*, pp. 162-166.

sa fidélité témoignée au lion qui l'a nommé comme ministre[264]. Ainsi, Ibn al-Muqaffa' estime que tout homme et particulièrement l'homme politique ne doit pas aborder tous les gens de la même manière comme il le signale dans le texte de l'*Adab al-kabīr* que nous avons cité plus haut, car l'homme intelligent doit se montrer discret et distant vis-à-vis des gens qu'il ne connait pas ou avec lesquels il ne partage pas les mêmes idées, principes et visions des choses. Vis-à-vis de ces gens, l'homme doit apparaître comme un inconnu très limité dans ses rapports tout en adoptant le détour comme règle de vie envers eux. L'auteur dit à ce propos :

> *« Si tu veux te draper de dignité* (al-waqār) *et d'élégance* (al-ǧamāl), *te parer d'affection* (al-mawadda) *aux yeux du commun des hommes et évoluer en terrain ferme, sans embûche ni obstacle, sache te montrer savant* ('ālim) *en feignant de tout ignorer et bon orateur* (nāṭiq) *en feignant une piètre élocution* (al-kalām)*.»*[265]

Cette manière de faire va mettre l'homme intelligent à l'abri d'éventuelles menaces, tout comme cela lui vaudra le respect des autres. La posture recommandée se résume par la capacité de séduire qui permet de s'approcher du commun en toute simplicité. Il passe par la qualité de discours à l'exemple des histoires de *Kalīla* qui, dans leur dimension apparente, s'adressent aux cœurs des destinataires. Par ailleurs, l'homme intelligent doit s'armer d'un autre moyen qui est le détour, une stratégie qui repose sur une double habilité : négliger les autres et à ne pas leur dévoiler tous les secrets. Elle repose sur l'art de jouer sur les mots, l'aptitude à révéler tout en cachant et cacher tout en révélant. La Bruyère écrit :

> *« Un homme qui sait la cour est maître de son geste, de ses yeux, de son visage ; il est profond, impénétrable ; il dissimule les mauvais offices, sourit à ses ennemis, contraint son humeur, déguise ses passions, dément son cœur, parle et agit contre ses sentiments. »*[266]

Cette conduite peut être rangée parmi les stratégies de survie que tout homme qui aborde la cour doit adopter pour ne pas être la proie pour ses adversaires. Mais l'homme au pouvoir utilise la pratique du détour à sa manière et peut aller jusqu'à opposer les uns aux autres afin de les détourner de son poste et de ses projets[267]. De

---

264. Cet exemple est cité dans l'histoire intitulée *le Lion et le Chacal ascète*. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 287.
265. Tardy, *op. cit.*, p. 714.
266. Cité par H. Taine, *La Fontaine et ses fables*, éd. XVI, Paris, Hachette, 1903, p. 90.
267. Voir Norbert Elias, *La Société de cour*, Traduit par Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, 1985, p. 118.

par son statut d'intermédiaire, l'auxiliaire du souverain est obligé de prendre le contact avec ses supérieurs et de jouer son rôle de porteur de messages entre eux et le reste de la société.

Au final, Ibn al-Muqaffa' ne fait pas de différence en ce qui concerne le type de rapport à établir envers les autres. Même si la manière change d'une catégorie à une autre, le principe reste le même ; il réside dans la maîtrise de soi et le contrôle de sa langue, l'origine de tous les vices et de toutes les qualités selon que la force qui parle en lui, la raison ou les passions. L'auteur résume la situation en ces termes :

> *« Tu sauras que ta langue* (lisān) *est un instrument dont le pouvoir sera convoité et que ta raison* (al-'aql), *ton irascibilité* (al-ġaḍab), *ton bon plaisir* (al-hawā) *et ton ignorance* (al-ǧahl) *s'en disputeront la maîtrise. Car s'en rendre maître, c'est pouvoir en disposer selon sa convenance et en faire un allié. Dès lors, si c'est ta raison qui l'emporte, cela signifie que ton discours jouera en ta faveur. Mais si c'est un trait semblable aux trois autres nommés qui est le plus fort, il servira ton ennemi.»*[268]

Il peut ne pas accorder trop d'attention à autrui, mais l'homme intelligent doit pouvoir maîtriser sa langue. Ne pas parler qu'après avoir mûri sa réflexion de manière à surmonter tous les pièges qui pourraient lui être tendus par ses ennemis. Le silence serait encore mieux et profitable comme le dit l'un des sages anciens : *« Garde le silence, car là est le salut, mais garde-toi de parler pour ne rien dire, car à la fin tu le regretteras.»*[269] Les propos autour de ce sujet insistent sur deux valeurs corrélées : économiser la parole et privilégier l'action, sachant que toute démarche transgressant cette règle pourrait produire des résultats négatifs.

De par la dimension politique des thèmes abordés par l'auteur et les acteurs qui font l'objet de ses idées, nous pouvons dire qu'à l'exception du roi et de son collaborateur, personne n'a le droit de prendre la parole devant l'assemblée de dignitaires et, surtout devant le prince. L'histoire de Bidpaï est un exemple à ce propos. A plusieurs reprises, l'auteur insiste sur les conditions auxquelles doit répondre le prétendant pour un poste auprès du roi. Il s'agit du savoir, de la religion et du mérite. Bref, l'auteur définit un profil de personnes qui maîtrisent l'art de bien parler et d'agir, ce qui est, en quelque sorte, le fruit des paroles entreprises.

---

268. J. Tardy, *op. cit*, pp. 719-720.
269. Miquel, *op. cit.*, p. 291.

1-3-3 la philosophie de l'action dans le *Kalīla*.

Les idées soutenues par les acteurs politiques, si le contexte leur est favorable, trouvent toujours une voie pour leur application. La mise en pratique est souvent le but de ce qui est émis par la bouche et notre auteur nous donne encore un exemple très clair dans ce domaine. En fait, la parole adoptée par les animaux a une dimension universelle et peut être adaptée à tous les contextes. Ce passage à la mise en œuvre des enseignements qui sortent de la bouche des animaux fait la transition entre leur côté abstrait et leur côté concret, et par conséquent il les valorise. Ibn al-Muqaffa', lui-même, a commencé par cet exercice en reproduisant les idées évoquées dans le *Kalīla* ainsi que dans les deux Epîtres sous une autre forme concrète et pratique dans *la Lettre sur les compagnons*. Cette démarche n'est pas étonnante, surtout lorsque nous savons que toute sa pensée est basée sur ce lien étroit entre la théorie et la pratique. A commencer par ses recommandations au lecteur des fables de *Kalīla* où il dit qu'*« il n'y a de science complète qu'en action : la science est l'arbre et l'action le fruit. L'homme ne recherche la science que pour en tirer profit et s'il n'en profite point, il n'a pas à la rechercher.»*[270] Autrement dit, l'action est à la science ce qui est le fruit pour l'arbre. La lecture des fables n'aura aucun intérêt si elle ne pousse pas le lecteur à la mise en œuvre des règles et des principes moraux qu'y sont édictés. L'objectif principal de chaque travail entrepris c'est d'en tirer profit, et cela ne peut se voir que dans la pratique. Lorsqu'Ibn al-Muqaffa' appelle l'homme intelligent à cultiver l'éthique à la perfection, son objectif est de jouer le rôle de réformateur qui donne l'exemple par ses actes issus de ses paroles. Bidpaï, lui-même, a fait preuve de courage et d'esprit de responsabilité lorsqu'il est allé rencontrer le roi car il estime qu'il est obligé de le faire de par son statut[271]. De l'attitude du philosophe ressortent les enseignements suivants :

- le premier souci qui occupe le Brahmane, de par son statut, réside dans la correction du roi. Ce qui fait que la responsabilité est très lourde parce que l'objet de la critique c'est le roi qui se place au sommet de la pyramide sociale. Cette démarche, de la part du philosophe, nécessite une vraie raison pour la justifier.

---

[270]. Miquel, *op. cit.*, p. 12.

[271]. *Ibid.*, p. 296. Nous renvoyons au paragraphe intitulé *Bidpaï et la situation politique à son époque* dans la première partie de la présente étude.

- La justification contient deux volets : le premier consiste à mettre en valeur le savoir et la bonne conduite provenant des Anciens, sa source d'inspiration. Le second volet tend à transmettre cet héritage à la postérité, autrement dit, le philosophe veut jouer le rôle de médiateur et, dans le même temps, il prend cet héritage comme base pour légitimer son action.
- Ensuite, vient le fait de mettre ses paroles à l'épreuve et de prendre le risque d'aller rencontrer le roi. Cette action ne diffère en rien de celle du ministre le plus sage parmi les corbeaux, partant se renseigner sur l'état des hiboux, leurs ennemis, afin de trouver une solution pour les éliminer[272]. Le roi des corbeaux dit à son ministre : *« Tu sais ce qu'est agir, je le vois bien, tandis que mes autres conseillers n'ont à la bouche que projets chimériques.»*[273] Ce sage prouve la congruence de ses paroles et de son action.
- Puis, en entamant cette démarche, le sage donne l'exemple au reste de la société ainsi qu'à la postérité. Le sage a parlé au nom de toute la communauté par le pouvoir qui lui provenait de sa science et de son intelligence. Lorsqu'il incite le roi à suivre la lignée de ses pères, il ne fait qu'un rappel qui devait être bénéfique pour le roi et pour ses sujets. Après avoir donné l'exemple par les mots en interrogeant le roi, Bidpaï, pour aller jusqu'au bout de sa logique, va passer à l'acte pour mettre ses conseils en application. Il a bien agi en parlant avec le roi, et il a fait de même en assumant la responsabilité de gérer les affaires de l'Etat à la place du roi.
- Cette citation signale également un point qui est en rapport avec la transmission de la morale entre les générations. Le philosophe, en voulant donner l'exemple aux autres, fait partie des Anciens qui ont le souci de sauver la postérité de tout péril. Ce point nous fait penser à l'introduction de l'*Adab al-Kabīr*[274]. C'est un devoir que chacun, parmi les gens dignes de cette mission, doit effectuer pour le bien de l'homme, de tout temps et de tout lieu.

---

272. Voir la fable intitulée : *Les Corbeaux et les Hiboux.*
273. Miquel, *op. cit.*, p. 184.
274. L'auteur, dans cette introduction, adresse un grand éloge aux Anciens qui avaient pris en charge la responsabilité de sauvegarder leurs enseignements moraux pour que les générations postérieures puissent suivre leur conduite. Voir Ibn al-Muqaffa', *Āṯār*, *op. cit.*, p. 245.

Le champ politique est lié à l'action et au concret, le domaine de la raison et de l'intelligence. Cette action a pour but l'établissement d'une bonne politique envers les sujets, seul gage pour les rendre loyaux et soumis à la loi ou à la volonté du gouvernant. Ainsi Aristote écrit : *« Le véritable politique souhaite rendre bons ses concitoyens et en faire des sujets dociles aux lois. »*[275] La démarche de Dabšalīm s'inscrit dans le même sens lorsqu'il a exprimé son souhait d'avoir un livre qui lui permettrait de mener une politique qui vise à bien conduire les hommes[276]. Savoir comment gouverner et policer les sujets et comment les amener à obéir et à servir le pouvoir en place, voici la finalité de l'action politique. Pour la réaliser, l'homme politique doit s'investir davantage afin d'offrir à l'ensemble de la communauté les meilleures conditions de vie. L'auteur, en insistant sur ce point, appelle l'être humain à ne pas s'intéresser aux choses qui sont hors de sa portée. Cette recommandation nous l'a trouvons dans la citation suivante :

> *« Le bon sens veut que nous ne parlions pas de ce que nous ignorons, que nous ne tranchions pas de notre propre sort, que nous ne décrétions rien à notre propre endroit.»*[277]

Cependant, dans l'exercice de la politique, l'action est toujours meilleure que la parole au point qu'il est préférable de faire sans dire. La tortue dit : *« L'intelligence nous permet de faire fi des mots, de faire porter tous nos efforts sur l'action.»*[278]

En effet, le pouvoir et la parole font aussi l'objet de dispute entre les acteurs qui sont en concurrence permanente. Les rapports entre ces acteurs se sont concrétisés dans les histoires de *Kalīla*.

2- Les rapports de force en politique.

Beaucoup de principes de gouvernement politique se dégagent des histoires de *Kalīla*. En effet, l'arrière-plan de ces contes animaliers met en exergue quelques règles indispensables pour la gestion des affaires publiques.

La nouvelle approche dans les fables met en parallèle le monde animal et le monde humain à travers la dichotomie sens apparent/sens caché. L'animal, par son

---

275. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Traduction de Richard Boéüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 93.
276. Le passage est déjà cité dans le paragraphe intitulé *les thèmes politiques dans le livre* dans la première partie. Voir aussi Miquel, *op. cit.*, p. 297.
277. Miquel, *op. cit.*, p. 197.
278. *Ibid.*, p. 195.

apparence, fait penser à une partie de l'être humain, remplie de vices et de mauvais penchants, mais ce qu'il dégage en matière de sagesse s'adresse au côté intellectuel de l'homme afin qu'il mette en œuvre toutes ses énergies pour son bien-être. Les écrits d'Ibn al-Muqaffa' ne sont qu'une manifestation de cette invitation implicite dans les conditions favorables à l'expérimentation des idées avancées.

2-1 La fonction politique, objet de compétition.

Le texte du *Kalīla*, par la façon dont il est présenté, laisse à son lecteur la possibilité d'en différencier la lecture. Ainsi, rien qu'en prenant en compte le côté dénoté du texte, le lexique et la terminologie trouvent leur source dans la nature et dans le monde des sauvages qui rappellent le côté sauvage de l'homme, toujours présent et considéré comme élément fondamental dans son identité. Cependant, de part leur dimension connotée, les énoncés mis dans la bouche de ces bêtes nous transportent dans un autre univers où la conscience et la morale prennent le devant sur le naturel. Ce second état est le résultat d'une volonté qui consiste à réduire l'espace occupé par les mauvais instincts pour permettre à l'homme de vivre dans un cadre social et de s'avancer sur le plan civilisationnel. Mais les conditions de vie sont soumises à des lois qui contraignent l'homme à rentrer parfois dans des phases de désordre qui se manifestent sous différentes formes. Par son envie de vivre en paix, l'homme se dresse face à de telles situations et s'investit dans le but de trouver un espace sain qui met son âme à l'abri de tout danger. Car, même si on se sert souvent du monde animal pour se rendre compte de la gravité de la sauvagerie et du danger de la vie dans le monde des humains, la différence entre l'homme et la bête réside dans le fait que le conflit qui oppose les bêtes se solde par la perte de la vie individuelle. Or, le risque dans la société humaine est plus conséquent puisque l'homme, en conflit avec un pair, ne met pas sa vie seule en danger, ce sont toutes les conditions qui lui permettent de bien-vivre qu'il hypothèque, situation où il peut même perdre son âme et mettre les autres en péril. Ceci est possible parce que la société des hommes est pleine de vices et d'impulsions, dominée par des défauts en tout genre. L'homme, quoi que l'on puisse dire, est pire que toutes les bêtes qu'il les surpasse en termes de cruauté et de barbarie. Nous pouvons à ce propos citer deux histoires à titre d'exemple : *Le Lion, le Chameau, le Loup, le Corbeau et le*

Chacal[279] et *le Fourbe et le Benêt*[280]. La première histoire témoigne, sur le plan humain, de la cruauté de la démarche des carnivores qui se sont réunis pour la mise à mort du chameau et la seconde met l'accent sur la fourberie et le manque d'honnêteté, ce qui conduit à enfoncer les droits de l'autre.

La conclusion de la fable intitulée *la Colombe au collier* se penche sur la question des instincts qui dominent l'homme. Vivre en paix est la chose la plus compliquée à réaliser si on prend en considération ses vices. Que faire face à cette situation qui menace ce qui a de plus cher chez l'homme, à savoir son existence ? Avant de répondre à cette question, on s'interroge sur les formes que prend l'ordre traité par Ibn al-Muqaffa' dans le *Kalīla* ?

2-1-1 La violation de l'ordre social.

Nous analysons la question sous l'angle du statut social en lien avec le politique. Nous tirons l'exemple qui reflète la violation de l'ordre social du premier chapitre du livre, *Le Lion et le Bœuf*. Nous intéressons alors au cas de Dimna pour voir comment il a mené sa démarche et les motifs qui l'ont incité à agir ainsi. Le premier propos que nous relevons à ce stade est le suivant :

> *« Il y avait à la cour du lion deux chacals, nommés l'un Kalila et l'autre Dimna. Si tous les deux se montraient cultivés* (ḏawī adab) *et pleins d'astuces* (dahā'), *Dimna était le plus avide, le plus enclin aux vastes projets, le moins satisfait de son sort.»*[281]

Le texte précise que les deux chacals, malgré leur intelligence et leur savoir, ne bénéficie d'aucun privilège auprès du roi. Cette situation sociale ne satisfaisait pas Dimna qui a envie d'aller plus loin et de bénéficier de cette aura que confère la proximité avec le roi. Dimna soumet à son frère l'idée d'aller rencontrer le lion pour espérer une reconnaissance de sa part. Mais Kalīla n'est pas favorable à cette démarche et rappelle son frère en disant :

> *« Notre situation* (ḥāl) *à nous est une situation de choix : nous sommes préposés à la porte du roi, nous trouvons de quoi manger et nous ne faisons pas partie de cette classe* (martaba) *de gens qui attendent des ordres. »*[282]

Dimna avance le contre-argument suivant:

---

279. 'Azzām, *op.cit.*, p. 114.
280. *Ibid*. p. 124.
281. Miquel, *op. cit.*, p. 52.
282. *Ibid.*, p. 52.

> *« Sache que tous ceux qui approchent les rois ne le font pas seulement pour manger -car après tout le ventre se remplit en tous lieux- mais pour chercher, grâce à cette proximité, à réjouir leurs amis et à affliger leurs ennemis. Sache encore, dit-il, que les gens les plus vils, les plus faibles, les moins hommes qui soient, sont ceux qu'un rien contente et réjouit. »*[283]

Le dessein de Dimna est clair et la finalité de son action, au-delà des services qu'il va présenter au roi, est d'ordre personnel et s'inscrit dans l'esprit de concurrence qui domine la société de cour. Il a bien dit que parmi ses objectifs, il y a le fait de réjouir les amis et d'affliger les ennemis. En réponse à cette avance démesurée de Dimna, Kalīla lui dit :

> *« Tout homme, sache-le, a un rang, un pouvoir, et s'il vit satisfait de son rang, s'il s'en tient à la situation qu'il occupe parmi les gens de sa classe, il doit normalement être content et n'avoir rien à désirer.»*[284]

Kalīla soutient ici l'idée qui consiste à dire qu'il est interdit dans la société qui adopte le système de classe de changer de rang ou de situation parce qu'il est synonyme du changement de l'ordre en général. En revanche le raisonnement de Dimna ne reconnait pas cette règle. Il défend sa position en disant :

> *« Les honneurs sont l'objet d'une compétition, mais sont liés entre eux, de telle sorte que l'homme de valeur voit sa valeur l'élever du rang le plus humble au rang supérieur et que l'homme sans valeur s'abaisse du rang suprême au rang le plus bas. »*[285]

Pour Dimna, tout revient à l'individu et à sa volonté de se battre pour mettre en valeur sa personne. Or, le raisonnement de Kalīla tient au respect de la règle sociale qui incite à la méfiance vis-à-vis de toute personne qui la transgresse. Malgré tout, Dimna, animé par l'ambition et son intérêt personnel, va donner suite à sa démarche et va à la rencontre du lion, à l'issue de laquelle ce dernier lui a accordé une place à ses cotés. Dimna a réussi à réaliser son objectif car il a séduit le lion par son discours qui, dans l'apparence, affiche le dévouement total pour l'intérêt du roi alors que la réalité en est une autre. Cependant, les choses vont prendre une autre tournure après l'arrivée de Chanzaba auprès du lion avec qui il parvient à tisser un lien d'amitié si fort au point d'exclure Dimna de l'entourage du roi. Cette nouvelle situation va pousser Dimna à mettre en place un stratagème, basé sur des mensonges, qui finiront

---

283. *Ibid.*, p. 53.
284. *Ibid.*, p. 53.
285. *Ibid.*, p. 54.

par éliminer Chanzaba. Ainsi, Dimna, en voulant récupérer sa place occupée par Chanzaba, va produire une crise au sein de la cour. De là, nous pouvons dire que le sentiment nourri par Dimna en ce qui concerne la compagnie du roi l'a poussé à user de tous les moyens pour cet objectif.

2-1-2 Les intrigues qui menacent l'homme politique.

Certaines histoires mettent au clair cet aspect à travers différents exemples dont nous allons citer quelques uns :

- Le premier concerne le chapitre *du Singe et de la Tortue*. Il s'agit du coup d'Etat qui a visé le singe qui n'est plus en mesure de prendre les choses en main. Le jeune singe dit : *« Ce singe est bien trop vieux pour pouvoir gouverner correctement. »*[286] La faiblesse, sous toutes ses formes, constitue un handicap majeur pour l'exercice de la charge suprême. Ainsi, le vieux roi détrôné s'est exilé sans chercher à résister.
- Nous tirons le second exemple du chapitre intitulé *Irāḫt, Iblād et Šadram, roi de l'Inde*. Le sujet de cette histoire porte sur la manière dont le souverain doit procéder pour gagner le respect de ses sujets, assoir son autorité et conserver son pouvoir ? Le philosophe insiste dans sa réponse sur deux qualités que tout homme et en l'occurrence l'homme politique doit avoir, il s'agit d'agir avec pondération et réflexion. Ajoutons à cela avoir les meilleurs assistants qui seront un bon secours en cas de nécessité. Le cas de Šadram, le roi de l'Inde, reflète cette situation car son ministre et confident l'a sauvé d'abord d'un danger réel, celui de la menace des brahmanes qui lui ont donné une mauvaise interprétation des songes. Ils ont dit à ce propos :

> *« Le temps n'est pas si loin où le roi a fait périr douze mille d'entre nous ; nous le tenons maintenant ! Puisqu'il nous a communiqué son secret et révélé l'inquiétude que lui inspirent ses rêves, nous avons chance de nous venger de lui, à condition de lui tenir un langage brutal : poussé par la crainte, il fera ce que nous voudrons.»*[287]

---

286. *Ibid.*, p. 187.
287. *Ibid.*, p. 202.

Puis, lorsqu'il a laissé en vie la reine Irāẖt alors que le roi lui avait demandé de la tuer. L'intervention du ministre a permis au roi de sauver et de stabiliser son pouvoir.

- Le troisième exemple concerne l'histoire *du Lion et du Chacal*. Le chacal, sollicité par le lion pour lui confier certaines tâches, manifeste de la prudence et du dégoût pour un travail touchant au domaine politique. Nous analysons la scène à la lumière des paroles prononcées par le chacal qui se méfie de la compagnie du roi. Premièrement, il livre le constat suivant :

> *«Il est peu de cas où cette amitié [il s'agit de l'amitié sincère des gouvernants] vous réussira, car amis* (aṣdiqā') *et ennemis* (a'dā') *de l'autorité s'entendront à vous haïr et à vous jalouser, les premiers aspirant à votre rang* (manzila)*, vous détestant et vous opprimant pour vous le prendre, les autres vous en voulant pour les conseils loyaux* (al-naṣā'iḥ) *que vous donnez à l'autorité* (al-sulṭān) *et le profit qu'elle tire de vous. Ces deux espèces d'hommes réunies contre vous, il ne vos reste qu'à périr.»*[288]

Ce passage met l'accent sur l'insécurité qui menace celui qui a la naïveté de croire à la loyauté dans sa relation intime avec les rois et leur entourage. Le mal que le chacal redoute ici ne vient pas du roi mais de ses auxiliaires, surtout les scélérats. L'amour du roi qu'affichent ces derniers dans leur action n'est que flatterie et hypocrisie. Les statuts de privilège suscitent toutes les convoitises et poussent certains à agir et mettre en difficulté ceux qui en bénéficient. Le chacal dit à propos de la vie difficile que mène l'ami de l'autorité : *« En un seul moment, l'ami de l'autorité connaît plus de terreurs et de dommages que tout autre homme en sa vie entière. »*[289] Ces terreurs et ces dommages poussent tout homme loyal à fuir cet univers où il se sent constamment en danger. C'est dire qu'en plus des tâches qui lui seront confiées, l'auxiliaire du roi doit faire face aux machinations et aux intrigues qui le viseront de la part des envieux. Malheureusement, malgré la loyauté manifeste et les précautions qu'il peut prendre, l'homme ciblé par les intrigues se trouve parfois déstabilisé par ses adversaires lorsqu'ils réussissent à influencer son supérieur. L'histoire raconte par la suite que les ennemis du chacal ont réussi à monter un complot contre lui en cachant le

288. *Ibid.*, p. 248.
289. *Ibid.*, p. 248.

repas du lion dans sa demeure. Cette affaire a poussé le lion à le mettre en prison, puis il l'a libéré après avoir découvert les mensonges de ses adversaires[290].

Le lien entre les trois exemples que nous avons présenté réside dans la cible des attaques menées par les uns et les autres, il s'agit du roi et de ses proches. Le principal objectif de ceux qui agissent ainsi est de déloger celui qui détient le pouvoir lorsqu'on sent une certaine faiblesse de sa part, le cas du singe, ou du moins l'affaiblir à traves l'atteinte à ses proches, s'il paraît difficile de l'attaquer directement comme nos l'avons remarqué dans les autres exemples. Ces attaques et ces manœuvres montrent également l'instabilité dont souffrent les rapports tissés au sein de l'entourage du roi.

Nous estimons qu'il est utile de faire la différence entre deux conduites : la première adoptée par des gens loyaux et la seconde pratiquée par des hommes déloyaux. En ce qui concerne les hommes de valeur et de mérite, il s'agit d'agir selon les règles de la bonne conduite qui prennent en considération l'intérêt général et la mise à l'écart des profits personnels. Ce qui signifie leur dévouement total et prouve leur sincérité. En revanche, les sentiments de jalousie et d'envie constituent l'arrière-plan de l'action des gens qui contredisent toutes les règles de loyauté.

2-2 Le pouvoir politique et système de la délégation.

La question du pouvoir et de son maintien se trouve dans la quasi-totalité des chapitres du *Kalīla*. Cela va de récits où l'histoire nous présente des rois dans l'exercice de leur fonction comme dans *le Lion et le Bœuf ;* à des récits où l'histoire illustre la fragilité du pouvoir à travers les menaces qui pèsent sur lui, *Irāḫt, Iblād et Šadram, le roi de l'Inde*, pouvant aller jusqu'à la destitution du roi comme dans *le Singe et la Tortue* ou à partir de l'histoire où il est sujet de chercher à instaurer l'autorité comme le cas *des Oiseaux qui cherchent à élire un roi.* En tout état de cause, le *Kalīla* met l'accent sur la nécessité d'autorité qui veille à instaurer et à garantir la stabilité et l'ordre. Car le territoire qui ne se soumet pas à une autorité

[290]. Ibn al-Muqaffa', dans *al-Adab al-Kabīr*, signale ce point en disant que le ministre du roi est ciblé plus que quelqu'un d'autre par des attaques venant de toutes parts.

s'expose à tous les maux[291]. Cette idée est soulignée dans ce passage qui dévalorise trois situations : *« Une mer sans eau, un pays sans roi et une femme sans époux.»*[292] Quoi qu'on puisse penser de l'image du détenteur du pouvoir, assez souvent perçue de façon négative, il demeure que tout corps social a besoin pour son équilibre, d'une organisation avec à sa tête un gouvernant (un roi), délégataire, entre autres de la direction des affaires publiques, une instance comme par exemple un gouvernement. La constitution de ce gouvernement serait alors pour répondre au principe qui voudrait que face à l'impossibilité pour une personne d'assumer cette lourde tâche, le gouvernant délègue à son tour certaines affaires à des assistants sélectionnés parmi ses gouvernés pour leur bon sens.

2-2-1 Le pouvoir politique à l'image de la jungle.

Pour rester dans l'esprit général du livre, l'auteur, en parlant du pouvoir, le compare à une montagne, à la fois lieu de plaisir et de détente et dans le même temps, le lieu qu'abritent les fauves les plus effrayants. Cette image est très significative du pouvoir où l'homme impose ses lois à ses administrés qu'il conduit comme des bêtes. Nous ne sommes plus dans le cadre d'un consentement mutuel, mais face à un pouvoir qui instaure les lois de la jungle. L'auteur met en garde toute personne voulant s'introduire dans ce milieu, car s'il est facile d'y accéder, en revanche, il est plus difficile d'y demeurer. Différentes histoires citées dans le livre illustrent cette vérité. Montrant où les proches du pouvoir ont souffert de ses maladresses, Ibn al-Muqaffa' déclare que : *« La souveraineté ne sort pas des mains d'une famille sans qu'il reste une rancœur qui la pousse à s'agiter ; mais cette agitation finit par causer son écrasement et son anéantissement.»*[293] Ce qui signifie que le pouvoir fait l'objet d'une dispute permanente. Cette instabilité vient du fait que le pouvoir n'a pas la même essence et donc pas le même poids que la religion qui exerce son autorité sur les cœurs alors que celui-là se contente de contrôler les corps. Ardašīr[294] le rappelle dans son *Testament*[295] : *« Sachez que votre pouvoir*

---

[291]. Voir Claude-France Audebert, « La Condition humaine d'après « Kalīla wa Dimna», *Arabica*, T. 46, Fasc. 3, 1999, (pp. 287-312), p. 294.

[292]. Miquel, *op. cit.*, p. 215.

[293]. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 48.

[294]. C'est le fondateur de la dynastie sassanide. Il s'est engagé dans de nombreuses guerres afin d'asseoir son autorité et de réunifier son royaume. Voir al-Mas'ūdī, *op. cit.*, T. I, pp. 217-220.

(sulṭān) ne s'exerce que sur les corps des sujets et que les rois n'ont aucune autorité (sur leurs cœurs.»[296] En effet, la fragilité du pouvoir ne vient pas que de sa nature et de la limite de son influence sur l'homme, la manière de l'exercer peut aussi constituer un facteur de faiblesse.

Rien que le fait de présenter le roi comme étant un homme agressif et ignorant, une personne qui ne peut pas gérer les affaires de son Etat sans l'aide des personnes sages et intelligents, nous donne à voir du degré de mépris que le philosophe éprouve à l'endroit de l'autorité politique. Dabšalīm reconnaît son infériorité par rapport à Bidpaï en disant :

> *« Si les rois ont cette supériorité qui consiste à régner, les sages en ont une plus grande encore à être sages. Car les sages, grâce à leur savoir, sont assez riches pour se passer des rois, tandis que la fortune des rois ne les rend pas assez riches pour qu'ils puissent se passer des sages.»*[297]

Commandant au philosophe un livre sur l'art de gouverner et en lui déléguant par la suite ses charges pour diriger tout le royaume, le roi confirme cette reconnaissance. Ces deux actes ont une grande signification sur le plan politique. Voulant dire avant tout que le roi est déterminé à renoncer à son ancienne conduite où les hommes sont traités comme des bêtes pour une autre fondée sur le respect de la dignité humaine et le respect des lois. C'est plutôt une rupture qui va dans le bon sens, mais malgré cela le livre nous réserve encore une image très négative du pouvoir.

2-2-2 Le roi et la délégation des pouvoirs.

Face à l'impossibilité de s'occuper seul de la gestion des affaires de l'Etat, le roi se voit contraint à choisir parmi ses proches des personnes capables de prendre en charge certaines affaires de l'Etat. Ainsi, le *Kalīla* nous donne quelques exemples à travers lesquels les rois expriment leur besoin ou leur souhait d'attribuer certaines tâches à leurs auxiliaires. Nous en analysons deux :

- Le premier concerne Bidapï qui, lui-même, s'est chargé de la rédaction de ce livre. Le roi a demandé à son conseiller de lui rédiger un livre qui lui servira de guide en matière de l'exercice du pouvoir. Ensuite, le philosophe s'est occupé de la gestion concrète des affaires de l'Etat. Dabšalīm dit : *« Tu fais*

---

295. Ce livre a été traduit en 113h/731 comme le mentionne Iḥsān 'Abbās, dans son introduction au livre, *'Ahd Ardašīr*, Beyrouth, Dār Ṣāder, 1967, p. 33.
296. *Ibid.*, p. 56.
297. Miquel, *op. cit.* p. 289.

désormais partie de mon conseil, et tu auras la haute main sur la totalité de mon royaume. »[298] Il est vrai qu'avant d'accepter la mission, le philosophe a manifesté une certaine réticence en ces termes : *« O roi, dispense-moi de cette tâche, car je ne peux trouver la force de bien de m'en acquitter qu'avec ton aide. »*[299] Mais on sait que ce n'est là qu'un procédé destiné à s'assurer de la confiance du roi à son égard parce que Bidpaï redoute l'attitude de son supérieur. Il sait aussi que l'exercice du pouvoir n'est pas une chose facile et il ne pourra pas accomplir sa mission sans l'aide et la protection du roi contre des éventuelles menaces et intrigues, une sorte d'immunité qui lui permettrait de bien agir. Sur ce point, cette histoire de Bidpaï ressemble à celle du chacal qui demandait des garanties au lion avant d'accepter de collaborer avec lui[300].

- Le second exemple concerne la difficulté rencontrée par certains auxiliaires qui sont au service du roi. Cette difficulté se voit dans le fait que le roi ne suit pas leurs avis et décide de manière arbitraire même lorsqu'il se retrouve dans des situations critiques à l'image du roi des hiboux. Ce dernier avait demandé à ses auxiliaires de s'occuper du corbeau sans prendre en considération l'état de guerre qui lie les deux communautés. Il a contraint les siens à accepter sa décision et les a conduit à la perte dans leur combat contre les corbeaux malgré les conseils de son ministre qui soutiennent le contraire. Le roi a agi sans accorder aucun crédit aux arguments de son ministre. Cette attitude témoigne de l'impossibilité de travailler parfois avec le roi en toute tranquillité, d'où l'obligation d'agir envers lui avec prudence. Cet exemple nous montre la situation du collaborateur qui se retrouve incapable d'influencer les choix du roi. Ibn al-Muqaffa' nous dit que l'auxiliaire, dans de telles conditions, doit faire le choix :

« Soit il prend parti pour le prince (al-wālī) *contre les sujets* (al-r'iya) *et c'en est fait de sa religion* (al-dīn)*, soit il prend parti pour les sujets contre le prince et c'en est fait de son existence terrestre. Il n'aurait alors d'autre issue que de mourir ou de fuir.»*[301]

---

298. *Ibid.*, p. 294.
299. *Ibid.*, p. 294.
300. Voir l'histoire du *Lion et du Chacal*, 'Azzām, *op. cit.*, p. 287.
301. J. Tardy, *op. cit.*, p. 684.

Ces deux exemples nous dévoilent deux visages de l'autorité et deux manières de l'exercer : d'une part, Dabšalīm, après avoir été redressé, délègue toutes les charges de son pays à Bidpaï qui agit en toute liberté et de l'autre, on trouve le ministre des hiboux étouffé par son roi et se retrouve incapable de lui faire changer d'avis sur une affaire aussi importante, celle concernant les rapports avec l'ennemi en situation de guerre. Ce point nous conduit à un autre qui a trait au lien entre le faible et le fort.

2-3 le pouvoir entre le faible et le fort.

Comme livre politique, Le *Kalīla* met à nu la nature des relations entre les différents acteurs de ce milieu. Ces relations sont fondées généralement sur une série d'oppositions à l'image des histoires qui mettent l'homme à côté de la bête, la force physique à la sottise et à la faiblesse[302]. Les fables de *Kalīla* insistent beaucoup sur ce rapport déséquilibré où l'intelligence l'emporte sur la sottise. Lorsque le faible se trouve démuni d'intelligence et est entouré d'ennemis qui lui dénient tout droit à la parole, il est contraint de résoudre à son état de dépendance et s'en satisfaire selon la logique qui voudrait que les faibles, parce qu'ayant besoin de la protection des forts, doivent se soumettre à leur autorité. Ce type de relation est régi par une sorte de loi d'airain imposant aux faibles de nourrir un complexe d'infériorité qu'ils manifestent en s'humiliant devant leur maître. L'histoire du *Lion, du Chameau, du Loup, du Corbeau et du Chacal* illustre à quel point la différence qui touche à l'essence de l'être peut engendrer des différences au niveau des valeurs et des principes de vie. Lorsque le chameau se fie aux principes moraux, ses ennemis répondent par une autre logique, celle consistant à dire que tout individu doit s'effacer face à l'intérêt commun.

La fable du *Rossignol, du Lièvre et du Chat* raconte que le rossignol et le lièvre revendiquent le droit d'occuper le gîte, ce qui correspond au droit de tous sur tout. Les deux acteurs ont accepté l'arbitrage du chat décrit par le rossignol comme étant vertueux et sage, autrement dit capable de prononcer le bon jugement. Le fait d'accepter l'arbitrage signifie que les deux parties renoncent à la guerre où chacun risque sa vie pour une solution de paix. Il est également synonyme d'une reconnaissance de l'autorité en place. Or, celui à qui les deux protagonistes ont

[302]. Voir Marc Soriano, « Fable », *E. Universalis*, éd. V, Corpus IX, Paris : Encyclopaedia universalis, 2002, p. 149.

confié la mission d'arbitrer (le chat) a abusé de ce droit et violé la confiance placée en lui. Cette histoire nous révèle quelques enseignements sur le plan politique. Il est à noter, selon Hobbes, que *« L'homme est par nature, originellement, un animal apolitique et même asocial et, acceptant les prémisses de cette doctrine, il admet que le bien est essentiellement identique à l'agréable.»*[303] Mais, si certains ont accepté de se conduire selon les codes de l'éthique qui garantissent aux uns et aux autres leur droit de vivre en paix, d'autres ont du mal à surmonter leur naturel et à se conduire de la même manière, c'est le cas du chat. C'est tout le contraire du rossignol et du lièvre dont on peut interpréter la sollicitation d'arbitrage d'un tiers comme l'expression d'un commun vouloir de vie commune. Dans le même temps, le choix ainsi fait signifie de facto que les deux personnages acceptent de se soumettre à l'autorité du chat, ce faisant, ils se trouvent à sa merci. La question qui se pose, une fois le droit est transféré à une personne, est la suivante : est ce que le gouvernement de l'un est capable d'assurer les conditions favorables à la prospérité de l'ensemble ? La réponse nous la trouvons dans l'acte accompli par le chat lorsqu'il s'est abattu sur les deux victimes. Ce geste est très symbolique car il prouve, une fois de plus, que le naturel reste présent et reprend sa place habituelle à chaque fois que l'occasion se présente.

> *« Le Léviathan de la fable abuse du pouvoir que lui ont abandonné les deux parties. Il retrouve la vérité de la loi naturelle énoncée comme seule capable de mettre d'accord droit positif et droit naturel, en célébrant finalement la légitimité du droit naturel, au sens du droit de plus fort.»*[304]

Ce texte précise que le naturel prend le dessus, surtout quand il détient tous les pouvoirs. L'histoire citée remet en cause le principe de déléguer à une personne la charge de gérer les affaires communes sans lui dessiner les limites à ne pas franchir.

---

303. Léo. Strauss, *Droit naturel et histoire* 1953), traduction française, Paris, Flammarion, 1986 (éd. I, 1953), p. 155. Hobbes évoque cette question dans le *Léviathan*, *op. cit.*, (ch. VI), p. 49 et dans *De Cive ou les fondements de la politique*, (ch. I/2), traduit par Samuel Sorbière, Paris, Sirey, 1981, p. 76.

304. O. Leplatre, *op.cit.*, p. 189.

CHAPITRE II : POUR LA STABILITE ET LA CONSERVATION DU POUVOIR.

Quand on examine certains chapitres du *Kalīla*, on comprend mieux comment cette idée de la conservation du pouvoir est exploitée. Les deux premiers chapitres nous serviront d'exemples pour illustrer ce point :

Dans le chapitre intitulé *le Lion et le Bœuf*[305], l'auteur expose deux situations où le roi/lion cherche à stabiliser et à conserver son pouvoir : la première a trait au moment où il a tissé les liens d'amitié avec le bœuf, qui lui inspirait de la peur auparavant. La crainte de perdre le pouvoir face à cet être étrange l'a poussé à établir la paix avec lui grâce à l'intervention de Dimna qui va semer la « zizanie » par la suite entre les deux amis, en jouant sur la méfiance nourrie par les deux protagonistes et le sentiment qui les habitent réciproquement. Pour se débarrasser du bœuf, Dimna doit convaincre le lion de la menace que son ami le bœuf fait peser sur son pouvoir. Ce denier aurait rencontré les responsables de la garde royale dans le but d'éliminer le lion. Le roi, peu intelligent, n'a pas vérifié la certitude des propos de Dimna. Il a tué son ami injustement. Cependant, la vraie menace n'est pas encore écartée par le roi, qui, regrettant la mort du taureau décide d'établir la justice, toujours dans le but de sauvegarder le pouvoir. Cette justice aboutira à la mise à mort de Dimna. Si le premier chapitre aborde cette question d'une manière tragique, il n'en sera pas ainsi dans le troisième.

L'auteur aborde, en effet, le sujet différemment dans *la Colombe au collier*[306]. Il s'agit, dans cette histoire, de la perspicacité de la reine qui a incité le reste de son troupeau à être solidaire pour se sauver et garder la stabilité sociale. Quand l'ensemble du troupeau s'est rendu compte qu'il est tombé dans les filets du chasseur, chaque membre essaye de se sauver sans se soucier des autres. C'est à ce moment là que la colombe/la souveraine intervient pour faire le rappel et encourager

305. 'Azzām, *op. cit.*, p. 80.
306. *Ibid.*, p. 158.

tout le groupe à déployer tous leurs forces pour sortir de ce périple. Tous ont tiré les filets et la reine les a orientés vers son ami le rat qui a rongé les mailles et libéré ainsi tout le monde. Un corbeau a vu cette scène et il a demandé au rat de se lier d'amitié avec lui en raison de son geste envers la colombe. Le rat a accepté sa demande et les deux ont rejoint la gazelle et la tortue dans un lieu près du fleuve où ils ont passé de bons moments en harmonie et dans un esprit solidaire.

La stabilité du pouvoir peut être atteinte par différents moyens même s'il est question de violer les lois morales comme cela est arrivé dans l'exemple de la fable concernant le *Lion, le Loup, le Corbeau, le Chacal et le Chameau*[307]. Pour rester en vie, le roi/lion, malgré la sécurité et la prospérité qu'il a promise au chameau, a trouvé le moyen de le tuer pour survivre. La morale politique dans le *Kalīla* met l'accent sur deux aspects ; l'un interne (privé) et l'autre externe (public) :

- Le premier renvoie à la vertu. C'est-à-dire que la morale comme principe doit être nourrie par des lois de bonne conduite mobilisée par le devoir.
- Le second aspect est régi par le droit, il agit selon les règles d'ordre juridique. Comme toutes les entreprises politiques sont centrées sur le roi qui représente la force, la domination, que ce soit envers ses sujets ou vis-à-vis des autres communautés, le moraliste, dans ce livre, essaye par différents exemples de lui faire adopter une politique conforme à la morale. La morale et la politique sont de deux ordres différents, théoriques et pratiques, et si la théorie se fonde sur des principes invariables et que, en conséquence, la fin ne justifie pas les moyens, la pratique, au contraire, repose sur des règles variables et incertaines puisqu'elle dépend des circonstances et des réactions libres. La nature pervertie de l'être humain met les responsables politiques dans l'obligation de recourir à la violence et à la ruse pour établir l'ordre et le droit, selon le principe de violence physique légitime suivant l'expression de Max Weber[308].

Après ce petit aperçu sur le *Kalīla* à propos de cette question de la conservation du pouvoir et de sa stabilisation, nous allons voir comment Ibn al-Muqaffa' l'a exploré dans le réel, surtout dans sa *Lettre sur les compagnons*. Quels sont alors les grands axes de sa vision pour le pouvoir en place ?

---

307. *Ibid.*, p. 114.
308. Max Weber, *le Savant et le politique*, traduit par Cathrine Colliot-Thélène Paris, La Découverte, 2003, p. 34.

1- Nouvelles règles pour un Etat fort et stable.

Selon Ibn al-Muqaffa‘, le chef de l'Etat doit mettre en œuvre deux types de force d'une manière simultanée : l'une représente la fermeté et l'autre vise une bonne gestion des affaires communes. Nous avons déjà évoqué les cas de Bidpaï et sa manière de gérer les affaires de l'Etat sous les ordres de Dabšalīm et celui de Burzwayh qui a exercé ses fonctions auprès d'Anūširwān. *la Lettre sur les compagnons* constitue un projet concret pour l'Etat, dans lequel sont détaillées les tâches et les missions qui visent à contrôler et à maîtriser l'ordre. Ibn al-Muqaffa‘ veut faire de l'Etat une force rationalisée et respectueuse de ses lois, une force maîtrisée et orientée dans le bon sens par la raison car sans celle-ci l'instinct humain répandra le désordre et la déstabilisation. En effet, l'autorité est indispensable car les hommes, laissés à eux, seuls ne peuvent pas construire leur bonheur suivant les règles d'une communauté de justice, de reconnaissance d'autrui et de partage. La réorganisation des institutions de l'Etat répond à un besoin de justice, l'un des piliers du gouvernement. Dans *la Lettre sur les compagnons* plusieurs sujets ont été abordés, il s'agit de l'armée, des services de renseignements, de l'impôt, de la fonction publique... . Cependant, un autre élément très important doit être mis en œuvre pour le maintien de l'ordre ; il s'agit d'une certaine idéologie qui servirait de ciment à la cohésion de la masse. Autrement dit, l'Etat doit épier les croyances des gens qui occupent son territoire et doit dépasser le niveau des relations entre individus pour atteindre au fond de chaque personne. De ce point de vue, l'Etat comme le prévoit l'auteur doit avoir deux missions essentielles[309] :

- La première, en tant que force, il doit assurer la sécurité de son territoire vis-à-vis des attaques étrangères ainsi que des troubles internes.
- La seconde mission concerne la gestion des affaires sociales de manière à ce que la prospérité des sujets soit réalisée.

Le maintien de la sécurité et la gestion sont deux missions qui contiennent des tâches très variées et nécessitent la recherche de relais auprès des gens de bon sens

[309]. Voir Hamid Dlimi, *Ibn al-Muqaffa‘: Essai sur la genèse la science politique musulmane,* Thèse de doctorat sous la direction de Maurice Robin, Paris X, 1990, p. 268 et suite.

et de bienveillance. L'auteur, dans *la Lette sur les compagnons,* cite les types de personnes qui doivent être aux côtés du chef de l'Etat et dont il espère tirer profit:

> *« Un homme qui possède auprès des commandeur des croyants des titres provenant de sa parenté ou des services rendus. Ou un homme dont la noblesse, l'intelligence et les actes peuvent le rendre digne de la société du commandeur des croyants… ou un homme instruit en matière religieuse et vertueux que l'on envoie au sein du peuple afin que ce dernier puisse profiter de ses vertus et de ses connaissances.»*[310]

Cependant, la priorité pour l'auteur réside dans la protection du territoire, ce qui veut dire que l'Etat doit avoir une armée puissante tant au niveau matériel qu'au niveau moral et idéologique.

1-1 Un nouveau statut pour l'armée.

La nouvelle organisation de l'armée selon Ibn al-Muqaffa' doit se faire dans le respect de certains paramètres, à la fois matériel et spirituel. Cela commence par un code que le chef de l'Etat doit rédiger et dans lequel il prescrit:

> *« Tout ce que ses troupes ont à mettre en pratique ou dont elles doivent s'abstenir, un document convaincant et modéré que les officiers apprendraient par cœur afin de s'y conformer dans leur commandement et que leurs subordonnés s'engageraient vis-à-vis d'eux à respecter.»*[311]

C'est une proposition directe au chef de l'Etat pour qu'il prenne conscience de ce besoin parce qu'il lui permet de maîtriser ce corps qui peut se soulever contre lui à tout moment. Ibn al-Muqaffa' prévient le chef de l'Etat en lui disant :

> *« Qui attaque un adversaire avec des hommes dont il ne sait pas s'ils s'accordent avec lui en pensée, en paroles et en actes, ressemble à quelqu'un qui, monté sur un lion inspirant la terreur, serait lui-même encore plus terrifié.»*[312]

Ce passage met l'accent sur la maîtrise de l'armée et l'obligation de savoir les tendances des personnes qui la compose et, surtout d'être sûr qu'il partage le même dessein avec leur chef. Dans ces conditions l'armée doit être considérée comme un corps qui nécessite un traitement à part et ses besoins doivent être satisfaits. En effet, le premier besoin auquel le chef doit faire face au sujet de l'armée revient à son

---

310. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 56.
311. *Ibid.*, p. 24.
312. *Ibid.*, p. 24. Nous pouvons citer les corbeaux comme exemple de la bonne maîtrise de l'armée dans l'histoire *des Corbeaux et des Hiboux*.

éducation, celle qui vise à unir ce corps et à lui imposer un cadre très stricte afin qu'il se protège contre toute atteinte :

> *« Il conviendrait, dit-il, entre autres choses d'entreprendre l'éducation de l'armée en l'engageant à apprendre le Coran, à étudier la Sunna, à savoir ce que sont la fidélité et l'intégrité, à s'écarter des hérétiques… »*[313]

Selon Dlimi, le chef de l'Etat doit unifier le corps de l'armée autour d'une seule conviction et pour une seule cause, celle de défendre le territoire et de protéger les sujets contre les potentiels fauteurs de troubles. C'est pour cette raison que l'auteur conseille à son maître d'éloigner l'armée de la collecte de l'impôt et de confier cette mission à d'autres fonctionnaires car l'intervention maladroite de l'armée dans ce domaine peut générer d'autres maux auxquels l'Etat sera incapable de faire face, à savoir la lutte entre les soldats et les sujets qui seraient victimes des injustices dont l'armée devrait les protéger[314]. Après l'éducation de ces troupes, le second volet de la gestion de cette composante essentielle de l'Etat touche à leurs soldes dont la fixation doit prendre en considération la durée, le contexte social et économique en vue de répondre à leurs besoins divers et de leur offrir un niveau de vie bien respecté. En somme, il faut assurer aux soldats des conditions matérielles et morales descentes pour éviter tout incident dans la vie économique -ce qui pourrait influencer la position des troupes- l'auteur propose au chef de l'Etat de verser aux soldats leurs soldes, partie en vivres, partie en espèces, de manière à ce qu'ils ne subissent pas les effets de la cherté de vie. Cette procédure permettrait d'anticiper une éventuelle crise dont les conséquences seraient graves, surtout au moment du combat contre les ennemis[315].

Ainsi, le chef de l'Etat instaure une institution à la tête de laquelle un responsable doit être placé, celui-ci jouera le rôle de lien entre ses administrés et son supérieur. Dans la nouvelle conception de l'Etat, l'armée devient un moyen indispensable pour son maintien. Plus que cela, l'auteur va avancer d'autres propositions liées à la sécurité de l'Etat.

---

313. *Ibid.*, p. 32.
314. *Ibid.*, p. 32.
315. *Ibid.*, p. 36.

1-2 Trois propositions pour maintenir l'ordre.

Parmi les propositions faites par Ibn al-Muqaffa' dans sa *Lettre sur les compagnons* nous trouvons celles liées à la manière de surveiller le territoire et les hommes.

La nécessité du choix des auxiliaires[316] ne concerne pas seulement le cercle le plus proche du roi, mais il intéresse également les auxiliaires des auxiliaires jusqu'au dernier responsable, même dans les contrées lointaines. La tâche est loin d'être facile car la survie d'un pouvoir politique dépend de ses acteurs qui doivent être en mesure de répondre aux contraintes que suppose ce travail. C'est pour cette raison qu'il est indispensable de choisir des hommes de confiance, capables de répondre aux attentes de leurs supérieurs. Selon Ibn al-Muqaffa', les responsabilités de l'Etat exigent le recrutement d'hommes de savoir et de mérite car ceux-ci ne choisiront à leur tour que des gens qui sont comme eux. Ainsi, le chef de l'Etat aura un appareil qui fonctionne sous ses ordres. Le savoir et le mérite, comme critères de nomination, sont d'autant plus nécessaires que l'empire abbaside nouvellement installé couvrait un espace très large. Ce territoire immense ne peut être dirigé efficacement avec un pouvoir centralisé à la capitale, d'où l'obligation de désigner des gouvernants pour chaque province. Au final, nous aurons une sorte de corps pyramidal à la tête duquel se positionne le souverain.

Dans une telle optique où le politique essaye de s'approcher des sujets, peut-on analyser la vision d'Ibn al-Muqaffa' comme une politique de décentralisation et de déconcentration du pouvoir accordant une certaine indépendance vis-à-vis du centre (la capitale). Ces gouvernants et les chefs de l'armée avaient-ils suffisamment de marge de liberté pour agir sans avoir recours au centre à chaque fois ? En fait, la décentralisation proposée par Ibn al-Muqaffa' n'est qu'un moyen pour servir le pouvoir central car l'efficacité d'un Etat provient de deux choses ; la protection de son territoire contre toute attaque étrangère ainsi que des éventuels troubles intestins.

1-2-1 la protection du territoire.

Nous avons parlé du rôle de l'armée limité à la protection du territoire contre les hostilités externes ainsi que contre les attaques des adversaires à l'intérieur du

[316]. Voir Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Kabīr*, *op. cit.*, pp. 247-248.

territoire. Cependant, cette institution ne suffit pas pour maintenir la stabilité de l'empire, d'où la nécessité d'en établir une autre car la protection de l'Etat ne consiste pas juste à lutter contre l'ennemi au moment où il se manifeste ; bien au contraire ce souci doit faire partie du quotidien pour le pouvoir politique. Pour prévoir les maux et les dangers qui pourraient réduire le pouvoir de l'Etat, l'auteur propose d'instaurer une institution nommée « le service de renseignements ». Qu'elle est alors la tâche de cette nouvelle institution ?

L'auteur estime que ce service contribuera à la stabilité du pouvoir en place. Le chef de l'Etat, selon Ibn al-Muqaffa', doit être au courant de la situation de ses sujets et de leurs préoccupations et rester présent partout pour ne pas laisser à l'ensemble de la population l'occasion de préparer tout ce qui pourrait nuire à la stabilité de son pouvoir. Pour une bonne gestion des affaires de l'Etat le maître de pouvoir doit se servir des personnes de confiance et ne pas confier cette tâche à des agents douteux, car ceux-ci ne seront pas en mesure de lui transmettre les données exactes sur la réalité quotidienne de son peuple. Ainsi, l'auteur espère, à travers l'intégration de cette proposition dans le système global de l'Etat, que le pouvoir en place s'en serve d'une manière convenable. Le travail de ces agents secrets qui couvre un champ large, doit contribuer à protéger les fondements de l'Etat.

1-2-2 Le contrôle de la population.

La maîtrise de la population passe par deux voies : l'économie et l'idéologie. L'Etat, avant tout, a besoin d'occuper tout son territoire pour ne pas laisser aux ennemis externes l'occasion de percer et de lui prendre les contrées inoccupées. Il doit surtout mettre en place un appareil administratif dans ces endroits excentrés pour empêcher ses sujets de les déserter. Cependant, pour que la politique de fixation des populations dans des régions reculées et de sécurisation des frontières soit efficace, il faudrait la coupler avec une autre démarche d'ordre économique qui s'intéresse à la répartition équitable des ressources pour assurer aux régions lointaines les mêmes conditions de vie que celles du centre. Ce procédé ne doit pas négliger les ennemis d'hier (les habitants de la Syrie) pour lesquels Ibn al-Muqaffa' réclame un traitement juste. Il écrit dans *la Lettre sur les compagnons*:

> *« La justice veut qu'il [le commandeur des croyants] laisse aux Syriens leur butin, puis qu'il affecte le surplus [du produit de l'impôt foncier]* (ẖarāǧ) *des*

circonscriptions syriennes (kuwar al-šām) *au service des dépenses* (nafaqāt) *et le surplus du produit de l'Egypte aux [pensions auxquelles] ont droit médinois et Mekkois, … »*[317]

La bonne gestion des ressources est primordiale pour l'Etat, elle consolide la légitimité du pouvoir et assure la justice sociale. Dans le domaine de la fiscalité, le chef de l'Etat doit établir un code où seront précisés les modalités et les moyens à mettre en œuvre pour l'effectuer, surtout écarter les soldats de cette fonction de manière à mettre un terme à la corruption et aux injustices.

« L'un des points auxquels le commandeur des croyants devra veiller dans l'intérêt de cette armée sera de ne charger aucun militaire d'une [fonction en relation avec] l'impôt foncier, car l'administration (wilāya) *de l'impôt foncier est une cause de corruption pour les combattants.»*[318]

L'objectif final est de rendre l'impôt une activité économique et un facteur de stabilité et non un moyen de désordre. La stabilité qui empêcherait les habitants des régions excentrées d'émigrer vers les régions les plus aisées, proches du centre.

En outre, le chef de l'Etat doit s'occuper de l'éducation de ses sujets car *« les hommes sont enclins au mal et au désordre. La nécessité de redresser leurs mœurs et leur comportement est plus impérieuse que leur besoin de nourriture pour subsister. »*[319] Ainsi, l'auteur propose au commandeur des croyants d'installer une institution qui veillera à la bonne éducation de l'ensemble de ses sujets y compris l'armée. Cette institution doit rassembler des hommes doués de bon sens et versés dans la connaissance de la religion et de l'histoire. Leur mission consiste à éduquer la masse et de :

« La redresser, la sermonner, lui montrer où réside l'erreur, la détourner de l'emportement, lui interdire les innovations, la mettre en garde contre les séditions. Ceux sont [des hommes qui] chercheront à connaître les affaires du peuple au sein duquel ils vivront, afin que rien d'important ne leur échappe et qui s'efforceront ensuite d'améliorer la situation, de corriger, avec discernement, modération et sincérité, ce qu'ils réprouveront, soumettant les cas difficiles à des [personnes] jugées capables de les résoudre. Ces hommes jouiront de la confiance [du souverain] pour l'accomplissement de leur mission et le renforcement de leur action.»[320]

---

317. Ch. Pellat, *op.cit.*, p. 48. Traduction modfiée.
318. *Ibid.*, p. 32.
319. *Ibid.*, p. 60.
320. *Ibid.*, p. 62.

Les membres de ce comité doivent effectuer un travail au quotidien et restent présents quelles que soient les conditions et dans tous les lieux pour ne pas donner aux adversaires l'occasion à saisir pour se révolter contre le pouvoir en place.

Pour compléter son dispositif, l'auteur attire l'attention de son supérieur sur le domaine juridique qui souffre d'un manque au niveau de la codification. Quelles sont alors ses propositions à ce niveau ?

1-2-3 La réglementation juridique.

Ibn al-Muqaffa' a constaté que la jurisprudence à son époque avait besoin d'une codification pour éviter les divergences au niveau des sentences prononcées par les juges dans les différentes provinces de l'empire. Cette constatation l'a poussé à faire une proposition au commandeur des croyants afin de préserver ses sujets des injustices et de l'incohérence de la logique qui dicte le recours des juges aux références, en l'occurrence la *Sunna* et le *Qiyās* (analogie). Cette démarche évitera à la population de subir les abus des jugements dictés par les juges de différentes tendances. Après avoir identifié la situation déplorable dont l'ensemble de la société souffre, il propose ce qui suit :

> *« Si le commandeur des croyants jugeait opportun de donner des ordres afin que ces sentences* (aqḍiya) *et ces pratiques judiciaires divergentes lui soient soumises sous la forme d'un dossier* (kitāb)*, accompagnées des traditions* (sunna) *et des solutions analogiques* (qiyās) *auxquelles se réfère chaque école. Si le commandeur des croyants examinait, ensuite, ces documents et formulait sur chaque affaire l'avis* (ra'y) *que Dieu lui inspirerait, s'il s'en tenait fermement à cette opinion et interdisait aux cadis de s'en écarter.»*[321]

C'est une invitation directe au commandeur des croyants pour s'occuper de ce problème et de changer l'approche adoptée jusqu'alors par les religieux. Le danger de cette question vient du fait qu'elle touche aux références religieuses, surtout la *Sunna*. Comme dit l'auteur, l'absence de la réflexion sur l'objectif des sources et la non-prise en compte du contexte général de chaque milieu ont produit tellement de drames au point que chacun prononce les jugements dans la non-conformité avec le but des textes religieux. La réforme du domaine juridique telle qu'elle est présentée par Ibn al-Muqaffa' tend à renforcer le pouvoir du chef de l'Etat en soumettant cette discipline à son autorité et, en conséquence, l'intégrer dans le système global, ce qui

[321]. *Ibid.*, p. 42.

signifie que les autorités religieuses assureront leur travail sous les ordres du souverain.

Le premier souci chez Ibn al-Muqaffa‘ était de réformer le système de gestion adopté par le pouvoir politique à l’époque. Il a essayé de défendre la pratique de la justice dans tous les domaines car elle constitue la base et le fond sur lesquels l’Etat s’appuie pour trouver sa stabilité. Son projet dans *la Lettre sur les compagnons* défend également la position qui consiste à soutenir le chef de l’Etat dans ses responsabilités en lui confiant la tâche de délimiter les grands axes de sa politique. En effet, l’organisation de chaque domaine (économique, militaire, juridique …) est capitale dans le fonctionnement d’un Etat, néanmoins, ce qui est encore plus important reste les principes et les valeurs qui gèrent cette volonté de gouverner, autrement dit, l’idéologie qui encadre les fonctions politiques sous ses différents aspects. Ce cadre idéologique, lui aussi, n’est pas absent dans la pensée politique d’Ibn al-Muqaffa‘.

2- Religion et politique : une idéologie pour un Etat.

Il est clair que le grand souci d’Ibn al-Muqaffa‘ est de mettre en place une vision pour le bon gouvernement. Avant d’aborder le point concernant l’idéologie, il est à noter que notre auteur se confie à la raison et à l’intelligence dans le but d’apporter quelques réponses aux questions auxquelles les approches précédentes n’avaient pas réussi à trouver une solution adéquate. Il s’agit, pour lui, de rationaliser la manière de gérer les affaires étatiques et sans idéologie qui exerce une autorité sur la masse, le pouvoir ne pourra pas résister aux troubles qui pourraient le secouer de tous les côtés.

2-1 Quelle idéologie pour quel Etat ?

M. Robin écrit : *« L'idéologie est un ensemble de principes au nom desquels un acteur politique, s'efforce de « rallier » les soutiens des membres de la société aux décisions concrètes qui lui paraissent nécessaires. »*[322] En effet, elle peut prendre la forme de principes de droit ou de règles à dimension universelle ou de religion ou toute autre forme. Si nous parlons d'idéologie politique, nous sous-entendons un Etat gouverné par une vision qui tend à renforcer la position des gens au pouvoir. L'idéologie, en tant que principes et règles qui tendent à renforcer les liens entre les différentes composantes de la société, répond à ce besoin. L'Etat, par le biais de l'idéologie, met la pression sur les individus pour qu'ils ne s'écartent pas de l'ensemble du groupe qui est sous son pouvoir. Dans le cas de l'impossibilité de réaliser cet objectif, la non-appartenance au groupe signifie la divergence au niveau des principes à partager et de là, le début d'une hostilité qui s'installe sous une forme secrète ou déclarée. En tout état de cause, le pouvoir politique considère l'idéologie comme un moyen efficace pour se maintenir ainsi que pour maîtriser les hommes et les espaces.

La révolution abbaside se voulait multiraciale et multiculturelle. Cette mixité a joué son rôle primordial dans le dévoilement d'une autre politique. Une politique dans laquelle les adhérents aux autres cultures ont pris un large espace et contraint le pouvoir en place à prendre en compte leur statut en tant que force représentative de cultures assez riches. Quand le pouvoir abbaside a décidé de changer de conduite, il a essayé de récupérer toutes les tendances et de les mettre sous son autorité. C'est ainsi que la volonté de concilier les différents courants les a poussé à instrumentaliser leur appartenance à la famille du Prophète pour satisfaire les revendications aussi bien des chiites que les autres tendances. Leur pouvoir s'inscrit dans la continuité:

> *« aux anciennes dynasties impériales d'Irak et d'Iran, depuis les Babyloniens jusqu'aux Sassanides, leurs prédécesseurs immédiats. De cette manière ils furent capables d'incorporer la culture sassanide, qui était encore la culture dominante*

[322]. M. Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, T. I, Paris, Economica, 1988, p. 25.

de larges masses de la population de l'est de l'Irak, dans le courant principal de la culture abbasside.»[323]

C'est une idéologie impériale, pour reprendre les termes du Gutas[324], qui se mettra en place où toutes les cultures et les ethnies trouveront leur identité. En effet, l'Etat sans idéologie est fragile, car l'idéologie sert de réservoir dont se ressource et le régime politique et la population qui occupe son territoire. De ce point de vue Ibn al-Muqaffa', dans le cadre de sa pensée, met en avant une proposition qui consiste à renforcer cet élément en l'insérant dans un ensemble d'idées et principes provenant d'autres cultures et civilisations. L'Etat pour lequel notre auteur avance ses propositions se voulait successeur des anciennes civilisations de la Perse et de la Babylonie et du coup, il voulait s'appuyer sur leurs références pour un bon gouvernement. L'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' s'insère dans la même logique et récupère tout ce qui peut être utile pour le pouvoir récemment installé dont la principale proposition réside dans le fait d'accorder à son détenteur tous les pouvoirs.

2-2 Religion et politique : quel rapport ?

Ibn al-Muqaffa' reconnaît que la religion est indispensable aux hommes et elle est destinée à ceux, d'entre eux, qui désirent l'atteinte à la perfection, car, parmi les grâces de Dieu adressées à l'humanité, aucune n'égale le statut de la religion.

« Dieu a placé, dit-il, le bonheur de l'homme, la réussite de son existence ici-bas et dans l'Au-delà en deux principes : la religion (al-dīn) *et la raison* (al-'aql). *Or la raison humaine -même si les hommes ont bénéficié à cet égard d'immenses grâces divines- ne saurait atteindre à la connaissance de la bonne vie, ni assurer à l'humanité la satisfaction de Dieu, sans cette parfaite faveur qu'Il lui a accordé : la religion qu'il a établie pour elle et grâce à laquelle Il a réjoui le cœur de qui veut connaître sa voie.»*[325]

Selon ces propos, la raison est un don inestimable, et ce n'est pas pour autant qu'elle est au même statut que la religion. Cette dernière a un pouvoir qui dépasse celui de la raison car la religion retient ce qui a d'essentiel en l'homme à savoir son cœur. Ardašīr l'a bien précisé dans son *Testament* en opposant le pouvoir des religieux à celui des politiques. Il met en garde son successeur quant au partage des pouvoirs

323. D. Gutas, *op. cit.*, p. 63.
324. *Ibid.*, p. 61.
325. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 30.

avec les religieux car ces derniers détiennent les cœurs alors que le pouvoir politique repose sur les corps et celui qui détient les cœurs reçoit plus de soutien et met en danger celui dont le pouvoir se limite au corps[326].

Par ailleurs, Dieu, selon Ibn al-Muqaffa‘, n'a pas voulu soumettre l'homme à la contrainte et Il lui a fait la grâce d'une religion que son esprit n'aurait pas été capable de concevoir seul[327]. C'est une autre manière pour montrer à quel point l'homme a besoin de cette force dont il doit se ressourcer pour se maintenir. Puis, après avoir établi les grandes orientations nécessaires pour la vie ici-bas, Dieu a laissé à l'homme le soin de traiter le reste des affaires liées à la vie d'une manière générale. Dans un autre passage, l'auteur a éclairé sa position en accordant à la religion un aspect privé auquel le chef de l'Etat n'a pas le droit de s'opposer :

> *« Si le chef [voulait] prohiber la prière, le jeûne ou le pèlerinage, interdire [l'application] des peines canoniques ou autoriser des [actes] déclarés par Dieu illicites, il n'en aurait absolument pas la faculté.»*[328]

Au-delà de cet espace très limité, la gestion du reste des affaires sociales et politiques appartient au maître de pouvoir. Autrement dit, c'est l'ensemble de la société qui va être soumise à l'avis d'une seule personne. Les gens de son entourage n'ont pas à imposer leur point de vue, leur maître a le choix de les consulter, sans avoir l'obligation d'appliquer leurs propositions, surtout lorsqu'ils vont à l'encontre de son avis car personne ne peut le contraindre à prendre des décisions contraire à sa volonté. Cependant, nous nous interrogeons sur la raison pour laquelle Ibn al-Muqaffa‘ a adopté ce point de vue ?

2-3 Le rôle religieux du prince.

L'approche d'Ibn al-Muqaffa‘ se veut nouvelle. Ainsi, en demandant au souverain de réglementer le secteur juridique, il veut réduire l'espace occupé par les *fuqahā'* en renforçant le rôle du chef politique. Le climat de l'époque est animé par les différents courants théologico-politiques[329].

---

326. Voir Iḥsān ‘Abbās, *op. cit.*, p.53.
327. Voir Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 29.
328. *Ibid.*, p. 28.
329. Voir les chapitres suivants dans *la Lettre sur les compagnons* : « Obéissance et désobéissance aux imāms » et « Religion et raison ». *Ibid.*, pp. 24-30.

2-3-1 A l'origine de la question[330].

Le traitement de la question politique était en relation étroite avec la situation sociale de la communauté, celle-ci étant en perpétuel progrès. Nous avons remarqué les signes de ce progrès, entre autres, en observant la nature de la relation liant le détenteur du pouvoir et la sphère religieuse depuis l'époque des quatre califes, successeurs au Prophète jusqu'à la dynastie abbaside. Trois types de rapports, établis entre la sphère politique et la sphère religieuse, ont retenu notre attention.

- Sous le règne des quatre premiers califes, il y avait une unification des deux pouvoirs : les responsables politiques et religieux constituaient un corps uni. Ainsi, nous trouvons que le chef politique prend en charge les affaires religieuses et en cas de guerre, il prend la tête de l'armée. De là, nous voyons que les frontières entre les deux champs étaient absentes.
- Sous les Umayyades, en revanche, la tendance dominante est celle de la séparation entre les deux corps : savants et princes. Les détenteurs du pouvoir politique se distinguent, alors, des savants par leur mode de vie ainsi que par la façon dont ils abordent les nouvelles questions. Cependant, la séparation entre les deux n'était que superficielle, car le religieux était toujours présent pour servir le politique, comme nous trouvons des moments où le politique s'est contraint d'être au service du religieux. Autrement dit, leurs rapports étaient dominés par les intérêts. Pendant cette période, le religieux a tendance à organiser le social qui relève des affaires internes, alors que le politique s'occupait des conditions externes et les questions ayant une portée politique.
- Enfin, sous les Abbasides, c'est une autre étape qui s'annonce, celle où le chef de la communauté détenait les deux pouvoirs. Il s'est donné le droit d'exercer son autorité sur les deux sphères afin de préserver sa place.

Les relations, harmonieuses ou conflictuelles, entre le politique et le religieux peuvent être comme un reflet de la gestion compliquée des affaires publiques. En tout état de cause, dans ces relations c'était le politique qui prenait la place la plus importante. De temps à autre seulement, les califes intervenaient dans les questions religieuses relatives au politique, comme l'ont fait les Umayyades qui ont adopté la

330. Voir M. 'Abd Al-Ǧābirī, *al-'Aql al-siyāsī al-'arabī*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, éd. IV, 2000, p. 234 et suite.

thèse des murdjites qui reportait dans l'au-delà les récompenses des actes humains ainsi que la thèse de la prédestination qui voyait en l'ordre établi une expression de la volonté divine. Au sein de cette atmosphère de la réciprocité des influences entre les deux sphères, notre auteur a essayé de formuler une conception qui sera dans la lignée de sa théorie sur le pouvoir.

2-3-2 la conception d'Ibn al-Muqaffa'.

Pour Ibn al-Muqaffa', le chef de la communauté est obligé d'appliquer les prescriptions divines. Cependant, sa responsabilité ne pourrait être mise en œuvre sans l'aide d'autres personnes. Le calife doit donc insérer les hommes de religion qu'il peut prendre comme support afin de remplir cette tâche. L'auteur, à plusieurs reprises, signale au prince l'importance d'aborder les hommes de religion et de les approcher. A l'aide de ce groupe, le calife pourrait bien mener ses fonctions sur le plan religieux. De ce fait, les collaborateurs servent à accomplir les différentes tâches soit en politique, comme le font les secrétaires chargés des affaires profanes, ou en religion, qui est confié aux religieux occupés par l'application des prescriptions divines et du respect de l'esprit général des textes religieux. Toutefois, l'auteur, en évoquant les trois sortes de pouvoir, a fait un grand éloge au pouvoir basé sur la religion:

> *« Pour le pouvoir*[331] *par la religion, il suffira qu'il instaure la religion comme l'institution fixant les droits et devoirs de chacun pour que les sujets acceptent de bonne grâce la situation et que les mécontents, contraints et soumis, soient ramenés au rang des satisfaits.»*[332]

En rappelant ce principe, l'auteur attire l'attention du calife sur la meilleure façon de gérer les biens publics. Ainsi, selon Ibn al-Muqaffa', le rôle du chef de l'Etat consisterait à remplir deux tâches, religieuse et politique, en tant que *amīr al-mu'minīn*[333] (commandeur des croyants). Cette appellation sous-entend, d'ailleurs, que le prince ou le calife doit prendre en considération la dimension religieuse de son pouvoir politique. Même si cette formule n'était pas nouvelle, elle avait une signification très forte surtout au début de la dynastie naissante. A notre avis,

---

331. Nous trouvons que la traduction de J. Tardy n'est pas exacte car le texte arabe parle de « mulk » (pouvoir) et non pas de « amīr » (prince).
332. J. Tardy, *op. cit.*, p. 671.
333. Elle est citée 50 fois dans *la Lettre sur les compagnons*. Exemple : dans les paragraphes suivants : 1, 2, 4, 5, 8, 9, 10. Voir Ch. Pellat, *op. cit.*

l'auteur a accordé beaucoup de crédit à cette formule, vu le nombre de fois où elle a cité dans *la Lettre sur les compagnons*, dans le but de montrer aux religieux la valeur du chef en tant que responsable politique et religieux. Le problème de cette dénomination résidait dans sa superficialité parce qu'elle était devenue une arme que les gouvernants peuvent utiliser contre leurs adversaires. Le plus important pour le chef de la communauté (le fond de sa politique) serait d'assurer la justice au sein de ses sujets. Cependant, cette appellation présupposait également que le gouvernant eut un savoir non négligeable en matière de religion en tant que garant de la pratique de la loi divine parmi ses sujets.

De ce fait, *« La distinction entre le religieux et le politique chez Ibn al-Muqaffa' se faisait pour une seule finalité, celle de les soumettre à la volonté du gouvernant.»*[334] De cette manière, le calife pouvait exercer son pouvoir tout en remplissant toutes les charges que ce soit celles d'ordre politique ou d'ordre religieux. Pour l'auteur, par le biais de la consultation, même si elle n'est pas obligatoire, le calife acquérait la sympathie de ses collaborateurs et de toute sa communauté. La consultation permet à ce dernier de prendre les bonnes décisions. L'auteur précise dans *al-Adab al-Ṣaġīr* : *« Le roi ferme s'enrichit par l'avis des ministres fermes comme les fleuves qui agrandissent la mer par leurs matières.»*[335] C'est ainsi que le calife doit assurer la justice et l'égalité, qui sont parmi les tâches les plus importantes dans l'exercice du pouvoir. Il devient alors le modèle qui joint deux sphères sans difficulté. Cet objectif n'était pas systématique : généralement, le roi met en avant ses intérêts sans accorder aucune intention à ses sujets. Le but suprême pour lui est de préserver sa place à n'importe quel prix. Ce concept revient constamment dans le *Kalīla*. Nous allons s'y intéresser dans une démarche qui prend cette double dimension, religieuse et politique, en considération pour savoir comment il s'insère dans l'idéologie de l'Etat ?

---

334. 'Alī Ūmlīl, *al-Sulṭa al-ṯaqāfiyya wa-l-Sulṭa al-siyāsiyya*, éd. II, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 1998, p. 63.

335. Ibn al-Muqaffa', *op. cit.*, p. 303.

2-4 La dimension politique et religieuse de la théorie de la prédestination.

Les conflits politiques ont contribué à l'émergence des groupes théologico-politiques qui ont confondu le politique et le religieux en ramenant celui-là sur le terrain de celui-ci. Encore une fois, nous revenons à ce moment crucial dans l'histoire de l'Islam, la guerre qui a opposé 'Alī et Mu'āwya car cette opposition constitue un événement capital dans la formation des groupes théologico-politiques dont l'influence était importante et fait toujours l'objet de nombreux débats. Le pouvoir politique dans le monde arabo-musulman se servait et se sert toujours de ce type de discours pour combattre ses opposants et donner une dimension religieuse à son autorité. Dans la même perspective, nous signalons la récupération de deux appellations comme l'expression de *Amīr al-mu'minīn* « le commandeur des croyants » et *al-sulṭān ẓillu l-lāhi fi-l-arḍ*[336] « le maître du pouvoir est l'ombre de Dieu sur terre ». Nous pouvons citer également l'exemple d'allégeance qui revêt une dimension religieuse et qui sert de moyen pour légitimer le pouvoir en place.

Ibn al-Muqaffa' n'a pas manqué de traiter la question de la prédestination dans l'une de ses fables intitulée *Le Fils du roi et ses compagnons*.

2-4-1 la primauté du destin.

L'histoire raconte le cas du fils d'un roi et ses trois accompagnateurs, fils de commerçant, fils de noble et fils de laboureur. Le fils du roi renvoie tout ce qui lui arrive au destin. Après son expulsion du pouvoir par son frère, il se retrouva, en compagnie de ses trois amis, dans une situation de besoin. Ces derniers ont mis en valeur des facultés humaines comme l'intelligence pour le fils du commerçant, la beauté pour le fils du noble et l'effort pour le fils du laboureur. Suite à cette conversation, les quatre compagnons veulent mettre leurs convictions à l'épreuve, chacun, par sa conviction, doit ramener de la nourriture à ses amis. Aussitôt, l'épreuve donne raison au fils du roi car son destin l'a amené à gouverner une ville alors que son frère lui avait confisqué ce droit après la mort de leur père. L'histoire ainsi racontée donne, certes, raison au fils du roi, mais l'évocation de l'effort et de l'intelligence n'est pas futile. Si nous prenons en considération la récompense de

[336]. Ibn 'Abd Rabbih, *op. cit.*, T. IV, p. 99.

chacune des qualités évoquées plus haut nous percevons que celle de celui qui met toute sa confiance dans le destin fut la meilleure sans pour autant négliger celle des autres. Le travail et l'intelligence sont valorisés par l'auteur dans tout le livre et il a établi un lien très fort entre la science et son application. Le travail constitue la phase finale qui valorise les acquis intellectuels. La croyance au destin ne remet pas en cause la valeur du travail et de l'intelligence, bien au contraire, elle correspond parfaitement à ces valeurs. Dieu a doté l'homme de l'intelligence et l'a façonné d'une manière à ce qu'il puisse répondre aux besoins de la vie et de démontrer qu'il est capable d'assumer ses responsabilités sur cette terre. Le fait de dire que toute chose dans le monde ici-bas est dans les mains du destin ne veut dire en aucun cas renoncer au travail et à se servir des facultés dont nous disposons pour atteindre nos objectifs. Bref, nous pouvons considérer la beauté, l'intelligence et l'effort comme des moyens pour réaliser le destin. En effet, la question qui se pose, en voyant la réalisation de la conviction du fils du roi, reste celle-ci : quel est l'objectif final de l'auteur en citant cette histoire ? Pourquoi ce lien entre le pouvoir et le destin ?

2-4-2 la thèse de la prédestination dans le projet politique d'Ibn al-Muqaffa'.

Notre auteur n'est pas loin des querelles théologico-politiques à propos du pouvoir depuis le grand déchirement de la communauté de l'Islam. Vu la présence de la prédestination comme question touchant à la légitimité du pouvoir en place, l'auteur apporte une réponse qui conforte sa thèse dans sa globalité. Celle-ci soutient le courant qui préfère travailler avec le pouvoir en place et renoncer aux armes car la rébellion et la contestation vont condamner l'ensemble de la société à rentrer dans une phase de guerre dans laquelle aucune partie ne sera gagnante.

A notre avis, cette histoire a pour but deux objectifs ; le premier est lié à la personne d'Ibn al-Muqaffa' et l'autre, plus général, peut être une suite au premier.

- Tout d'abord, l'auteur est resté en liaison avec ce cercle d'élite depuis le règne des Umayyades, et après la chute de ceux-ci les nouveaux gouvernants se méfiaient des collaborateurs du pouvoir déchu. Sur ce plan, notre auteur veut montrer sa position neutre ou plutôt pacifiste dans cette œuvre. En déclarant que le destin est le maître dans ce bas monde, il reconnaît la faiblesse de l'être humain envers la volonté qui dirige le destin et ainsi il

confirme sa position pacifiste et sa reconnaissance à l'égard du pouvoir en place et renonce à toute ingratitude.

- Sur le plan plus général, la position d'Ibn al-Muqaffa', en tant qu'acteur politique proche des gens du pouvoir et en tant que théoricien politique, est très importante car, même s'il préfère théoriser, la récupération de cet argument religieux ne manque pas de soutenir sa thèse globale. En tant que partisan de l'élite, il espère agir sur un large public en les invitant à accepter la nouvelle situation et le choix de l'argument religieux semble tout à fait convenable parce que, comme le note Ardašīr, le pouvoir de la religion est plus fort que celui de la politique.

Cependant, la mobilisation des arguments d'ordre religieux ne sont que des prétextes pour dégager le terrain au pouvoir en place pour exercer son autorité. Les contestations continuent de remettre en cause le détournement de ces arguments au service des autorités qui gouvernent dès l'émergence de cette tendance à l'époque des Umayyades. Les opposants à cette tendance douteuse remettaient en cause la légitimité du pouvoir qui s'appuyait sur ce type d'argument pour faire taire les sujets. Du coup, ils secouaient le corps de la communauté de temps à autre par leurs révoltes et n'accordaient aucune importante au discours adopté par les gouvernants en place.

Sans changer de voie, l'auteur, conformément aux changements sociaux et politiques, rapporte quelques éléments concernant le rapport entre deux sphères, entre l'élite et la masse ou entre gouvernant et gouverné.

3- Le rapport entre gouvernant et gouverné dans l'œuvre Ibn al-Muqaffa'.

La société telle qu'elle est présentée par Ibn al-Muqaffa' se divise en deux classes ; gouvernants et gouvernées. Pour lui, la masse a besoin de dirigeants capable de l'amener vers le bonheur car livrée à elle-même cet objectif ne se réalisera pas en raison de la composition complexe de la société. La complexité qui engendre une multitude de volontés empêchant la réalisation de la stabilité sociale. L'auteur, comme nous l'avons noté plus haut, affirme que la masse a besoin

d'éducation plus que de biens matériels car par l'éducation la société atteindra la perfection et la stabilisation.

3-1 La ra'iya : objet du gouvernement.

Ibn al-Muqaffa', dans le *Kalīla*, a employé des notions qui favorisent la position du gouvernant au détriment de ses sujets. Ainsi, nous trouvons les doublures suivantes en guise d'exemple : rā'ī(pasteur)/ ra'iya (sujet), ḫāṣṣa (élite)/ 'āmma (masse), ce qui signifie que nous sommes devant deux parties dont les rôles et la nature des fonctions sont distincts. La quasi-totalité de l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' s'insère dans cette optique et donne suite à la littérature politique élaborée dans les grandes civilisations en Orient, notamment l'Inde et la Perse. Le premier couple cité plus haut oppose le *rā'ī* (roi) à la *ra'iya* (sujets), alors que le second distingue la *ḫāṣṣa* (l'élite) de la *'āmma* (la masse) sans oublier que le roi bénéficie d'un statut particulier, il est le chef de tous et toute la société doit être à son service. Ce constat nous amène à dire que la société pour Ibn al-Muqaffa' est divisée en trois classes ; le chef, l'élite et la masse. Si l'élection d'un commandant est une nécessité pour chaque communauté, il n'en reste pas moins que le lien qui s'établit entre les deux parties se soumet au principe d'intérêt. De ce point de vue, la récupération de la métaphore *rā'ī/ ra'iya* alimente la méfiance et la discrétion entre les deux parties.

Par ailleurs, les deux notions revêtent double sens :

- Le premier sens met l'accent sur la dimension sécuritaire du rapport entre les deux parties. Il favorise la position du *rā'ī* qui doit protéger sa *ra'iya* à l'image du berger qui veille sur son troupeau. C'est le sens positif, du moins dans l'apparence, qui démontre que le roi s'intéresse au bien-être de ses sujets. Nous pensons également à un autre terme qui porte le même sens et joue le même rôle, mais sur un plan plus humain ; il s'agit du rôle du père au sein de la famille. Le recours au rôle du père approche l'image aux yeux de la population malgré la différence existant entre l'un et l'autre. Le lien entre père et fils est soumis à l'affection avant tout, alors que ce n'est pas le cas du roi qui gouverne selon le principe du profit. Cette approche acquiert de la légitimité lorsque le roi respecte ses devoirs et fait attention aux droits de ses sujets. En revanche, quand une communauté est mise à l'épreuve par un roi qui transgresse toutes les règles éthiques et politiques, l'emploi de ce genre

de vocabulaire ne sert qu'à manipuler les sujets et à préserver le pouvoir en place.

- Le second sens sous-entend une différence au niveau de l'identité de chaque partie, puisque le *rā'ī* est considéré comme homme à part entière alors que la *ra'iya* prend le statut d'un objet soumis à la volonté de son guide[337]. Nous avons cité plus haut la citation de 'Abd al-Ḥamīd qui s'adresse aux secrétaires et les compare aux membres du corps humain par lesquels le souverain exerce son pouvoir. Si les auxiliaires du souverain se sont réduits à ce statut, on se demande sur le statut de ceux qui sont loin de ce cercle. Ibn al-Muqaffa' soutient la même position et nous allons l'analyser dans le paragraphe suivant. Nous voyons dans cette nouvelle conception une démarche qui ne valorise pas le statut des sujets et cela se voit dans la manière dont ils sont dirigés par leur chef. Dabšalīm est décrit, dans l'introduction du *Kalīla* en ces termes :

> *« … Quand il vit le degré de souveraineté et de puissance où il avait atteint, il traita ses sujets avec dédain, les méprisa et se conduisit fort mal envers eux, son pouvoir ne s'élevant que par une tyrannie plus grande encore.»*[338]

De là, deux états de figures sont à envisager ; gouverner ou dominer. En effet, le principe qui doit réguler la relation entre le pouvoir en place et ses sujets réside dans la reconnaissance des droits et des devoirs de chaque parties vis-à-vis de l'autre, c'est un accord parfait qui doit engendrer une relation légitime entre le gouvernant et le gouverné. L'exercice du pouvoir nécessite une justification qui englobe la nature de cet exercice et son domaine ainsi que son objectif, faute de quoi la légitimité de ce pouvoir sera remise en question et son exercice changera de nature. A ce stade, le rapport de force se déséquilibre et profite pour le dominant qui se sert de tous les moyens pour dominer ses sujets d'où le fait de les traiter comme des objets ou comme des bêtes. Pour inspirer la peur et la crainte, le détenteur du pouvoir, tout pouvoir, exploite son statut et porte atteinte à la mission qui lui a été confiée. La question qui se pose demeure la suivante : quel type d'homme se laisse dominer par autrui, notamment le roi ? Du moment où la question se focalise sur l'homme, on ne peut que soutenir l'hypothèse qui soupçonne l'homme affaibli par la

---

337. Voir Nāṣīf Naṣṣār, *Manṭiq al-sulṭa* (la logique du pouvoir), éd. I, Beyrouth, Dār amwāǧ, 1995.

338. Miquel, *op. cit.* p. 286.

peur avant tout et également par les vices et l'inclination aux instincts. Ces défauts donnent la chance aux autres pour le dominer et de décider de son sort et le réduire au statut d'objet ou de bête. Encore une fois l'image de la bête revient pour démontrer comment le dominant considère ses sujets ou plutôt dans quel état ceux-ci se permettent de se positionner et la manière par laquelle ils se laissent dirigés. Dimna traite les gens sans ambition comme étant *« des plus vils, des plus faibles, des moins hommes.»*[339]

Le pouvoir est l'objet de dispute entre les hommes et ceux qui réussissent à se l'approprier agissent sur les autres selon le principe de force qui l'emporte sur les autres. Dans cette façon d'agir, la violence prend le dessus sur la douceur et l'agression sur la sagesse. En plus de son aspect violent, le pouvoir politique, ainsi conçu, se fixe un seul et unique objectif, celui de conserver sa place et se sert de tous les moyens pour cette fin. C'est ainsi que la conservation du pouvoir définit la manière de se conduire envers les sujets, d'où le caractère dominateur de ce type du pouvoir. L'homme au pouvoir, surtout à la tête de l'Etat, sait bien que sa place est l'objet de compétition et doit tout faire pour y rester. Ce danger ne se manifeste qu'au moment où la crise et le désordre menacent le sommet de l'Etat.

De ce point de vue, le désir de conserver le pouvoir est à la base de toute action politique qui change de manière selon les circonstances. Cette action, cependant, laisse ses traces sur la masse qui est en situation de soumission car elle est sous la domination du gouvernant. Celui-ci agit de la sorte pour ne pas laisser aux adversaires potentiels l'occasion de se révolter contre lui. Au final, entre le gouvernant et la masse, c'est la méfiance et la contrainte réciproque qui s'installent au lieu de la confiance.

3-2 Le lien entre le souverain et ses gouvernés selon Ibn al-Muqaffa'.

Pour Ibn al-Muqaffa', le chef de l'Etat doit pendre les mesures nécessaires pour maintenir sa situation, la démarche qui commence à travers la parole. Ainsi, *« le prince ne devra point perdre la constance lorsqu'il parlera, donnera ou agira. Car il est meilleur de revenir sur un silence que de revenir sur un discours… »*[340]

339. *Ibid.*, p. 53.
340. J. Tardy, *op. cit.*, p. 679.

Cette règle donnera au prince plus de prestige et de crédibilité aux yeux de ses interlocuteurs. La maîtrise de la gestion des affaires étatiques passe par la maîtrise de la parole, surtout dans le monde politique où règnent les intrigues et les conflits. Les fables de *Kalīla* illustrent parfaitement cette norme puisque elles exhibent tout le lien entre le roi ou prince et son entourage et, par delà, le reste des sujets. Si le roi est invité, par l'auteur, à faire preuve de vigilance plus que quiconque quand il parle, c'est parce qu'il ne dépend de personne et ses ordres sont exécutés. Quand la colère prive le roi de conscience, celui-ci peut donner des ordres injustes qu'il regrettera plus tard. Le *Kalīla* nous donne deux exemples à ce propos ; il s'agit en premier de l'histoire de Bidpaï et le roi Dabšalīm. Ce dernier avait ordonné à ses soldats d'emprisonner le philosophe parce qu'il a osé lui adresser son conseil. Le second exemple est celui du roi de l'Inde, Šadrām qui a demandé à son ministre de tuer sa femme Irāẖt. Sachant que le roi avait mal réagi suite au comportement de sa femme, le ministre n'a pas voulu exécuter son ordre car il savait que son supérieur était pris par la colère[341]. De ce fait, le roi est appelé, de la même manière, à démontrer sa magnanimité et sa patience envers ceux qui lui adressent des conseils parmi ses proches, surtout lorsque ces conseils ou ces avis sont différents des siens. L'auteur a cette recommandation:

> *« Exerce-toi à endurer les conseillers* (ḏawī al-naṣīḥa) *qui te contredisent, et à souffrir ce que leurs propos et blâmes ont d'amer pour toi. A de tels conseils* (naṣīḥa)*, tu n'engageras que les hommes de raison* (ahl al-'aql)*, d'âge mûr, et de haute valeur morale* (murū'a)*. Tu éviteras ainsi que ce comportement ne se répandre et que quelque sot ne s'y autorise ou quelque malveillant à la légère n'en use.»*[342]

La personnalité du prince se dévoile à travers sa prise de parole. Se montrer patient à l'égard de ses assistants est un signe de longanimité et de sagesse dont tout homme de pouvoir a besoin. De leurs côtés, ces derniers, conscients du privilège que constitue le rôle d'auxiliaires auxquels le prince peut déléguer des charges diverses, mais aussi de son importance dans la bonne marche de la société, doivent pouvoir, en hommes de mérite et de savoir, remplir leur mission sans susciter la colère du roi, pour le bien de leur chef ou de leur société. Les attitudes ainsi définies et bien comprises entre le détenteur du pouvoir et ses relais, ne doivent pas être confondues

---

341. Voir l'histoire d'*Irāẖt, Iblād et Šadrām* dans 'Azzām, *op. cit*, p. 237.
342. J. Tardy, *op. cit.*, p. 668.

avec ce que sera le comportement du prince envers les sujets de moindre considération.

Cela signifie qu'Ibn al-Muqaffa' soutient une double conduite envers les gouvernés. Ainsi, en parlant de la masse, il dit : *« si on la traite avec sévérité, elle s'échauffe, et si on la prend par douceur, elle devient tyrannique.»*[343] Deux comportements différents qui produisent deux situations distinctes et contradictoires. Dans ce cas de figure le chef de l'Etat doit adopter une voie médiane en toute discrétion, ce qui laisse l'ensemble de ses sujets dans le doute entre l'espoir et la crainte[344]. Cette politique n'est pas suffisante, aux yeux de notre théoricien, car pour gérer une société dont les volontés sont multiples, le gouvernant doit trouver un moyen pour les rassembler, faute de quoi elles se dresseront contre lui. Le rôle de l'éducation que nous avons évoqué plus haut[345] est capital pour redresser les mœurs et, par delà, omettre les mauvais penchants qui incitent au mal et au désordre.

L'auteur ne se contente pas d'adresser la parole à son supérieur, bien plus, il s'est penché vers les sujets pour les mettre en garde afin de les dissuader de ne pas se révolter contre leur guide et le garant de leur salut. Le ministre des corbeaux dit :

> *« Lutter contre un roi résolu, habile, bien entouré, un roi que le succès ne rend point insolent et à qui la crainte ne fait jamais perdre la tête, c'est risquer sa propre mort.»*[346]

Au vu de ce qui précède, on comprend que les gouvernés ne forment pas un seul bloc, mais ils ont des statuts différents.

3-2-1 La *ra*'iya : statut et fonction.

Nous avons avancé plus haut que le gouvernant exerce ses fonctions à l'aide des gens de son entourage auxquels il délègue des tâches dans le but de faciliter la gestion des affaires publiques. Ibn al-Muqaffa' demande à maintes reprises à son supérieur d'employer des hommes de mérite et de savoir, ceux qui viendront à son aide et qui sont aptes à remplir leurs missions. L'auteur dit : *« Tu connaîtras les hommes de religion et de haute valeur morale dans chaque province, cité et tribu.*

---

343. Ch. Pellat, *op. cit*., p. 20.
344. Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Kabīr*, *op. cit*., p. 249.
345. Voir le paragraphe intitulé *le contrôle de la population* dans ce chapitre.
346. Miquel, *op. cit*., p. 184. Dans *la Lettre sur les compagnons* nous trouvons une citation similaire lorsqu'il évoque la question de désobéissance à l'Imam en ce qui concerne les grandes décisions dont dépend le sort de la communauté, *« Quiconque lui désobéit sur ce chapitre, ou le trahit, perd son âme.»* Ch. Pellet, *op. cit*., p. 28.

Ils seront tes amis, tes auxiliaires, tes confidents et tes hommes de confiance. » [347] En d'autres termes ce sont des hommes qui vont occuper la place de privilégiés. La tâche principale de ce groupe restreint est de policer le reste de la population. On voit bien que le corps du *sulṭān* s'étale pour encercler tous les membres qui sont sous son pouvoir.

A- l'élite.

Elle est une partie de la machine du pouvoir car les membres dont elle se compose ne sont que des organes appartenant au corps du *sulṭān* qui s'en sert pour policer le reste du peuple et le surveiller. Le texte dit :

> *« Dans chaque groupement humains, il y a des hommes privilégiés qui reçoivent des aides lorsqu'ils sont formés pour remplir cette fonction (l'éducation et le redressement de la masse). Pour se consacrer à cette mission en toute sérénité, ils doivent être soutenus par tous les moyens. L'objectif de pareille pratique est double : en premier lieu, elle assure la remise des gens corrompus sur la bonne voie, et le retour des fauteurs de discorde à la concorde ; et en second lieu, personne ne peut agir sur la masse sans être observé par un homme loyal, personne ne peut murmurer sans qu'une oreille compatissante se tendre vers lui. Dans de telle condition, les fauteurs de troubles ne peuvent guetter les occasions et les nourrir ; or, si elles ne sont pas nourries, le résultat, grâce à Dieu, en est sans gravité.»*[348]

On voit bien que l'élite, de ce point de vue, n'est présente dans la hiérarchie sociale que pour répondre aux besoins de son guide, elle est la machine par laquelle le *sulṭān* exerce son pouvoir sur la masse. L'élite se comporte de deux manières ; la première vis-à-vis de son supérieur dont elle a besoin pour son bien-être[349], et la seconde envers la masse qui est incapable de se corriger et de se conduire correctement sans l'aide de ces hommes bien formés.

Au final, nous assistons à un appareil conçu de sorte que la masse déponde de l'élite, et que celle-ci doit tout au *sulṭān* qui se positionne au centre de l'action. En effet, la masse, malgré sa présence quasi invisible et le mépris que le roi lui accorde[350], est toujours présente car elle représente le sujet ou l'objet sur lequel il

---

347. Tardy, *op.cit*., p. 666.
348. Ch. Pellat, *op. cit*., p. 62. (Traduction modifiée).
349. *Ibid*., p. 64.
350. Nous pensons à cet égard aux propos tenus par Dabšalīm à l'égard de Bidpaï lorsque ce dernier était venu à sa rencontre. Le roi dit : *« Je n'aurais jamais pensé, qu'un seul de mes sujets pût venir me trouver avec un langage pareil à celui que tu viens de me*

exerce son pouvoir. On se demande si ces personnes de basses conditions jouent un rôle dans le fonctionnement du pouvoir politique ?

B- la masse.

Il suffit de dire que l'exercice de la politique nécessite un groupe à diriger par le pouvoir en place pour se rendre compte de l'importance et de la place de la population dans ce dispositif. La méfiance nourrie entre les deux parties ne favorise pas l'entretien d'une relation saine et durable, surtout que le premier objectif du gouvernant reste la conservation de sa place. C'est la finalité qui définit le type de politique à mettre en place pour policer les sujets. Ces derniers qui ne sont pas présentés de manière directe et positive dans les écrits d'Ibn al-Muqaffa' y sont concernés indirectement car tout le dispositif qu'il essaie de mettre en place à travers ses traités vise à doter le roi ou le *sulṭān* de méthodes convenables pour diriger les gens qui sont sous son pouvoir. Toutefois, le rôle de la masse n'est pas totalement effacé car:

- Les sujets sont la source des richesses qui alimentent la machine du pouvoir. De ce point de vue, l'auteur propose au *sulṭān* d'organiser ce domaine afin d'éviter les injustices qui pourraient atteindre certains membres de la communauté au détriment des autres[351]. Cette disposition permettra aux sujets d'exercer leurs métiers et de contribuer au développement de l'économie et à la stabilisation de l'ordre, ce qui est synonyme de la conservation du pouvoir. Aucune valeur ne peut être accordée au pouvoir privé de richesses qui devraient être destinées à renforcer son image aux yeux de ses sujets ainsi que vis-à-vis de ses ennemis extérieurs. En outre, disposer des richesses ne suffira pas pour bâtir un pouvoir fort et stable car la gestion des affaires publiques dépend aussi de la justice.
- La masse constitue également le sujet du gouvernement car c'est grâce à elle que les politiciens et les intellectuels essayent de produire des méthodes adéquates pour gouverner avec justice. Cependant, la justice, selon Ibn al-Muqaffa', signifie gouverner avec fermeté. Selon cette vision, le roi se doit d'agir d'une manière ferme contre les rebelles qui tentent de semer la zizanie

---

tenir, ni qu'il entreprît ce que tu viens d'oser. Et comment l'oses-tu, toi, un homme de rien, toi si chétif et si faible ? » Miquel, *op. cit.*, p. 293.

[351]. Voir le chapitre concernant l'impôt foncier dans *la Lettre sur les compagnons*. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 58.

au sein de la société et de troubler l'ordre de l'Etat. Dans ce contexte, nous constatons une ressemblance entre le *Testament*[352] et *al-Adab al-kabīr* où Ibn al-Muqaffa' adopte l'idée suivante :

«Le pouvoir par la fermeté : c'est sur lui seul que les affaires reposent, sans qu'il soit pour autant à l'abri d'attaques et de mécontentements. Quoi qu'il en soit, les attaques des plus faibles ne nuiront pas dès lors que le puissant est ferme.»[353]

La moindre faiblesse à l'égard de ces contestations annonce la fin de la stabilité et le début de la destruction. Autrement dit, le gouvernant est en droit d'utiliser la force pour maîtriser les mouvements de ses sujets. Le respect du principe de justice est fondamental pour la stabilité du pouvoir ainsi que pour l'unification de différentes tendances ; ethniques, politiques et sociales.

Toutefois, il paraît qu'Ibn al-Muqaffa' alimente le sentiment de méfiance entre le gouvernant et les gouvernés et le transforme en une règle qui devrait réguler le rapport entre les deux. La méfiance est l'un des principes sur lesquels l'auteur insiste et qui revient régulièrement dans ses écrits. La méfiance à l'égard de la masse va légitimer les attaques et les oppressions de la part des gouvernants. La vision exprimée dans *al-Adab al-kabīr* à l'égard de la classe inférieure dans le système hiérarchique nous laisse croire que celle-ci serait à l'origine de tous les malheurs. Pour faire face à cette attitude, Ibn al-Muqaffa' rappelle au gouvernant, dans *al-Adab al-kabīr* la conduite suivante:

« Entre autres traits de caractère que les gens devront connaître de toi, qu'ils sachent que tu n'es prompt ni à récompenser, ni à punir : c'est là le meilleur moyen d'entretenir la crainte de ceux qui ont lieu de craindre et l'espoir de ceux qui ont lieu d'espérer.»[354]

La même conception, on la trouve dans le *Testament* où Ardašīr disait : *« plus la masse est atteinte par la crainte, plus l'entourage du roi est en sécurité.»*[355] Cet ensemble de jugements vise à neutraliser les sujets. Le roi, toujours en conflit implicite avec ses sujets, doit accorder une attention particulière au domaine religieux car c'est le lieu où le pouvoir politique doit s'affirmer afin de ne pas laisser

352. Voir Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 65.
353. J. Tardy, *op. cit.*, pp. 671- 672.
354. *Ibid.*, p. 668.
355. Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, pp. 57-58.

aux hommes en bas de la hiérarchie l'occasion d'encadrer la masse par le biais de la religion.

Par ailleurs, le danger qui provient de la masse et menace la stabilité du pouvoir n'est pas juste d'ordre religieux, bien au contraire, l'auteur nous en indique un autre lié au respect de la hiérarchie sociale. Il nous dit :

> *« La manie qu'ont les gens de se transporter sans cesse d'une situation à une autre, d'abandonner les conditions stables où ils se sont accoutumés à gagner leur subsistance, le désir de la classe inférieure d'acquérir les gains de ceux de la classe supérieure, tout cela est nuisible aux gouvernants, tout cela est favorable à la déstabilisation d'une société, source de pourrissement pour la bonne éducation, occasion pour le méchant d'abattre l'homme généreux. L'imitation des uns par les autres s'en mêle, jusqu'à ce que l'on arrive à un danger grave.»*[356]

Ce passage attire notre attention sur un point lié au système hiérarchique où chaque individu doit respecter son rang car le passage d'une classe à une autre est synonyme de désordre qui aura de graves conséquences sur le fonctionnement de la société[357]. L'être humain est ambitieux par nature et ses envies n'ont pas de limites, surtout quand il se sent capable d'atteindre des degrés plus élevés que le statut qui lui a été « imposé ». Cependant, le fonctionnement de la machine politique, selon le modèle prêché par Ibn al-Muqaffa', est en désaccord total avec cette volonté qui habite tout un chacun, car la stabilité de l'ordre exige le respect de cette hiérarchie qui profite aux personnes qui en occupent le sommet. Le respect de cette hiérarchie passe aussi par l'occupation de la population par le travail. Ibn al-Muqaffa' signale cette idée dans *al-Adab al-Ṣaġīr* lorsqu'il a incité toute personne à travailler et à ne pas se satisfaire de l'inaction[358]. Ardašīr, lui aussi, a pensé à la conservation du système hiérarchique, car, pour lui, l'inactivité est considérée comme la maladie dont les conséquences sont dangereuses et que le roi doit, aussitôt, combattre pour sécuriser son ordre. Parmi les méfaits graves qu'engendre l'oisiveté, nous constatons l'intérêt que les sujets accordent à la politique et aux questions qui lui sont liées, à commencer par les critiques qui prennent le roi pour cible. Ce problème (le manque

---

356. R. Khawam, *op. cit.*, p. 262. Nous avons opté pour cette traduction parce que ce passage n'est pas cité ni dans 'Azzām, ni dans Miquel.

357. L'histoire de Dimna est un exemple plus explicite à ce propos. Par son envie d'évoluer dans l'échelle sociale il a causé un désordre qui a menacé le fonctionnement de la machine étatique. Si l'exemple de Dimna a produit un préjudice sur le plan social, la lionne dans *La Lionne et le Chacal* a renoncé à son naturel en prenant conscience de la gravité des injustices qu'elle commettait à l'endroit de ses proies, et cela grâce au chasseur qui a tué ses deux lionceaux.

358. Ibn al-Muqaffa', *op. cit.*, p. 299.

d'activité) concerne toutes les classes de la société sans exception, mais ses formes changent d'une classe à une autre.

> *« Peu s'en faut qu'Ardašīr ne fasse de l'oisiveté l'agent responsable de tous les vices. L'oisiveté est, en revanche, pour les religieux, les secrétaires et les comptables synonyme de cœurs vides et de manque d'éloquence. Pour les cavaliers, l'oisiveté signifie une main qui ne s'exerce pas et pour les artisans et les commerçants elle s'agit d'une absence de ressources.»*[359]

C'est ainsi que le roi considère le manque d'activité comme une source de destruction tant au niveau supérieur qu'au niveau inférieur. Il écrit :

> *«Sachez que ni le roi ni ses sujets n'ont le droit de rester sans aucune activité. Le manque d'énergie chez le roi annonce le début de la ruine et l'inactivité de la masse engendre la corruption de l'Etat.»*[360]

Puis il continue d'expliquer la façon qu'il faut adopter pour lutter contre ce problème. Il insiste sur le fait qu'il faut empêcher la masse à s'occuper de la politique d'une manière générale. Pour ce faire, il doit encourager les partisans de chaque classe à montrer plus de zèle au sein de leur classe sans avoir l'intention de la transgresser, et cela parce que le passage d'une classe à une autre signifie le début du déclin et de faiblesse. C'est pour cette raison que *« Le roi doit se méfier du changement de rôles et de personnes qui apportent la désorganisation au sein de la communauté.»*[361] Ardašīr met en garde ses successeurs afin d'être vigilants et leur recommande de suivre la voie ferme pour sauver leur pouvoir. En cas d'incapacité à réaliser cet objectif, il leur conseille de quitter leur place aussi vite. Comme solution, Ardašīr propose un stratagème qui vise à stabiliser le pouvoir en place et à le mettre à l'abri des rébellions et des dissidences. Dans son propos, trois points essentiels ont retenu notre attention[362]:

- Le premier point réside dans l'obligation de détourner la masse des affaires politiques au profit de leurs occupations quotidiennes.
- Le second est relatif aux genres d'activités menées par les uns et par les autres. Dans ce cadre, la transgression des limites de chaque classe est une chose inconcevable.

---

359. Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 24.
360. *Ibid.*, p. 25.
361. *Ibid.*, p. 63.
362. *Ibid.*, p. 63 et suite.

- Le dernier point exige du roi beaucoup de rigueur et de fermeté envers la masse.

La conduite qui adopte la rigueur est recommandée également par Ibn al-Muqaffa‘ dans *al-Adab al-kabīr* :

> *« Tout ce dont le prince aura besoin pour gouverner se résume en deux façons de voir, l'une consistant à renforcer son pouvoir, l'autre à en donner une image favorable. 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 un point qui revêt un caractère plus séduisant et qui ralliera un plus grand nombre d'auxiliaires.»*[363]

Malgré tout ce qui a été dit à propos de la manière de gouverner, Ibn al-Muqaffa‘ ne croit pas que le roi peut se passer d'une personne qui peut l'aider dans l'exercice de ses tâches. Ce rôle ne peut être tenu que par un homme de savoir. Nous allons voir dans le chapitre suivant comment l'auteur a traité la question du rapport entre le pouvoir et le savoir dans le *Kalīla*.

[363]. J. Tardy, *op. cit.*, p. 680.

CHAPITRE III : LE RAPPORT ENTRE LE SAVOIR ET LE POUVOIR DANS LE *KALĪLA*.

Jusque là notre travail s'est fixé sur le rôle et la responsabilité du chef politique, les compétences qu'il doit avoir pour réussir sa mission. Mais il ne pourra pas assumer seul toutes les charges de sa fonction. A partir de là, le choix d'une personne ou d'un groupe d'hommes qui peuvent le dispenser de certaines tâches voire les plus lourdes devient évident.

Toutefois, depuis l'arrivée de l'Islam une classe ne cesse de se former et d'exercer son pouvoir aussi bien sur le plan politique que social. Ainsi, la transmission des textes religieux, le Coran et la tradition prophétique donne plus de notoriété et de prestige aux *Qurrā'* et aux traditionnistes, les ancêtres des intellectuels ou des scribes de l'époque postérieure[364]. Certes, les premières années de la civilisation islamique ont connu le rôle déterminant et la forte présence des compagnons au cœur des conflits politiques, en l'occurrence, les lecteurs du Coran et ceux qui l'ont mis à l'écrit au vivant du Prophète, la classe savante de l'époque. Ce rôle est partagé entre la consolidation et la contestation du pouvoir politique en place, l'événement de la Grande Discorde et ses conséquences en sont un parfait exemple. Ensuite vint le tour des philosophes, des hommes de lettres, des secrétaires et des théologiens etc., pour suivre les traces des antérieurs, quoique les approches, d'une époque à une autre et d'un groupe à un autre, puissent être différentes. Le corps d'intellectuels *« désigne ceux qui font métier de penser et d'enseigner leur pensée. »*[365] Nous lisons dans la version de Khawam que le *Kalīla* s'intéresse à :

> *« L'étude du problème des relations possibles entre (le Pouvoir et les intellectuels). Ceux-ci sont répartis en deux groupes : les sophistes, représentés par le chacal Dimna, ambitieux et fourbe…, et les vrais*

[364]. Voir 'Alī Ūmlīl, *op.cit*, p. 11.
[365]. Jacques La Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985, p. 04.

philosophes, représentés par le chacal Kalila et par Bidpay lui-même, une des figures que prend à nos yeux l'auteur, Ibn al-Muqaffa'. »[366]

Le travail de ce groupe consiste en partie à se servir de chaque domaine (philosophie, littérature, théologie…) pour défendre le pouvoir en place ou se révolter contre lui. Parmi ceux qui ont apporté énormément sur ce plan sont les scribes. La mission principale de cette catégorie est de soutenir le pouvoir en place et de lui donner les moyens qui lui permettraient de perdurer. La majorité de ces hommes avait joué le rôle de transmetteurs de textes provenant de leurs cultures d'origine.

Par ailleurs, la transmission de la morale n'est pas une chose aisée, surtout celle liée au domaine politique. De ce fait, le philosophe qui est maître du savoir dans le *Kalīla* valorise le statut des gens de sa classe face au roi qui est maître du pouvoir. Le philosophe se fixe comme mission la correction du comportement du roi et la réduction de l'influence des mauvais penchants sur sa conduite. Par ce biais, Bidpaï donnera de la valeur à sa position et dans le même temps minimisera celle du roi au point de le comparer aux gens du commun. La question de la transmission du savoir et de la bonne conduite n'est pas à la portée de tout un chacun, uniquement les hommes de savoir et les philosophes ont la capacité de le faire en raison de la somme de connaissances qu'ils ont accumulées en plus de leur statut social qui leur permet de mener ce genre d'entreprise. Malgré la maltraitance commise par le roi sur ses sujets, Bidpaï avait renoncé à la prise des armes pour contester et préféré détourner son souverain de ses injustices par les mots (parole) qui ont une grande emprise sur le for-intérieur de l'homme. Il espère par là un changement de caractère et de conduite qui amènera à l'établissement d'un nouvel ordre dont le maître sera le principal acteur. Le sage se forçait à se comporter d'une manière juste et conformément aux dictes de ses ancêtres et voulait pousser le roi à agir de la sorte afin de sauver ses sujets. Les deux acteurs ne partagent pas le même mode de vie et les deux mondes auxquels appartiennent n'obéissent pas aux mêmes règles, c'est pour cette raison que celui doté d'une bonne connaissance de l'être humain et de l'univers et ses lois se sent en mesure de relever le défi et retirer de son ignorance celui qui n'en dispose pas. On le voit bien, c'est le savoir-faire et l'art de bien-vivre qui qualifie le sage ou le philosophe/maître à prendre la parole et à redresser les

[366]. R. Khawam, *op. cit.*, p. 13.

mœurs de son élève/roi et à travers lui toute personne désirant acquérir les bonnes attitudes, surtout celles destinées à s'investir dans le domaine politique.

Quand nous disons pouvoir et savoir, nous avons affaire à deux pôles de natures distinctes, le premier point que nous allons aborder se penchera sur les différences existant entre les deux. Ensuite nous nous intéresserons à la figure du sage à partir du *Kalīla* et en fin, nous nous attacherons à la question de la transmission du savoir, ses incitations et ses enjeux.

1- Pouvoir et savoir : différence de nature.

Cathrine Colliot-Thélène précise que dans la conception wébérienne, *« l'Etat ne se laisserait pas caractériser que par son moyen, à savoir la violence physique, et plus précisément par le monopole de la violence physique légitime qu'il exerce à l'intérieur d'un territoire déterminé. »*[367] Si la caractéristique de l'Etat réside dans l'exercice de la violence et dans l'établissement de ses lois à travers l'inspiration de la peur et de la domination[368], l'homme de savoir ou le sage propose une autre alternative qui tend à conduire des êtres raisonnables.

1-1 le gouvernement et la domination.

Le « gouvernement » ne se confond pas avec la domination. En effet, le pouvoir visant à dominer ses sujets ne se soucie d'autre chose que de sa perpétuation, or le gouvernement *« se rapporte à une fin, ou à une pluralité de fins, extérieure à lui-même. »*[369]

1-1-1 conduire les hommes et contraindre les corps.

La question de la conduite des hommes passe tout d'abord par leur rendre leur dignité et de les traiter en tant qu'hommes dotés d'esprit et de raison, éléments

367. Max Weber, *op. cit.*, p. 34.
368. Si les rois s'imposent par la peur à ceux qui sont dominés par les passions et l'instinct, ils exercent leur pouvoir non pas sur des hommes, mais sur des bêtes, car celles-ci, pour les maîtriser, doivent être éprouvées par la frayeur vis-à-vis de celui qui est censé les maintenir.
369. Michel Senellart, *Les Arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995, p. 19.

précieux qui échappent à tout contrôle. Car, la vraie liberté est celle de l'esprit que nul pouvoir humain ne saurait l'enchaîner. L'être humain est libre dès qu'il veut l'être, mais dans le cadre de l'Etat, le souverain doit prendre en considération cette dimension afin de ne pas susciter le mécontentement des habitants du territoire sur lequel il exerce son autorité. En vérité, rien de plus difficile que de diriger l'être le plus complexe des êtres ; l'homme qui est le terrain d'un conflit perpétuel entre l'intelligence et les appétits, un petit monde où la rivalité entre les deux extrêmes ne cesse de se resurgir et de dépasser l'individu pour atteindre le reste du groupe social au sein duquel il extériorise ses angoisses, ses souffrances et sa joie. En effet, un être qui s'accroche à la liberté en fait sa raison de vivre et la violence, quoi que l'on puisse dire ou penser, ne pourra pas lui faire oublier ou renier ce qu'il est. Cependant, le *Kalīla*, à travers ses histoires, nous propose une autre alternative qui aboutira au maintien de l'ordre au sein de la société sans passer par l'exercice de la violence. Car comme le dit Bidpaï, lui-même, l'homme est distinct du reste des animaux par quatre qualités :

- *Ḥikma* (sagesse) : *'ilm* (savoir), *'adab* (culture), *rawiyya* (réflexion).
- *'Iffa* (tempérance) : *ḥayā'* (pudeur), *karam* (largesse), *ṣiyāna* (retenue), *anafa* (sens de l'honneur).
- *'Aql* (intelligence) : *ḥilm* (longanimité), *ṣabr* (persévérance), *waqār* (décence).
- *'Adl* (justice) : *ṣidq* (franchise), *iḥsān* (bonté), *murāqaba* (circonspection), *ḥusn al-ḫuluq* (douceur de caractère).

Autant de qualités ; principales et leurs subordonnées, élèvent l'être humain, tout être humain, au rang plus supérieur à celui des animaux dont il a du mal à se démarquer malgré tout. En évoquant toutes ces qualités, le philosophe tire deux pierres de coup : d'une part, il rejette les principes de violence, de force et l'exercice du pouvoir démesuré et propose au roi d'autres règles qu'il juge plus importantes et plus utiles. D'autre part, ce bien que possède le philosophe lui donne le droit pour adresser la parole à ce roi ; mieux encore, ce prestige l'oblige à discourir avec lui et à jouer son rôle de conseiller car c'est une trahison de priver le roi de ce trésor qui lui servira dans l'exercice de son pouvoir. Ainsi, le philosophe attire l'attention du roi à ce qui a de plus important chez l'homme, il lui fait part de la solution qui va l'amener à consolider et à conserver son pouvoir sans, pour autant, procéder à la

répression et à la tyrannie. L'exhortation tenue au roi a pour but de contester sa manière de diriger son pays et de l'inviter à suivre la conduite de ses pères. Ceux-ci ont adopté une conduite plus adéquate et plus sereine, d'où la renommée qu'ils ont acquis même auprès de la postérité[370]. Les Anciens joignirent toutes les qualités nécessaires pour gouverner en toute justice et prospérité. L'ivresse du pouvoir est l'ennemi le plus redoutable qui nécessite un combat permanant que tout homme, occupant un poste de responsabilité, doit effectuer. Le sage fait le rappel et espère ramener le roi à la voie juste, ce qui fait que la sagesse et la royauté sont deux pôles qui se complètent, mais qui, parfois, rentrent en conflit.

Dans l'introduction au *Kalīla*, Ibn al-Šāh al-Fārisī écrit ce qui suit à propos de la sagesse. Cette dernière *« est pour le philosophe un domaine spacieux, pour sa pensée un large horizon, pour qui l'aime une formation et pour qui la recherche un honneur. »*[371] Ce passage fait le lien entre la *ḥikma* (sagesse) et la philosophie. Le style philosophique vise à protéger les enseignements du livre à l'abri des sots. Il faut remonter au quatrième niveau de lecture pour pouvoir comprendre ce que les histoires animalières renferment en matière de règles de conduite. La sagesse est pour le philosophe un domaine qui n'a pas de limite, d'où le fait de mettre la parole dans la bouche des autres êtres et la réduction de l'espace de l'homme dans le livre. Bidpaï tend à l'universalité de la parole. La sagesse ne peut être qu'un honneur pour ceux qui s'y intéressent car elle représente le sommet de ce que tout un chacun cherche sur cette terre. Le savoir, l'éthique et la réflexion sont des moyens par lesquels on peut atteindre cette fin, des moyens qui renvoient à l'intelligence, à la finesse et à la douceur. Le sage qui est synonyme du philosophe dans le *Kalīla* renonce à toutes les choses éphémères et périssables, et par conséquent il s'intéresse aux lois universelles qui régissent la vie humaine dans tous les temps et tous les lieux.

Certainement, la sagesse et la royauté ne sont jamais égales, car un roi est glorifié dans son pays, alors que le sage est honoré sur toute la terre. Cette

---

370. Après avoir énuméré les responsabilités des ancêtres de Dabšalīm, Bidpaï dit : *« Tout cela ne les empêchait point de s'attirer une bonne renommée, ni de gagner la reconnaissance des hommes, ni de bien agir envers les sujets que Dieu leur donnait, ni de traiter avec douceur les gens qu'ils gouvernaient, ni de se conduire noblement dans les affaires dont ils c'occupaient, et cela malgré l'ampleur que pouvaient revêtir chez eux la négligence des devoirs d'un roi ou l'ivresse du pouvoir. »* Miquel, *op. cit.* p. 292.

371. *Ibid.*, p. 283.

conception justifie les périodes de crise que traversent les Etats à chaque fois les représentants des deux domaines se disputent la suprématie. C'est sans doute ce que redoute le roi lors de sa rencontre avec le sage. Nous remarquons cela dans les propos suivants : *« s'il vient ici pour s'emparer de mon sceptre, se dit Dabšalīm, ou pour obtenir des prérogatives que les rois ne doivent ni concéder ni accepter, j'envisagerai un châtiment approprié ... »*[372] Après que Bidpaï eut achevé son conseil, le roi réplique en ces termes exprimant sa colère :

> *« Je n'aurai jamais pensé, dit-il, qu'un seul de mes sujets pût venir me trouver avec un langage pareil à celui que tu viens de me tenir, ni qu'il entreprît ce que tu viens d'oser. Et comment l'oses-tu, toi, homme de rien, toi si chétif et si faible ? Je m'étonne fort en vérité de ton audace envers moi et de l'effronterie de tes propos qui t'ont fait dépasser les bornes.»*[373]

Contrairement à ce qu'il semble être la réalité, le roi a manifestement montré une certaine fragilité, ce qui l'a poussé, nous semble t-il, à mettre en garde son interlocuteur par la première phrase citée plus haut. Pour lui, tout est permis du moment que le sage ne remet pas en question la manière d'exercer le pouvoir, la chose qui sera au cœur de l'exhortation. Le sage ne s'empêchera pas de l'évoquer car elle est la raison principale de sa démarche. Un autre élément s'ajoute à ce que nous avons avancé ; il est lié au statut social du sage dont l'autorité d'ordre spirituelle dépasse les frontières de son Etat. Ce prestige inspire au roi de la peur contre une éventuelle dispute de la suprématie, ce qui signifie pour lui ne plus occuper le premier rang sur la scène, alors que la règle dit qu' *« il y a deux endroits déshonorant pour toute personne : celui du roi qui partage son pouvoir avec un autre et celui du mari qui s'associe avec un autre pour une femme.»*[374] Malgré toutes ses préventions, le sage, dans ce qui semble être une sorte de test, ira de l'avant pour ainsi dévoiler la fragilité de l'assise sur laquelle repose le pouvoir du roi. Plus que cela, les signes de l'ivresse du pouvoir se sont manifestés à travers la réaction du roi lorsqu'il a essayé de rabaisser son « rival », ce qui n'a pas dû étonner le sage qui avait envisagé tous les scénarios, mais le devoir l'empêche de renoncer à cette démarche. Le résultat final de la conversation entre les deux personnages nous montre une fois de plus la valeur et le poids de la sagesse qui l'a emporté sur la

---

372. *Ibid.*, p. 290.
373. *Ibid.*, p. 293.
374. Louis Cheikho, *op. cit.*, p. 54. Ce passage n'existe pas dans 'Azzām, l'édition de référence pour cette étude.

royauté. Celle-ci qui ne jouit d'aucun prestige aux yeux des sages qui l'ont comparé 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.»*[375] Bien qu'il soit l'objet de compétition pour les ambitieux, comme le montre l'exemple de Dimna, le pouvoir est également la source de tous les dangers, le lieu où celui qui s'y invite risque sa vie.

1-1-2 le pouvoir méprisé par le savoir.

Comparé au montage, le lieu où se trouvent tous les délices et tous les risques, le pouvoir, qui ne se conduit envers ses sujets que par injustices et qui n'inspire pas de confiance, ne peut pousser qu'à la méfiance. Cette méfiance se manifeste sous plusieurs formes et les exemples ne manquent pas dans ce domaine :

- Le premier concerne Bidpaï qui a refusé la proposition de son roi au sujet de la direction des affaires de son Etat. Le philosophe dit : *« Ô roi, dispenses-moi de cette tâche, car je ne peux trouver la force de bien m'en acquitter qu'avec ton aide.»*[376]
- Le second exemple nous le trouvons dans *le Lion et le Chacal*, car le chacal a montré une certaine réticence à propos de la prise en charge de certaines fonctions proposées par le lion, cela se voit dans les termes suivants : *« Je n'éprouve aucun goût pour l'exercice du pouvoir, je n'en ai aucune expérience, je n'y montre aucune habilité.»*[377] Puis il ajoute, au sujet des relations entretenues avec l'entourage du roi:

« Il est peu de cas où cette amitié (amitié des puissants) vous réussira, car amis et ennemis de l'autorité s'entendront à vous haïr et à vous jalouser, les premiers aspirant à votre rang, vous détestant et vous opprimant pour vous le prendre, les autres vous en voulant pour les conseils loyaux que vous donnez à l'autorité et le profit qu'elle tire de vous. Ces deux espèces d'hommes réunies contre vous, il ne vous reste qu'à périr.»[378]

375. Miquel, *op. cit.*, p. 56.
376. *Ibid.*, p. 294.
377. *Ibid.*, p. 247.
378. *Ibid.*, p. 248.

- Le troisième exemple nous le tirons de l'histoire *du Roi et de l'oiseau Qubbira* lorsque l'oiseau dit : *« Honte aux rois qui ne connaissent ni serment ni parole, et malheur à ceux qui sont leurs amis ! … »*[379]

Il paraît, malgré tout, que le rejet de toute assistance au pouvoir de la part des représentants de l'autorité spirituelle est opposé à la volonté de l'autorité politique. Les propos tenus par Bidpaï et le chacal semblent être clairs à ce sujet, ce qui laisse entendre que la souveraineté n'est pas un lieu digne de confiance, ni de prospérité. Les hommes occupants les postes les plus hauts dans la sphère politique ne vivent pas dans une ambiance sereine, ils savent que tôt ou tard le malheur s'abattra sur eux. Celui qui les a approché au premier abord procèdera par la suite à leur disparition ou, du moins, à leur isolement. En tenant compte de l'instabilité qui domine les rapports entre les gens au sein de la cour, ceux qui refusent d'y accéder ont la certitude de la situation décrite par le chacal à travers ce qui suit :

> *« En un seul moment, dit le chacal, l'ami de l'autorité connaît plus de terreurs et de dommages, je le sais bien, que tout autre homme en sa vie entière, et il vaut bien mieux se nourrir de peu, à l'abri et tranquille, qu'avoir une chère abondante qui se paie de frayeurs et de peines.»*[380]

La même remarque est ainsi faite par le taureau au moment où son sort tragique s'approche après avoir passé une période de prospérité absolue auprès du lion. En réponse à la réflexion faite par Dimna à propos de la vie auprès des gouvernants dont le début semble doux, mais l'amertume vient par la suite, le taureau affirme ce constat. Les histoires suivantes : *Le Lion et le Taureau/ le Lion, le Chameau, le Corbeau, le Loup et le Chacal/ le Roi et l'Oiseau Qubbira,* et même *le Lion et le Chacal,* ont montré d'une manière ou d'une autre l'impossibilité de vivre en sécurité au côté du roi. Si l'auteur du *Kalīla* insiste sur cette relation parasitée, fragile et peu fiable entre le gouvernant et ses subordonnés, c'est parce que l'histoire des Etats lui donne raison, excepté certains cas où le pouvoir politique pratique la justice et se conduit d'une manière conforme aux principes de l'intelligence.

La relation entre le souverain et son conseiller se base sur le lien de dépendance. Dimna dit à son interlocuteur, le taureau :

> *« Depuis quand sont au nombre des gens heureux, ceux qui ne sont pas maîtres de leur propre personne, ceux dont le sort dépend tout entier d'autres*

379. *Ibid.*, p. 237.
380. *Ibid.*, p. 248.

gens en qui ils n'ont aucune confiance et qui leur inspirent une peur si tenace qu'elle ne leur laisse aucune minute pendant laquelle ils puissent se sentir en sûreté ? »[381]

Ce passage reflète la réalité qui semble être la règle en ce qui concerne les conditions du travail des ministres, des conseillers et des secrétaires qui entretiennent une relation directe avec le souverain. C'est la raison pour laquelle celui qui représente le savoir refuse souvent de s'engager car il sait que c'est sa vie qui est en jeu. Cela justifie les demandes de garantie contre les éventuelles attaques qui pourraient naître des rivalités présentes dans les rapports entre les acteurs politiques au sein de la cour. Tout le danger dans la vie politique et précisément dans l'entourage du roi réside dans la difficulté de se soumettre au chef suprême qui agit en toute liberté et parfois contre toute éthique. Cette manière d'agir de la part du roi influence directement l'action de ses auxiliaires et les fragilise, ce dont Ibn al-Muqaffa' prévient toute personne désirant travailler en compagnie du souverain. Le passage dit : *« Si tu en as la possibilité, fais en sorte de n'entrer dans l'entourage des princes que s'ils partagent avec toi quelques parenté ou affection. Si tu n'y parvenais pas, sache que tu œuvrerais en asservi.»*[382] L'auteur de *al-Adab al-kabīr* met l'accent sur l'aspect éthique qui pourrait servir de secours en cas de besoin. En vérité, le mépris du travail auprès de l'autorité politique vient du fait que cette entreprise n'est pas une chose aisée et semble presque impossible malgré les efforts que les concernés fournissent dans cette perspective. Les derniers passages du premier volet[383] dans cette Epître insistent sur la presque-impossibilité de mener à bien ce travail et signalent les différentes positions dans lesquelles l'auxiliaire du souverain pourrait se retrouver face à d'autres hommes qui ont le même statut que le sien. Nous allons citer ce long passage qui résume la vision de l'auteur à propos du rôle de celui qui se veut proche du souverain et la nature du rapport qu'il doit entretenir avec lui. Il dit à cette personne:

« Tu n'entreras dans l'entourage des princes qu'après avoir exercé ton esprit à leur obéir même en ce que tu juges détestable, à adhérer à leurs vues même lorsqu'elles s'opposent aux tiennes, à évaluer les choses selon leurs

---

381. *Ibid.*, p. 81.
382. J. Tardy, *op. cit*, p. 682.
383. *Al-Adab al-Kabīr* est divisé en deux parties ; la première est consacrée au prince et aux conditions de choisir et d'aborder son entourage, alors que la seconde s'intéresse à la relation entre amis, mais toujours au sein de cette sphère, à savoir les hommes politiques.

inclinations et non selon les tiennes, à ne pas leur taire tes secrets, à ne pas chercher à connaître les leurs, à cacher à tous ce qu'ils t'auront confié jusqu'à t'interdire d'en parler, à t'efforcer de les satisfaire, à répondre à leurs besoins avec savoir-faire, à conforter leurs arguments, à confirmer leurs propos, à présenter leurs opinions sous un jour favorable, à ne pas trop mal juger leurs actions quand ils ont mal agi, à assurer une large publicité à leurs qualités, à bien cacher leurs défauts, à te rapprocher des hommes qui leur sont proches, même s'ils te sont éloignés, à t'éloigner de ceux qu'ils tiennent à l'écart, même s'ils te sont proches, à te préoccuper de leurs affaires même s'ils s'en désintéressent, à les préserver s'ils les négligent, à les leur remettre en mémoire s'ils les oublient, à leur faciliter les choses, à supporter à leur place toutes les charges, à te satisfaire de peu et à ne pas te montrer trop satisfait de tout ce que tu fais pour eux. »[384]

Puis il ajoute : *« Tu les instruiras et les éduqueras en leur laissant croire que ce sont eux qui t'instruisent et t'éduquent…. Si tu n'en es point capable, alors prends toutes tes distances avec les princes et sois d'une grande défiance à leur égard.»*[385] Car *« Tu risques leur dédain si tu les tiens informés, leur châtiment si tu leur caches quelque chose. Si tu leur dis la vérité, tu t'exposes à leur colère, quand tu t'adresses à eux, tu ne peux être sûr qu'ils te prêteront attention…. »*[386] Au final, l'auteur conclut son diagnostic de cette situation embarrassante en dévoilant une réalité amère. Il dit :

« 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 devra supporter le déshonneur ici-bas et l'opprobre dans l'Au-delà. » [387]

Pour Ibn al-Muqaffa', la maîtrise de soi est l'une des clés qui pourraient lui servir de moyen pour résister aux intrigues et aux manœuvres qui bouleversent l'action politique de temps à autre. Cependant, l'homme de savoir n'éprouve pas de goût pour l'exercice du pouvoir politique en raison des contraintes qui entourent sa mission, surtout le manque de confiance vis-à-vis du souverain. Celui-ci, en revanche, a besoin de cet homme pour l'aider à répondre aux besoins de ses sujets

384. J. Tardy, *op. cit*, p. 704.
385. *Ibid.*, p. 705.
386. *Ibid.*, p. 706.
387. *Ibid.*, p. 705.

ou plutôt les contrôler. Finalement, si le roi sollicite les services du représentant du savoir, celui-ci n'a pas d'autres choix que de se soumettre à cette volonté. Même si l'entreprise s'annonce très difficile, le sage/maître peut la mener à bien en se conformant aux dictes des Anciens. Il démontre une capacité particulière dans la conduite des hommes et met en œuvre des pratiques qui mènent à ordonner les volontés, autrement dit, c'est un habile qui est capable de commander les affaires de l'Etat car, enfin de compte :

> *« Celui qui exerce l'Empire doit, avant tout, être dirigé par le désir de faire le bien. Une profonde connaissance du monde, une surveillance active sur tout ce qui se passe autour de lui, une sage circonspection lui sont nécessaires … savoir discerner le naturel des hommes par leurs discours et par leur conduite.»*[388]

Egalement, le ministre, en tant qu'homme de savoir, doit se conduire avec dignité et indépendance et jouir d'une bonne réputation comme il est nécessaire, pour lui, de chercher à gagner les cœurs par des paroles affables et conciliatrices ainsi que par les actes basés sur l'éthique. Il a besoin également d'agir d'une manière douce et bien réfléchie en mêlant le réalisme au pragmatisme.

1-2 La ruse : l'art de bien conduire les autres.

Dans le *Kalīla*, mais aussi dans les autres écrits d'Ibn al-Muqaffa', nombreux sont les passages qui évoquent les bienfaits d'entreprendre toutes les tâches avec douceur sans faire appel à la violence. La grande différence entre l'autorité politique et celle du savoir vient de ce point qui est, à nos yeux, très important aussi bien dans l'exercice de la politique que comme règle et manière de vivre. La douceur et la discrétion sont toujours préférées à la rudesse et à la violence.

> *« Tout ne va pas de pair avec la force et la grandeur, dit Dimna ; des gens chétifs et frêles arrivent quelque-fois, par leur finesse, leurs ruses et leurs discernement, à des résultats que bien souvent la force est impuissante à atteindre.»*[389]

Face à l'orgueil et à la force, rien n'est mieux, comme solution, que la ruse et l'intelligence. Toutefois, nous nous interrogeons sur le sens lexical du mot « ruse » et également sur la façon dont Ibn al-Muqaffa' l'entend dans le *Kalīla* ?

Tous les dictionnaires arabes sont unanimes à propos de la double signification du mot « ruse » (*ḥīla*) ; l'une positive et l'autre péjorative. Cependant,

---

388. J-A. Dubois, *op. cit.*, p. 46.
389. Miquel, *op. cit.*, p. 69.

la *ḥīla* veut dire en premier lieu : l'habilité et la capacité d'atteindre des objectifs en toute finesse ainsi que la parfaite conduite dans la gestion des affaires[390] et elle est, en cela, synonyme de *dahā'*. Le second sens de ce mot met l'accent sur le côté péjoratif en définissant la ruse comme moyen destiné à tromper l'adversaire en usant de procédés perfides. Comme le dit R. Khawam dans *Le Livre des ruses*, *« Le terme (ruse) désigne une machine qui économise le travail humain grâce à l'application de lois physiques domestiquées par un inventeur astucieux, savant ou artisan.»*[391] Le philosophe ou plutôt celui qui est destiné à donner des enseignements moraux aux gouvernants doit faire preuve d'habilité qui réside dans la recherche d'une astuce pour passer le message sans attirer l'attention de son/ses destinataires. Sans chercher ailleurs, le livre de fables, lui-même, représente ce moyen dont l'utilité et le profit sont énormes. Car, depuis sa mise à l'écrit dans sa langue d'origine, il ne cesse d'alimenter les esprits sur tous les plans et tous les niveaux. En effet, le souci de concevoir une autre manière pour diriger les êtres humains et de les ramener à la bonne voie domine, on le voie bien, les écrits d'Ibn al-Muqaffa'. Cette constatation n'est pas nouvelle, mais comment procéder à de telle entreprise ?

1-2-1 Ruser pour policer les hommes.

Bien que la prise en charge des responsabilités liées au pouvoir politique soit l'une des choses les plus détestables aux hommes de mérite et aux savants, le devoir de rappeler les gouvernants à l'ordre et de les pousser à se conduire selon les règles de justice s'impose à eux. L'enjeu est énorme et les contraintes également. Bidpaï dit : *« Qui ne surmonte pas ses craintes ne réalise point ses désirs.»*[392] Le philosophe se trouve parfois dans des situations où il doit faire un choix, aussi dangereux soit-t-il. Même s'il ne veut pas entretenir des relations très intimes avec le détenteur du pouvoir, il est obligé, néanmoins, de défendre les intérêts des sujets qui subissent la conduite insensée de leur roi. Une position délicate où il n'a pas de choix à faire que de risquer sa vie pour sauver celle des autres. Pour ce faire, le philosophe comme Bidpaï doit se conformer aux dires des Anciens comme l'affirme cette maxime:

---

390. Nous vous renvoyons à Ibn Manẓūr, lisān al-'arab, le verbe « ḥawala » et à al-Mu'ǧam al-wasīṭ.
391. R. Khawam, *Le Livre des ruses : la stratégie politique des Arabes*, Phébus libretto, 2002, p. 11.
392. Miquel, *op. cit.*, p. 296.

« L'ivresse qui possède les rois est de même nature que celle que donne le vin. Les rois ne sortent de leur ivresse que par l'enseignement des savants et les exhortations des sages, et il leur faut profiter de ces leçons. Quant aux sages, ils doivent corriger les rois par la parole et les éclairer de leur philosophie ; ils doivent leur présenter en toute lumière les arguments probants et indispensables qui les feront se détourner de leur conduite injuste et tortueuse.»[393]

En tant que chef spirituel qui bénéficie d'un statut social reconnu, il veut donner l'exemple et partir à la rencontre du roi, même si ce dernier va l'exécuter. Il préfère mourir au lieu de renoncer à son devoir. Dans le passage que nous venons de citer, plusieurs remarques sont à évoquer :

- La première signale que les sages ou l'autorité culturelle a l'obligation de travailler en collaboration avec l'autorité politique pour la freiner. Ce qui veut dire que le gouvernant n'est pas libre dans son action.
- La seconde remarque indique le rôle de la morale pratique dans l'exercice du pouvoir politique. C'est elle qui doit réguler l'action politique car il est toujours mieux de se retenir au lieu de se lancer dans des tâches sans avoir pensé à leurs fins. Nous voyons comment les rois anciens se retiennent de parler en raison des risques qui en découlent, c'est ce qui ressort, du moins, de l'énoncé suivant : « *Quand je prononce une parole, elle me tient en son pouvoir ; quand je ne l'ai pas encore prononcée, c'est moi qui la tien en mon pouvoir.»*[394] Cela rejoint ce qui est cité dans *al-Adab al-Kabīr* où Ibn al-Muqaffa' dit :

« Le prince ne devra point perdre la constance (al-taṯabbut) *lorsqu'il parlera, donnera ou agira. Car il est meilleur de revenir sur un silence que de revenir sur un discours, plus élégant de faire des dons après s'en être abstenu que le contraire, et préférable de se mettre à l'œuvre après avoir été long à s'y atteler que de cesser d'œuvrer après s'y être mis. Tout homme a besoin de constance, à commencer par les princes dont les propos et actes ne sauraient être réfutés et que personne ne peut pousser à agir de telle ou telle façon.»*[395]

Si la première citation évoque juste la parole, la seconde ne manque pas de l'associer à l'action en raison de la complémentarité entre les deux.

- La troisième remarque insiste sur le devoir des sages qui consiste à conseiller les rois car personne d'autre n'est en mesure de s'adresser à eux où n'a

393. *Ibid.*, p. 295.
394. *Ibid.*, p. 292.
395. J. Tardy, *op. cit.*, p 679.

l'autorisation de le faire. Comme l'affirme A. Cheikh Moussa, discourir avec les princes nécessite une légitimité qui peut :

« Venir d'un savoir, d'une somme de connaissances, et d'un savoir-faire, d'un art et d'une technique : l'adab, avec ses règles et ses effets rhétoriques, dans le cas du secrétaire de chancellerie ou de l'adīb…. L'habilité consiste à réussir ce que l'on entreprend et suppose un certain usage de la ruse.»[396]

Nous voyons à quel point le rôle du savoir et de la science est important au niveau social, car ils procurent à celui qui les détient une reconnaissance absolue. Le détenteur du savoir acquiert une certaine habilité, celle-ci sous-entend une grande expérience dans l'usage des moyens et outils qui lui facilitent la réalisation de ses objectifs, ce qui nous amènera au point suivant.

- La quatrième remarque traite un problème très délicat. C'est la déclaration d'une confrontation entre les deux autorités si on l'ose dire. Les termes suivants confirment ce face à face ; il s'agit pour le sage de corriger et éclairer le roi, autrement dit de le faire sortir de son ivresse (la conduite injuste et tortueuse) par des arguments probants, mais de quelle manière ? La réponse est la suivante :

« L'homme énergique et fort, dit Dimna, ne se fatigue pas d'un lourd fardeau (ḥiml al-ṯaqīl)*, même imprévu ; bien au contraire, il le trouve négligeable et possède assez de force pour le supporter. L'homme fort n'est désemparé par aucun fardeau, l'homme astucieux* (al-qullab) *par aucun travail, l'homme intelligent en aucun pays, l'homme d'abord modeste et doux devant qui que ce soit.»*[397]

Pour ne pas être accusé de trahison, ni de tromperie, l'auxiliaire du roi doit se montrer patient et fidèle en étant prêt à remplir toutes les tâches, même les plus lourdes. Cette conduite sous-entend, de la part du conseiller, la prise d'une forme douce et fine afin de réaliser son objectif suprême. Ibn al-Muqaffa' souligne cette idée dans *la Grande Ethique* en ces termes :

« Il est bien rare que l'on puisse, par la dispute opiniâtre (mukābra) et la contradiction systématique (munāqaḍa), ramener un homme de la voie qu'il suit, même s'il n'est pas de ceux que le pouvoir enivre. 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

396. A. Cheikh-Moussa, *op. cit.*, p. 140.
397. Miquel, *op. cit.*, pp. 54-55.

dispositions (maḥāsin) *sont devenues assez fortes, ce sont elles qui l'écarteront des mauvaises* (masāwi'). *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 est l'erreur, plus élégamment que tu l'aurais fait et de façon plus propice à le corriger que si tu avais porté un jugement sur sa personne.»*[398]

Ibn al-Muqaffa' est favorable à la méthode qui permet au conseiller d'éviter la provocation de son supérieur et dans le même temps de pousser celui-ci à se corriger.

- La cinquième remarque, cependant, stipule que le sage ne pourra réussir sa mission que si son gouvernant lui accorde une attention particulière car le détourner de sa mauvaise conduite est conditionné par cet acte qui a son poids dans l'opération communicationnelle. Toutefois, les conseils délivrés aux gouvernants n'ont pas seulement l'objectif de les détourner de la mauvaise conduite (Dabšalīm), ils servent également de moyen pour renforcer et appuyer ceux qui sont dans la voie juste (Anū širwān) et de prévenir les conséquences de la conduite insensée pour les nouveaux gouvernants. Il paraît que, dans le cas de Bidpaï, l'échange avec le roi a donné ses fruits, ce qui se voit dans le changement radical du comportement de celui-ci qui a reconnu, tout de même, la supériorité des sages sur les rois[399].
- La sixième remarque met l'accent sur l'utilité de la parole. La figure du sage dans le *Kalīla* ne soutient dans aucune fable du livre la prise des armes contre l'autorité politique, bien qu'il lui soit impossible de laisser son gouvernant sans rappel, il s'oppose, néanmoins, à tout acte de violence. Bidpaï dit à ce propos :

« Nous ne pouvons pas lutter contre lui (Dabšalīm) autrement qu'en paroles. Et si nous nous laissions aller à demander le secours d'autrui, nous ne serions pas préparés à lui résister. S'il sent en nous des opposants (muḫālifīn) qui désavouent la façon méchante dont il se comporte, ce sera notre perte (al-bawār).*»*[400]

Pour changer la conduite du roi, le sage a évoqué toutes les possibilités, mais aucune n'est valable à ses yeux que celle qui favorise la lutte par la parole.

---

398. J. Tardy, *op. cit.*, p. 685.
399. Le passage est déjà cité dans le paragraphe intitulé le pouvoir politique à l'image de la jungle dans cette deuxième partie. Voir aussi Miquel, *op. cit.*, p. 289.
400. *Ibid.*, p. 287.

Une contestation déclarée aura comme conséquence, les troubles et la déstabilisation de la société. Autrement dit, celui qui conteste l'action de son supérieur va courir à sa perte. Ajoutons à cela l'esprit pragmatique et le réalisme qui sont des critères fondamentaux qui doivent être pris en compte dans de tels cas. Pour le sage, le changement doit venir de l'intérieur et en toute entente avec les détenteurs du pouvoir, cela ne peut se faire qu'en usant de la ruse pour amener l'ensemble de la société à la réalisation de la prospérité.

Le sage est sûr de l'impact de la parole sur les cœurs et c'est pour cette raison qu'il a opté pour cette voie. Son rôle consiste à proposer une nouvelle alternative et de procéder aux changements nécessaires sous l'autorité du roi. Cependant, nous savions que la mise à l'écrit du *Kalīla* fait partie de la stratégie de Bidpaï, basée sur l'intelligence et la ruse, pour donner suite à sa première démarche. Comment peut-on qualifier l'action de Bidpaï ? Et la ruse dont nous parlons, n'est-elle pas plutôt le moyen des faibles pour rivaliser avec les forts ? De quelle manière et dans quel contexte les acteurs en ont fait-ils usage ?

1-2-2 Ruser, l'instrument des faibles.

La première remarque qui se confirme au fur et à mesure de la lecture des fables de *Kalīla* concerne la masse des acteurs qu'y sont représentés. Ainsi, le livre est un terrain, un espace ouvert où se rencontrent, s'expriment, se disputent et se réconcilient toutes les composantes de la société avec tout ce que cela suppose en matière des moyens utilisés pour rester sain, ce qui est l'ultime objectif auquel tend chaque personnage. Cette mise en scène imaginaire nous renvoie à la réalité qui n'en diffère guère. L'un des points qui retiendra notre attention ici concerne le rapport qui se construit entre les personnages qui représentent la force et ceux dont la faiblesse est le caractère dominant. Rien que le fait d'évoquer la force et la faiblesse, indépendamment de leurs formes, nous fait penser à un rapport de déséquilibre.

> *« Dans la relation à l'autre inséparable du désir de le dominer, dit Leplatre, l'homme n'est pas différent de son autre, animal ; il est le même, et la parole, le langage, tant qu'ils sont un moyen de l'agression, une expression du pouvoir, ne sont pas dissemblables du cri passionnel de la bête.»*[401]

[401]. O. Leplatre, *op. cit.*, p. 64.

Le désir de dominer et d'exercer le pouvoir sur l'autre force les uns à traduire cette envie en action. Evidemment, la cible de l'attaque, de l'agression ou de la maltraitance, la victime désignée d'avance cherchera à riposter par des moyens qui lui sont propres. Vu que le faible n'est pas en mesure de s'engager dans un combat physique avec son adversaire, il s'appuiera sur son intelligence pour transformer sa faiblesse en force et de ce fait il rééquilibrera ce rapport de force. Le faible qui se trouve face à un adversaire supérieur physiquement agit selon la maxime qui dit : *« La lutte secrète est plus efficace que celle basée sur l'arrogance.»*[402] Plusieurs fables confirment cette règle. L'usage de la ruse fait état d'un consensus entre les forts, les sages qui se conduisent d'une manière juste et les faibles qui recourent à cette arme, dans la plupart des cas, pour se défendre.

A- Le livre, un conseil, une ruse.

En gardant toujours en tête ce rapport de force entre les deux autorités, le philosophe ou le sage se garde bien de manifester sa victoire et sa supériorité face au roi qui s'est trouvé incapable de répondre au sage autrement que par la force lors de la première rencontre. Plus tard, le sage, pour la rédaction du livre, a mobilisé son savoir pour établir des lois du bon gouvernement sous forme de maximes et d'histoires amusantes riches au niveau de leur contenu littéraire et au niveau de la dimension de leur influence. Bien que la rédaction de cet ouvrage soit une réponse à l'ordre royal, elle représente néanmoins une seconde chance dont dispose le sage pour transformer sa position de faible en homme fort capable d'exercer son « pouvoir » sur le roi. La demande du roi contient deux exigences que le sage doit satisfaire en se mettant à écrire son livre, il s'agit d'un livre qui doit contenir des règles de gouverner, informer sur le caractère des rois et de la manière dont ils doivent procéder pour gagner la confiance de leurs sujets[403]. Puis le roi ajoute une seconde condition en précisant : *« Cet ouvrage devra réunir sérieux et badinage, divertissement et sage philosophie.»*[404] Autrement dit, les histoires qui y seront citées doivent avoir plusieurs dimensions. Cependant, celle qui importe le plus est la dimension philosophique qui regarde, à travers des propos économes, le lien entre les conduites et les pratiques des hommes et les règles éthiques qui doivent les encadrer. Le sage a réussi sa mission et le roi l'a récompensé. Le texte dit :

402. Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Ṣaġīr*, *op. cit.*, p. 303.
403. Miquel, *op. cit.*, p. 297.
404. *Ibid.*, p. 297.

« Dabšalīm fit asseoir Bidapï et quand celui-ci se fut assis, prêt à lire, le roi lui demanda la signification de chaque chapitre de l'ouvrage et à quelle intention il répondait.»[405] Autant dire que le philosophe a réussi à protéger le fond de son livre, autant le roi ne peut se passer de lui pour la mise en pratique des lois et des principes établis tout au long de cet ouvrage obligatoire pour l'exercice du pouvoir. Le sage persiste dans sa conduite qui tend à mépriser le roi, d'une manière où d'une autre, en dévoilant au grand jour les limites de ses capacités intellectuelles. A partir de là, il confirme son succès face au roi qui a soumis toute la société alors qu'il n'arrive pas à l'égaler sur le terrain de la réflexion sur l'action politique.

La différence de nature entre les deux autorités n'a pas empêché leur accord sur le même objectif qui consiste à préparer le terrain pour le gouvernant qui désire exercer ses fonctions selon les principes de justice et du respect de la dignité humaine. Sans avoir recours aux armes, le sage a atteint son but malgré sa position initiale caractérisée par la faiblesse.

B- La ruse et l'intelligence.

C'est souvent le personnage présenté comme étant intelligent qui a la tendance à faire usage de la ruse pour arriver à ses objectifs. Alexandre est le premier exemple présenté dans le livre, lui qui a vaincu, dans un contexte de guerre, le roi de l'Inde par la ruse. Le texte dit :

> *« …« Or, comme il (Alexandre) était plein d'astuce et de ruse* (ḏā ḥiyal wa makāyid) *et qu'il savait remarquablement conduire ses affaires et profiter de son expérience, il décida d'employer la ruse et de ne rien brusquer, fit creuser un fossé pour protéger ses troupes et resta là en attendant d'avoir trouvé la ruse qui lui permettrait de mener à bien cette affaire et de se jeter sur Poros (le roi indou) de la façon qui convient. »*[406]

L'usage de la ruse suppose d'être en situation de conflit implicite ou explicite. Pour s'imposer face à un adversaire redoutable, certains personnages de la fable même les plus faibles ont usé de la ruse pour éliminer leur adversaire à l'image du lièvre, dans l'histoire *du Lion et du Lièvre*[407], qui a tué le lion en mettant fin à la situation de mépris à laquelle toutes les bêtes étaient réduites. L'autre exemple que nous pouvons citer à ce propos concerne le cas de Dimna que nous avons cité à plusieurs

---

405. *Ibid.*, p. 299.
406. *Ibid.*, p. 285.
407. 'Azzām, *op. cit.*, p. 101.

reprises. Ce dernier a rusé pour éliminer Chanzaba. En effet, deux enjeux font agir les acteurs ; il s'agit d'exercer du pouvoir sur l'autre ou bien de la conservation de leur vie. Le pouvoir politique fait également l'objet de toutes les convoitises et anime les envies qui sont parfois disproportionnées et pousse les acteurs politiques à se mobiliser pour réaliser leurs objectifs personnels et ne soucier point des intérêts de l'Etat et de la stabilité sociale.

2- Sage ou conseiller : le portrait dessiné dans les fables de *Kalīla*.

Le besoin du roi pour les gens de confiance et de mérite est exprimé clairement dans plusieurs passages. Néanmoins, le gouvernant peut s'exposer à des situations où il s'avère que l'un de ses auxiliaires les plus proches agisse dans un cadre qui manifeste le non-respect de son entourage. Sur le terrain de l'action politique, les intérêts qui divergent et les volontés qui s'opposent sont toujours à l'origine de la déstabilisation des relations entre les acteurs et cela peut prendre des formes diverses. En traitant le cas du cerveau de l'Etat (le sage), si on ose l'appeler ainsi, la situation peut basculer dans un sens comme dans l'autre. La lecture des histoires de *Kalīla* nous révèle une remarque très importante, à nous yeux ; il s'agit de traiter le statut du conseiller du roi à partir des contextes différents et de l'effet qui découle de son action vis-à-vis de son supérieur, de sa société, de sa propre personne ainsi qu'envers ses partenaires. Autrement dit, le conseiller du roi peut être à l'origine de la stabilisation sociale comme il peut être la source du désordre de l'Etat. Ainsi, trois histoires peuvent nous servir d'exemples pour traiter cette question que nous résumons en trois points primordiaux :

- Dans le chapitre intitulé *Le Lion et le Bœuf*, l'action de Dimna ne manque de frapper tout lecteur de cette histoire.
- *Le Lion et le Chacal* nous offre une autre image du sage désirant s'investir au service de son supérieur à condition de veiller à sa protection contre les attaques qui pourraient provenir de ses envieux.
- *L'histoire d'Iblād, Irāḫt et Šadram*, pourrait nous servir d'exemple pour explorer le troisième point.

Notre analyse ne fera pas de différence entre l'action et la phase qui la précède, à savoir la parole, car c'est à travers celle-ci que se dessine les stratégies de l'action. Parole et action forment une unité qui produit des faits pouvant aller jusqu'au renversement du pouvoir en place et forcent par là la société à renter en période de crise qui constitue l'aboutissement de l'action politique insensée.

2-1 Le conseiller provoque la crise.

L'auteur nous prévient dès les premières lignes du chapitre intitulé *Le Lion et le Bœuf* sur le sujet qui fera l'objet du développement narratologique à travers le dialogue entre les différents personnages de cette fable. La manière de l'insertion du ministre ou du conseiller dans le corps politique ou de son accès à l'entourage du roi constitue toujours un moment important. Si la norme veut que la personne attende l'ordre du roi pour accomplir une mission ou une fonction quelconque, l'action de Dimna nous prouve le contraire. Ainsi, étant ambitieux et présomptueux à la fois, il a saisi une occasion propice pour s'infiltrer dans l'entourage du roi par le biais de la parole pour démontrer au roi qu'il pourrait lui être utile malgré son apparence mesquine. En répondant à la question posée par le lion, il dit :

> *« Je suis à la porte du roi, où je n'ai cessé de rester assidûment, en espérant trouver une occasion d'aider mon souverain de mes conseils et de mes avis. C'est qu'il y a bien des choses, à la porte du roi, qui nécessitent parfois la présence d'un personnage obscur ; il arrive parfois que, tout en occupant un rang modeste, on soit homme à pouvoir rendre quelques services proportionnés à ses moyens. Car le bois dispersé sur la terre peut être encore utile à celui qui en gratte l'oreille.»*[408]

Dimna a usé de la parole pour passer un message fort au roi en lui disant qu'il existe bel et bien des personnes qui méritent d'être à ses côtés et dont il pourrait tirer profit, mais elles ne manifestent pas d'envies pour cet objectif. Autrement dit, lui est venu pour proposer ses services au roi et se montrer fidèle à son supérieur. Cependant, si nous examinons les propos tenus par Dimna à travers ses échanges avec son frère, nous allons découvrir une autre personnalité. Le principal objectif de Dimna ne réside pas dans le fait de servir le roi mais la finalité de sa démarche réside dans la satisfaction de son envie d'être auprès du lion. Par son avidité et son ambition, il se lance dans de vastes projets.

---

[408]. *Ibid.*, p. 57.

« Tous ceux qui approchent les rois, dit-il à son frère, ne le font pas seulement pour manger… mais pour chercher, grâce à cette proximité, à réjouir leurs amis et à affliger leurs ennemis. Sache encore que les gens les plus vils, les plus faibles, les moins hommes qui soient, sont ceux qu'un rien contente et réjouit, …. Mais ceux qui sont vraiment hommes, hommes de valeur, n'ont que faire des petites choses et se contentent si peu de poussières qu'ils s'élèvent au degré qu'ils méritent.»[409]

Voici la vraie personnalité de Dimna et son objectif principal, un projet qui vise la remise en question des fondements sur lesquels se base la société. Dans le système basé sur la hiérarchie, la violation de celle-ci est une chose inconcevable car elle est synonyme de la destruction massive de la société. Dans cette logique, Dimna, par sa volonté de gravir les échelles et de favoriser l'esprit de compétition, commet une grave erreur. En fait, tout ce qui l'intéresse c'est de répondre à une envie qui l'habite à propos de son statut social, et il peut se servir de tous les moyens pour y arriver. Ce qui retient notre attention dans ce passage réside dans la distinction entre homme de valeur et homme faible, c'est-à-dire que Dimna ne veut plus vivre parmi les gens du commun, traités comme des objets. Son objectif est de forcer l'autre à changer sa vision sur lui, de mettre en valeur ses capacités personnelles et de dépasser son statut social. Bref, il essaye de sortir de la catégorie d'hommes de basse condition pour exercer son pouvoir auprès d'hommes de mérite. Il n'évoque en aucun cas l'intérêt de l'Etat, tout ce qui le préoccupe c'est de changer son statut sans accorder plus d'attention à l'ordre social, d'où la crise qu'il a produite par ses machinations entre le lion et Chanzaba. Toutefois, Dimna a trouvé face à lui un personnage faible qui n'est pas en mesure d'assumer ses fonctions, le roi en l'occurrence. Il a saisi ce moment de faiblesse pour s'introduire dans la cour en lui proposant ses services. Cela nous fait penser à la remarque d'Ibn al-Muqaffa' dans *la Lettre sur les compagnons* concernant les mauvaises personnes qui abordent la cour à l'époque du premier calife abbaside[410]. Le lion dans cette histoire joue le rôle de la personne victime des arrivistes et des gens peu sincères dans leurs démarches. Dimna a usé de son intelligence pour prendre sa vengeance en deux fois : la première quand il a reconnu les indices de la peur dans l'inaction du lion, mais l'affaire de la séparation entre les deux amis démontre encore plus cette envie de se venger. Dans ce cas

---

409. *Ibid.*, p. 53.
410. Voir Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 50.

précisément se dévoile le côté méchant du faux conseiller épris par l'orgueil et la jalousie, principes de destruction et de trouble au sein de la sphère sociale.

Ce qui est remis en question dans l'entreprise de Dimna c'est son objectif (la mise à mort de Chanzaba pour reconquérir sa fonction) ainsi que le moyen utilisé pour y parvenir. La tromperie et la calomnie sont mobilisées par Dimna pour récupérer sa place, mais ses projets ont échoué. Il a été critiqué par celui qui lui est plus proche ; à savoir Kalīla qui lui dit :

> *« Il n'y a en toi aucune place pour l'amour ou la reconnaissance. Car il n'est rien de plus fragile qu'une amitié donnée à quelqu'un qui ignore la fidélité* (al-wafā'), *ou qu'un bienfait* (balā') *accordé en pure perte à un ingrat, ou qu'une éducation déposée dans un esprit incapable de la comprendre… »*[411]

Puis on trouve au début du second chapitre consacré au jugement de Dimna cette phrase qui marquera la fin de leur relation :

> *« Je renonce à te prendre dorénavant pour ami, à te révéler mes secrets et à avoir avec toi le moindre contact. Car, comme l'ont dit les sages : « Eloignez-vous de ceux qui ne désirent point le bien et ne savent pratiquer que la calomnie* (al-namīma) *et la tromperie* (al-ḫilāba)*.»*[412]

La protection du pouvoir exige de mettre fin à toute entreprise qui envisage de tels objectifs et de nettoyer la société des membres désirant la déstabiliser. Ainsi, après la mise à mort de Chanzaba, la mère du lion incite son fils à faire de Dimna un exemple pour ceux qui oseront porter atteinte au détenteur du pouvoir. Elle dit qu'*« entre autres choses, les gouverneurs ne devaient pas laisser vivre les perfides, les scélérats, les traîtres, les calomniateurs, les intrigants, tous ceux qui sèment la discorde entre les hommes.»*[413] Ce passage précise que les fauteurs de troubles n'ont aucune place dans la société et doivent être éliminés pour faire éviter à l'Etat les crises comme celles engendrées par la mise à mort de Chanzaba. Il est clair que Dimna ne représente pas l'exemple à suivre dans le rapport entre le savoir et le pouvoir car au lieu d'être la source de la stabilité et de la bonne assistance pour le régime politique et pour la société, il a choisi de les détruire en portant atteinte au chef du pouvoir politique. Toutefois, il n'aurait pas osé provoquer cette crise s'il n'avait pas remarqué une certaine faiblesse de la part du lion qui a manqué à son devoir de protecteur. Autrement dit, la faiblesse du gouvernant peut entraîner de

---

411. Miquel, *op. cit.*, p. 102.
412. *Ibid.*, p. 105.
413. *Ibid.*, p. 109.

graves conséquences, surtout quand il est entouré d'assistants corrompus. Rien ne peut égaler la politique ferme contre toute action inhabituelle ou qui contredit les principes et les fondements de l'Etat, car bien que les mouvements sociaux se contredisent, ils sont unanimement d'accord sur le sentiment d'inimitié contre celui qui détient le pouvoir. Celui-ci est ainsi en danger et il vaut mieux pour celui qui le détient renoncer à ses fonctions que de rester jusqu'à l'arrivée du moment tragique, sa destitution ou sa mort par les mains des rebelles.

Au final, l'exemple de Dimna dévoile l'attitude d'une catégorie de personnes qui abordent la cour et qui se servent de leur privilège pour nuire aux autres. Le problème de faux conseillers doit être traité dans le cadre des rapports entre les différents acteurs politiques qui abordent la cour. En revanche, les fables de *Kalīla* ont exposé d'autres exemples qui font honneur à l'exercice de la politique.

2-2 Le conseiller fidèle, victime des intrigues.

Dans une autre fable intitulée *Le Lion et le Chacal*, Ibn al-Muqaffa' illustre un exemple qui donne une image différente de celle que nous venons d'analyser. C'est l'histoire d'un chacal connu par la pratique de l'ascétisme, ce dernier était convoqué par le roi lion pour lui confier la charge d'une partie de ses responsabilités en raison de sa sagesse et de son savoir. Pourtant, le chacal ne sentait aucun désir pour cette charge et ne voulait même pas vivre aux côtés du roi car il disait :

> *« Deux sortes d'hommes qui peuvent agir dans l'amitié des puissants – et dont je ne suis pas : d'une part le scélérat* (fāğir)*, le flatteur* (muṣāni')*, qui arrive à ses fins par la scélératesse et se sauve par ses flatteries, d'autre par le faible* (mahīn)*, l'insouciant* (muġaffal) *que personne n'envie. »*[414]

Ce qui veut dire que l'homme de mérite et d'honneur ne peut pas accepter une vie de contrainte auprès du roi. Le chacal précise qu'il n'y a que le scélérat ou le faible qui peut être en compagnie du roi car : pour le premier, il s'agit d'occasion pour occuper un statut supérieur à l'échelle sociale et chercher des circonstances pour acquérir la sympathie de son supérieur, le cas de Dimna. Pour le faible, il ne peut pas vivre que sous la protection de son gouvernant. Le refus du chacal vient du fait qu'il est un homme de mérite et peu habile en politique et ses rouages, c'est pour cette raison qu'il a demandé le soutien du souverain parce que ses ennemis ne manqueraient pas

[414]. Miquel, *op.cit.*, p. 248

une occasion qui serait en leur faveur pour lui enlever ses mérites. La réponse du chacal est la suivante :

> *« amis et ennemis de l'autorité s'entendront à vous haïr* (ʻadāwa) *et à vous jalouser* (ḥasad)*, les premiers aspirant à votre rang, vous détestant, et vous opprimant pour vous le prendre, les autres vous en voulant pour les conseils loyaux que vous donnez à l'autorité et le profit qu'elle tire de vous. Ces deux espèces d'hommes réunies contre vous, il ne vous reste plus qu'à périr.»*[415]

L'auxiliaire du roi constitue la cible de toutes les attaques qui ne pourraient pas atteindre son supérieur. Le chacal a compris cette réalité et l'a formulée en ces termes :

> *« En un seul moment, l'ami de l'autorité connaît plus de terreurs* (ẖawf) *et de dommages* ('aḏā)*, je le sais bien, que tout autre homme en vie entière, et il vaut bien mieux se nourrir de peu, à l'abri et tranquille (ṭuma'nīna), qu'avoir une chère abondante qui se paie de frayeurs* (ẖawf) *et de peines* (naṣab)*.»*[416]

Ibn al-Muqaffaʻ fait le même constat dans *l'Adab al-Kabīr* en disant:

> *« Le ministre du prince, qui jouit auprès de ce dernier d'une situation privilégiée, est l'homme qui compte le plus grand nombre d'ennemis déclarés, toujours prêts à l'attaquer, audacieux et calomniateurs. Car cet homme est l'objet des mêmes jalousies et d'autant d'envies que le détenteur du pouvoir lui-même, à la différence que contrairement à ce dernier, il est la cible de toutes les audaces.»*[417]

Si le ministre du souverain jouit d'une place particulière auprès de lui, ce privilège et la sincérité témoignée à son supérieur risquent de l'affaiblir et de l'isoler du reste du corps des serviteurs qui abordent la cour. C'est pour cette raison que les proches du roi cherchent des assurances pour les protéger contre d'éventuelles intrigues provenant de leurs ennemis à l'image de ce qui suit :

> *« Si je suis victime d'une injustice de la part de gens de ton entourage, dit le chacal au lion, … le roi, au lieu d'agir précipitamment contre moi, devra réfléchir aux rapports qu'on lui aura fait et aux propos qu'on lui aura tenus, mener son enquête et prendra enfin la décision qui lui semblera bonne.»*[418]

Le passage signale le danger des pratiques qui régissent les relations entre les hommes de cour et la manière dont le roi doit user pour les arrêter. Face à ces hommes remplis de vices et d'intrigues, les hommes d'honneurs recourent au

---

415. *Ibid.*, p. 248.
416. *Ibid.*, p. 248.
417. Tardy, *op. cit.*, p. 688.
418. *Ibid.*, p. 249.

souverain pour demander de la protection lorsqu'ils se sentent affaiblis. Cependant, la méfiance et le jugement apportés par le chacal sur la fonction sous l'autorité du roi ne tardent pas à lui donner raison quant aux hostilités qui règnent dans la haute sphère politique, celles qui tendent à mettre à l'épreuve la sagesse du roi en ce qui concerne la gestion des différences au sein de son entourage. Ce constat découle de l'affaire de la viande cachée dont le chacal a été la cible. Ses adversaires ont caché la viande/le repas du lion dans sa maison pour l'accuser du vol et du coup comme étant une personne qui ne mérite pas la confiance du lion[419]. C'est après quoi le chacal s'en prend au roi en lui reprochant de ne pas respecter ses engagements et de ne pas être en mesure de découvrir la fausseté des accusations mensongères de ses ennemis. L'objectif consiste à pousser le roi à se conduire d'une manière intelligente et ne pas rester sous l'emprise des jugements des autres. Le chacal dit :

> *« Si je tiens ce langage, c'est pour les deux raisons que voici : la première est qu'en réglant nos comptes nous soulageons nos rancœurs* (ḍaġā'in) *et libérons la haine* (ḥiqd) *que nous avions amassée en nous ; je désire donc me libérer de l'irritation dans laquelle tu m'as plongé : ainsi, mon cœur oubliera toute haine et n'aura plus lieu d'être fâché contre toi ; la seconde raison est que je veux te soumettre à ton propre jugement et non au mien. Ajoutant à cela que je n'aurais pas osé te tenir pareil langage sans avoir eu l'assurance de tes bons sentiments.»*[420]

Finalement, le discours tenu par le chacal a eu trois raisons d'être et chaque raison consolide les rapports entre le roi et ses auxiliaires :

- Le premier motif du discours porte sur la manière de gérer les conflits, à savoir mettre l'accent sur le ressenti et ne pas fuir les situations délicates car le problème non résolu resurgira en causant plus de perturbation au sein du groupe qui est sensé travailler en toute harmonie. En revanche, établir un contexte de dialogue et de communication valide entre les acteurs politiques permet de couper court à tous les maux et à tous les vices qui pourraient provoquer les désaccords qui ne favorisent point le maintien de l'ordre.
- Le second motif précise un point très important, à nos yeux, à savoir le pouvoir exercé par le sage sur le roi. Le sage n'est pas auprès du roi pour le conditionner ou pour jouer avec son jugement, il est là plutôt pour l'aider à gérer les affaires de son Etat en soumettant son action à la justice. Autrement

419. Voir 'Azzām, *op. cit.* 287.
420. Miquel, *op. cit.*, p. 257.

dit, le sage ne veut pas se substituer au roi, ce qui sous-entend qu'il n'a pas l'intention d'éliminer son supérieur et se garde de tout mouvement qui vise le renversement du pouvoir en place.

- La troisième et la dernière raison c'est de toujours mettre en évidence la réalité suivante : même si le sage bénéficie d'un immense privilège de la part du roi, ce dernier reste toujours le chef et le commandeur des autres volontés. Le chacal est conscient de l'excès de son discours à l'endroit du lion, mais pour faire oublier ce geste, il se rattrape en disant que sans la tolérance du roi, il n'aurait pas osé faire de telle démarche.

Cependant, cette histoire confirme ce que nous disions sur l'ambiance qui domine les rapports entre les auxiliaires du roi ainsi que la personnalité du roi faible et peu habile pour gérer les affaires de son royaume. Cette faiblesse profite aux plus ambitieux et aux plus perfides dans son entourage. Le chapitre du *Lion et du Chacal* nous dévoile également la faiblesse du statut intermédiaire occupé par le ministre du roi, puisque il est la cible de toutes les attaques. Ibn al-Muqaffa' dit dans *la Grande Ethique* :

> *« Sache que le ministre* (al-wazīr) *du sulṭān, qui jouit auprès de ce dernier d'une situation privilégiée, est l'homme qui compte le plus grand nombre d'ennemis déclarés, toujours prêts à l'attaquer, audacieux et calomniateurs. Car cet homme est l'objet des mêmes jalousies et d'autant d'envies que le détenteur du pouvoir lui-même… »*[421]

Le chacal, en disant au roi qu'il veut le soumettre à son jugement, cherche à se retirer de cette situation peu sûre. Toutefois, nous reconnaissons dans l'exemple du chacal le double de Bidpaï aussi bien par son action qui vise à établir la justice et à aider le roi dans la gestion de ses tâches que dans sa non-hésitation à donner des conseils au roi, même ceux formulés dans des paroles dures et audacieuses. Le chacal est l'exemple du ministre qui veut servir son roi et par de là son Etat sans accorder aucun crédit à ses propres intérêts[422]. Pour rassurer le roi, le chacal rappelle qu'il est toujours au service du roi et garde son statut d'auxiliaire.

---

421. J. Tardy, *op. cit.* p. 688.

422. Cet exemple nous rappelle également l'histoire du ministre le plus sage parmi ceux qui forment l'entourage du roi des hiboux. Ce ministre a tenu présenter ses conseils à son roi orgueilleux à propos de la manière adéquate dont il devait traiter le ministre des corbeaux, leurs ennemis jurés. Le roi néglige les conseils de son ministre qui s'est montré fidèle, ce qui a abouti au massacre de leur Etat par les corbeaux. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 200 et suite.

2-3 Le conseiller sauveur de l'Etat.

Le troisième exemple que nous allons citer porte sur le rôle du ministre qui vient au secours du roi plongé dans une crise sans précédent. Ce dernier s'est retrouvé face à un problème d'une grande ampleur dont les conséquences risqueraient de nuire à toute la société, ce qui nécessite l'intervention de son ministre pour l'orienter vers le bon sort. L'histoire d'*Iblād, Irāẖt et Šadram* nous servira d'exemple pour illustrer ce cas. Ce chapitre nous met face à une situation où le roi Šadram fut incapable de donner sens aux songes et le cherche auprès des brahmanes sans consulter son conseiller Iblād. Ces derniers veulent saisir cette occasion pour infliger les pires des sorts au roi qui leur aura fait subir un grand malheur auparavant. Ainsi, selon l'interprétation rusée des brahmanes, le roi doit éliminer tous les symboles de son pouvoir pour qu'il se maintienne à son poste et garde son autorité. La solution est dure à supporter, elle n'est même pas envisageable, mais le désarroi du roi semble être à son extrême au point que tout le pays est au courant de cette affliction. Iblād, son conseiller, préoccupé par cette attitude étrange de son souverain, eut l'idée de consulter la reine Irāẖt et lui demander de se renseigner sur les raisons qui ont fait plonger le roi dans cette situation difficile. Grâce à l'intervention du conseiller et de la reine, la tristesse du roi a pu se dissiper et le malheur fut éloigné après avoir cherché une autre interprétation auprès d'un sage s'appelant Katayaïroun[423]. La réflexion faite par Bidpaï avant de commencer cette histoire mérite qu'on s'y arrête pour l'analyser. Il dit :

> *« 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. Ces deux qualités sont au principe comme à la base de toute chose, si nous savons en même temps prendre l'avis de gens intelligents, fins et instruits. Le meilleur bien dont les hommes, et au premier chef les rois, puissent jouir, c'est un esprit rassis, car il n'est rien de meilleur ni de plus utile. Quand il s'agit d'assurer son propre équilibre et une sage économie domestique, il faut une femme vertueuse, obéissante et pleine de sens. Prenons un homme dont le courage ne s'accompagne d'aucune pondération, d'aucune intelligence, ou encore, qui, tout*

[423]. Le sujet de l'astrologie revient de manière régulière tout au long du livre. Cet élément reste très présent car depuis la première introduction Alexandre le Grand recourt à cette pratique pour choisir le jour du combat contre le roi indien. Plus que cela, Anūširwān procède de la même manière pour choisir le jour du départ de Burzwayh pour l'Inde. Les textes historiques nous rapportent également le choix de cette pratique par Abū Ǧa'far al-Manṣūr au moment de la fondation de Bagdad. Voir D. Gutas, *op.cit*, p. 171 et la suite.

en étant sensé et d'esprit rassis, prend l'avis de personnes inintelligentes : eh bien, il suffira d'un rien pour accabler cet homme-là et son ignorance, la sottise de ses amis et de ses conseillers feront que vous verrez en lui quelqu'un de vil et de faible…. Mais il en va tout autrement si vous avez du mérite, si vos assistants sont capables et si la chance vous aide.»[424]

Nous constatons sans peine que Bidpaï ne perd pas de vue l'objectif principal de l'action politique du chef de l'Etat qui consiste à conserver son pouvoir et à stabiliser l'ordre social. Pour cette raison, il insiste sur les conditions qui pourraient l'amener à réaliser ce but : la discrétion et la réflexion. Car sans ces deux qualités, le pouvoir politique ne pourra pas résister aux attaques, internes ou externes, secrètes ou affichées, qui le ciblent de temps à autre. Le philosophe insiste, ensuite, sur la deuxième évidence qui est la recherche de l'aide auprès des gens bien instruits. Des gens qui agissent avec fermeté et avec douceur, ceux qui savent comment détourner toutes les situations en leur faveur quand ils se retrouvent face à leurs adversaires. Il existe deux cas où le roi peut réussir à sauver son pouvoir :

- Le cas où il est lui-même ferme et intelligent, rusé et homme de savoir, comme le montre l'exemple d'Alexandre le Grand et celui d'Anūširwān. Ibn al-Muqaffa' ne cesse, dans toute son œuvre, de faire des éloges au roi qui essaye d'asseoir son pouvoir sur des fondements solides, à commencer par : l'éducation, le savoir, l'intelligence et bien d'autres qualités et valeurs qui lui permettront d'être redoutable face à ses adversaires.
- Le cas où il consulte les gens de savoir et des hommes bien instruits, même s'il n'est pas en mesure de mener à bien ses charges. Car, les gens les plus proches du roi sont eux les concernés par l'orientation de sa politique. Autrement dit, c'est à travers eux que la société reçoit les ordres du roi ou plutôt ils forment l'exécutif de l'Etat.

En revanche, le roi faible ou entouré de gens corrompus et vils ne réussira pas à maintenir ses positions car tôt ou tard son pouvoir fera l'objet de contestation. C'est un moment de crise qui vise à revoir les modalités selon lesquelles la société est gérée. Si Iblād a sauvé son roi de l'embarras où il est plongé, le ministre des corbeaux a fait de même dans un contexte différent. Ce dernier a mis toute sa perspicacité, son savoir et son intelligence en œuvre pour sauver sa communauté victime de l'attaque des hiboux. Cependant, il y a une remarque commune à toutes

[424]. Miquel, *op. cit.*, p. 201.

les histoires où se trouve le roi à côté de son ministre, il s'agit de la mise en valeur du savoir du roi dans un langage détourné puisque le conseiller essaye toujours de se montrer à la place de l'élève alors que c'est lui le maître. Nous avons constaté cela dans l'histoire du *Lion et du Chacal* où celui-ci disait que son objectif était de soumettre le roi à son propre jugement. Iblād dit à son roi après une longue discussion assez rude :

> *« … Malgré ma petitesse et l'indignité de mon rang, je me suis montré, Sire, bien grossier et hardi. 628. Mais vous, autres rois, devez à la noblesse de vos origines et à l'ampleur de votre miséricorde de pouvoir rester maîtres de vous et de supporter ce que vous entendez. »*[425]

Le ministre des corbeaux, pour sa part, dit en réponse à une réflexion faite par son roi sur l'efficacité de la ruse utilisée pour éliminer les hiboux : *« Nous devons tout à la sagesse du roi et à sa bonne étoile. »*[426] Malgré le grand apport du ministre au profit du roi, il doit se montrer toujours humble face à ce dernier.

Au final, nous constatons que le rapport entre le pouvoir et le savoir traverse des phases différentes où chaque partie essaye de mettre en œuvre des stratégies qui pourraient jouer en sa faveur pour gagner plus d'espace sur le terrain de l'action. L'ordre de la gestion change selon les périodes que traverse le pouvoir politique, car, lorsque nous assistons à un moment où l'Etat est fort, le représentant du pouvoir politique dirige ses affaires en toute puissance et en toute confiance et ses conseillers et ministres agissent en conformité avec ses avis, mais quand ceux-ci se retrouvent face à un prince faible et dans les moments de crise, ils se conduisent d'une autre manière, cherchant à saisir l'occasion pour s'imposer contre sa volonté et se contente ainsi de la forme en laissant le vrai pouvoir dans les mains de son entourage[427].

Cependant, l'homme de savoir opte souvent pour les moyens doux et fins pour réaliser ses projets. Cette option s'enrichit par deux voies, celle de l'expérience et celle du savoir acquis. Cette dernière voie nécessite souvent des sacrifices comme le montre l'histoire du *Kalīla* qui a voyagé d'un horizon à un autre pour une seule mission, instruire les gens habités par le souci de s'enrichir en matière du savoir.

---

425. Miquel, *op. cit.*, p. 225.
426. *Ibid.*, p. 183.
427. Raḍwān al-Sayyid a bien développé ce point dans son introduction au livre intitulé *al-Asad wa l-Ġawwāṣ*. Le contexte historique lui a servi de moyen pour analyser les rapports entre le pouvoir et le savoir à la fin du V eme siècle et au début du VI eme.

3- Le savoir, sujet de voyage.

Pour concevoir la fable autrement, nous pouvons la considérer comme le support qui véhicule un savoir inestimable, des textes qui dégagent des enseignements portant sur la vie d'une manière générale, mais surtout sur la morale politique. A ce stade, nous allons la définir comme le moyen par lequel le narrateur ou l'émetteur du discours établit une relation particulière avec son destinataire ou le récepteur de son message, le rapport du maître à l'élève. Car le destinateur se met toujours en position du maître qui détient le savoir, ce qui pourrait être d'une grande utilité à son élève. L'apprentissage de ce savoir prend la forme de dialogue entre les deux interlocuteurs, le sage Bidpaï et le roi Dabšalīm. C'est ainsi que l'homme de savoir, de par le souci de faire usage de sa sagesse, tâche de transmettre sa science à son élève en réalisant, ainsi, deux objectifs : garantir la survie de ce savoir et sa mise en pratique. Cette dernière est la phase ultime et l'aboutissement de l'effort fourni par le maître, surtout que le roi ou le prince est le premier concerné par ces enseignements. Nous précisons que si ce que nous venons d'évoquer concerne la transmission interne ou la circulation du savoir à l'intérieur de la même culture, il existe également un autre type de transmission du savoir, celui qui met en contact deux cultures voire plus. Le savoir universel ne reconnaît pas les frontières ni les obstacles culturels qui peuvent le freiner, les adaptations et les traductions détruisent les frontières entre les cultures et facilitent e contact entre elles.

Effectivement, le travail d'Ibn al-Muqaffa' s'inscrit dans une tradition qui remonte à un temps lointain et qui tend à faire partager cette sagesse qui ne cesse de s'enrichir à travers les temps et les lieux. En effet, la transmission de cet héritage ne prend pas la même forme, même si l'objectif reste unique. Bien que la source de la sagesse semble être la même, son adaptation au contexte diffère d'une culture à une autre et d'une époque à une autre, d'où le rôle des postérieurs qui ont repris le travail de leurs prédécesseurs. Ces derniers ont essayé, de leur part, de faire passer tout l'héritage dont ils disposent comme le note Ibn al-Muqaffa' dans l'introduction de son livre *al-Adab al-Kabīr* :

> *« Nous constatons que les hommes des générations antérieures étaient d'une corpulence supérieure à la nôtre et que, de surcroît, ils étaient dotés d'esprits plus puissants…. Constatons aussi qu'ils ne se contentèrent pas de garder pour eux cette supériorité qu'ils avaient acquise, mais qu'ils nous firent partager les*

conclusions auxquelles ils avaient abouti dans la connaissance du monde terrestre et de l'Au-delà.»[428]

Le savoir est là, mais également la manière de sa transmission joue un rôle très important aussi bien entre l'élève et le maître qu'entre les cultures.

3-1 Maître et disciple : la quête de la reconnaissance.

Le point qui nous intéresse ici concerne la relation entre l'élève et le maître et la manière dont le savoir de celui-ci est transmis à celui-là. Avant de partir à la rencontre du roi, le sage Bidpaï avait déjà formé un groupe de disciples qu'il considère comme membres de sa famille ainsi que le lieu de ses secrets, les dépositaires de sa science, son appui et son soutien[429]. Ce qui veut dire que le sage est habité depuis toujours par le souci de transmettre son savoir, sauf qu'en rencontrant le roi, l'ampleur et la dimension de son travail prendra une autre tournure. Du point de vue politico-social la supériorité du roi est incontestable. Son statut lui permet d'imposer ses exigences au philosophe qui se retrouve dans l'obligation de lui répondre. Mais, du point de vue intellectuel, le travail du philosophe renvoie au fond de la question qui définit son principal objectif, à savoir la mobilisation de son savoir et de son intelligence pour corriger les mauvaises habitudes de son disciple. Autrement dit, la nature du rapport qui lie les deux acteurs change et nous sommes ainsi face à un élève qui apprend de son maître les bonnes manières pour exercer son pouvoir. Désormais, un nouveau rapport s'installe entre les deux et cela ne fera pas oublier au philosophe le vrai statut du demandeur et pour cela il lui donne libre accès à son savoir en lui laissant le soin de choisir les thèmes qui feront objet de leur conversation. Vu son statut de sage et la somme de connaissances qu'il a accumulé, le maître est en mesure de répondre à toutes les sollicitations de son disciple et de manière plus attirante en confirmant ainsi sa supériorité et sa présence nécessaire auprès de l'homme du pouvoir. Bidpaï, par cette conduite prouve qu'en plus de se consacrer à l'enseignement des princes et des gouvernants, les sages tendent à conserver leur savoir en le mettant à l'écrit. Le passage suivant nous précise le souci majeure du roi quant à son rôle dans l'histoire

428. J. Tardy, *op. cit.*, p. 659.
429. Miquel, *op. cit.*, p. 287.

et sa volonté d'imiter ses ancêtres tout en préservant cette tradition qui consiste à vouloir laisser des traces indiquant leurs exploits et à ne pas priver les générations futures de leurs expériences et de leur œuvres intellectuelles. Le roi formule sa demande en ces termes :

> *« Tu es par excellence, ô Bidpaï, le sage et le philosophe de l'Inde. J'ai bien réfléchi, j'ai examiné les bibliothèques où les rois qui m'ont précédé réunissaient leurs livres de sagesse, et j'ai constaté que tous, absolument tous, avaient déposé là des livres dans lesquels ils mentionnaient les exploits de leur vie et nous mettaient au courant de leur conduite et de celle de leurs sujets… . Je désire donc que tu me composes un livre éloquent où tu déploies toute ton intelligence ; d'apparence, le sujet en saura : comment on doit gouverner et policer le peuple, mais au fond : du caractère des rois et de la façon dont ils doivent gouverner leurs sujets pour les amener à obéir et à servir.»*[430]

Dans la première partie de ce texte, le roi fait un constat et veut déployer tous les moyens qu'il détenait pour laisser les traces qui témoigneront de ses exploits. Ce qui l'amènera à exprimer son désir au philosophe et à définir ses objectifs quant à l'œuvre qu'il lui demande de rédiger. Cette demande signifie, entre autres, que le rôle des hommes de savoir inclut également la définition des objectifs et les voies qui mènent à les réaliser. Ce sont des experts qui ne ménagent aucun effort pour faciliter aux gouvernants la gestion de leurs charges publiques ainsi que la conduite des sujets qui sont sous leur autorité. Le point fort de ce savoir mobilisé par la classe intellectuelle qui entoure le gouvernant réside dans son aspect pratique, car tous les sujets abordés dans le *Kalīla* ont une dimension pratique. Ainsi, les contes et les réflexions qui y sont conduites viennent du fait qu'elles dépassent le niveau théorique pour confronter la réalité, le terrain sur lequel se vérifient toutes les hypothèses. A vrai dire, chaque histoire visant à illustrer un thème quelconque représente une manière parmi d'autres à propos de la concrétisation des lois et des règles analysées par des exemples cités par le sage. Cette concrétisation peut être variée selon les situations et les contextes qui changent suivant les temps et les lieux.

Vu la nature des thèmes abordés dans le *Kalīla* et la façon dont ils sont traités par l'auteur, le lecteur ne manque pas d'être frappé par les mécanismes mobilisés pour réserver au texte son aspect ouvert afin de ne pas réduire l'horizon de son influence. L'essai du sage tend à concilier théorie et pratique qui peuvent parfois s'opposer l'une à l'autre. En effet, la marge de désaccord entre les deux pôles se

---

[430]. *Ibid.*, pp. 296-297.

réduit si nous savons que la meilleure solution dans le domaine politique reste celle de déployer des personnes qui alignent la théorie à la pratique pour pouvoir trouver les bonnes réponses aux problèmes qui parasitent l'action politique tout en tenant compte de tous les facteurs qui pourraient soit freiner, soit favoriser l'achèvement de toute entreprise. Nous allons citer l'exemple de Bidpaï qui a contesté la mauvaise conduite de son roi et a proposé une autre alternative en trois étapes : la première par la voie orale à travers le discours qu'il a tenu au roi. La seconde par la voie écrite en rédigeant des traités pour lui. La troisième par la voie de l'action à travers laquelle il est parvenu à restaurer l'ordre qui avait atteint un stade très critique. Le texte dit:

> *« Dans un esprit de justice et d'impartialité, il y prit le parti des humbles contre les grands, traita sur le même pied les puissants et les faibles, repoussa l'injustice, institua le règne de l'équité, multiplia bienfaits et donations.»*[431]

Le second exemple que nous citons et qui conforte notre interprétation nous le trouvons dans *Les Corbeaux et les Hiboux*. Le ministre des corbeaux a mis en œuvre son stratagème réussi et loué par son roi qui a dit : *« Tu sais ce qu'est agir, je le vois bien, tandis que mes autres conseillers n'ont à la bouche que projets chimériques.»*[432] Ces deux exemples montrent bien qu'en plus des paroles et des projets théoriques, les assistants du roi doivent être en mesure de mettre en pratique leurs initiatives. En procédant de la sorte, la marge de l'erreur se réduit car l'opposition entre la théorie et la pratique au sens normatif suppose, dit Vincent Descombes :

> *« Une opposition entre deux types d'erreur donc deux types de correction possibles : tantôt nous faisons des erreurs de descriptions, et nous devons alors corriger nos propos en fonction de ce qui existe, tantôt nous faisons des erreurs d'exécution, et nous devons alors corriger nos actions pour qu'elles soient conformes à nos plans et à la visée de notre bien. Lorsque l'opposition du théorique et du pratique est ainsi comprise, il n'est pas question d'apprécier la théorie et de décider si elle est plus ou moins praticable, mais il s'agit de distinguer deux manières d'évaluer un discours selon que sa visée est de faire connaître ce qui existe ou d'indiquer ce qui doit être fait.»*[433]

Le point principal dans cette analyse c'est que le théoricien lui-même qui mène l'action ou la mise en pratique de ses réflexions, ce qui signifie qu'il peut rattraper, corriger ou modifier ses plans en fonction des circonstances qui s'imposent à lui. *Le*

---

431. *Ibid.*, p. 295.
432. *Ibid.*, p. 185.
433. Vincent Descombes, *Le Raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, p. 11.

Chat et le Rat[434] est une histoire très exemplaire à ce propos. Malgré le sentiment d'hostilité d'essence qui caractérise le lien entre les deux personnages, la situation dans laquelle ils se sont retrouvés, tous deux, les a poussés à conclure un accord provisoire en vue d'échapper aux périls qui les guettent de toutes parts. Le rat faible physiquement, fort en matière d'intelligence se retrouve entouré de trois ennemis : le chat (pris dans les filets), la belette et le hibou qui attendent juste l'occasion pour se saisir de lui. Que faire dans une telle condition ? Le rat eut très vite recours à sa raison. Il dit :

> *« En ce malheur qui me cerne et me presse, mon intelligence et ma finesse sont mes seuls refuges. Ne nous laissons pas désemparer ni décourager par les événements. Car l'homme sensé ne se laisse jamais surmonter au point d'abandonner toute raison ni toute intelligence. »*[435] *Puis il ajoute : « Je crois que la meilleure ressource est de faire la paix avec le chat. Il lui est arrivé une mésaventure dont je pourrai peut être le tirer. S'il prête l'oreille au discours sincère et franc que je lui tiendrai, il se peut qu'il comprenne mes intentions, désire me connaître et fasse alors bon accueil à mes propositions de paix.»*[436]

Suite à ce raisonnement, le rat a reçu, finalement, l'accord du chat, ce qui signifie son secours et sa victoire contre les deux autres ennemis : la belette et le hibou. D'ailleurs, ces derniers entretiennent le même sentiment à l'égard du chat, lequel, par conséquent, se débarrassera des filets grâce au rat. Le rat a mis en place un plan qui lui a assuré le salut ainsi qu'à son « ami » le chat, mais après la fin de cet épisode, les deux acteurs reviennent à leur position initiale car la paix ne peut pas perdurer entre deux ennemis dont le rapport est déséquilibré. Si le principe soutient l'impossibilité d'entretenir une relation de paix entre deux ennemis naturels, le passage à la pratique prouve le contraire car ce postulat est variable selon les contextes et les circonstances qui pourraient bien amener les uns à s'allier aux autres, et cela peut être fait pour réaliser des objectifs communs ainsi que pour des objectifs divers, mais cela passe par une exception qui va à l'encontre du principe théorique. De ce point de vue, l'action politique est basée sur le réalisme qui pousse l'homme à surmonter son naturel en cas de contrainte.

Notre livre a pour but, entre autres, de préparer le gouvernant à ses fonctions en traitant des sujets divers qui lient le côté théorique à la pratique. Dans le texte que

---

434. Nous signalons ici que cette fable s'insère dans le cadre du rapport entre ami et ennemi, thème qui domine le *Kalīla*. Voir Makram Abbès, « L'ami et l'ennemi dans Kalīla et Dimna », *Bulletin d'Etudes Orientales*, T. LVII, Damas, 2008, pp. 11-41.

435. 'Azzām, *op. cit.*, p. 271.

436. Miquel, *op. cit.*, p. 230.

nous avons cité plus haut, le roi insiste sur l'obéissance des sujets comme le premier souci qui le préoccupe et pour lequel le philosophe doit œuvrer tout en évitant la situation de crise entre le gouvernant et ses sujets. Le maître adopte ainsi la voie de la douceur pour acquérir le sentiment des sujets, ce qui ne veut pas dire le renoncement total à la force. Bref, le maître joue aussi le rôle de l'encadreur pour son disciple, mais il se met également en situation de protecteur de son gouvernant contre ses mauvais penchants, ainsi que contre ses gouvernés.

Vu la valeur du livre et les enseignements qu'il renferme, il a été convoité et sollicité à plusieurs reprises. La démarche des Perses, représentés par Burzwayh, en est une. Il l'a fait sortir de la bibliothèque royale en Inde.

3-2 Le *Kalīla*, le livre du savoir et objet du voyage.

Vu la nature de ce livre et l'objectif de sa rédaction, il est loin d'obéir à une surveillance contre son transfert en dehors des frontières indiennes. Au contraire, la production du savoir n'a pas comme finalité de rester sous contrôle de qui que ce soit. Ce travail a été entrepris pour arriver au plus grand nombre de personnes et de communautés. La non-reconnaissance des frontières fait que le savoir d'une manière générale échappe au contrôle de l'être humain. Si l'Inde a eu le privilège d'être le berceau de la sagesse universelle et le point de départ de ce livre, la Perse a pris la relève et se considère comme le second foyer où se propageaient les valeurs du gouvernement grâce, entre autres, aux idées dictées dans le *Kalīla*. Le passage de ce livre précieux de sa langue d'origine à la langue Pehlevi est loin d'être facile.

3-2-1 Le roi persan à la recherche de la sagesse.

Le roi Anūširwān, après avoir eu l'information confirmant l'existence du *Kalīla* dans la bibliothèque royale en Inde, décida aussitôt d'envoyer l'un de ses assistants pour le faire venir avec tout ce qui peut être utile à lui dans l'accomplissement de ses tâches politiques et de son enrichissement en matière du savoir et de l'intelligence. Ce roi est décrit comme étant l'un des plus remarquables des rois dans l'histoire du royaume de Perse. Il est l'un :

> *« des plus éminents par le savoir, la sagesse et le jugement, un de ceux qui firent le plus pour sonder les mystères des sciences et des lettres, esprit souverainement*

passionné de bien, empressé à acquérir cette parure que donne la sagesse, à distinguer le bien du mal, le nuisible de l'utile et l'mai de l'ennemi.»[437]

Sa soif se rassasiera par l'adaptation de ce livre et de son étude en vue de s'en servir pour gouverner. Pour bien montrer l'importance qu'il témoigne pour ce document, il avance les propos suivants :

« Nous nous proposons, malgré la distance, les difficultés de l'affaire, les dangers de la route et l'ampleur de la dépense, de tout mettre en œuvre pour rechercher ce livre et parvenir enfin à le copier, à mener à bien cette tâche et à transcrire judicieusement les chapitres du livre et ses merveilles.»[438]

Ce passage montre bien que le roi est résolu à mener à bien son projet, mais qui peut se charger de cette tâche très difficile nécessitant des compétences exceptionnelles ? Le roi a très vite défini son choix en disant :

« L'homme auquel nous voulons donner cette mission, nous ne pouvons pas le choisir ailleurs que dans une de ces deux catégories : secrétaires (kuttāb) *ou médecins* ('aṭibbā') *; tous ces gens en effet réunissent en eux les trésors de la culture* (ğawāmi' al-adab) *et ceux de la sagesse* (kunūz al-ḥikma) *; ils sont patients* (muta'annī) *et graves* (ḏū tū'ada), *riches d'expérience* (muğarrib) *et de ressource* (nafāḏ al-ḥīla), *circonspects* (mutaḥaffiẓ) *et prudents* (mutaḥarriz), *suprêmement énergiques* (kamāl murū'a), *fins et intelligents* (dāhiya faṭin), *doux et raffinés, aimables, sachant commander avec bienveillance et tenir leurs secrets* (luṭf syyāsa wa kitmān sirr).*»*[439]

Ces qualités ne peuvent être réunies que par des gens intelligents et sages. C'est ainsi que le roi fait son choix en chargeant Burzwayh pour accomplir cette tâche, tout en l'incitant à déployer toutes ses capacités pour se saisir de ce livre, d'abord, et de tout ce qui peut être utile à son royaume. La démarche du roi persan s'inscrit dans un esprit de compétition secrète entre les deux royaumes, indien et persan. Dans l'introduction consacrée à Bidpaï nous relevons la phrase suivante sur la langue du philosophe:

« Mon désir est que le roi, tout comme ses aïeux l'ont fait pour leurs livres à eux, donne ordre qu'on consigne le livre que voici, et qu'on le garde précieusement. Car je crains qu'il ne sorte de l'Inde pour tomber aux mains des Persans s'ils venaient jamais à connaître son existence. Que le roi ordonne donc que le livre ne quitte point la bibliothèque.»[440]

---

437. *Ibid.*, p. 20.
438. *Ibid.*, p. 21.
439. *Ibid.*, p. 21.
440. *Ibid.*, p. 300.

Face à ce désir tel qu'il était exprimé par Bidpaï, nous en trouvons un autre exprimé par le roi persan en ces termes : *« Qui choisir pour rechercher cette œuvre si importante, cette culture précieuse, cet objet considérable qui donne aux rois de l'Inde un lustre auquel n'atteignent point les rois de Perse ? »*[441] Deux volontés qui reflètent l'esprit de concurrence entre deux empires en ce qui concerne les clés de la réussite pour occuper le *leadership*. Si le premier passage insiste sur la conservation de cette œuvre, c'est parce que sa valeur est inestimable et la soumission à ses directives facilitera aux gouvernants leurs actions politiques. Le livre qui retient autant d'attention et de vigilance ne sera pas à la portée de n'importe qui. Celui qui veut s'en saisir doit faire preuve de beaucoup de qualités que le roi a énumérées dans le passage plus haut.

Par ailleurs, il y a un autre point qui ne passe pas inaperçu à ce propos, il s'agit de l'ordre émis par le roi au médecin quant à l'exécution de ce projet:

> *« Nous t'avons choisi, dit-il, parce que tu es l'homme qu'il nous faut et que nous avons deviné en toi l'amour du bien. Nous espérons que tu te plieras à nos volontés et satisferas aux exigences qui font l'objet de ta mission, car nous connaissons ton zèle et ta passion pour la science et la culture.»*[442]

Cette demande confirme la remarque indiquant la mise du savoir au service du pouvoir, un besoin constant sans lequel les hommes de pouvoir ne seraient pas en mesure de réaliser une partie de leurs projets. Un ordre reçu avec beaucoup d'humilité dans le but de servir l'humanité et non seulement le roi en tant que tel.

3-2-2 La mission réussie de la part du médecin.

La dimension humaine est toujours l'objectif final auquel Burzwayh tend dans ses entreprises, surtout dans la médecine conçue comme un terrain fertile pour répandre les valeurs humaines. Comme l'a dit le roi dans le passage cité auparavant, l'homme vertueux est sans cesse à la recherche de pratiquer les choses dont le profit peut atteindre tout un chacun et n'est pas limité à la vie terrestre. De ce point de vue, le choix de Burzwayh est fixé sur la médecine qui, à ses yeux, *« suscitait les éloges des gens sensés et elle n'était blâmé d'aucune religion, d'aucune confession.»*[443] Il est bien clair que le point de départ de ce vertueux est loin d'être objet de polémique et de divergence entre toutes les cultures et les religions. Son approche et sa façon de

441. *Ibid.*, p. 21.
442. *Ibid.*, p. 22.
443. *Ibid.*, p. 31.

pratiquer cette science sont également importantes car Burzwayh ne manifeste aucun intérêt pour le côté matériel. Loin de là, tout son souci est de se donner à la pratique de la médecine dans le but de ne priver personne de ses soins. En effet, le travail du médecin qui consiste, au final, à conserver ou à rendre la santé au corps, ne diffère en rien de celui effectué par le sage auprès du roi car l'objectif des sages, en fin de compte, est de réveiller les rois de leur sommeil et de veiller à corriger leur mauvaise conduite par la parole et les éclairer par des arguments probants. On voit bien que le résultat semble le même, même si la tâche du sage est d'une grande ampleur. Si le but du médecin est de rendre le corps humain sain, c'est-à-dire un individu, le travail du sage, quant à lui, veille à la santé du corps social à travers le contrôle de la conduite du roi qui se trouve à la tête de ce corps. Le choix du roi n'est donc pas fortuit et le médecin doit faire preuve de la même efficacité dont il s'est habitué en exerçant sa fonction si noble.

Vu l'importance du projet, les qualités comme le savoir-vivre, le savoir-faire, la discrétion et la prudence doivent être mise en œuvre, le médecin doit rester ferme et perspicace tout au long de son déplacement. Ce qui rend la tâche plus compliquée c'est que « la conquête » se fera au cœur de la cour royale. On voit dans l'exemple du médecin l'image du ministre des corbeaux qui s'est infiltré dans le camp des hiboux afin d'y réunir des renseignements qui pourraient lui inspirer une solution pour les éliminer. Les deux partent en mission et à la recherche d'un objet (Burzwayh) ou d'un moyen lui permettant de survivre (les informations dans le cas des corbeaux). Ajoutons à cela le fait que les deux ministres représentent l'exemple et le modèle à suivre. En méditant les deux épisodes, nous pouvons dire que le corbeau est le double du médecin car :

- Le premier point de ressemblance entre les deux réside dans la fonction qu'ils occupent auprès de leurs rois, ce qui signifie qu'ils sont en mesure de répondre aux besoins de leurs chefs. Les qualités évoquées dans le passage plus haut peuvent être considérées comme des armes secrètes dont ils se servent tout le temps.
- Le second point réside dans la prise du risque pour sauver les siens, surtout pour le corbeau et même pour le médecin parce que le livre, l'objet de son voyage servira de secours pour l'homme politique dans l'exercice du pouvoir à tout moment, surtout en période de crise.

- Le troisième point que nous relevons dans le cadre de cette comparaison est relatif au face à face entre le ministre des corbeaux et le plus sage parmi les ministres des hiboux d'un côté et, de l'autre, la rencontre entre Burzwayh et le savant indien, le détenteur des clés de la bibliothèque. Les quatre ont le même statut auprès de leurs chefs et la réussite du corbeau et du Burzwayh ne peut être justifiée que par la grande volonté d'atteindre l'objectif qu'ils ont défini. Cette détermination coïncide avec une certaine faiblesse de la part du roi des hiboux et de « trahison » de la part du savant indien influencé par le médecin. Par ailleurs, sans la mise en œuvre des qualités évoquées plus haut, ni le médecin, ni le corbeau n'auraient réussi leurs missions.
- Le quatrième point concerne le parallèle entre le ministre des hiboux et le savant indien. Le premier montre une fidélité inconditionnelle à son roi et lui donne des conseils malgré le fait que ce denier ne lui a pas prêté attention, alors que le second, par son service rendu au médecin, semble avoir commis un acte de trahison vis-à-vis de son roi qui lui a accordé sa totale confiance. Cette lecture qui réprimande l'acte du savant tient compte du respect du rapport de confiance entre le roi et son serviteur, mais il y a un autre aspect qui s'impose face à cette lecture, il s'agit du devoir de transmettre le savoir à celui qui le cherche. En plus de ce facteur, nous en relevons un autre dans les propos suivants quand l'indien dit : « *... Mais comme je désirais ton amitié, ce m'était une pensée horrible de t'aller dire que ton secret m'était découvert, tes dispositions et tes pensées les plus intimes révélées.*»[444] Puis, il ajoute plus loin:

« … Tu m'as demandé une chose qui, je le crains, risque de se divulguer et d'être éventée de quelques envieux ; ce seraient alors ma perte et ma ruine ; ni rançon ni fortune ni honneur ni appui ne pourraient m'y soustraire, tant notre roi est prompt à la colère, insensible aux flatteries et aux supplications.»[445]

Avant cela l'indien a manifesté sa réponse positive quant à l'aide au médecin pour accéder à la bibliothèque pour recopier les livres dont il a besoin. Pour lui, l'homme qui a fait preuve d'autant de qualités tout au long de son séjour mérite la réalisation de son objectif car rarissimes sont les personnes qui ont la capacité de se maîtriser autant. Il dit :

444. *Ibid.*, p. 24.
445. *Ibid.*, p. 26.

« Tu as porté à leur plus haut degré toutes ces qualités[446]*, elles éclatent en toi de façon manifesté. Or, celui en qui elles se réunissent voit venir à lui tout ce qu'il désire et s'offrir tout ce dont il a besoin.»*[447]

L'élément que l'indien a mobilisé comme raison de son acte réside dans l'amitié qu'il témoigne pour le médecin et celle-ci n'est pas venue du hasard, mais elle est née à partir du comportement du médecin ainsi que de la bonne compagnie et de la bonne estime entre les deux. Le second point sur lequel nous nous basons pour louer le geste de l'hindou repose sur le savoir lui-même et sa transmission. Celui-ci selon cette lecture ne doit pas faire objet de polémique, bien au contraire, il devrait être un moyen pour réduire les écarts et rapprocher les humains, les uns des autres à travers un discours universel et humaniste.

- Le secret et sa divulgation représente le cinquième point commun entre les deux missions, celle du médecin et du corbeau. Pour le corbeau, tout repose sur la ruse qui l'amènera à se renseigner sur les secrets des hiboux. Sur cette question, il met en garde son roi en évoquant l'attitude des hiboux, ceux-ci n'ont pas su comment mettre à l'abri leurs secrets, ce qui amène le corbeau à évoquer cette règle :

« Un roi doit laisser les gens qu'il suspecte loin de ses secrets et de ses affaires, leur interdire de s'approcher du lieu où il dépose ses documents confidentiels et ses archives, les écarte de ses armes,… Bref de tout ce qui le touche de près. Et tous ceux dont il n'est point sûr doivent être l'objet de sa défiance.»[448]

L'hindou, de son côté, sait très bien que son entreprise est dangereuse et redoute l'attitude des envieux qui pourraient le dénoncer. Pour cette raison, il a insisté sur la discrétion pour la réussite de l'opération. La faveur accordée au médecin ne pourra se faire sans être confrontée à des difficultés qui mettent la vie de l'hindou en jeu. Les passages cités auparavant sous-entendent ce sentiment de peur et de méfiance, d'où son hésitation à répondre à la demande du médecin. Ce qui prouve la valeur de ce livre se voit aussi dans les paroles suivantes : « *Tu emporteras tout l'argent que tu voudras, tous les objets curieux que l'on fabrique ici, tous les*

---

446. Les qualités dont a parlé le savant indien sont huit : la douceur et l'amabilité, se connaître et se garder soi-même, l'obéissance aux rois, l'endroit du secret et les conditions de sa révélation, la pratique de la ruse, de l'habilité et de la flatterie à la porte des rois, la garde des secrets, la discrétion et la parole bien réfléchie et se montrer économe dans les réunions et ne pas intervenir sans répondre à une demande.

447. *Ibid.*, p. 25.

448. *Ibid.*, p. 181.

cadeaux qui pourront t'aider, tu en jugeras à mettre la main sur ce livre… »[449] Si le discours de Anūširwān adressé à Burzwayh exprime une volonté et une résolution ferme pour la possession de cette œuvre, les propos de l'hindou reflètent un sentiment de crainte car il sait que son roi ne lui pardonnera pas sa déloyauté, il dit, en poursuivant l'expression de sa perplexité : *« … Ce seraient alors ma perte et ma ruine ; ni rançon ni fortune ni honneur ni appui ne pourraient m'y soustraire, tant note roi est prompt à la colère, insensible aux flatteries et aux supplications. »*[450] Les deux passages marquent une opposition entre une volonté, celle du roi, prêt à tout dépenser de ce qui est précieux dans le but de se saisir du *Kalīla* et celle de l'hindou qui voit en sa démarche, en cas de révélation, la fin de ses jours. Au final, l'aventure de ces deux personnages, le médecin et l'hindou, représentent une sorte de sacrifice pour défendre une seule cause, celle de mettre en valeur le savoir et son rôle dans le rapprochement entre les cultures. D'où la récompense accordée au médecin après son retour de l'Inde, une récompense qui a pris la même allure que celle dont Dabšlīm a fait jouir Bidapï. Le travail accompli témoigne d'une totale obéissance au roi d'un côté, et du souci de servir la postérité en leur présentant un héritage éternel dont tout le monde espérerait tirer des enseignements sur tous les plans de la vie humaine.

Bidapï, pour sa part, a mis par écrit les histoires tirées de la langue des conteurs. Cependant, le médecin s'est chargé de le traduire ou plutôt de l'adapter. L'un et l'autre se sont consacrés à leur travail avec un grand engagement malgré les dangers qui les entourent, surtout dans le cas du médecin persan. Il est clair que les souhaits formulés tour à tour par Bidpaï et Dabšalīm sous-entendent une concurrence assez rude entre les deux royaumes, surtout que cette œuvre renferme des enseignements et des directives qui pourraient amener celui qui les applique à occuper le devant de la scène, ce qui veut dire que la place de l'Inde sera menacée par leur concurrent persan. Outre les persans, d'autres civilisations et cultures ont récupéré ce livre pour s'en servir pour leurs besoins, surtout dans le domaine du gouvernement. C'est ainsi que nous allons assister à un épisode qui marque un moment crucial dans l'histoire du livre et de son introduction dans la civilisation arabo-islamique, Ibn al-Muqaffa' fut l'acteur de cet événement.

---

449. *Ibid.*, p. 22.
450. *Ibid.*, p. 27.

3-3 Le *Kalīla* dans l'univers arabe.

Le *Kalīla* poursuit son voyage d'un univers à un autre en s'enrichissant et en subissant des modifications de tout genre. L'adaptation arabe de cette œuvre était manifestement cruciale par rapport aux étapes antérieures et postérieures. Le travail d'Ibn al-Muqaffa' sur le *Kalīla* marque la continuité des entreprises de ses prédécesseurs en l'adaptant au milieu arabo-musulman et en facilitant sa lecture et son interprétation au lecteur par son introduction qui a précédé le premier chapitre.

3-3-1 Pour penser l'action politique.

Pour donner sens et crédibilité à l'action politique, le *Kalīla* contient dans sa version arabe un chapitre qui est absent, en tout cas dans la version sanskrite traduite en français. Il s'agit du *Procès de Dimna* auquel nous allons consacrer ce paragraphe. Ce chapitre, semble-t-il, a été rajouté par Ibn al-Muqaffa'. Nous n'avons pas sous la main la version faite par Burzwayh, le seul moyen qui nous permettra d'établir une comparaison entre les trois textes, sanskrit, pehlevi et arabe pour enfin identifier les chapitres additionnés par l'un et l'autre. Cependant, après la lecture des deux traductions de *Pañcatantra*[451], nous avons constaté que ce chapitre n'y apparaît pas et que les deux textes ont terminé leur premier chapitre de la manière suivante :

- Dubois : *« Après s'être ainsi défaits de Sandjivaca (le bœuf) par la ruse, les deux renards reprirent auprès du roi lion tout l'ascendant qu'ils avaient auparavant, et vécurent longtemps tranquilles à son service.»*[452]
- Lancereau : *« Après que le chacal lui eut adressé ces exhortations, Pingalaka (le lion) cessa de regretter Sandjîvaka (le bœuf) ; il éleva Damanaka à la dignité de ministre, et régna lui-même heureusement.»*[453]

Par ailleurs, les versions dont nous disposons à propos du *Kalīla* ne s'accordent pas sur une même conclusion car dans la version de 'Azzām, notre principal support pour cette étude, nous lisons ce qui suit à la fin de l'histoire concernant *Le Lion et le Bœuf* : *« ... A ces paroles, le lion, jugeant que Dimna disait*

---

451. Celle du Dubois que nous avons cité à plusieurs reprises et celle d'Edouard Lancereau publiée chez Gallimard en 1965.
452. J-A. Dubois, *op. cit.*, p. 146.
453. Edouard Lancereau, *op. cit,* p. 160.

vrai, le reprit pour familier.»[454] Et la relance de ce dossier n'est faite qu'au début du second chapitre lorsque le roi interroge son philosophe sur le sort de Dimna par la suite. En d'autres termes, la transition entre les deux chapitres n'est pas bien faite et le lecteur se trouve au début du second chapitre, après avoir connu la fin de l'histoire, comme s'il faisait un retour en arrière pour reconduire l'histoire. En revanche, la version de Cheikho met un terme au premier conte par la phrase suivante :

> *« … Puis, le lion a vérifié l'affaire du bœuf et les propos injustes tenus par Dimna à l'endroit de celui-ci, il eut alors la certitude du mensonge de Dimna, de son acte perfide et de sa trahison, puis le tua de la plus cruelle des manières.»*[455]

Ce qui fait que ces propos annoncent la fin de l'histoire et la mise à mort de Dimna. Ce passage sert, à nos yeux, à préparer le lecteur à une nouvelle aventure dans laquelle l'auteur veut développer la question de la justice comme règle religieuse et comme principe politique. Nous pensons que la raison pour laquelle ce chapitre a été rajouté par Ibn al-Muqaffa' ou par les persans tient au fait que, malgré toutes les manœuvres, les intrigues et les manipulations qui pourraient être derrière tout acte injuste, le devoir du souverain et de ses représentants réside dans l'instauration de la justice pour acquérir en retour la sympathie des sujets. Si ceux-ci se sentent en danger venant de ce côté-là, le mal-être de la société toute entière sera évident, l'autorité politique et l'ordre social seront alors menacés par des crises de tout genre.

L'objectif principal du second chapitre du *Kalīla* est d'instaurer la justice et d'insister sur l'obligation de la pratiquer pour que l'ensemble des sujets se sentent en sécurité et que le souverain ait le mérite d'acquérir l'obéissance de ceux qui sont sous son pouvoir. Évidemment, l'instauration de la justice n'écarte aucun individu car c'est la stabilité de la société qui est en jeu, avant tout. Pour Ibn al-Muqaffa', cette crise, c'est-à-dire la transgression de l'ordre par Dimna et ses machinations qui ont conduit à la mise à mort du taureau, doit être soumise à l'examen des juges. En outre, l'addition de ce chapitre fait l'une des particularités de cette version. L'auteur ne veut pas que la démarche de Dimna reste sans sanction en conformité avec le principe de justice.

Effectivement, le lion remet en cause l'action de Dimna, mais il n'a pas voulu refaire la même erreur en le tuant sans vérification. Cette fois-ci le roi/lion a

---

454. Miquel, *op. cit.*, p.103.
455. L. Cheikho, *op. cit*, p.114.

demandé au juge de prendre en charge ce dossier pour vérifier l'exactitude des accusations faites à l'endroit de Dimna pour ensuite décider de son sort. Bien que le juge ait beau faire des efforts, son travail était incomplet, faute de témoins. Le danger est accablant et l'autorité du roi est mise à mal et il risque d'en souffrir plus, car comme nous pouvons le comprendre dans les propos de la lionne. Elle dit :

> *« Si tu laisses aller Dimna, après le monstrueux forfait qu'il a commis, la garde contre toi s'enhardira et, quand il y aura quelque turpitude à commettre, aucun de ses membres ne redoutera ton châtiment ; il arrivera un moment où tu ne pourras plus remettre l'ordre, combler les brèches, réparer les accrocs. »*[456]

La mère du roi souligne que le moindre acte de tolérance vis-à-vis de Dimna encouragerait les autres à continuer dans cette voie, ce qui signifie au final, la disparition du roi. Le dossier est conclu par le témoignage de deux personnages. La panthère et la bête féroce sont les deux personnages qui ont rendu leurs témoignages, ce qui a permis au roi de rendre son verdict en toute justice. Ce chapitre fait en sorte que toutes les conditions d'un jugement libre, juste et indépendant soient respectées. Les deux se sont accordés sur le fait que Dimna a bel et bien agi par perfidie et calomnie.

Puisque chaque langue a ses spécificités et sa logique de fonctionnement et, surtout, la culture dont elle est l'une des valeurs qui la distingue des autres. Ibn al-Muqaffa' a travaillé sur l'adaptation de ce livre de ce point de vue. Les reprises de l'auteur dans ce livre ont été faites dans un contexte différent et sa mission était de concilier la matière ou le savoir qu'il transmet à ce contexte là, est ce qu'il a réussi à le faire ou non ? La réponse à cette question fera l'objet du paragraphe suivant.

3-3-2 la mission d'Ibn al-Muqaffa'.

Nous allons voir maintenant le rôle d'Ibn al-Muqaffa' et comment il se situe par rapport à ses prédécesseurs. A vrai dire, au VIIIe siècle commence la seconde étape de la formation de la pensée et de la culture arabes après la première période dominée par la révélation. Les traducteurs de cette époque ont commencé à traduire des textes provenant des autres cultures, grecque, persane et syriaque. Le travail d'Ibn al-Muqaffa' s'inscrit dans cette perspective. Malgré son expérience et son

[456]. Miquel, *op. cit.*, p. 131.

intelligence, son parcours et sa position politique ne sont pas favorable à ce genre de travail.

Bidpaï s'est rendu directement à la cour du roi pour lui adresser son conseil en tant qu'un personnage isolé et dépourvu de force, matérielle. En revanche, l'alliance, si l'on ose l'appeler ainsi, entre Ibn al-Muqaffa' et les adversaires d'al-Manṣūr peut être considérée de la part de celui-ci comme une menace et le philosophe indien a bien évoqué cette hypothèse lors de sa discussion avec ses élèves en disant : *« ... S'il (le roi) sent en nous des opposants qui désavouent la façon méchante dont il se comporte, ce sera notre perte. »*[457] En vérité, Ibn al-Muqaffa' s'est retrouvé seul entre des bêtes qui ne voyaient en lui que la matière à manger et, par delà, il lui serait impossible de s'en sortir sans malheur.

> *« Il ne fait pas bon, dit Bidpaï, séjourner ni vivre près des bêtes féroces, du chien, du serpent ou du taureau ; et c'est se trahir soi-même que d'agir ainsi. Mais le philosophe, lui, doit employer toute sa réflexion à mettre son âme à l'abri des malheurs horribles et des événements dont il se faut garder, pour repousser le danger et instaurer le bien.»*[458]

C'est bien l'auteur lui-même qui a réécrit toutes ces réalités avec sa plume et, pourtant, ni ses connaissances, ni son expérience ne lui ont servi pour éviter sa fin tragique ou bien comme le dit le bœuf : *« N'eût été le destin qui me fixait ce terme, je ne serais jamais resté en compagnie du lion.»*[459] Le philosophe indien et le médecin persan ont entrepris leurs travaux sous les ordres et la grâce de leurs rois, alors qu'Ibn al-Muqaffa' a fait le choix de s'adresser au souverain de l'extérieur du cercle de ceux qui aborde sa cour, son entourage[460], et cela sous-entend un certain mépris à tout l'appareil de l'Etat, le souverain en premier.

Suite à cette attitude ainsi qu'à son désaccord avec d'autres personnes qui font partie du même rang, Ibn al-Muqaffa' va subir le même sort que Chanzaba et sera victime des manœuvres et des intrigues des gens qui attendaient le moment

---

457. *Ibid.*, p. 287.
458. *Ibid.*, p. 287.
459. *Ibid.*, p. 85.
460. Dans le paragraphe consacré aux compagnons du calife dans *la Lettre sur les compagnons* adressée à celui-ci, Ibn al-Muqaffa' évoque ce point en contestant la manière dont les vizirs et les secrétaires jouaient le rôle de porte-parole des sujets. Cette conduite insensée attirait les vicieux et chassait les gens doués de bon sens *« de sorte que la compagnie du calife était devenue une chose futile à laquelle ont pu prétendre des gens de rien et aspirer des hommes qui se seraient bien contentés d'un honneur moindre. »* Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 50.

propice pour l'éliminer[461]. Ainsi, alors que Bidpaï et Burzwayh ont été récompensé gracieusement après avoir accompli leur mission, Ibn al-Muqaffa', lui, a subi un sort tragique. Cela confirme la maxime qui compare le pouvoir et l'autorité politiques à la montagne habitée par des bêtes féroces dont l'accès est difficile, mais le fait d'y rester est encore plus dur voire impossible car dans ce cas là, c'est la vie qui est en jeu. Bien évidemment, il faut dire aussi que notre auteur n'est pas un cas isolé dans l'histoire politique de l'Islam. Nous citons à titre d'exemple deux figures et soutiens de l'Etat Abbaside dans ses débuts, il s'agit d'Abū Salama al-Ḫallāl (m. 132h/750)[462] et Abū Muslim al-ḫurasānī (m. 137h/755)[463]. Les deux ont été mis à mort en raison du danger qu'ils représentaient pour le pouvoir en place qui n'était pas encore bien installé.

Bien que les écrits d'Ibn al-Muqaffa' insistent sur le danger que représente le pouvoir pour toute personne qui essaye de s'en approcher, quelques éléments de sa biographie tels qu'ils nous sont parvenus prouvent le contraire de cette méfiance. Quoique son œuvre ait été une matière fertile pour les générations postérieures et leur a ouvert plusieurs perspectives, aussi bien par son rôle de médiateur entre deux cultures, par son style littéraire, que par son investissement dans le domaine de la pensée politique. La nouveauté qu'il a apportée au paysage littéraire, nous la constatons dans le lexique mobilisé et l'approche à partir de laquelle il a traité les questions relatives à l'exercice du pouvoir. En somme, Ibn al-Muqaffa' en tant qu'auteur et penseur a bien réussi car il était parmi les premiers qui ont posé les fondements du genre appelé par la suite « les Miroirs des princes », comme il était la personne qui symbolise le plus la figure d'*adīb* à son époque. Cependant, son travail sur le *Kalīla* s'est effectué sur deux niveaux :

---

461. Nous pensons au gouverneur d'al-Baṣra, Sufyān b. Mu'āwya al-Muhallabī. Voir Gabrieli, *op. cit.*, p. 907.

462. Il était le premier personnage qui reçut le titre de wriz (vizir) sous le règne des Abbasides. Abū al-'Abbās éprouvait quelque ressentiment à son égard parce qu'il est soupçonné de vouloir détourner la couronne au profit de la famille d'AbūṬālib, les alliés des abbasides contre les Umayyades. Cependant, les informations divergent au sujet de sa mort, est ce que le calife qui a demandé à Abū Muslim de s'en charger ou l'action de ce dernier peut être justifié par les conséquences de la rivalité entre les deux personnages. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à al-Mas'ūdī, *op. cit.*, T. IV, p. 952 et suite. Voir également Šihāb al-Dīn al-Nwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, taḥqīq 'Abd al-Maǧīd Tarḥīnī, T. X/22, éd. I, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2004, p. 36. Dominique Sourdel a évoqué ce personnage dans *Le vizirat 'abbāside de 749 A 936*, T. I, Damas, 1959, p. 69.

463. Le soutien inconditionnel des Abbasides et l'un des personnages qui a joué un rôle très important dans leur accès au pouvoir. Cependant, face à son pouvoir grandissant, le second calife abbaside l'a éliminé pour éviter tout désagrément venant de sa part. Voir al-Mas'ūdī, *op. cit.*, T. IV, p. 969 et suite. Voir aussi Šihāb al-Dīn al-Nwayrī, *op. cit.*, p. 47.

- le premier l'adaptation du livre en langue arabe. En faisant cela, il a levé le premier voile sur les enseignements qui y sont dispersés et facilité au lecteur l'accès à ce savoir.
- Le second se voit dans son introduction à ce livre, une introduction qui n'est pas comme les autres de par son aspect pédagogique. Ibn al-Muqaffa' vise, par cette introduction, à réduire les écarts au niveau de la compréhension de ce texte et orienter le lecteur vers l'essentiel et les finalités auxquelles tendaient les sages qui ont mis à l'écrit ces contes.

C'est ainsi que nous pouvons dire, en regardant le parcours de ce livre, qu'Ibn al-Muqaffa' est l'anneau capital dans la migration de cette œuvre vers l'Occident. Tout ce que nous venons d'évoquer témoigne du rôle joué par cet auteur dans la littérature arabe qu'il a enrichi par un genre peu connu jusqu'alors par les Arabes, la littérature animalière notamment et, surtout de produire un genre qui établit un rapport très étroit entre la littérature et le domaine politique. En outre, sur le plan de l'engagement politique, on parlerait plus de l'échec que du succès à travers ce qui a été relaté plus haut. Car, le problème qui se pose dans le cas d'Ibn al-Muqaffa' se trouve dans une position de contradiction ; d'un côté, il invite toute personne désirant aborder la sphère politique à se méfier parce que le pouvoir ou l'autorité politique sont par nature symboles du danger malgré les efforts que l'auxiliaire fournirait, il y aura toujours une ou des raisons pour s'en débarrasser. C'est lui-même qui écrit dans l'*Adab al-Kabīr* à propos de la compagnie des rois :

> *« … 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 avec zèle 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 devra supporter le déshonneur ici-bas et l'opprobre dans l'Au-delà.»*[464]

[464]. J. Tardy, *op. cit.*, p. 705.

SYNTHESE

En abordant le lien entre la parole et le pouvoir sur le plan politique, on peut dire que le *Kalīla* représente une source pour la science politique, puisqu'il nous présente une jungle humanisée. La jungle où les acteurs ; roi, ministre et conseiller, agissent en toute liberté. Leur parole dégage des valeurs universelles, des principes éthico-politiques qui servent d'outils pour la gestion des affaires publiques. Ainsi, on relève, à travers les histoires du livre, un portrait du souverain idéal qui agit par sagesse et bienveillance, comme on y trouve les défauts à éviter pour mener à bien sa mission à la tête de la communauté. L'auteur y évoque également les règles qui régissent l'action politique dans un système monarchique qui ne tolère pas certaines attitudes même si elles viennent des proches du détenteur du pouvoir. Ceci dit, Ibn al-Muqaffa', à l'aide d'autres ouvrages qui s'inscrivent dans la même direction, trace les limites de l'action de chacun des acteurs, surtout celle de l'auxiliaire du pouvoir.

A travers ce procédé, l'auteur met l'homme face à son miroir qui dévoile tous ses secrets, surtout lorsqu'il met en scène l'homme face à la bête. Cette technique vise le sommet de la rivalité entre les deux êtres, car l'homme, même s'il veut toujours s'échapper et marquer une grande distance vis-à-vis de l'animal, ce dernier le rattrape en lui rappelant la réalité consistant à dire que l'exercice de la politique doit être précédé par une éducation stricte pour ne pas tomber victime des vices et des mauvais penchants qui poussent chaque acteur à la perte. L'homme doit mener une lutte constante pour garder l'équilibre entre les deux caractères ou réduire la part ou l'espace de la bête en lui. C'est un rapport de force qui doit être engagé que ce soit sur le plan individuel ou au sein de la communauté, tout simplement parce que l'état de nature ne facilite pas le bien-vivre ensemble. L'homme doit passer le cap et apprendre les principes de l'état civil. Sortir de l'état de nature et accepter les lois de l'état civil veut dire aussi vivre dans une structure qui établit des règles pour chaque secteur selon le principe de justice, le pilier et le moyen autour duquel tous les autres secteurs s'organisent. Cependant, la pratique a ses lois et ses règles, même si Ibn al-Muqaffa' insiste sur le rôle de l'éthique en politique, la réalité nous montre tout un autre visage. En apparence, le pouvoir en place se fixe l'objectif consistant à protéger les sujets et à veiller à leur bien-être, mais dans le fond c'est un rapport de

force implicite ou explicite qui s'engage entre le sommet et la masse, l'aspect qui prend des formes différentes.

Avant d'entreprendre les formes des rapports de force entre les deux parties, nous nous interrogeons sur les raisons qui dictent cette lutte ? Il s'agit, pour le détenteur du pouvoir, de tout faire pour sauver sa place, ce qui veut dire qu'il sera amené à transgresser certaines règles éthiques. Même si Ibn al-Muqaffa' recommande au maître du pouvoir de s'adonner à l'éthique et de se comporter en toute exemplarité, son statut de chef de l'Etat le place hors la loi car c'est lui la loi, il peut la respecter comme il peut la violer, la suspendre ou la reporter. Un statut particulier qui met en danger l'éthique dont il doit faire preuve. C'est aussi la raison pour laquelle les gouvernés seront forcés, parfois voire souvent, à se retrouver en position d'objet entre les mains d'un homme libre de ses actes. Pour agir en politique, le souverain doit faire parler en lui le renard et le lion, selon l'expression de Machiavel. Il doit user de ces deux procédés selon les circonstances car si la ruse du renard peut bien lui rendre service dans certains cas, dans d'autres, il n'y a que la force du lion qui peut régler l'affaire.

Le souverain qui devrait répondre à un ensemble de règles éthiques qui l'empêcheraient de transgresser les droits de ses sujets dans la théorie, bénéficie ou se crée une position particulière en réponse au principe du réalisme. En voulant faire croire au gouvernant qu'il est la cible de toutes les critiques de la part de la masse, Ibn al-Muqaffa', alimente se sentiment de crainte qui sera l'une des outils dont le pouvoir monarchique usera pour assoir son autorité. C'est une accusation mutuellement nourrie qui produit une situation un peu fragile car elle ne reflète pas un sentiment de confiance et de sincérité entre gouvernants et gouvernés, sauf que le souverain a plus de moyen pour contrôler et maîtriser ses sujets. Ainsi, on assiste à un scénario où la concordance entre l'être, le dire et le faire ou bien l'être et le paraître souffre d'un écart terrible du moment où il doit montrer son efficacité sur le terrain de l'action politique.

Sur un autre plan, le *Kalīla*, à travers le dialogue entre le philosophe et le roi, met le lien entre deux secteurs de natures différentes, il s'agit du savoir et du pouvoir. En fait, le savoir basé sur l'intelligence, l'éthique et la douceur témoigne du mépris à l'égard du pouvoir malgré les services qu'il lui présente. Ce mépris vient de ce que nous venons de dire à propos du pouvoir qui est un lieu peu sûr, l'endroit

où il est difficile de se maintenir. Toutefois, le pouvoir a besoin du savoir pour lui dicter les règles de conduire les hommes qu'il n'est pas, pourtant, obligé de suivre. Ceux qui représentent ce savoir dont il est question ici sont de deux sortes : les secrétaires et les hommes de religion. Cette distinction trouve sa justification dans la finalité de leurs attitudes distinctes vis-à-vis du pouvoir. Si l'homme de religion (*faqīh*) essaie toujours de garder une certaine distance/indépendance à l'égard du pouvoir dont il reçoit les ordres (exemple dans *Le Lion et le Chacal*), le secrétaire, à l'image de Dimna, habité par l'envie et l'ambition de réussir pour se vanter face aux ennemis, dépasse les limites qui lui sont tracées auparavant et encourt des dangers qui finissent par le périr. Le reproche consistant à dire que le pouvoir est un lieu peu sûr signifie également qu'au sein de l'entourage du souverain, tout dépend de sa volonté et de son état d'esprit. Il ne trouve aucune gêne à utiliser la violence, la règle principale de l'exercice du pouvoir. Ce n'est pas l'exercice modéré dont il s'agit ici, mais l'exercice excessif de la violence qui va jusqu'à exterminer toute une partie de la communauté au nom, soit disant, de la compassion. Si le savoir qui nourrit des ambitions démesurées finit par succomber à sa mauvaise conduite, le savant religieux, conscient de sa situation critique, veut toujours regagner sa liberté et partir loin de ce climat tendu.

Le conseil doit être pratiqué sans cesse au sein de la cour pour détourner le souverain de la mauvaise conduite, pour soutenir celui qui agit selon les principes de justice, pour prévenir celui qui se prépare à la charge suprême ou celui qui nouvellement installé. Le *Kalīla*, à travers les airs qu'il a traversé, a remplit les trois fonctions. Bidpaï a voulu détourner Dabšalīm de sa mauvaise conduite, alors que Anūširwān s'en est servi pour donner plus de force à son pouvoir et de s'appuyer sur ses enseignements pour mieux gouverner, mais Ibn al-Muqaffa' vise, à travers sa démarche, prévenir le souverain en place. Le conseil ne perd pas tout son poids face à la personne en place, mais ses conséquences sont limitées en raison de la non-recevabilité du discours par la personne concernée. Nous avons avancé que l'opération communicationnelle nécessite trois éléments : un émetteur qui agit sur le destinataire par le biais d'un canal (le message), mais si le destinataire n'a pas reçu le message ou fait semblant de ne pas le recevoir, l'effort du conseiller n'aura aucune conséquence, surtout qu'il ne peut pas obliger le récepteur à se conformer aux conseils qui lui sont adressés.

Cependant, à travers la parole et l'action se dégagent des lois et principes qui dominent le politique. On parle de l'exercice de la violence comme étant une pratique très présente dans le domaine politique que ce soit au sein d'un Etat ou entre les Etats. Aussi, la stabilité du pouvoir tient également au principe de l'obéissance car l'absence de celle-ci signifie le désordre. En plus de ces deux éléments, on trouve l'esprit de justice qui est primordial à tout pouvoir. Les trois points feront l'objet d'étude dans la partie suivante.

TROISIEME PARTIE : LE POLITIQUE ENTRE LA THEORIE ET L'HISTOIRE

Soucieux d'établir une relation paisible entre les gouvernants et les gouvernés ainsi que de garantir à l'Etat sa souveraineté et son indépendance, Ibn al-Muqaffa' aborde dans ce livre les questions liées à la guerre, à la paix et à l'obéissance. Ces questions seront reprises dans la tradition dite *ādāb soulṭāniyya*. Nous avons déjà analysé comment les personnages de la fable s'accusent et se dénoncent par la parole qui désigne la victime en vue de la tuer ou de l'écarter de la scène. Ainsi, cette situation caractérisée par l'instabilité était un prétexte pour aborder ces questions qui retiendront notre attention dans cette partie ; à savoir l'exercice de la violence en politique et l'obéissance. Ce faisant, nous serons amené à évoquer le principe de justice qui constitue leur corollaire en tant que pilier du pouvoir politique.

CHAPITRE I : LA VIOLENCE AU CŒUR DES RELATIONS HUMAINES.

En mettant en scène les animaux de la jungle, l'auteur traite des relations humaines, ce qui fait que le *Kalīla* reflète parfaitement l'ampleur et la place de la violence dans cet univers sous ses différentes formes. Ainsi, le lecteur de cet ouvrage sera frappé par l'omniprésence de cette thématique qui recoupe presque tous ses chapitres. Ceci parce que la rivalité qui est à la base de la violence humaine est consubstantielle à l'existence de tout groupe social. Quand on dit violence, on pense tout de suite au corps qui la subit, Or, ce qu'il y a de plus cher chez l'homme ce n'est pas son corps, mais son cœur, son âme, le lieu de ses secrets et l'endroit dont dépend sa volonté. Ainsi, la violence, sous toutes ses formes, aussi bien celle exercée par des hommes sur des hommes ou celle pratiquée par l'Etat, ne peut faire adhérer les cœurs de ceux qui la subissent. Le *Kalīla* expose plusieurs formes de violence aussi bien entre individu ou comme étant une pratique inévitable de l'Etat pour des raisons diverses.

1- Les formes de la violence.

La lecture du *Kalīla* nous offre des perspectives très intéressantes pour mesurer l'impact et le rôle de la violence qui, d'ailleurs, change de forme selon les circonstances sociales, politiques, et culturelles.

1-1 La violence sentimentale.

En effet, les termes mobilisés par l'auteur, dont nous allons relever quelques uns, ne mettent pas seulement l'accent sur la présence de ce thème dans son livre, mais aussi sur la gravité de son exercice mutuel par les protagonistes. Avant de procéder à la recension de quelques termes/exemples, nous devons préciser que c'est le jeu entre l'amitié (ṣadāqa) et l'inimitié ('adāwa) très présent dans le *Kalīla* qui rend possible le traitement de la question de la violence. Faut-il le rappeler, la rivalité et l'hostilité se manifestent, avant tout, à travers la parole qui désigne la victime qui subira par la suite la violence physique, pour reprendre l'expression de

Max Weber. Cette idée nous l'avons suffisamment analysé dans la deuxième partie de ce travail. Les chapitres du livre exposent les différentes formes de rivalité existant entre les acteurs et les conséquences qui en découlent. Ainsi dans ces histoires, la violence est représentée comme un processus évolutif. A l'échelle de l'individu, c'est un danger contre soi-même. A l'échelle de la communauté, c'est une menace contre la stabilité de l'État, une mise en péril du pouvoir politique.

Le chapitre intitulé *La Lionne et le Chacal* montre à quel point l'individu, par manque de réflexion, peut exercer sur lui-même une violence d'une manière progressive au point de changer son naturel. Bidpaï dit à ce propos :

> *« Les gens qui se laissaient [jusque là] aveugler cessent, à la suite d'un malheur qui les frappe, de faire du mal à autrui, agissant en cela comme la lionne : frappée dans ses deux petits, elle renonça à manger la chair des autres bêtes, puis encore, sensible aux paroles du chacal, voulut même laisser les fruits pour se consacrer à la dévotion et à la piété.»* [465]

La forme de violence à laquelle nous allons faire face au premier stade vient de l'intérieur. Elle révèle une déchirure traduisant le combat entre l'état de nature et l'état de raison. L'être humain sait que sa soumission aux instincts ne l'aidera pas à s'intégrer dans la société. En effet, pour avoir sa place au sein de la société, tout homme est appelé à vaincre ses mauvais penchants et accorder ainsi à la raison sa place primordiale. Il s'agit d'une violence introspective relevant d'un rapport de force entre deux ennemis non-identifiés, ce qui complique encore plus la tâche. C'est une rivalité perpétuelle qui ne se limite ni dans le temps ni dans l'espace, et dont l'enjeu est de surmonter l'état de nature qui nuit aux relations sociales. Cette lutte oppose les qualités (la sagesse (ḥikma), la tempérance ('iffa), l'intelligence ('aql) et la justice ('adl) à des défauts comme l'instinct (ġarīza), l'appétit (šahwa), l'ignorance (ğahl) et l'injustice (ẓulm). Il est bien clair que ce conflit se place, à première vue, sur le terrain de l'éthique mais la finalité de la (riyāḍa), c'est-à-dire l'exercice que doit faire tout homme pour surmonter ses défauts, réside dans la maîtrise de soi pour pouvoir enfin cohabiter avec ses semblables. Ibn al-Muqaffa', Dans *La Petite Ethique* également, incite tout homme à entretenir l'exercice de la *riyāḍa* évoquée aussi dans *la Grande Ethique*, ce qui prouve que les écrits d'Ibn al-Muqaffa' s'éclairent mutuellement. A ce titre, l'auteur déclare au tout début de ce livre :

---

465. Miquel, *op. cit.*, p. 277.

« Je vais ici t'inviter à réfléchir sur certaines règles morales subtiles (al-aẖlāq al-laṭīfa) *et autant de points obscurs* (umūr ġāmiḍa) *que l'expérience de l'âge pourrait t'enseigner même si tu n'en avais pas été instruit. L'objet de mon propos est de te donner les moyens de t'exercer à adopter ce qu'il y a en eux de bon avant que tu ne t'adonnes à ce qu'ils ont de mauvais. Dans sa jeunesse, l'homme peut se laisser surprendre par des mauvaises habitudes, qui, parfois, pourront triompher de lui. »*[466]

Tout homme doit livrer un combat contre ses mauvais penchants et ses impulsions qui risqueraient de le rendre incapable de vivre ensemble avec les autres membres de sa communauté. Pour ce faire, il est dans l'obligation d'éliminer son ennemi intérieur ou plutôt réduire l'espace qu'il occupe en faveur des qualités qui devraient dominer sa personnalité. Mais la tâche est loin d'être facile car cet ennemi que l'individu doit combattre n'est pas déclaré ; il est invisible, méconnaissable, atemporel et hors-espace. A partir de là, nous nous rendons compte de la complexité de ce type de travail. Pour autant, tant qu'on s'en donne les moyens, les solutions ne manqueront pas. Le chemin se dévoile en adoptant le même procédé que l'individu emploie dans les rapports de force qui l'opposent à son ennemi externe. Autrement dit, la solution serait d'établir un parallèle entre la démarche qui vise à lutter contre ses impulsions et celle qui tend à battre son ennemi étranger[467]. Ce parallélisme est conçu comme une phase de transition entre l'aspect privé de la question que nous traitons et son aspect universel. Certains comme al-Māwardī (m 1058) dans *adab al-dīn, wa-l-dunia* (Ethique religieuse et éthique profane), Ibn al-Ḥddād (m 1720) dans *al-Ǧawhar al-nafīs fī siyyāsat al-ra'īs* (La perle précieuse en matière de la politique du commandant), al-Ṭarṭūšī (1049-1131) dans *Sirāǧ al-Mulūk* (Le Flambeau des rois) et Ibn Huḍayl dans *'Ayn al-adab wa l-siyyāsa wa zyan al-ḥasab wa l-riyyāsa* (L'essence de l'éthique et de la politique et l'ornement de la noblesse et du gouvernement) distinguent deux types d'éthique ou de conduite ; religieuse et politique[468].

Ibn al-Muqaffa' écrit dans *La Grande Ethique* :

---

466. J. Tardy, *op. cit.*, p. 663.

467. Apprendre à se connaître soi-même et à connaître la nature humaine pour mieux connaître le monde dans lequel se croise une multitude de volonté. Pour plus de détails à propos de ce point, nous invitons le lecteur à lire l'article de Paule Charles-Dominique, *op.cit.*, pp. 45-52.

468. Azeddine al-'Allām a cité ces ouvrages dans *al-Fikr al-siyāsī al-Sulṭānī* (La Pensée politique sultanienne), Rabat, Dār al-amān, 2006, p. 103.

« 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 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 fût-ce 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 le 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 flèches. »[469]

Il invite l'homme politique à prendre son ennemi comme un miroir dont il doit se servir pour corriger ses défauts. De cette manière, il peut limiter les chances de reproduire des éventuelles violences.

Ainsi, d'autres chapitres du *Kalīla* (*le Lion et le Bœuf*, *les Corbeaux et les Hiboux* etc.) abordent le sujet de la violence qui couvre un espace immense dans la vie de chaque être humain. La violence s'exerce entre proches comme c'est le cas dans les deux histoires intitulées respectivement : *le* S*inge et la Tortue*, et *le Dévot et de la Mangouste*, oppose les individus, les groupes également. Ces conflits peuvent prendre des formes différentes et être animés par des motifs tantôt raisonnés-produits d'une hostilité accidentelle conditionnée par des contextes précis- et parfois irraisonnés. C'est le cas de l'inimitié naturelle transmise d'une génération à une autre à l'exemple du chat et du rat, du lion et du taureau... Autrement dit, du moment où la violence se place sur le terrain social/politique, elle se transforme en conflit ininterrompu qui peut atteindre le sommet de l'échelle sociale ou du pouvoir politique. Le personnage de Dimna représente un meilleur exemple à nos yeux. Bien qu'Ibn al-Muqaffa' invite maintes fois l'homme politique à s'armer de bonne conduite et à pratiquer les bonnes habitudes avant de retrouver ses ennemis potentiels sur ce terrain miné, l'exercice de la politique change cependant les règles du jeu, exposant tout acteur à l'agression. En fait, la réalité effective pèse beaucoup dans la sphère politique et la question des intérêts rend les rapports entre les acteurs politiques très versatiles. Les fables de *Kalīla* nous offrent plusieurs exemples de

[469]. J. Tardy, *op. cit.*, p. 733.

l'inimitié qui s'est transformée en amitié provisoire et de l'amitié qui s'est rétrogradée en hostilité. L'histoire qui reflète la première situation s'intitule *Le Chat et le Rat*. Ces deux personnages qui, pourtant, entretiennent une hostilité d'essence font une alliance stratégique. Le sentiment d'animosité que témoigne l'un pour l'autre ne les a pas empêchés de passer un accord provisoire pour échapper au danger qui menaçait leur vie.

Partant du principe selon lequel « l'ennemi de mon ennemi est mon ami » l'union du rat et du chat, ennemis de la belette et du hibou, poussa ces derniers à renoncer à leur projet, ce qui a laissé au rat le temps de délivrer le chat de ses filets et sortir ainsi victorieux de cet état de crise. Si la fable montre la ruse du rat qui a usé de son intelligence pour sortir indemne bien qu'il fût entouré de trois ennemis, tous plus forts que lui, c'est pour signifier que le manque d'intelligence peut être néfaste dans certains cas comme l'illustre l'histoire du *Lion et du Taureau*. Le premier, poussé par les machinations de Dimna, a traité le taureau, jusqu'ici ami intime, d'ennemi et l'a tué après un combat féroce. N'eût été le politique, les deux acteurs ne se seraient pas opposés. Le lecteur découvre le projet à travers la conversation de Dimna et son frère qui a eu lieu juste avant que le premier entame ses manœuvres. Dimna a envié le taureau par deux fois ; la première parce que ce dernier lui a ôté sa place et la deuxième parce qu'il a bénéficié d'un privilège sans précédent de la part du roi. Dimna s'est retrouvé dans une situation de négligence et tous ses acquis n'ont pas résisté à la valeur accordée au taureau. Ainsi, ce perfide voulait retrouver son rang en disant : *« ce que je cherche, ce n'est point à m'élever au-dessus du rang que j'occupais, mais seulement à reconquérir celui-ci. »*[470] Une autre histoire vient appuyer celle-ci en confirmant le rôle du politique dans les intrigues qui régissent les rapports entre les personnes de la cour. La fable du *Lion et du Chacal*[471] met l'accent sur le chacal, ministre du roi, victime des intrigues venant de la part de ses adversaires envieux qui veulent l'éliminer en espérant ainsi avoir la voie libre pour s'approcher du roi. Ces machinations aboutiront à quelques injustices à l'endroit du chacal.

Si nous avons évoqué l'amitié qui se transforme en hostilité, le cas d'inimitié qui évolue en amitié est aussi remarquable au regard de l'histoire de *La Colombe au*

---

470. Miquel, *op. cit.*, p. 68.
471. 'Azzām, *op. cit.*, p. 287.

collier. Cette fable, à partir d'un face à face entre le rat et le corbeau, essaie d'illustrer deux raisonnements contraires. A l'opposé du rat qui défend une logique mettant en question les différences naturelles entre lui et le corbeau (nourriture de l'un et mangeur de l'autre), le corbeau présente un raisonnement tout à fait différent en orientant le débat d'une manière positive. La logique du corbeau se base sur ce qui unit les gens de bon sens, les aide à se reconnaître et passe sous silence ce qui caractérise les mauvaises gens. En d'autres termes, elle est axée sur ce qui bloquerait toute démarche d'unité et de cohabitation. *« Contre la classification naturelle du rat (prédateur/proie), dit M. Abbès, le corbeau convoque une autre classification spirituelle (noble/vilain) qui contrebalance la première et dévalorise la vision existentielle qui en découle. »*[472]

Tout ce qu'il faut retenir dans ce que nous venons de signaler se résume ainsi : la violence est le produit de la domination des mauvaises inclinations qui poussent tout homme, et surtout l'homme politique à transgresser les valeurs qui doivent le guider dans ses relations y compris avec ses rivaux. Le degré de transgression des règles sociales et politiques reflète le vide dont souffre l'homme au niveau du respect de la bonne conduite au sein de la société. Les points abordés plus haut nous révèlent également que la concorde et la stabilité sociales exigent de la part de tous les acteurs une prédisposition à délaisser tout ce qui pourrait leur nuire. En somme, l'amitié et l'hostilité ne sont pas stables, mais obéissent à la loi de la contingence, ce qui fait que l'homme politique doit se garder de se faire piéger dans ce domaine. Pour pousser plus loin la réflexion sur le thème de la violence nous complétons cette analyse en examinant quelques termes qui indiquent l'intensité, l'espace que la cruauté occupe dans le texte que nous évaluons à partir des changements de rapports de force qui interviennent à chaque instant, et de la description du dénouement des faits.

[472]. M. Abbès, *op. cit.*, p. 27.

1-2 La violence comportementale.

Les acteurs des fables de *Kalīla*, pour s'imposer, ont souvent recourt à un lexique marqué par la violence. Dans l'impossibilité de faire le tour des termes employés dans le *Kalīla*, nous nous contenterons d'analyser les champs lexicaux permettant de décrire la nature des rapports entre les différents protagonistes, la manière dont chaque partie essaie de s'attribuer la victoire en parole, la pertinence des stratégies langagières par rapport aux finalités de l'acte de parole.

> *« L'espace dans lequel se déroulent la plupart des fables est l'espace de la jungle caractérisé par la domination des pulsions de faim, de conservation d'un territoire, d'agression ou de riposte à une agression et de réparation d'une injustice. Les pulsions qui animent les protagonistes sont profondes, élémentaires et vives. La plupart des fables sont construites autour d'un antagonisme, d'un conflit ; elles mettent en scène des rapports de forces souvent asymétriques, et reflètent la présence de dangers dont il faut se débarrasser sous peine de perdre la vie.»*[473]

Ces propos de M. Abbès résument parfaitement ce qui se passe dans l'espace de la jungle, les raisons qui poussent les acteurs à s'attaquer mutuellement et les finalités des stratégies verbales.

Le premier point que nous devons noter à ce propos est l'*Iḫtilāf* (divergence) qui conduit au *Ḫilāf* (désaccord) entre les protagonistes. Les termes divergence et désaccord correspondent à la première phase du processus conflictuel qui se déroule toujours en trois temps. C'est la phase déclencheuse du conflit/violence, deuxième temps du processus qui justifie les actes de parole culminant vers les actions violentes. On retrouve cette violence verbale dans la deuxième phase où les protagonistes essaient chacun d'assurer son pouvoir sur l'autre. En analysant les conflits qui se déclenchent et les stratégies verbales des acteurs, nous focalisons les caractères qui les différencient. Nous précisons dès maintenant que les dissimilitudes dans la plupart des cas prennent des formes très profondes et se transmettent d'une génération à une autre, l'hostilité d'essence représentant l'exemple idéal à ce propos. Cette hostilité naturelle peut opposer deux acteurs symbolisant également la force (le lion et l'éléphant ou le lion et le taureau), parlons alors de forces équilibrées. Elle peut également concerner des protagonistes symbolisant l'éternelle opposition du fort et du faible (le rat et le chat ou le rat et le

[473]. *Ibid.*, p. 15.

corbeau). Quand les rapports de force sont équilibrés, l'acteur a souvent tendance à adoucir le ton aussi longtemps qu'il ne perçoit pas l'autre comme une menace contre lui, sa sécurité ou son pouvoir. Nous illustrons cette situation par le début de la relation entre le lion et le bœuf. La crainte mutuellement nourrie, avant la rencontre a évolué vers un respect puis une confiance réciproque que nous pouvons même qualifier de complicité. En effet, le bœuf deviendra le conseiller du lion. Il a fallu l'intervention d'un tiers pour que le trouble s'installe et que renaisse le sentiment du danger que représente chaque protagoniste pour son vis-à-vis. C'est à partir de ce moment que survient la première phase du processus conflictuel : les divergences et les désaccords.

Lors de leur ultime face à face, le lion et le taureau se sont interdit de parole au profit des signes extérieurs qui les ont conduits à déclencher le combat. Cependant, nous relevons dans les conversations en privé qui ont eu lieu entre Dimna et les deux acteurs un certain nombre d'expressions qui reviennent sur leurs différences naturelles. Le lion dit : *« Il mange de l'herbe et moi de la viande, et je ne vois en lui qu'un repas à faire ! »*[474] Le bœuf pour sa part évoque la même vérité tout en soulignant la contrainte qu'il l'a amené à rester aux côtés du lion. Il dit : *« n'eût été le destin qui me fixait ce terme, je ne serais jamais resté en compagnie du lion : il mange de la viande et moi de l'herbe ! »*[475] Les deux acteurs sont arrivés au point de non-retour ; le lion parle de dégoût pour le voisinage du bœuf et ce dernier, persuadé de son incapacité de vaincre le lion, préfère, malgré tout, livrer cette bataille.

> *«Je ne vois,* dit-il*, d'autre parti à prendre que la lutte ; car ni la prière ni l'aumône ni une vie pure de toute souillure ne donnent à ceux qui les pratiquent une récompense égale à celle de l'homme qui mène en payant de sa personne, ne fût-ce que pendant une heure, le combat de la vérité contre un adversaire tenant de l'erreur.»*[476]

En se laissant tromper par Dimna, les deux protagonistes ont repris leurs positions initiales en parlant de différences naturelles qui les ont reconduits à mettre fin à leur amitié fragile. Au vu de la scène telle qu'elle a été décrite par le philosophe, il nous semble que le facteur primordial qui détermine les rapports entre les acteurs politiques, surtout ceux qui entretiennent le sentiment d'hostilité naturelle, est, avant tout, interne. Nous venons de voir le cas du lion et de son rival qui nous révèle que

474. Miquel, *op. cit.*, p. 78.
475. *Ibid.*, p. 85.
476. *Ibid.*, p. 90.

c'est la peur qui était le mobile de leur réconciliation et c'est bien elle qui est également à l'origine de la rupture de leur amitié. Le lion est hanté par la peur de perdre son pouvoir tandis que le taureau craint pour sa vie qu'il n'a malheureusement pas réussi à sauver à la fin.

L'histoire *du Rat et du Chat* s'inscrit dans le même sillage. L'accord conclu entre les deux, était motivé par la peur de perdre la vie. Le chat voulait sortir des filets tendus par le chasseur et le rat se débarrasser des autres ennemis qui le guettaient. Dans un moment de crise pareille, rien ne vaut un accord par réalisme opportuniste. Cette alliance provisoire permettra à l'un et à l'autre de retrouver la liberté et de revenir au statut initial, à savoir la *'adāwa*. A partir de là, nous pouvons suivre la logique du philosophe qui dit : *« Ni l'animosité, ni l'affection, ni la haine ne demeurent telles quelles ; bien au contraire, il est des gens qui troquent l'amitié pour la haine et d'autres la haine pour l'amitié et l'amour : à causes diverses.»*[477] La logique tenue par le rat postule qu'il y a des circonstances où l'accord entre des ennemis peut être conclu, mais l'hostilité reprend ses droits très vite à partir du moment où la raison qui la suspend n'est plus présente. Il dit à ce propos : *« Quant à nos ennemis de la première heure, qui nous ont fait des protestations d'amitié lorsque la nécessité les y a poussés, ils reviendront à leurs premiers sentiments dès que leur amitié n'aura plus de raison d'être.»*[478] C'est pour cette raison que le rat ne compte plus sur l'amitié du chat qui cache une hostilité féroce et dit : *« L'inimitié cachée qui prend forme d'amitié est plus fatale que l'animosité manifeste.»*[479] Le rappel de cette vérité montre à quel point la tactique de prudence doit être mise en pratique en permanence car elle est dictée par le rapport souvent asymétrique entre les protagonistes. Le rat poursuit son discours en disant : *« Le faible ne trouve aucun bonheur à se rapprocher d'un ennemi fort, non plus que l'humble à s'approcher d'un ennemi puissant. Je ne sais pas que tu aies besoin de moi sinon que pour me manger, et me refuse donc à te faire confiance.»*[480] La dernière phrase dans ce passage évoque la position de faiblesse réduisant le rat en matière à manger, le point extrême de l'hostilité et de la violence.

---

477. *Ibid*., p. 229.
478. *Ibid*., p. 234.
479. 'Azzām, *op. cit*., p. 277. Nous avons traduit ce passage parce que celle de Miquel n'est pas tout à fait conforme au texte arabe.
480. Miquel, *op. cit*., p. 234.

De l'histoire de *La Colombe au collier* se dégage un principe qui prend le contre-pied de ce que nous avons observé jusque là. Le rat a voulu garder le principe de sa relation avec le corbeau, celle fondée sur la loi de la différence de nature qui est à l'origine de ce que le texte décrit comme conflit d'essence. En effet, le corbeau est l'un des prédateurs du rat. Mais dans la fable, le corbeau s'inscrit dans une perspective différente, s'opposant même à cette thèse. Pour cela, il fait appel à un argument de taille, consistant à dire que les nobles et les vertueux étant capables de résister à leurs origines différentes, ils sont disposés par conséquent à nouer une amitié très forte. Le rat, conquis par cet argument affirme :

> *« Il est ici-bas deux choses que les amis échangent et qui sont la raison de leur amitié : leurs pensées et leurs actes. Ceux qui échangent leurs pensées s'aident l'un l'autre et se portent une affection sincère : chacun peut disposer de l'autre à son gré. Quand à ceux qui agissent l'un pour l'autre, ils se prêtent une aide mutuelle et disposent l'un de l'autre, mais en cherchant, chacun pour son propre compte, à tirer parti de l'ami. Or, celui qui ne pratique le bien que par souci de la récompense et désir de gagner quelques avantages ici-bas, celui-là fait les mêmes cadeaux et les mêmes largesses que le chasseur de la fable qui, en répandant du grain pour les oiseaux, ne cherchait point leur intérêt à eux, mais le sien propre. Mieux vaut donc échanger les présents du cœur que ceux de la main.»*[481]

Ce passage établit une nette distinction entre deux formes d'amitié ; celle existant entre tous les éléments de la société qui tend à répondre au besoin nécessaire pour le bien-être de tout un chacun et celle qui ne fait sa preuve qu'entre les vertueux. L'auteur voulait finalement faire la différence entre une amitié fondée sur le spirituel et celle qui s'appuie sur le matériel. Si la première forme d'amitié réussit souvent à réduire la part d'hostilité entre les hommes, la deuxième se caractérise par son ambivalence car elle peut tourner en hostilité à tout moment en fonction des ambitions de chacun.

Nous sommes convaincus maintenant que l'amitié articulée autour de l'intérêt matériel provoque la suspicion et le manque de confiance (ṯiqa). Par conséquent, elle conduit l'homme politique à la défiance (ḥaḏar)[482]. Comme on le sait, la stratégie de *ḥaḏar* est si récurrente dans le domaine politique que même les

---

481. 'Azzām, *op. cit.*, p. 165.

482. Voir, Baltasar Gracián, *L'Art de la prudence*, Paris, Payot & Rivages, 1994. Ce livre incite l'homme à la prudence à tout moment et en tout lieu. Il l'invite à se conformer à certaines règles pour réussir à faire sa place au sein de la société.

sujets symbolisant la faiblesse dans les fables s'en servent contre les forts. Nous avons répertorié dans le *Kalīla* deux termes marquant cette volonté chez des acteurs plus démunis à se mesurer à leurs adversaires puissants. Il s'agit de « iğtirā' » (le risque) cité cinq fois[483] et de « mukābara » (opiniâtreté) cité une fois[484]. Le traitement de la rivalité entre les faibles et les forts nous fait penser à une autre classification de la *'adāwa*, mise de côté jusqu'ici, à savoir l'hostilité secrète ('adāwa al-sir) et l'hostilité déclarée ('adāwa al-'alan). Pourquoi nous abordons cette autre classification et pourquoi à ce stade de notre analyse ?

Dans la *Grande Ethique,* Ibn al-Muqaffa' rappelle à l'homme politique l'attitude adéquate à adopter vis-à-vis de ses ennemis en lui disant :

> *« S'il choisissait de répliquer à l'inimitié et à la malveillance, il s'appliquerait surtout à ne pas répondre à une hostilité insidieuse par une hostilité déclarée ni à user des moyens propres aux hommes de moindre condition pour répliquer à l'animosité des hommes de condition privilégiée.»*[485]

Il est clair, pour l'auteur, que les acteurs politiques doivent chercher des moyens conformes à chaque type d'hostilité. Autrement dit, à l'hostilité secrète doivent correspondre des moyens secrets pour éliminer leurs adversaires, la ruse en l'occurrence. A ce sujet, l'intelligence tactique voudrait que l'homme politique cache à ses ennemis ses sentiments d'hostilité afin de rester discret sur ses entreprises jusqu'à l'atteinte de ses objectifs. Si l'auteur conseille cette démarche c'est parce qu'il préfère la voie de la douceur, qu'il juge très efficace comparée à l'emploi de la violence[486]. C'est dans ce sens que s'inscrit le mot « kayd » (ruse) cité neuf fois[487] dans le livre. Il est synonyme d'autres termes que nous rencontrons fréquemment dans les écrits d'Ibn al-Muqaffa'. Il s'agit de « makr » (tromperie), « dahā' » (habilité) et « ḥīla » (artifice). Derrière l'emploi du *kayd* comme arme, se cache toute une vision basée sur l'économie d'effort et le détour pour embrouiller les pistes dans le but d'éliminer l'adversaire avant qu'il ne se rende compte du stratagème mis en place à cette fin.

Par ailleurs, l'auteur cite dans le *Kalīla* un autre terme qui englobe tous les moyens qui pourraient servir à écraser le rival. Nous pensons en premier au mot

---

483. 'Azzām, *op. cit.*, p. 149, 150, 154, 188, 239.
484. *Ibid.*, p. 100.
485. J. Tardy, *op. cit.*, p. 729.
486. Ibn al-Muqaffa', *al-Adab al-Ṣaġīr*, *op.cit.*, p. 303.
487. 'Azzām, *op. cit*, p. 104, 113, 123, 126, 137, 156, 188, 200, 205.

« quwwa » (force), qui apparaît au moins sept fois[488]. Terme générique, il renvoie à la fois aux moyens matériels et symboliques pouvant être utiles dans le combat contre l'adversaire. Pour autant, la première signification affectée à ce terme renvoie à l'aspect physique. En effet, d'un point de vue psychologique et humain, on a tendance à réduire la force à ce qui est physique. Or, le terme recouvre d'autres significations. Lorsqu'il est employé comme adjectif comme dans l'expression *quwwat l-ra'y*, le mot signifie « la forte intelligence », c'est-à-dire, le fruit d'une formation solide et d'une longue expérience provenant des relations sociales tissées avec ses semblables. Dans ces conditions, la force physique dont il est question dans l'espace politique nous fait penser, avant tout, à ce qui peut renforcer l'attitude de chaque acteur. Nous pensons notamment à l'établissement des liens d'amitié et des alliances avec toutes les personnes susceptibles de soutenir l'individu face à ses adversaires. La figure du rat et du chat liés par une alliance stratégique contre les lois de nature montre cette réalité. En somme, le mot *quwwa* désigne toutes les armes au propre et au figuré qui peuvent amener à affaiblir le rival ou, au moins, à le faire reculer et réfléchir avant d'attaquer. C'est aux stratèges, aux leadeurs d'adapter les moyens dont ils se servent aux situations dans lesquelles ils se retrouvent.

Reste à savoir pour quelle fin les acteurs politiques essayent de s'armer et d'user d'astuces. S'agit-il juste de se préserver soi-même contre toute atteinte ou bien l'objectif dépasse-il cette limite pour aller jusqu'à tuer l'adversaire ? Nous savons, d'après ce que nous venons de voir plus haut, que la nature d'hostilité, son contexte et l'objectif de chacun des rivaux jouent un rôle fondamental dans la définition de leurs desseins. Nous voulons signaler que ce qui va retenir notre attention maintenant réside dans ce qui constitue la conséquence de l'extrême rivalité, à savoir la disparition de l'un des acteurs. Une lecture rapide du *Kalīla* fait voir que la terminologie s'inspirant du lexique de la mort fait son apparition depuis ses premières pages. Ainsi, les racines suivantes : « Q,T,L », « M,W,T » et « H,L,K » apparaissent dans différentes formes verbale et substantivale. La présence de ce vocabulaire trouve sa justification ailleurs. Le domaine politique est un espace dans lequel tous les coups sont permis car au final l'égoïsme prime sur tout autre procédé. Ibn al-Muqaffa' ne cesse de rappeler le danger que représente l'exercice de la politique pour toutes les personnes qui s'y adonnent. En raison des ambitions, des

[488]. *Ibid*., p. 98, 101, 104, 112, 120, 122, 134.

impulsions et des enjeux qui les motivent, ils restent sous l'emprise du désir de réussite qui les pousse à aller plus loin. Tous les facteurs sont réunis pour entretenir une ambition dévorante dont le succès est assimilé à l'arrivée au sommet du pouvoir ou, au moins, à faire partie des intimes de son détenteur. Pour cette seule raison, les intrigues, les machinations, les manœuvres et les complots se préparent jour et nuit car chacun sait que c'est la seule façon d'agir et de se préserver des autres. Les vices qui prennent le dessus sur les vertus et parmi celle-là l'ambition démesurée, poussent certains à la violence extrême qui se traduit par la mise à mort. Le *Kalīla* est rempli d'histoires témoignant de ce fait que nous pouvons qualifier de règle qui doit être prise en compte par toute personne abordant le domaine politique. L'histoire de Dimna nous a montré comment ce perfide a machiné pour éliminer son rival, qu'il considérait comme l'obstacle à son prestige. L'histoire *du Lion, du Loup, du Corbeau, du Chacal et du Chameau* montre comment la communauté des carnivores invoque toute sorte de raisons pour ôter la vie au seul étranger dont l'unique tort est d'être différent. La conservation du pouvoir par le sacrifice n'est qu'un stratagème pour tuer le chameau. La fable du *Lion et du Chacal* nous présente l'exemple d'un dévot qui s'est trouvé, après avoir été approché par le lion, au sein de bêtes féroces qui n'ont pas tardé à mettre en place un stratagème pour l'éliminer afin de se rapprocher du lion. Il nous paraît que le danger des intrigues qui ciblent l'homme politique dépend de son statut (manzila) dans la hiérarchie du pouvoir. Ibn al-Muqaffa' nous révèle cette vérité dans La *Grande Ethique* lorsqu'il écrit :

> *« Sache que le ministre du prince, qui jouit auprès de ce dernier d'une situation privilégiée, est l'homme qui compte le plus grand nombre d'ennemis déclarés, toujours prêts à l'attaquer, audacieux et calomniateurs. Car cet homme est l'objet des mêmes jalousies et d'autant d'envies que le détenteur du pouvoir lui-même, à la différence que, contrairement à ce dernier, il est la cible de toutes les audaces. »*[489]

La loi de la jungle suppose que chacun lutte pour sauver sa vie et en politique le côté animal de la personne est mis en avant plus que la partie humaine. Avoir la vie sauve signifie, entre autres, battre les adversaires en usant de tous les moyens offerts selon les contextes et la nature de l'hostilité qui délie les deux parties. Nous reviendrons sur ce point plus loin. Par ailleurs, l'omniprésence du vocabulaire

[489]. J. Tardy, *op. cit.*, p.688.

s'inspirant de la mort et de la dévoration, nous laisse toujours dans le monde de l'animalité dont le tyran représente le parfait exemple.

1-3 La violence tyrannique.

Nous avons jusque là fait abstraction de ce point que nous voulons traiter à part. En effet, la violence exercée par le représentant du pouvoir dépasse toutes les limites et sa vengeance prend des dimensions extrêmes. Le fait est que :

> *« Le tyran, comme figure politique, se définit comme un hyperviolent, par opposition au violent ordinaire (guerrier, conquérant, ambitieux…). Il a succombé à la démesure, aux instincts les plus bas. Son hyperviolence l'a coupé de la communauté humaine, l'a radicalement excentré même quand il règne. Elle le fait basculer du côté de l'animalité. C'est une brute, un monstre, une figure bestiale à visage humain.»*[490]

La personnalité de Dabšalīm représente le portrait dessiné par ce passage. Par ailleurs, l'univers de la jungle nous démontre cette réalité où le souverain, ou tout autre personnage qui prend la position de supériorité sur les autres, exerce cette autorité absolue qui ne respecte ni loi, ni droit. Les propos de Brossat dévoilent le vrai visage du souverain qui se classe parmi les bêtes dont la soumission à leurs instincts naturels souligne la différence entre l'homme et l'animal. A la différence de l'animal qui agit en fonction de son instinct naturel, l'homme, et particulièrement l'homme politique, doit être en mesure de combattre son instinct. L'instinct que nous pouvons qualifier de voile empêchant l'homme de voir plus loin et d'établir une vision réaliste concernant le bien-vivre ensemble, surtout s'il prend le dessus sur la raison. Le refoulement de ces facteurs qui parasitent le jugement signifie avant toute chose la prédisposition à se soumettre à la loi et au droit et par là, à participer au maintien du corps social. Mais le problème qui se pose dans le modèle du souverain, c'est que celui qui le fonde se considère comme l'unique référence pour gérer les hommes-objets qui sont sous sa domination. Un souverain qui se positionne d'une manière tout à fait singulière, tout comme la bête, pour reprendre l'expression de Derrida. Ce dernier précise par ailleurs que le souverain se comporte comme étant *« hors-la-loi, au dessus ou à l'écart du droit, la bête ignorant le droit*

---

490. Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique-Editions, 1988, p. 167.

et lui ayant le droit de suspendre de droit, de se placer au dessus de la loi qu'il est, qu'il fait, qu'il institue, dont il décide souverainement.»[491]

Les pratiques violentes, voire hyperviolentes, se manifestent sous des formes différentes à commencer par la parole se concrétisant par l'acte. La parole passe par la bouche tout comme la nourriture. Sans nous éloigner du point de vue qui nous intéresse ici, la bouche, les dents et la langue, tout cet ensemble joue le rôle d'une machine qui commence par désigner la victime et préparer le terrain pour la condamner et ensuite la tuer[492]. L'exercice de la souveraineté tyrannique ne peut se passer de ce genre de pratiques où les moyens et les stratégies de survie conduisent à la violence contre des innocents. L'histoire *du Lion, du Chameau, du Loup, du Corbeau et du Chacal* illustre ce phénomène. Etant malade et incapable de chercher sa nourriture, le lion et ses amis se sont mis d'accord sur la mise à mort du chameau. Le corbeau désigne clairement le chameau comme étant la solution pour sauver l'Etat. Il dit : *« ... le chameau, ce mangeur d'herbe qui vit avec nous et ne sert à rien.»*[493] Le lion, malgré son désaccord au début de sa conversation avec le corbeau, a fini par accepter le stratagème qui vise l'élimination du chameau. Ce dernier représente pour eux à la fois l'étranger à la communauté de carnivores et dans le même temps la nourriture et sacrifice pour sauver le souverain et l'Etat. La dévoration du chameau, l'innocent qui s'est retrouvé dans un milieu qui lui est hostile, a été justifiée par le maintien du souverain menacé par la maladie.

Tout au début du *Kalīla*, le philosophe nous expose les enjeux de son livre. Il s'agit d'inciter le détenteur du pouvoir à revenir à la raison, à sa nature humaine, de combattre le côté bestial et à corriger ses déviations qui se manifestent à travers les propos suivants :

> *« Je n'aurais jamais pensé, dit Dabšalīm, qu'un seul de mes sujets pût venir me trouver avec un langage pareil à celui que tu viens de me tenir, ni qu'il entreprît ce que tu viens d'oser. Et comment l'oses-tu, toi, un homme de rien, toi si chétif et si faible ? Je m'étonne fort en vérité de ton audace envers moi et de l'effronterie de tes propos qui t'ont fait dépasser les bornes. »*[494]

L'orgueil avec lequel le tyran s'adresse au philosophe qu'il traite d'homme de rien et de faible, cache mal le sentiment qu'il l'habite, lui qui se croit hors de toute

---

491. Jacques Derrida, *La Bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008, p. 60.
492. Voir O. Leplatre, *op. cit.*, p. 51.
493. Miquel, *op. cit.*, p. 87.
494. *Ibid.*, p. 293.

atteinte. Il perçoit la menace que constituent les sages paroles venant d'un homme sage. Les deux figures n'ont pas les mêmes repères et le livre nous montre comment la parole, qui s'est infiltré dans le cœur du roi a transformé la bête en homme. Puis, le philosophe le présente dès l'intronisation en tant qu':

> *« Un tyran, un oppresseur plein de superbe et d'insolence, et se lança dans les expéditions contre les rois des pays voisins. Avec cela puissant, victorieux, heureux dans ses entreprises, redouté de ses sujets. Quand il vit le degré de souveraineté et de puissance où il avait atteint, il traita ses sujets avec dédain, les méprisa et se conduisit fort mal envers eux, son pouvoir ne s'élevant que par une tyrannie plus grande encore.»*[495]

L'ivresse de pouvoir a poussé le tyran à construire une sorte de voile qui sépare le tyran de ses sujets au point qu'il les considère comme des êtres différents ne méritant qu'un mauvais traitement. En se conduisant de la sorte, son instinct l'a poussé à l'extrême, surtout que personne n'avait le droit de le contredire. Ce comportement excessif rend le tyran inhumain et le rapproche de la bête plus que de ses semblables. Rien d'étonnant car, livré à lui-même, seul face au sentiment de puissance, sans cadre pour fixer des limites, sans contre-pouvoir, le détenteur de l'autorité peut se laisser aller à des actes démesurés aux conséquences les plus catastrophiques. Le gouvernement d'un seul homme se conduisant comme un hors-la-loi équivaut au règne d'une bête sauvage, *« car l'appétit irrationnel a bien ce caractère bestial, et la passion fausse l'esprit des dirigeants, fussent-ils les plus vertueux des hommes.»*[496]

2- La guerre et la paix : rapport complexe.

La question de la guerre n'a pas été, jusqu'ici, abordée, bien qu'elle soit l'une des formes de violence qui dominent le champ politique. Hostilité déclarée, la guerre est également le moyen à travers lequel l'Etat défend son territoire que ce soit en cas d'attaque ou de riposte. Ainsi, l'opposition entre communautés place l'exercice de la violence dans un niveau plus élevé qui dépasse l'affrontement entre individus. Notre objectif est de comprendre le point de vue d'Ibn al-Muqaffa' à travers les fables de *Kalīla*, surtout l'histoire *des Corbeaux et des Hiboux*.

---

495. *Ibid.*, p. 286.
496. Aristote, *La Politique*, (I. 2, pp. 30-35) cité par Alain Brossat, *op. cit.*, p. 167.

2-1 La guerre : une violence interétatique.

Le mot guerre signifie (ḥarb) en arabe. Il a comme racine (Ḥ, R, B). Les significations recouvertes par cette racine relèvent du champ de la violence à commencer par l'agression et le combat (qitāl) entre deux peuples ou entre deux parties à l'intérieur du même territoire. Le *ḥarb* renvoie également à la provocation (taḥrīḍ), au châtiment ('iqāb, wayl) et à la spoliation (salb). Mais dans son usage le plus courant, le verbe *ḥaraba* est systématiquement associé à la guerre qui sous-entend l'affrontement de deux communautés[497]. Nous analysons dans notre démarche prioritairement le thème de la guerre définie comme un conflit entre deux Etats, ce qui nous n'empêchera pas d'évoquer les autres manifestations de ce thème.

Le *Kalīla* contient tout un chapitre au sujet de la politique de la guerre, considéré par le fabuliste comme un mal nécessaire auquel doit se préparer le chef de l'Etat. L'histoire des *Corbeaux et des Hiboux* représente un exemple très intéressant dont nous pouvons tirer plusieurs leçons à propos de l'attitude que le souverain doit adopter face à son ennemi. Elle raconte que le peuple des hiboux a agressé celui des corbeaux. Suite à cela le chef des corbeaux a tenu un conseil de guerre avec ses ministres pour discuter de la manière la plus convenable pour la réplique. Le conseil décide d'une stratégie fondée sur la ruse, c'est-à-dire un moyen doux pour battre l'autre. Les corbeaux ont réussi à mettre en place leur tactique qui a abouti à leur victoire. Le chapitre commence par la question suivante, adressée au philosophe :

> *« Illustre-moi maintenant, demande le roi au philosophe, le cas de l'homme qui se laisse abuser par un ennemi affichant des airs de soumission. Dis-moi si l'on peut faire un ami de son ennemi, si l'on peut avoir confiance en lui, quels aspects revêt l'hostilité, comment s'opposer à elle, ce qu'un roi, en butte aux attaques d'ennemis et d'opposants, doit faire pour chercher à rétablir la paix sans être dupe, sans se laisser aller à trop de confiance.»*[498]

Bien que la guerre oppose deux parties qui entretiennent un sentiment d'hostilité comme c'est indiqué plus haut, son déclenchement nécessite tout de même une raison valable. Ainsi, l'agression des hiboux trouve sa justification dans les propos maladroits d'un corbeau ressentis par les hiboux comme un affront qui ne peut se

---

497. Pour plus de détails sur ce terme voir Makram Abbès, « Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une « théorie » *Mots*, N 73, ENS-LSH, Lyon, 2004, (pp. 43-58), p. 44 et suite.

498. Miquel, *op. cit.*, p. 157. (avec une modification de notre part).

laver que par les armes. Le ministre des corbeaux, pour expliquer à son roi les raisons de l'agression dont ils sont victimes, raconte l'histoire *des oiseaux qui cherchent à élire un roi*. Après avoir décidé de confier la charge suprême aux hiboux, les oiseaux réunis décident quand même de demander au corbeau qui les rejoint au courant des discussions. Celui-ci s'est opposé au choix des oiseaux et les a incité à l'abandonner en évoquant tous les défauts des hiboux. Suite à cette agression verbale de la part du corbeau, le hibou présent à l'assemblée a aussitôt fait la déclaration suivante:

> *« Tu viens de nous causer un immense préjudice, dit alors, en s'adressant au corbeau, le hibou qu'on avait choisi pour roi ; me suis-je mal conduit envers toi par le passé, pour mériter aujourd'hui ce traitement ? Je ne sais, mais, dans le cas contraire, sache bien que la hache a beau couper l'arbre, l'arbre repousse et renaît, le sabre a beau trancher les chairs et l'os, les chairs se cicatrisent et se referment. La langue, elle, cause des blessures qui ne cicatrisent pas, des plaies qui ne se referment pas. …. Toute brûlure peut être éteinte….Mais le feu de la rancune* (ḥiqd) *ne s'éteint jamais. Et vous, corbeaux, tout autant que vous êtes, vous venez de planter entre nos deux peuples l'arbre de l'hostilité et de la haine, un arbre qui vivra jusqu'à la fin des temps. »*[499]

Ce passage met l'accent sur le lien entre le politique et la haine. Les propos agressifs du corbeau vont faire naître un sentiment *« de haine inexpiable et inextinguible»*[500] qui conduira les hiboux à agresser physiquement le peuple des corbeaux. En analysant cette histoire, M. Abbès souligne que l'hostilité qui oppose les deux peuples n'est pas d'ordre biologique mais elle se justifie seulement par la haine qui s'est emparée des esprits. Cette inimitié qui se transmet d'une génération à une autre se voit prendre une forme d'une hostilité presque innée[501].

Par ailleurs, la violence est utilisée comme instrument d'accès au pouvoir et de sa conservation. Ce qui signifie que le chef de l'Etat doit être sur ses gardes de manière permanente[502]. Suite à la réplique du hibou, le corbeau s'est rendu compte

---

499. *Ibid*., p. 168.
500. M. Abbès, « l'ami et l'ennemi », *op. cit*., p. 24.
501. Voir *Ibid*., p. 22.
502. Machiavel dit : *« Un prince ne doit donc avoir d'autre objet ni d'autre pensée ni choisir d'autre chose quant à son métier, hors de la guerre, des institutions et de la discipline militaires ; car c'est le seul métier qui convienne à qui commande. Il a une telle vertu que non seulement il maintient ceux qui sont nés princes, mais que maintes fois il élève de leur condition de particuliers les hommes à ce rang. Inversement, on voit que les princes, lorsqu'ils ont pensé plus aux plaisirs qu'aux armes, ont perdu leur position.»* Voir Machiavel, *Œuvres*, traduit par Robert Laffont, Bouquins, 1998, p. 146.

de l'erreur qu'il a commise et de ses conséquences potentielles sur son peuple. Le corbeau réalise son faux-pas et dit avec regret :

> *« Quel maladroit je fais ! Aller raconter des choses qui nous font haïr, mes pareils et moi ! Et dire que, de tous les oiseaux, j'étais le moins bien placé pour parler de la sorte, puisque le moins intéressé par ces problèmes de la royauté ! Bien des oiseaux auraient sans doute été de mon avis, connaissant ce que je connaissais, ils se seraient retenus de parler et auraient déployé plus de vigilance et d'attention que je ne l'ai fait.»*[503]

Après avoir pris conscience de l'ampleur de son erreur, le corbeau essaye de se rattraper en disant :

> *« Fallait-il être sot pour oser traiter d'un si grave sujet sans avoir demandé conseil à personne, sans avoir réfléchi plusieurs fois là-dessus ! Avant de nous décider, nous devons, je le sais bien, nous entraîner à réfléchir murement et prendre l'avis de personnes intelligentes et désintéressées ; sinon, nos décisions ont des suites malheureuses.»*[504]

Le retour aux raisons de la naissance de l'hostilité entre les deux peuples et le passage à l'agression nous met face à une évidence, celle du lien étroit entre l'action politique et la guerre au point que Clausewitz considère la guerre comme étant *« la continuation de la politique par d'autres moyens.»*[505] Le pouvoir politique s'engage dans la guerre pour obtenir des gains et arriver à des fins qu'il ne peut atteindre par les moyens pacifiques seulement. Dans bien des cas la voie de la guerre ou de la violence d'une manière générale se place en ultime recours après avoir épuisé toutes les autres solutions. Quoi qu'il en soit, le politique définit l'opportunité de la guerre, détermine son ampleur, son intensité et fixe la stratégie.

L'histoire politique démontre avant tout que la violence est inévitable pour tout Etat voulant sauvegarder son territoire et sa souveraineté. Elle l'est encore plus pour les Etats nouveaux soit parce qu'ils viennent d'être créés, soit parce qu'un pouvoir vient d'être mis en place, dont la fragilité l'expose aux menaces d'autres puissances. Ainsi, Ibn al-Muqaffa' met en garde le gouvernant qui vient de prendre les règnes du pouvoir chez qui il manquerait les qualités d'exigence et de fermeté en disant qu'il s'expose à des risques de troubles internes ou externes. Il écrit :

---

503. Miquel, *op. cit.*, p. 168.
504. *Ibid.*, p. 169.
505. Cité par Hannah Arendt dans le livre intitulé, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 111.

« Si, exerçant ton pouvoir quand l'Etat est encore neuf, tu vois que les affaires vont droit sans réflexion, que les auxiliaires servent avec zèle sans être récompensés et que des entreprises, conduites sans fermeté, réussissent pourtant, ne te laisse surtout pas séduire ni endormir par cette situation. Toute situation nouvelle est en effet de nature à susciter la crainte des uns et l'euphorie des autres. Ainsi, certains soutiendront le nouveau régime au prix de leur vie, d'autres au prix de leur bien. Mais, de cette façon, les affaires ne sauraient bien aller longtemps, les choses retrouvant bientôt leur cours réel et leur véritable nature. Car ce qui est bâti sans fondations sérieuses ni bases solides menace vite de se lézarder et de s'effondrer.»[506]

Autrement dit, le nouveau régime a besoin de s'investir encore plus et sur tous les fronts. La régularité de l'ordre et la stabilité de l'Etat nécessitent un engagement sérieux de la part du souverain pour éviter toute déviation qui entraînerait la destruction de son pouvoir, surtout au moment de sa nouvelle fondation. La raison qui justifie cette méfiance et cette incitation à l'intransigeance réside dans le fait que le nouveau pouvoir est sujet de pièges multiples, il est exposé à des dangers multiformes. De ce fait, Ibn al-Muqaffa' utilise fréquemment un terme qui résume le style à adopter dans la gestion des affaires étatiques, le *ḥazm* (fermeté). Dans *le Testament d'Ardašīr*, l'une des sources d'Ibn al-Muqaffa', la fermeté peut aller jusqu'à l'élimination d'une partie de la population pour la survie des autres. Cependant, ce qui peut paraître comme une expression extrême de la violence n'est pas perçu comme tel par le roi persan. Au contraire, il considère cette façon de gouverner comme révélatrice de la compassion témoignée pour ses sujets en justifiant sa démarche par les circonstances qui le poussent à agir ainsi. C'est une sorte de nettoyage de la société des éléments perturbateurs, considérés comme des ennemis, pour le bien des autres[507]. Machiavel a fait une réflexion semblable à celle-ci sur le prince nouveau qui ne doit pas avoir honte d'adopter la voie de la cruauté et de se faire craindre pour établir l'ordre et maintenir la peur dans le ventre de ses sujets afin d'être à l'abri de la ruine. Le principe d'Ardašīr, d'Ibn al-Muqaffa' et de Machiavel se résume dans la phrase suivante : *« Si les faits l'accusent, les effets l'excusent. »*[508] Cette règle en or résume toute une philosophie de gouvernement qui se base sur la fermeté. Une règle qui tend à considérer les fins de chaque méthode employée et ne pas s'attarder sur la méthode elle-même. Machiavel insiste dans *Le*

506. J. Tardy, *op. cit.*, p. 672.
507. Voir Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 50, 54, 59, 77.
508. Machiavel, *Discours sur la première décade de tite-live*, *op. cit.*, p. 209.

Prince sur le fait d'être ferme et se montrer pitoyable vis-à-vis de la communauté en écartant ceux qui perturbent sa stabilité. Il écrit :

> *« Un prince ne doit pas se soucier du non infâme de cruel pour conserver ses sujets et fidèles. En effet, avec très peu d'exemples, il sera plus pitoyable que ceux qui, par trop de pitié, laissent s'ensuivre les désordres d'où peuvent naître meurtres ou rapines ; car ces choses là offensent d'ordinaire une communauté tout entière et les exécutions qui proviennent du prince offensent un homme particulier.»*[509]

Le *ḥazm* pour Ibn al-Muqaffa' est un principe du gouvernement parmi d'autres comme la religion et la passion. Certes, le pouvoir basé sur la fermeté peut susciter des contestations en raison des transgressions et violations dont il peut être coupable. Mais le mécontentement d'une partie de la population ne doit en rien faire reculer la détermination du souverain.

Un autre visage et une autre perception de la violence dans la sphère politique se dessine à partir de la mise en place d'un système qui permet au dirigeant d'exercer ses fonctions dans un usage raisonné de la violence. Si celle-ci est nécessaire à tout régime politique, son emploi ne doit être ni systématique, ni excessif. Le pouvoir politique ferme fait usage de la violence pour répondre à des menaces qui risquent de semer le désordre et la perturbation au sein de la communauté[510]. D'où le principe du réalisme dont tout homme a besoin et particulièrement l'homme de pouvoir. La différence entre un pouvoir politique dirigé par la passion et l'instinct et celui gouverné par la loi se voit dans la pratique de la violence, bien qu'il soit difficile de distinguer l'un de l'autre de par leurs manifestations sur le terrain. A l'arrivée, le pouvoir qui mêle l'espoir à la crainte dans la conduite de ses sujets, stabilise l'ordre, maintient sa position forte au niveau intérieur et donne un bon exemple à suivre aux Etats voisins. Toutefois, à l'image de la situation interne, les relations internationales ne sont pas toujours stables. Un Etat peut être contraint à mener une guerre pour se défendre ou l'entamer pour entretenir une bonne position dans les rapports de force au sein des relations internationales.

---

509. Machiavel, *Le Prince*, trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, éd. I, Paris, PUF, 2000, p. 145.

510. Max Weber parle de la monopolisation de l'exercice légitime de la violence par l'Etat. Ce qui signifie que les opposants et les rebelles n'ont pas le droit d'exprimer leur mécontentement par la violence, sinon, ils seront condamnés. Rudolph Sohm écrit bien avant Weber : *« tout exercice de la violence à l'intérieur de l'Etat ne peut reposer que sur une mission, une délégation émanant des pouvoirs étatiques. »* Voir Max Weber, *op. cit.*, p. 36 et la suite.

La fable, intitulée *Les corbeaux et les hiboux*, qui nous sert de référence pour l'analyse de cette question n'a pas ignoré les tactiques et les stratégies que le commandant de la guerre doit mettre en place pour la gagner.

2-2 La guerre : ses fondements et ses fins.

En état de guerre, dit le ministre des corbeaux, le roi ferme doit :

> *« Connaître exactement ses moyens et ceux de l'adversaire, l'occasion favorable pour attaquer, les endroits les plus propres à l'observation et à l'embuscade. Il passe en revue les choses une à une et, avant d'entreprendre quoi que ce soit, réfléchir aux concours qu'il s'assurera, aux préparatifs qu'il devra mettre en œuvre. Si l'on ne voit pas clairement la situation, si l'on néglige de demander leurs avis aux auxiliaires qui sont là pour nous les donner, on ne tarde pas, même avec de la chance, à voir les choses se gâter.»*[511]

Le chef de guerre a la responsabilité de sauver sa vie ainsi que celle des gens de sa communauté. Le passage que nous venons de citer reprend certaines qualités utiles à tout homme de guerre. Il s'agit premièrement de la connaissance de l'adversaire et deuxièmement de l'étude du terrain sur lequel le combat s'engagera. Cependant, celui qui doit mener la guerre ne le fera pas sans la prise en compte du contexte général qui est en lien, direct ou indirect, avec le différend qui l'oppose à son ennemi. Mais l'atteinte des objectifs tracés débute par la prise en compte d'un principe qui est indispensable dans le domaine politique plus qu'ailleurs, à savoir la consultation des gens avisés. La décision de mener la guerre est d'une importance telle que le souverain ne doit s'engager sans s'assurer que ses troupes le suivront dans son entreprise. Autrement dit, rencontrer l'ennemi avec des personnes peu sûres est une chose dangereuse à l'ensemble de la communauté. Ibn al-Muqaffa' insiste dans *La Grande Ethique* sur ce point capital en s'adressant au prince dans les termes suivants :

> *« Si, pour maîtriser tes affaires ou attaquer un ennemi, tu ne disposes que d'hommes dont tu n'es sûr ni des vues ni des intentions, sache que tu n'arriveras à rien avant de les amener, si possible, à adopter la façon de voir et la règle de vie propres à faire naître entre vous la confiance. Si tu ne parvenais pas à les amener à ce que tu désires, il te faudrait remplacer ces hommes par d'autres, mais, surtout, ne pas te laisser abuser par la force qu'ils pourraient représenter pour toi*

[511]. Miquel, *op. cit.*, p. 161.

contre tes adversaires. Tu serais dans la situation de qui chevauche un lion : plus que ne le craignent ceux qui le voient passer, il craint sa monture. »[512]

Nous rappelons également que la prudence (ḥaḏar) occupe une place primordiale dans la gestion des affaires, surtout celles liées à la sécurité de l'Etat. En état de guerre, cette règle vaut encore plus que jamais. A ce propos, la discrétion est l'une des pratiques qui reflètent ce principe de prudence.

2-2-1 La discrétion et la résolution dans la guerre.

Le roi ferme et résolu agit toujours avec discrétion et prudence, surtout en cas de crise comme le cas des corbeaux agressés par les hiboux. La maxime dit : *« Les rois n'ont de succès que s'ils sont résolus, ils ne sont résolus que s'ils prennent des décisions fermes, ils ne peuvent prendre de décision que s'ils gardent leurs secrets.»*[513] Le principe de la discrétion joue un rôle capital pour l'homme politique s'il veut garder la main sur la situation dans laquelle il se trouve. La place du secret dans la gestion des affaires de l'Etat justifie le rôle de l'espionnage qui est une autre forme de lutte entre les Etats ainsi que pour se renseigner de ce qui se passe au sein de la communauté. Il n'est pas rare qu'elle prenne la forme de guerre secrète préparant et annonçant l'affrontement ouvert et déclaré. De là, on mesure l'intérêt du service des renseignements dans la protection du pouvoir et du territoire de chaque Etat. Ce n'est pas pour rien qu'Ibn al-Muqaffa' évoque l'importance du service des renseignements dans *la Lettre sur les compagnons*. En tant qu'homme politique, il connaît bien l'impact de ce pôle dans la dimension préventive des entreprises suspectes. L'infiltration du ministre des corbeaux dans le camp des hiboux explique parfaitement la conception de l'auteur à ce propos, car il nous démontre la conséquence de l'absence de la prudence chez les hiboux qui ne soupçonnaient pas le piège que leur ennemi était en train de leur tendre. Avant d'attaquer les hiboux, le corbeau a monté son stratagème en leur faisant croire qu'il a été rejeté par les siens. Ainsi il a pu s'introduire dans leur camp pour rassembler toutes les données qui seront utilisées pour les éliminer. C'est parce que la question des secrets joue un rôle très important dans la protection d'un Etat qu'on ne peut pas les traiter de la même

512. J. Tardy, *op. cit.*, p. 673.
513. Miquel, *op. cit.*, p. 161.

manière et les classer au même degré. Le corbeau fait à son roi la réflexion suivante :

> *« Si un roi garde ses secrets, s'il sait choisir ses aides, s'il se fait redouter de son peuple, s'il ne donne pas à voir de qu'il pense, s'il ne laisse aucune bonne action sans récompense ni aucun crime impuni, s'il sait mesurer ses profits et ses dépenses, il doit normalement ne perdre aucun des avantages de la position qu'il a reçue. Mais il y a plusieurs ordres de secrets : il en est qui ne sortent pas d'un tout petit groupe d'hommes, d'autres qui ne sont connus que de deux personnes, d'autres enfin qui requièrent le concours d'un grand nombre de gens. Quand à celui qui nous occupe, étant donné son importance, je pense qu'il ne doit être connu que de quatre oreilles et de deux bouches. »*[514]

La première partie de cet extrait expose les qualités du souverain perspicace et prudent dans son attitude envers le peuple et vis-à-vis des affaires dangereuses qui risquent de mettre son territoire et son pouvoir en péril. Dans la seconde partie le corbeau a classé les secrets selon leur importance, le roi assume la responsabilité de préserver son territoire et ses sujets et d'empêcher tout danger qui peut les atteindre. Cela passe, entre autres, par son habilité à traiter les affaires de manière à ce que les adversaires ne sachent ni les tenants ni les aboutissants de ses entreprises. Ainsi, en état de guerre toutes les informations revêtent une grande utilité pour la gagner et dominer l'adversaire. Rappelons que la clé de la victoire du camp des corbeaux sur les hiboux est dans l'infiltration du ministre des premiers dans le camp des seconds. Au lieu de se méfier de cet étranger, les hiboux lui tendent la main en ignorant le contexte de la rencontre. Le ministre des hiboux rappelle à son roi la maxime suivante : *« Un ennemi qui ne peut nuire, de loin, à son rival, cherche à se rapprocher de lui en se montrant sympathique.»*[515] La démarche du corbeau est conforme à cette maxime que le ministre des hiboux rappelle à son roi. En se tenant loin des hiboux, le corbeau sait qu'il n'aura pas la possibilité de recueillir les informations qui lui fallaient pour monter son projet. Nous remarquons donc qu'à ce stade de l'intervention, la manière de se conduire envers l'ennemi que l'on veut détruire joue un rôle très important. En clair, la ruse est une arme redoutable avec laquelle nous pouvons atteindre ce que nous ne pouvons pas réaliser par la force, et la voie de la douceur peut bien être efficace pour éliminer l'adversaire. C'est de cette

514. Miquel, *op. cit.*, p. 162.
515. 'Azzām, *op. cit.*, p. 205.

manière que le corbeau a bien réussi sa mission et a monté son stratagème qui a conduit à la victoire.

Le roi des hiboux s'est fait piéger par le corbeau, malgré les alertes de son ministre, en raison de sa sottise et de son caractère provocateur. Quand le chef de l'Etat contrôle ses secrets, il le fait pour deux raisons : espérer quelques gains qui lui seront utiles dans sa lutte contre ses ennemis ou bien être à l'abri de tout ennui qui pourrait le surprendre. En ignorant ces règles, le roi des hiboux a causé la perte à son peuple.

2-2-2 La ruse et l'étude du terrain au service de la victoire.

La réunion des corbeaux tend donc à chercher la meilleure manière de répondre à l'agression subie. Faibles et incapables de se mesurer physiquement à leurs ennemis, les corbeaux ont choisi une voie économe et plus fine. Celle-ci consiste à utiliser l'intelligence, la ruse et l'artifice. Le corbeau a réussi en effet à convaincre son souverain à adopter une solution qui préserve l'Etat des risques d'un conflit ouvert contre un ennemi plus puissant. L'infiltration dans le camp de l'adversaire passe par jouer le rôle de la victime. La mission du corbeau ne serait pas réussie sans sa perspicacité et sa maîtrise de l'art de la simulation. Après la cuisante défaite qu'ils ont subie lors de la première attaque des hiboux, le corbeau réussit par sa stratégie à empêcher une seconde attaque qui se serait certainement traduite par leur extermination. Il va même plus loin car il réussit à se faire accepter par les hiboux en passant pour un traître à sa communauté.

Cette démarche est en tout point conforme à la maxime qui enseigne que nous n'avons pas intérêt à informer notre ennemi de notre hostilité envers lui. Car en agissant ainsi, nous attisons en lui le même sentiment et par conséquent, le risque de précipiter notre perte. Le roi des hiboux a oublié que le différend existant entre sa communauté et celle des corbeaux est plus profond que cette amitié feinte. Il oublie aussi que le naturel est difficile à surmonter malgré la tentative de son ministre, qui cherche à lui rappeler à travers l'histoire de *La Souris métamorphosée en fille*[516], que rien ne peut effacer le naturel. L'histoire raconte qu'un dévot trouva une souris et pria Dieu de la transformer en fille afin de la confier à sa femme qui doit veiller sur

[516]. *Ibid*., p. 206.

elle. Arrivée à l'âge de raison, la fille devra trouver un mari très puissant. Le dévot passe par tous les êtres qu'il croyait puissants (le soleil, le nuage, le vent, la montagne), mais c'est le rat qui, en dernier stade, répond à la demande du dévot, en toute conformité avec l'origine de la fille. Les hiboux ne doivent ni ne peuvent faire confiance aux corbeaux. Et en période de crise, plus que jamais, il est toujours salutaire de pouvoir faire la différence entre l'être et le paraître.

Outre l'artifice et la ruse, le meneur de l'opération ne doit pas perdre de vue d'autres facteurs déterminants pour vaincre son adversaire. Le chef de l'armée doit faire preuve d'équité, d'amour pour ses subordonnés, de courage et de valeur, tout comme il ne peut engager le combat contre l'ennemi sans avoir une vision globale du terrain de la lutte. Tous ces éléments sont autant de paramètres qui contribueront à la définition du moment, des moyens et de la manière de mener le combat. La connaissance du terrain joue un rôle très important dans la confrontation entre les troupes. Le corbeau dresse le bilan de sa mission en disant :

> *« Les hiboux habitent en tel lieu. Le jour, ils se réunissent dans une grotte de la montagne. J'ai repéré un endroit où le bois abonde. Il faut nous y rendre, allons ! Chacun de nous portera devant cette caverne tout le bois qu'il pourra. Non loin de la montagne paissent des moutons. J'obtiendrai d'eux un peu de feu que nous déposerons au milieu de ce bois. Vous vous relaierez pour battre des ailes, pour souffler et attiser le feu, jusqu'à ce qu'il flambe en dégageant une grande chaleur. »*[517]

Ce passage laisse voir le stratagème mis en place suite à la reconnaissance du terrain par le corbeau. On remarquera que l'utilisation du feu fait partie des choix fréquents dans les guerres. L'article XII de *l'Art de la guerre* de Sun Tse évoque cinq manières d'utiliser le feu dans une guerre dont celle de brûler les soldats. L'auteur postule que ce choix exige :

> *« La reconnaissance de la position exacte de l'objectif, des itinéraires par où l'ennemi peut s'échapper ou recevoir du secours, l'approvisionnement à pied d'œuvre de tous les ingrédients nécessaires et un temps et des circonstances favorables. En tout état de cause, agir avec promptitude. »*[518]

La réussite passe en outre par le respect de l'adversaire qui confine à la crainte, même si on ne manifeste pas ce sentiment au grand jour. Ce respect peut être

---

517. Miquel, *op. cit.*, p. 180.
518. Sun Tse, *l'Art de la guerre*, traduit par J. Jacques Amiot, Paris, Edition Pocket, 1993, p. 72.

synonyme de crainte, ce sera un motif supplémentaire de chercher une issue mieux sécurisée pour soi et pour les siens comme nous l'avons remarqué dans la démarche du corbeau. Il dit : *« Même si les hiboux s'étaient abstenus de nous attaquer, j'aurais toujours eu d'eux une grande crainte.»*[519] La crainte dont il s'agit ici est différente de celle qui inhibe et qui nuit. C'est plutôt celle qui libère les énergies et nourrit l'imagination. Elle pousse l'homme ferme à préparer la rencontre avec son ennemi à chaque instant et dans toutes les circonstances[520].

> *« Le bon, dit le ministre des corbeaux, sens veule qu'en aucun cas l'on ne se croie à l'abri des coups de son ennemi : est-il loin ? Il faut craindre son retour ; est-il en déroute ? Il faut craindre ce simulacre de fuite ; est-il tout près ? Il faut craindre une offensive de sa part ; est-il isolé ? Il faut craindre quelque ruse.»*[521]

On voit à travers ces conseils que la crainte comme stratégie de guerre est synonyme de méfiance, de prudence et de précaution.

2-3 Trois choix face à l'ennemi : la négociation de la paix, l'exil ou la déclaration de la guerre.

Les rapports de force sont soumis à la loi de la variabilité. Ainsi, lors de la réunion tenue par les corbeaux en vue d'examiner les choix pour riposter à l'attaque de leurs ennemis, trois cas de figure sont étudiés : le déclenchement de la guerre, la fuite ou l'armistice. Ces trois solutions correspondent à des situations différentes et plusieurs paramètres interviennent dans le choix de l'une ou de l'autre. Sauf que le choix de la guerre vient en dernier recours *« car, au combat, ce que l'on dépense, c'est sa propre vie ; ailleurs, ce n'est jamais que l'argent.»*[522] Par ailleurs, dans *la Grande Ethique*, Ibn al-Muqaffa', attire l'attention de l'homme politique sur la même question en disant :

> *« Tu sauras que parmi tes ennemis, il en est dont tu devras œuvrer à la perte, d'autres avec lesquels tu chercheras à te réconcilier, et d'autres enfin dont tu t'efforceras de rester éloignés. Il te faudra donc savoir les distinguer d'après la classe à laquelle ils appartiennent. »*[523]

---

519. Miquel, *op. cit.*, p. 160.
520. La crainte dans le sens où nous l'entendons est un moyen de parvenir à la libération. Ce sentiment qui a une connotation négative (peur, angoisse, tristesse, déplaisir…) peut parfois être positif (respect, prudence, précaution…), s'il est pris dans sa juste mesure.
521. *Ibid.*, p. 160.
522. *Ibid.*, p. 160.
523. J. Tardy, *op. cit.*, p. 732.

2-3-1 Le choix de l'exil ou le sentiment d'impuissance.

Le sentiment d'impuissance manifeste mêlé à la peur de l'autre conduit celui qui les nourrit à prendre la fuite et à se tenir loin de son ennemi pour être à l'abri de ses attaques. Nous analysons deux situations parmi celles qui sont décrites dans le *Kalīla*.

L'histoire intitulée *le Singe et la Tortue* met en scène une communauté de singes qui ont fait un coup d'Etat contre leur vieux roi qu'ils ont destitué et remplacé par quelqu'un de plus jeune capable d'assumer les charges du pouvoir. Privé de son pouvoir et face à la situation de faiblesse dans laquelle il est réduit, l'ex-roi humilié et incapable de lutter n'a d'autre solution que de se retirer vers un endroit pour passer ses derniers jours. Ce choix est synonyme de clairvoyance et d'intelligence pour qui n'a plus de force pour lutter. Cette histoire met l'accent, à notre avis, sur le lien entre l'exercice du pouvoir et l'âge de son détenteur car la vieillesse est l'un des handicaps qui empêchent l'homme politique de répondre aux exigences de ses charges. Ce qui revient à dire que le maintien et la conservation d'un statut demandent autant de compétition et d'effort qu'il a fallu pour l'acquérir. La sagesse voudrait que la conscience de son incapacité à satisfaire à cette exigence se traduise par une décision consistant à se décharger de cette fonction. Certes, le vieux roi des singes n'a pas démissionné de ses fonctions, il en a été démis. Cependant, il a eu la présence d'esprit de ne pas engager une résistance, de toute façon vouée à l'échec. Sa sagesse se traduit donc par le choix d'un exil volontaire.

Une autre image de l'exil volontaire est symbolisée dans l'histoire *du Roi et de l'Oiseau Qubbira*. L'histoire raconte qu'un roi et un oiseau ont tissé un lien d'amitié très fort. Mais le fils du roi ayant tué le fils de l'oiseau Qubbira, ce dernier prit sa vengeance en crevant les yeux du fils du roi. Ce qui instaurera un sentiment de méfiance entre les deux amis. Bien que le roi ait invité Qubbira à dépasser cette crise et à œuvrer à l'affermissement de leur lien, celui-ci n'accorda aucun crédit aux paroles du roi.

> *« Il n'est pas question que je revienne. Les sages se gardent bien d'approcher un homme offensé. La bienveillance des gens haineux, leur douceur, leur considération ne doivent accroître, comme on l'a dit, que notre méfiance ; la*

sécurité la plus grande que l'on puisse trouver auprès d'un homme offensé et haineux est dans la frayeur, l'éloignement et la circonspection.»[524]

Il est très clair que Qubbira a bien pris la mesure de la crise et des véritables ressentiments du roi car son acte est assimilable à un homicide. Qubbira dit : *« Ce qui nous oppose est loin d'être une affaire sans importance : ton fils a tué mon fils et j'ai crevé les yeux de ton fils. Tu veux maintenant ma mort, tu veux me tendre un piège pour m'arracher la vie et assouvir ta vengeance. Mais la vie refuse la mort.»*[525] Ce qui aux yeux de n'importe quel roi est inacceptable et suffisant à engager un conflit. Qubbira a donc raison de justifier son départ par l'insécurité et la crainte que lui inspire le roi affligé par ce qui est arrivé à son fils. Ce qui veut dire qu'en cas d'impossibilité de réparer les dommages, il n'y a d'autres solutions que de s'éloigner. Si la logique qui sous-tend le choix de l'oiseau est identique à celle du vieux roi des singes qui a choisis également l'exil volontaire, les motivations de Qubbira relèvent d'une autre forme de sagesse dictée par la prudence et la conservation de soi.

Le faible qui s'oppose à un adversaire plus fort compte beaucoup sur la fuite et l'éloignement pour ne pas perdre sa vie. Cependant, le *Kalīla* présente d'autres voies à côté de l'option de l'exil. Ce qui est frappant dans les histoires de *Kalīla* c'est que l'exil est toujours volontaire et exprime un choix de sagesse. Il n'existe pas d'exemple d'exil forcé. L'acteur affaibli par son impuissance, n'est pas banni, il est tout simplement tué.

2-3-2 La négociation de la paix perpétuelle ou d'une trêve par pragmatisme.

Outre l'exil, la machine politique peut produire d'autres issues pour départager les adversaires. Un retour à notre texte nous permet de voir que les exemples qui illustrent les différentes modalités de paix durable ou de trêve ne manquent pas. Lorsque nous parlons de paix perpétuelle, nous pensons à une paix basée sur le respect mutuel de manière à libérer les esprits pour pouvoir vivre tranquillement dans la stabilité permettant d'établir des projets à long-terme. En revanche, la trêve désigne une situation entre guerre et paix, une situation qui suscite plus de méfiance. Christian Godin écrit :

524. Miquel, *op. cit.*, p. 239.
525. *Ibid.*, p. 241.

« La paix véritable ne doit pas seulement être universelle – elle doit être également perpétuelle …. L'adjectif « perpétuel » est préférable à celui d'« éternel »– la paix éternelle servant de métaphore pour désigner la mort. Kant fait remarquer que cela fait partie de la paix, de la volonté de paix, que de se penser comme perpétuelle. Il y a là une autre dissymétrie avec la guerre. Une volonté de paix éphémère, provisoire, ne serait en effet qu'une volonté de trêve, et non pas une volonté de paix.»[526]

Comment se manifeste la trêve ? Le premier exemple que nous rencontrons dans le *Kalīla* c'est l'histoire *du Lion et du Bœuf*. La peur que les deux se nourrissaient mutuellement est à l'origine de la trêve passée implicitement. Le lion dit, après avoir entendu les mugissements du bœuf : *« Le cri qui se fait entendre m'est inconnu, mais, selon toute vraisemblance, celui qui l'émet est d'une taille en rapport avec cette voix ; et s'il en est ainsi, c'en est fait de notre séjour ici.»*[527] La peur que suscite la voix du bœuf s'accompagne de la crainte pour le lion de perdre son pouvoir. Et c'est cette crainte qu'il le poussera à se rapprocher de son rival afin de gagner sa confiance. C'est la même crainte qui anime le bœuf après ce qu'il a entendu dire à propos du lion et des bêtes féroces. Aussi n'accepte t-il l'invitation de Dimna à se rendre auprès du roi lion qu'à la condition que ce dernier lui garantisse la vie sauve. *« Si tu me réponds de mon existence sur la tienne ou si tu me donnes promesse de vie sauve de la part du lion, je t'accompagnerai.»*[528] Si le lion nourrit un sentiment de peur de perdre son pouvoir et de se voir privé de son territoire, le bœuf a, quant à lui, peur de perdre la vie. Comme on peut le constater, la trêve dans cette situation n'est pas construite sur la base d'un contrat explicite. Elle est introduite par la crainte mutuelle des deux protagonistes. Cependant, comme toute trêve, elle reste circonstancielle et provisoire. Le lion et le taureau ont su taire momentanément leurs différences au nom de la raison et du pragmatisme. Mais lorsque la crise survint, le naturel prit le dessus sur la raison et le lion tua le taureau. Cet exemple montre la force du naturel et le caractère temporaire de la trêve. Il s'agit de la situation transitoire qui se marque par le retour au statut initial, le conflit et la disparition de l'un des adversaires.

Le second exemple que nous examinons nous montre un cas de trêve explicite. Pour profiter des prairies et ne pas vivre sous la hantise de la peur du lion, les bêtes

---

526. Christian Godin, *La Guerre*, Nantes, Editions du Temps, 2006, p. 160.
527. Miquel, *op. cit.*, p. 60.
528. *Ibid.*, p. 63.

signèrent un accord de paix avec leur ennemi contre un tribut. Le marché consiste à lui fournir une bête pour sa nourriture journalière. Cette démarche considère les richesses de l'Etat comme un bouclier pour protéger tout le peuple. Mais le risque qu'encourt celui qui penche pour cette option est dans la cupidité de son adversaire. En effet, il peut arriver que ce dernier, ne voulant plus se contenter de peu de choses, transgresse l'accord, et exige plus d'avantages au mépris des règles de justice. La maxime dit à ce propos : *« Approche de ton ennemi juste assez pour obtenir de lui ce dont tu as besoin, mais ne va pas jusqu'au bout de ton approche, car il en profiterait pour t'attaquer, pour affaiblir et humilier ton armée.»*[529] Cette tactique pose la problématique de la juste mesure. L'exemple *du Lion et du Lièvre* nous sera utile à ce propos. L'histoire raconte qu'un lion et d'autres bêtes habitaient une contrée fertile, mais celles-ci n'en profitaient pas en raison de leur peur du lion. Elles décidèrent alors de lui faire une proposition consistant à lui donner une bête pour repas chaque jour et en contre partie, il les laisse vivre en toute sécurité. Le lion a donné son accord. Quelque temps plus tard, le sort tomba sur un lièvre qui causa la perte du lion et par conséquent libéra toutes les bêtes pour toujours[530]. Cet exemple nous donne une idée sur la forme d'une trêve qui constitue certes un mal pour les animaux, mais provisoirement nécessaire en attendant de trouver une solution définitive. Cette solution ne peut être que la mort du lion et c'est le lièvre qui imaginera la stratégie et tendra au lion un piège mortel. Le centre d'intérêt de cette histoire est dans l'utilité de la peur car les bêtes qui vivent sous la domination du lion, sont terrorisées par ses sorties pour la chasse[531]. Les bêtes n'auraient pas tenté de chercher un compromis avec le lion si elles ne craignaient pour leur vie. Par pragmatisme, elles ont considéré le sacrifice d'un des leur comme un moyen de se protéger. Toutefois, cette situation ne serait perdurée et cette étape, pour obligatoire qu'elle soit, ne peut être que transitoire. La trêve relève donc d'une stratégie de ruse en attendant le moment propice à une solution définitive : mettre fin à la vie du lion. En parlant de trêve explicite, nous pensons à l'histoire *du Rat et du Chat* dont nous avons déjà parlé. Elle est significative d'un pragmatisme dicté par les circonstances et la raison. La menace commune oblige les deux ennemis naturels à pactiser pour sauver leur vie. On peut considérer cette histoire comme une transition vers ce que

---

529. *Ibid*., p. 159.
530. 'Azzām, *op. cit*., p. 101.
531. Miquel, *op. cit*., p. 72.

nous appelons la paix durable ou perpétuelle selon L'abbé Saint-Pierre repris par Kant[532]. Tel est le sens qu'on peut donner aux propos du rat refusant l'amitié que lui offre le chat après qu'ils ont échappé au danger.

Le troisième cas que nous analysons dans le cadre du conflit s'inscrit dans un processus de négociation de paix durable. L'histoire *du Pluvier et de l'Intendant des mers*[533] aborde ce point. Elle raconte que le pluvier a refusé de chercher un endroit sûr pour que sa femelle puisse pondre ses œufs car rester à côté de la mer représente un risque fort pour leurs petits. Face à cette attitude ferme, sa femelle n'a d'autre solution que de pondre ses œufs tout en sachant que les dangers qui les menacent sont nombreux. L'Intendant des mers, voulant tester les forces et les ressources du pluvier à protéger ses petits, les enleva et les cacha quelques temps après leur naissance. Le pluvier entame alors ses manœuvres et appelle le royaume des oiseaux à son aide. Ils décidèrent alors de déclarer la guerre à l'Intendant des mers. Celui-ci prit conscience de sa faiblesse décida de rendre les petits et faire la paix avec le pluvier. Ainsi, cette histoire déconseille à tout homme de manifester du mépris envers son ennemi, même s'il est faible. Elle l'incite également à ne pas lui déclarer son hostilité.

Les trois exemples cités précédemment démontrent la complexité des rapports de force entre les acteurs politiques. Dans les deux premières scènes, le lion n'a pas établi le même rapport avec le lièvre et le bœuf. La symétrie qui caractérise son rapport avec celui-ci ne l'a pas empêché de l'éliminer lorsqu'il s'est retrouvé en situation de crise. Ce geste explique la fragilité de la trêve implicite. Or, le lièvre a su comment gérer son rapport avec le lion pour enfin prendre le dessus, car il savait que le contrat négocié auparavant ne joue pas en faveur des siens d'où sa décision de l'éliminer pour leur libération totale. Ainsi, nous constatons que deux scénarios dans lesquels la paix contractée premièrement a joué au final pour une seule partie au détriment de l'autre. Les acteurs que nous rencontrons dans les deux derniers exemples ont trouvé une issue plus paisible à leur conflit. Le rat a su comment transformer son hostilité naturelle avec le chat en amitié provisoire en réponse à une situation urgente. Sans se faire illusion, le rat a rompu avec le chat car il sait que le chat est son premier ennemi, et qu'en plus, il n'a aucun moyen de l'emporter sur lui.

532. Voir, Christian Godin, *op. cit*., p. 160.
533. 'Azzām, *op. cit*., p. 118.

L'intendant des mers, prenant conscience de sa faiblesse face à l'armée mobilisée par le pluvier, décida aussitôt d'abandonner la partie et de rendre les petits. Cet acte est synonyme de reconnaissance de sa propre faiblesse, et du respect, voire de la crainte de l'autre. Chacun de ces exemples informe que la négociation de la paix définitive est associée à la non-violation du territoire de chacun.

Mais il se peut que ni l'exil, ni la paix contractée ne règlent le problème. Il ne reste alors que le recours aux armes pour redéfinir les rapports entre les individus ou entre les groupes.

2-3-3 Le choix de la guerre.

Puisqu'on risque sa vie dans le combat plus qu'autre chose, l'homme doué de bon sens reporte cette solution en dernière instance. La décision ainsi prise, l'engagement doit se faire en douceur.

> *« Pour venir à bout d'un ennemi, dit le roi des corbeaux, la ruse est plus efficace que la lutte ; quand le feu s'empare de l'arbre, il a beau brûler tout ce qui dépasse du sol, il n'en est pas plus chaud ni plus ardent pour cela, tandis que l'eau, fraîche et douce, déracine ce qui est sous terre.»*[534]

Même si le combat s'impose, la ruse ne doit pas faire défaut sachant qu'elle permet à l'homme résolu de prendre le dessus sur l'homme orgueilleux. Toute lutte est à prendre au sérieux même contre un adversaire faible ou apparemment affaibli, puisqu'il peut jouer sur cet aspect pour nous tromper. Le bon sens veut que dans un contexte d'hostilité, on sache respecter l'adversaire, rester vigilant et faire preuve de clairvoyance pour ne pas rater les opportunités de la victoire. Le ministre des hiboux nous dit dans l'histoire *des Corbeaux et des Hiboux* :

> *« Laisser perdre la possibilité qu'on avait de régler à son avantage une affaire d'importance, c'est s'exposer à ne plus retrouver par la suite une pareille occasion ; rechercher le moment favorable, le tenir et puis s'en débarrasser, c'est laisser échapper sa chance sans espoir de la voir revenir ; surprendre son ennemi en état d'infériorité et ne pas se débarrasser de lui, fort de ses ressources militaires, ne pourra plus être attaqué.»*[535]

En situation de guerre, la victoire passe par la conscience qu'on a des forces, mais surtout des faiblesses de l'adversaire. La meilleure des stratégies serait alors celle qui exploite cette faiblesse ou qui travaille à affaiblir son ennemi. Or, ce résultat

534. Miquel, *op. cit.*, p. 183.
535. *Ibid.*, p. 172.

s'obtient plus par la ruse, l'intelligence tactique que par l'affrontement frontal. Comme on peut le voir à travers la guerre entre les corbeaux et les hiboux, le conflit entendu au sens de bataille physique est la phase ultime d'un processus qu'il devrait couronner par la victoire. Les corbeaux n'ont engagé le conflit physique contre les hiboux que lorsqu'ils ont fini de réunir toutes les conditions de leur succès. C'est tout le contraire de leurs adversaires dont toute la stratégie repose sur la force et qui ont engagé la guerre imbus de leur puissance. Le *Kalīla* étant un livre de sagesse, on comprend que les histoires relatives à la guerre illustrent la morale de la puissance du bien contre le mal, de l'intelligence tactique contre l'absence de stratégie. Le combat de la ruse et de l'affrontement brutal posent la problématique de la morale. Autrement dit, on voit que le comportement, qui, du point de vue moral peut sembler choquant, apparaît comme le meilleur instrument en politique. La pratique politique ne prend pas toujours en compte la dimension morale et se réfère plutôt à l'efficacité de ses décisions. Le prince ramène l'action politique sur le terrain du pragmatisme car *« Si les faits l'accusent, les effets l'excusent.»*[536] Ainsi donc, s'il est préférable de choisir la voie de l'intrigue au sens de la ruse et de la douceur pour remporter la victoire, c'est parce que le politique avisé sait que le combat acharné et brutal est synonyme de perte. L'auteur des fables prône la guerre en dernier recours. En lui refusant le statut de solution et en lui préférant des moyens plus pacifiques, Ibn al-Muqaffa' veut attirer l'intention sur ses conséquences à tous les niveaux militaires, social, économique …etc. En tout état de cause, la guerre est un choix parmi d'autres à travers lequel naissent d'autres rapports entre groupes et communautés. La paix est le premier droit qui se négocie par l'intermédiaire de la guerre. Les uns et les autres se disputent le droit de reprendre leur vie en main et de ne pas vivre sous la domination de qui que ce soit. La vie en crainte constante reste un facteur déterminant dans la revendication du droit de vivre en paix par tous les moyens offerts. La quête de la stabilité prend plusieurs formes selon le contexte du déclenchement des hostilités. Puisque la nature et le niveau du conflit varient selon les échelles sociales et la puissance des intervenants, il est évident que la multiforme des conflits est une réponse aux différents degrés d'injustices produites par les uns et/ou les autres.

536. Machiavel, *Discours*, *op. cit*., p. 209. Il ramène l'action politique sur le terrain du pragmatisme.

En définitif, si nous associons le choix de la guerre à la notion de renversement des rapports de forces, c'est parce que les conflits dans le *Kalīla* sont souvent l'occasion de montrer la manière dont le faible réussit à bénéficier de sa situation pour battre le fort. Le renversement passe toujours par la mise en œuvre de « *la combinaison de ruse, de surprise et de la démonstration.*»[537] Le problème c'est qu'il arrive que le pouvoir politique, qui devrait théoriquement éviter le plus possible d'engager des conflits, se sente forcer de recourir à la violence, pour obtenir la reconnaissance de ses sujets. Il est capital pour le pouvoir d'instaurer la reconnaissance et l'obéissance de ses sujets, fut-ce par la force, si tel est le prix de l'ordre et de la stabilité. La thématique de l'obéissance fera l'objet de notre analyse dans le chapitre suivant.

[537]. Sun Tse, *op. cit.*, p. 08.

CHAPITRE II : LE FONDEMENT DE L'AUTORITE : L'OBEISSANCE

Le principe d'obéissance *(ṭā'a*) est fondamental dans l'exercice de la politique. On peut obéir à un symbole, à une personne, à un système ou à une loi. L'obéissance a pour objectif la stabilité de l'ordre. Cependant, elle peut être dictée par la peur et la crainte d'être atteint par un mal dont on cherche à se préserver. Elle suppose également un rapport déséquilibré entre deux parties ; celle qui exerce son autorité et agit en toute indépendance ou presque et celle qui se présente comme étant l'objet à soumettre, l'individu en situation fragile. En fait, l'incitation à obéir cache un rapport complexe qui domine les rapports de force entre les humains d'une manière générale.

1- Penser l'obéissance.

Le concept d'obéissance est omniprésent dans la culture arabe, surtout avec l'arrivée de l'Islam et intervient sur plusieurs niveaux. Ainsi, même s'il garde le même sens, chaque registre lui assigne une particularité. Il s'agit de l'obéissance à Dieu, à Son Prophète et à ceux qui détiennent l'autorité. Avant d'analyser les différents aspects de ce concept dans les détails, nous le définissons à partir du sens que lui donnent les dictionnaires arabes.

1-1 Définition.

La plupart des lexicographes arabes sont unanimes à dire que l'obéissance est, dans l'absolu, une relation entre deux parties dont l'une fait preuve de docilité en se conformant aux règles imposées par l'autre dans un système fondé sur le couple supériorité/d'infériorité[538]. Dérivant de la racine ṬW', le principe d'autorité suppose qu'il ait un rapport de dépendance et de soumission entre deux parties : une qui émet les ordres et l'autre qui les exécute. En quelque sorte, les comportements de la partie dominée sont conditionnés pour réponde à la volonté exprimée par la partie

[538]. Voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*. Al-Fayrūz abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* et Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa*.

dominante. Cette attitude suppose, à *priori*, une conduite émanant d'un sentiment de satisfaction, ce qui va inciter tout individu au respect des limites imposées par son supérieur ou par un système quelconque. De ce point de vue, chaque personne est appelée à œuvrer et à s'activer pour la pérennité de l'ensemble et par conséquent devenir acteur au lieu de se contenter de la position passive. Par ailleurs, de la même racine dérive également le terme *istiṭā'a* dont le sens n'est pas éloigné du premier. Il signifie le pouvoir de faire quelque chose ou la possibilité d'accomplir une charge ou tout simplement être en mesure de répondre à une demande.

Cependant, Si l'obéissance renvoie à la concordance et à la stabilité de l'ordre, la désobéissance ('iṣyān) signifie outrage, violation et transgression des limites instaurées auparavant que ce soit par une personne ou une loi ou un système auquel on doit obéir. Ainsi, la violation de l'ordre sur le plan politique met fin à la stabilité et instaure une situation de crise qui s'ouvre sur toutes les possibilités. En effet, deux conditions doivent être accomplies pour éviter cette situation incertaine : un pouvoir fort et juste. Car, le pouvoir faible suscite des doutes au niveau de la garantie de sa stabilité et de l'accomplissement des charges qu'il doit assumer et poussent ainsi ses sujets à la révolte. Egalement, le pouvoir autoritaire et despotique produit des effets indésirables.

Bref, le principe d'obéissance, de par les conditions de vie qu'il offre individuellement et collectivement, incite et encourage tout un chacun à le respecter pour la garantie de l'harmonie et de la stabilité de l'ordre qui fait autorité.

1-2 L'obéissance dans le Coran.

Nous traitons la *ṭā'a* à travers les sources qui ont servi de base à l'épanouissement de la civilisation islamique. Aussi, recourons-nous à la signification qui lui a été donnée dans le texte coranique. Sans rentrer dans les détails, disons que le terme *ṭā'a* dans le Coran est cité dans un contexte précis où il signifie la soumission absolue premièrement à Dieu, le créateur de l'Univers[539] et deuxièmement à Son Prophète et Envoyé. Du fait, tous les actes du musulman

[539]. Le verset dit que Dieu s'est adressé au ciel et à la terre en disant : *« Venez, tous deux, de gré ou de force ! »* Ils dirent : *« Nous venons, obéissants ! »* (Ch. XLI/11) D. Masson, *op. cit.*, p. 589.

doivent s'inscrire dans cette optique y compris ses rapports à ses parents[540]. Par rapport au Texte sacré, la dimension religieuse de cette notion est bien claire, précise et sans ambiguïté. Elle se justifie par le statut et l'autorité de celui qui prononce les ordres, à savoir Dieu ou Son Prophète. Au second degré, la *ṭā'a* recouvre une signification où la contrainte est moins pesante. Dans cet emploi, l'obéissance aux ordres émis par le représentant d'une autorité est conditionnée par la conduite de celui-ci qui doit être en tout point conforme aux principes établis par Dieu. En effet, seule l'obéissance à Dieu et à Son Prophète[541], est absolue. En dehors d'elle, toute autre autorité y compris celle du prince peut être contestée. C'est du moins ce qui ressort des commentaires[542] de l'unique verset coranique qui met en évidence l'obéissance conditionnée à l'autorité des chefs qui s'occupent des affaires de la communauté. Le verset dit :

> *«Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Portez vos différends devant Dieu et devant le Prophète -si vous croyez en Dieu et au Jour dernier- c'est mieux ainsi ; c'est le meilleur arrangement.»*[543] *(Ch. IV/59).*

C'est-à-dire que la soumission aux gens d'autorité est conditionnée par la conformité de leurs décisions au cadre générale instauré par Dieu et Son Prophète. Autrement dit, la soumission aux ordres des décideurs ne rentre pas dans le cadre de l'absolu. Le dernier passage du verset met au clair cette idée quand il recommande aussi aux hommes le recours aux lois de Dieu et de Son Prophète pour régler tout litige. Ce

---

540. Nombreux sont les versets qui incitent le musulman à entretenir une bonne relation avec ses parents, mais nous allons en citer juste un seul à titre d'exemple où Dieu dit : *« Ton seigneur a décrété que vous n'adoriez que lui. Il a prescrit la bonté à l'égard de vos père et mère. Si l'un d'entre eux ou bien tous les deux ont atteint la vieillesse près de toi, ne leur dis pas : « Fi », ne les repousse pas, adresse-leur des paroles respectueuses.* » Ch. XVII/23. D. Masson, *op. cit*., p. 343.

541. A propos de l'obéissance au Prophète, elle regarde particulièrement la dimension législative. Car tous les actes et les propos du Prophète renvoyant à la législation viennent du Dieu. Pour cette raison, ils ne doivent pas être remis en question.

542. Homme de pouvoir ou celui qui détient l'autorité comprend aux yeux des commentateurs deux catégories de gens, les gouvernants et les savants, c'est le point de vue de al-Ṭabarī (310), *Ǧāmi' al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, T.V, Beyrouth, 1978, p. 93. al-Suyūṭī (911/1505), *Al-Durru al-manṯūr fī l-tafsīr al-ma'ṯūr*, T.II, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, p. 314. al-Ẓamaḫšarī (538/1143), *Al-Kaššāf*, V.I, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, p. 275. Et al-Qurṭubī (671 h), dans son ouvrage intitulé *al-Ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (Le recueil des préceptes coraniques), a fait le lien entre ce verset et son précédent où Dieu s'adresse aux hommes de pouvoir en les incitant à gouverner en toute justice envers leurs sujets. Voir *al-Ǧāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, T.V, Dār iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, 1985, p. 259. Le verset dit : *« Dieu vous ordonne de restituer les dépôts et de juger selon la justice, lorsque vous jugez entre les hommes. Ce à quoi Dieu vous exhorte est vraiment bon… »* D. Masson (Ch.IV/ 58, p. 102).

543. D. Masson, *op. cit*., p.102.

qui revient à dire que le principe d'obéissance aux gens peut être remis en question lorsqu'il est utilisé comme arme pour dominer et maintenir un joug inacceptable.

Bien que la *ṭāʿa* reste applicable dans le principe, il n'en reste pas moins qu'il est soumise au contexte de son application. Ainsi, la question de l'obéissance dans le domaine politique sera soumise aux règles de la conformité aux lois de Dieu. Dans cette optique, elle renvoie systématiquement à la relation entre le gouvernant et le gouverné.

1-3 L'obéissance dans la pensée d'Ibn al-Muqaffaʿ.

Ibn al-Muqaffaʿ a traité cette question dans *la Lettre sur les compagnons* en partant du Hadith suivant : *« Pas d'obéissance à une créature dans la désobéissance au créateur. »*[544] L'auteur a cité deux avis concernant l'interprétation de ce dit du Prophète :

- Le premier s'agit de la position qui revendique que l'obéissance est conditionnée par la conformité de l'ordre donné à la loi divine, même s'il provient d'une personne qui n'a aucune charge au sein du pouvoir. Ibn al-Muqaffaʿ s'oppose à cette interprétation car elle ne fait pas de différence entre le souverain et le reste de la communauté alors que le statut de celui-là est au dessus des autres. Le fait que le souverain et son rival sont égaux suppose la désobéissance à celui qui fait autorité, ce qui ouvre une issue vers la déstabilisation de l'ordre et la ruine qui va régner[545].
- Le second point de vue livre une interprétation qui prend le contre-pied de la première. Il stipule que l'obéissance au souverain est absolue sans faire la distinction entre les choses sur lesquelles le souverain a le droit de s'exprimer et celles qui ne rentrent pas sous sa charge. Pour eux, même si le souverain ordonne la désobéissance à Dieu, il doit être obéi et assumera ses responsabilités car il est le chef suprême et détient le savoir alors que le reste de la communauté n'a d'autres choix que de s'incliner à la volonté du chef et celle-ci ne doit pas être contestée[546]. Le résultat de cette interprétation est bien clair, il poussera certains à commettre des actes intolérables selon les

544. Ch. Pellat, *op. cit*., p. 24.
545. *Ibid*., p. 26.
546. *Ibid*., p. 26.

prescriptions religieuses et cela produira des conséquences dangereuses pour l'ordre public.

- Après ces deux opinions, Ibn al-Muqaffa' va proposer une troisième qu'il juge juste même aux yeux des hommes de mérite. Selon ce point de vue, chacune des deux interprétations précédentes contienne une partie de la vérité et l'auteur va les concilier en disant :

> *« Quand nous affirmons, disent les gens de vertu et de bon sens, que le chef de la communauté 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 le chef voulait prohiber la prière, le jeûne ou le pèlerinage, interdire l'application des peines canoniques ou autoriser des actes déclarés par Dieu illicites, il n'en aurait absolument pas la faculté.»*[547]

Ce passage évoque deux types d'obéissance : l'une d'ordre religieux et l'autre d'ordre politique. Le premier type concerne tout le monde et personne ne peut se substituer à la source qui l'exige, alors que le second ne regarde en premier lieu que l'homme qui détient la charge suprême et les sujets n'ont pas le droit de lui désobéir dans ce domaine. Il donne ainsi plus de possibilités au gouvernant pour exercer son autorité sur un champ très vaste (commandeur en guerre, législateur de la loi, protecteur des frontières…). Cette position lui revient en droit de par son statut et nul ne doit contester la manière dont il assume ces fonctions qui font partie de son devoir[548]. Dans le même temps, l'auteur accorde aux sujets un espace de liberté qui « échappe » au contrôle du *sulṭān*, car c'est Dieu qui a fixé ses règles et ses prescriptions et le souverain n'a le droit d'y intervenir que pour maintenir et renforcer leur pratique[549]. Cette interprétation *« apporte au pouvoir et au gouvernement un soutien beaucoup plus fort et est plus propre à faire plier les adversaires, à satisfaire les partisans et à assurer une justification auprès de Dieu»*[550]. Ainsi, le détenteur du pouvoir mêle l'autorité à la liberté de ses sujets et met en œuvre toutes les mesures qui lui permettraient de travailler en toute sécurité et de se mettre à l'abri des contrariétés qui pourraient le déstabiliser. Plus que cela, cette manière de gouverner lui assurera également la concorde de bonnes volontés, l'arme efficace contre les méchants et les récalcitrants. Ainsi, Ibn al-Muqaffa' a

547. *Ibid.*, p. 28.
548. *Ibid.*, p.28.
549. *Ibid.*, p. 26.
550. *Ibid.*, p. 24.

trouvé la bonne formule pour mettre en accord les deux tendances et accorder à chacun son espace d'agir.

2- La thématique de l'Obéissance dans le *Kalīla*.

La thématique de l'obéissance occupe une partie très importante dans le *Kalīla*. Par souci de ne pas déstabiliser le pouvoir en place, le philosophe s'intéresse à l'orientation et la correction de la conduite de son détenteur s'il veut la sympathie et la soumission de ses sujets. De fait, les principaux acteurs de l'art du conseil adressent leurs conseils aux gouvernants en espérant les mettre en pratique pour la bonne gestion des affaires publiques.

2-1 La parole : une autre alternative pour canaliser l'Obéissance.

La démarche d'Ibn al-Muqaffa', en adaptant le *Kalīla*, consistait à montrer que la thématique d'obéissance est parmi les questions centrales liées à l'action politique. Au lieu de s'intéresser aux événements directs et d'analyser les détails relatifs à chaque incident historico-politique, il a opté pour une solution qui vise à formuler un système idéalisé et universel. Les enseignements qui ressortent du *Kalīla* répondent au souhait du roi qui a demandé au philosophe Bidpaï de lui rédiger un livre dont :

> *« L'apparence, le sujet en sera : comment on doit gouverner et policer le peuple, mais au fond : du caractère des rois et de la façon dont ils doivent gouverner leurs suets pur les amener à obéir et à servir.»*[551]

Il est bien clair que le but de cette œuvre est de mettre en place un dispositif permettant au roi de bien guider son peuple ou plutôt de lui inculquer l'image d'un roi vertueux. Ainsi, le philosophe doit chercher les bons outils qui facilitent cette tâche en essayant d'éliminer tous les aspects négatifs afin de produire une réalité autre que celle vécue auparavant ou celle qui semble être la vraie. Pour ce faire, le philosophe, en tant qu'homme sage et perspicace, renonce aux armes en raison de leurs effets négatifs sur tous les plans, en leur préférant la parole. Pour l'homme

[551]. Miquel, *op.cit.*, p. 297.

doué de raison, l'utilité de la ruse et de l'intelligence n'a pas d'égal. Car, en les mettant en œuvre, on obtient des résultats qu'on ne peut pas atteindre par les armes. De ce point de vue, le choix des histoires amusantes n'est pas le fruit du hasard. Convaincu que la violence et les affrontements directs ne règlent pas le problème, Bidpaï préconise un moyen de régler les différents sans produire les mêmes désagréments. Il a bien dit qu'il ne peut pas lutter contre son roi autrement qu'en parole. Ce n'est pas juste parce que l'esprit de révolte lui est désagréable, mais parce que la vie, ce qui a de plus cher sur la terre, doit être préservée par tous les moyens. Vu que l'Etat ne maîtrise que la violence, Bidpaï ne voulait pas rentrer en conflit avec le roi sur ce terrain.

2-2 Deux leviers pour maintenir la *ṭāʿa*.

Le rapport entre le gouvernant et ses sujets témoigne d'une conflictualité atroce, ce qui nécessite de la part du détenteur du pouvoir plus de rigueur et plus de fermeté car il est face à une multitude de volontés et doit s'imposer pour sauver sa place. Pour instaurer son autorité et réduire l'influence de la masse, il doit forcer son peuple à se conduire conformément à ses ordres et à sa politique. L'expérience a démontré que la réussite de chaque gouvernant vient de l'autorité, celle qui diversifie les moyens de contrôle et de policer les sujets. Ibn al-Muqaffaʿ, dans *La Grande Ethique*, insiste sur la pratique qui prend deux visages : le châtiment et la faveur. Il s'agit là d'un puissant instrument permettant d'installer le peuple à la fois dans l'espoir et la crainte, d'assortir la prudence à la défiance. L'auteur résume le fond de cette politique qui concilie les deux formes dans ces termes adressés au prince:

> *« Tu feras connaître à tes sujets les voies hors desquelles on ne saurait accéder à tes faveurs comme celles qui ne peuvent amener qu'à te craindre. Tu devras aussi exercer ta vigilance pour tout savoir de tes gens. Ainsi, celui qui aura mal agi, sachant que tu as appris sa faute, te craindra-t-il avant que ta sanction ne le touche. Quant à celui qui aura bien agi, il se réjouira à l'idée que tu n'ignores rien de sa conduite avant que tu ne le récompenses.»*[552]

Ibn al-Muqaffaʿ ne limite pas cette méthode à l'échelle des proches, mais il généralise le principe en incitant le prince à ne pas se précipiter ni pour punir, ni pour récompenser. Il considère en effet cette manière de faire comme efficace et le

[552]. J. Tardy, *op. cit.*, p. 667.

moyen le plus sûr pour entretenir la crainte des perfides et l'espoir des gens loyaux. On s'interroge sur les soubassements de la stratégie de la suspicion. Nous avons avancé plus haut que tout gouvernant doit faire face à une pluralité de volontés sur laquelle il exerce son autorité. Or, au vu des circonstances qui accompagnent l'établissement du pouvoir, il est nécessaire, pour le gouvernant, s'il veut s'imposer et gouverner avec moins de contraintes, de marquer le coup et de faire savoir aux vicieux et aux méchants que l'ordre de l'Etat n'est pas négociable et que le représentant suprême usera de tous les moyens pour faire respecter cet ordre et établir la paix. Ibn al-Muqaffa' écrit :

> *« Tout ce dont un prince a besoin pour gouverner se résume en deux façons de voir, l'une consistant à renforcer son pouvoir, l'autre à en donner une image favorable. 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 un point qui revêt un caractère plus séduisant et qui ralliera un plus grand nombre d'auxiliaires. Au demeurant, la force d'un pouvoir vient de son attrait, et inversement. Cependant, les choses sont d'ordinaire classées d'après leur caractère dominant.»*[553]

La pratique de la force est bonne pour manifester de la détermination et de la fermeté face aux opposants et aux rebelles. Cependant, la force comme unique moyen ne résout pas tous les problèmes d'où l'obligation de lui associer la douceur et la séduction qui doivent prendre leur part dans chaque système de gouvernement. L'exercice du pouvoir joue aussi sur le nombre de personnes qui adhèrent à son discours. Selon la proportion que prend l'influence de sa politique, le prince décidera de la manière la plus adéquate pour stopper ou réduire l'influence de ses adversaires.

553. *Ibid.*, p. 680.

2-3 A la recherche de la légitimité et de l'obéissance.

Les traités s'intéressant à la conduite des gouvernants cherchent à faire des modalités de son exercice l'atout qui leur permettrait d'instaurer leur autorité sur leur peuple. Une bonne conduite commence par l'intérêt que le gouvernant accorde à son bien-être et à l'application des valeurs et les principes éthiques qu'il a reçu auparavant[554]. Le passage de l'aspect privé, focalisé sur la personnalité du gouvernant, à la sphère publique se traduit par la mise en œuvre de cet acquis sur le terrain de la pratique et du concret. Sans perdre de vue l'objectif final qui se résume en deux mots, sauver son pouvoir ou plutôt sa place, le gouvernant est souvent contraint de changer de politique selon les circonstances.

L'effectivité du pouvoir du gouvernant ne le dispense pas de le légitimer à travers des procédés qui lui vaudraient la sympathie de ses sujets. En effet, Ibn al-Muqaffa', insiste sur l'unification de toute la communauté sous les mêmes objectifs et les mêmes projets car une communauté traversée par des courants idéologiques diverses et par des tendances différentes ne sera pas en mesure de faire face aux contraintes qui s'imposeront, surtout lorsqu'il s'agira du combat armé contre les ennemis. Ibn al-Muqaffa' a rappelé cette réalité dans deux endroits différents ; il nous écrit dans *la Grande Ethique* :

> *« Si, pour maîtriser tes affaires ou attaquer un ennemi, tu ne disposes que d'hommes dont tu n'es sûr ni des vues ni des intentions, sache que tu n'arriveras à rien avant de les amener, si possible, à adopter la façon de voir et la règle de vie propres à faire naître entre vous la confiance. Si tu ne parvenais pas à les amener à ce que tu désires, il te faudrait remplacer ces hommes par d'autres, mais, surtout, ne pas te laisser abuser par la force qu'ils pourraient représenter pour toi contre tes adversaires. Tu serais dans la situation de qui chevauche un lion : plus que en le craignent ceux qui le voient passer, il craint sa monture. »*[555]

Puis dans *la Lettre sur les compagnons* lorsqu'il parle de l'armée et la manière dont il est nécessaire de la dresser, il dit que celui :

---

554. Voir le second chapitre de la deuxième partie du présent travail.
555. Tardy, *op. cit.*, p. 673.

« Qui attaque un adversaire avec des hommes dont il ne sait pas s'ils s'accordent avec lui en pensée, en paroles et en actes, ressemble à quelqu'un qui, monté sur un lion inspirant la terreur, serait lui-même plus terrifié. »[556]

L'importance de cette démarche vient du fait qu'un peuple faible ne parviendra jamais à se faire respecter par ses adversaires à l'image de l'individu dans la société. L'un des points qui constitue la force d'un peuple réside dans sa position claire et affichée sous les ordres de son chef. Cette volonté ne sera pas seulement un élément essentiel pour contrer les ennemis externes, mais également et avant tout ceux qui provoquent les dissidences et sèment la zizanie au sein de la société. Cette attitude claire de la part du peuple ne doit pas être sanctionnée par l'exercice excessif et abusif de la violence, bien au contraire, elle doit être récompensée par une conduite juste et conciliante à son égard. Le double questionnement essentiel auquel il faut répondre à ce stade est le suivant : qu'on est-il de la durée du pouvoir fondé sur la force ? Ou encore, est ce qu'un pouvoir basé seulement sur la force peut être légitime ?

Ibn al-Muqaffa' met en garde celui qui veut adopter l'indulgence comme règle dans l'exercice de ses fonctions à la tête de l'Etat. Il écrit:

« Si, exerçant ton pouvoir quand à l'Etat est encore neuf, tu vois que les affaires vont droit sans réflexion, que les auxiliaires servent avec zèle sans être récompensés et que des entreprises, conduites sans fermeté, réussissent pourtant, ne te laisse surtout pas séduire ni endormir par cette situation. Toute situation nouvelle est en effet de nature à susciter la crainte des uns et l'euphorie des autres…. Mais, de cette façon, les affaires ne sauraient bien aller longtemps, les choses retrouvant bientôt leur cours réel et leur véritable nature. Car ce qui est bâti sans fondations sérieuses ni bases solides menace vite de se lézarder et de s'effondrer.»[557]

Le premier élément sur lequel le chef de l'Etat doit fonder sa politique c'est la prudence car un pouvoir nouveau ne peut pas se fier à des apparences qui pourraient cacher des vérités atroces et douloureuses. Mais comment un chef d'Etat peut exercer son autorité sans enfoncer les droits de ses sujets ?

---

556. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 24.
557. J. Tardy, *op. cit.*, p. 672.

Ibn al-Muqaffa‘ invite le maître de pouvoir à se familiariser avec les responsables de la sphère religieuse pour l'aider dans sa mission[558]. Bien plus que cela, le souverain doit se servir de la religion pour unifier et rassembler les mouvements disparates dans sa communauté. Cependant, pour rendre cet élément très utile de manière à garder le juste milieu entre le politique et le religieux, Ibn al-Muqaffa‘ a essayé de résoudre le problème en analysant le dit prophétique suivant : *« Pas d'obéissance a une créature dans la désobéissance au créateur. »*[559] Cette formule a fait l'objet d'interprétations multiples comme nous l'avons avancé plus haut.

3- La peur et l'obéissance, la réciprocité bien établie.

La thématique de la peur est très présente dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa‘, surtout dans le *Kalīla*. Elle est justifiée, entre autres, par les conditions instables et tragiques qui caractérisent la vie humaine[560], mais aussi par les règles qui s'imposent à l'action politique. Cette action obéit à un ordre inviolable ou du moins ne tolère pas la transgression. A partir de là, la conservation de cet ordre pousse toute personne à lui obéir et par conséquent à obéir à celui qui le surveille, le roi en l'occurrence. Cette obéissance est motivée par la peur comme le souligne J. Derrida en disant :

> *« Il n'y a pas de loi sans souveraineté, il faudra dire que la souveraineté appelle, suppose, provoque la peur, comme sa condition de possibilité mais aussi comme son effet majeur. La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain.»*[561]

Ce passage fait le lien entre la souveraineté et la loi et considère la peur comme le moteur qui mobilise toute personne à les respecter.

---

558. Il dit dans La Grande éthique : *« Tu connaîtras les hommes de religion et de haute valeur morale dans chaque province, cité et tribu. Ils seront tes amis, tes auxiliaires, tes confidents et tes hommes de confiance. »* Tardy, *op. cit.*, p. 666.
559. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 24.
560. Voir Claude France-Audebert, *op. cit.*, p. 288.
561. J. Derrida, *op. cit.*, p. 68.

3-1 La souveraineté, la loi et la peur !

Bien que le pouvoir politique soit obligatoire pour canaliser toutes les volontés vers un seul objectif en toute sérénité, la vision d'Ibn al-Muqaffa' témoigne parfois d'une tension qui oppose les gouvernants et les gouvernés, l'aspect qui régit un grand nombre de fables dans le *Kalīla* et à titre d'exemple nous allons en citer trois chapitre déjà étudiés: *Le Lion et le Chacal*, *Le Lion et le Bœuf* et *Le singe et La Tortue*. Egalement, dans *La Grande Ethique*, l'auteur évoque cette idée en disant :

> *« Le prince devra savoir que les gens considèrent que les hommes de sa condition sont enclins à trahir engagements et amitiés. Il lui faudra donc tout faire pour réfuter leurs propos et couper court aux accusations qui le prendraient pour cible, lui ou ses pairs.»*[562]

C'est un signal de manque de confiance contraire à l'harmonie qui doit régner au sein de la communauté. Mais ce postulat n'est pas juste admis par les gens de moindre condition, il est également partagé par ceux qui côtoient l'entourage des princes. S'appuyant sur son expérience, l'auteur parle ainsi à l'auxiliaire du prince ou gouvernant:

> *« Tu risques leur dédain si tu les tiens informés, leur châtiment si tu leur caches quelque chose. Si tu leur dis la vérité, tu t'exposes à leur colère, quand tu t'adresses à eux, tu ne peux être sûr qu'ils te prêteront attention. Si tu ne les quittes pas, tu risques de les lasser, si tu t'en éloignes, tu encours la punition. Si tu sollicites leurs directives, tu augmentes la charge qui pèse sur eux, si tu prends des décisions sans leur en référer, tu risques de les contrarier. S'ils s'emportent contre toi, ils te perdront, s'ils sont satisfaits de toi, tu devras, pour entretenir leur satisfaction, t'imposer plus de charges que tu ne pourras en supporter.»*[563]

Autant de situations auxquelles l'auxiliaire du prince peut être confronté et qui ne sont pas agréables à vivre. Ce qui nourrit le sentiment de contrainte sous laquelle le pouvoir en place maintient ses sujets y compris ses auxiliaires.

Toutefois, du point de vue pragmatique, l'acceptation de vivre sous l'autorité politique est dictée par le danger que représente le fait de vivre sans, c'est-à-dire dans une situation équivalant à l'état de nature où les craintes et les risques sont plus sérieux. L'acte d'allégeance, ou plus globalement la convention implicite entre le

---

562. J. Tardy, *op. cit.*, p. 676. L'histoire du *Roi et l'Oiseau Qubbira* dans le *Kalīla* défend la même idée, puisque l'oiseau, à travers son échange avec le roi, n'hésite pas à lui faire savoir que les rois ne sont pas dignes de confiance. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 281.

563. *Ibid.*, p. 706.

souverain et son peuple, vise à fuir cette situation nuisible à tous vers un nouvel ordre où l'ensemble délègue ses droits à Un, et l'Un doit veiller au bien-être de tous. Ce transfert met en évidence l'autorité absolue d'une personne car la souveraineté est indivisible. Le premier devoir de ce pouvoir est de protéger ses sujets et de leur assurer une vie paisible parce qu'ils ne peuvent pas se protéger tout seuls. C'est dire que, fuir l'état de désordre lié à tout état de nature, c'est donc exprimer d'une part la peur de perdre sa vie, et d'autre part le besoin de chercher refuge dans un autre système où on se sentirait en sécurité. Le sentiment de sécurité que procure un système policé ne peut être que d'une courte durée. L'expression de la souveraineté, du pouvoir et de l'autorité à travers son appareil juridique soumettra les mêmes gens à la contrainte de respecter ce dispositif. On passe donc d'une peur à une autre, de la peur de perdre la vie dans la lutte de chacun contre tous à une peur d'être puni en cas de non-application de la loi que la souveraineté a instauré. Autrement dit, la logique est la même, même si le risque n'est pas au même degré. Dans le second cas, il y a un cadre qui fait autorité et doit être respecté par tous. Cela signifie que l'action du souverain vise toujours à se protéger, soi-même, d'abord. Ce réflexe de survie émane du sentiment de peur et de la suspicion à autrui qui caractérisent tout détenteur du pouvoir. Les histoires de *Kalīla* nous permettent, à travers quelques exemples, d'expliquer ce phénomène. Le sentiment de peur s'empare également des souverains et des sujets à l'image du lion qui craignait le taureau rien qu'à travers ses beuglements[564], de l'éléphant qui s'inclinait face au reflet de la lune en s'excusant de l'acte commis par les siens[565] ou du roi indien qui fut déstabilisé par les propos des Brahmanes, ses ennemis jurés[566]. Mais, est ce qu'il est bon pour un roi d'être dans cette situation de soupçon et de doute ? Sûrement non, il doit entreprendre une démarche qui lui donnerait de la valeur. Cette démarche consistera à imposer ses lois et ses directives à ceux qui agissent sous son pouvoir et à se placer dans la position du maître. D'ailleurs, Ibn al-Muqaffa' invite le souverain à redresser les mœurs de ses sujets pour éviter tout incident qui lui serait défavorable car, selon lui, *« les hommes sont enclins au mal et au désordre. La nécessité de redresser leurs mœurs et leur comportement est plus impérieuse que leur besoin de nourriture pour*

564. 'Azzām, *op. cit.*, p. 91.
565. *Ibid.*, p.191.
566. *Ibid.*, p. 237.

subsister.»[567] Autrement dit, le souverain doit mettre en place une politique de fermeté[568] en profitant de son droit d'agir pour contraindre les autres. Cette manière de conduire les autres cache quand même une sorte de peur d'être déchu[569] ou d'être assassiné[570] d'où le climat de terreur qui exerce son poids sur toutes les composantes de la communauté.

En effet, l'objectif de chaque souverain est de soumettre ses sujets aux lois qu'il a mis en place lui-même. Le devoir d'obéir se maintiendra lorsque le souverain protège ses gouvernés et leur a offert les conditions du bien-être, surtout lorsqu'il s'agit de les défendre contre des agresseurs potentiels. Car l'absence de cette protection signifie l'incapacité du souverain à accomplir son devoir et conséquemment l'invalidité du pacte qui le lie à ses sujets. Du coup, ces derniers se donnent le droit de se contracter avec un autre qui pourrait leur assurer la sécurité. Mais si un individu négocie son sort auprès d'un autre souverain alors que son supérieur exerce correctement ses fonctions, cette démarche doit être sanctionnée parce qu'au-delà de la lâcheté qui la caractérise, elle reflète un certain mépris pour celui qui fait encore autorité. Pour le dire autrement, la transgression de la loi dans ce cas précis est perçue comme une sorte de dérision par le législateur qui l'a instauré. Le danger vient également du fait que cet acte ou toute autre forme de violation dans le même esprit peut être considérée comme le début de la dérive qui doit être aussitôt réprimée[571].

A vrai dire, l'avantage dont jouit le roi c'est qu'il se trouve au dessus de tout le monde et peut maintenir cette situation en manipulant la peur que nourrissent les sujets vis-à-vis du pouvoir.

---

567. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 61.

568. Le programme établit dans La lette sur les compagnons donne les grand axes de cette politique.

569. L'histoire du singe déchu par les siens en raison de sa vieillesse.

570. Voir le raisonnement de la lionne réclamant la punition de Dimna qui a osé semer la zizanie entre le roi et le taureau. Selon elle, si cet acte n'est pas puni, il donnera aux autres l'envie d'en faire autant voire plus. Hobbes met en garde le pouvoir politique contre ce genre d'attitude. Il signale dans son *Léviathan* (Ch. XXVII) que l'origine du mépris des lois vient du sentiment de pouvoir échapper à la punition. Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 2004, p. 217.

571. Dans ce cadre là, nous percevons l'importance de la remarque faite par Ardašīr dans son *Tesatment* à propos de l'obligation d'occuper tous les individus qui sont sous son autorité. Voir Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 60.

3-2 La peur au service de l'autorité.

La fragilité de la convention liant le gouvernant et ses gouvernés demande au détenteur du pouvoir d'imposer son autorité et de maîtriser ses sujets. Nous lisons dans *le Testament d'Ardašīr* une formule à la fois concise et éloquente. Elle dit : *« La sûreté des ministres dépend du sentiment de la peur qui s'empare de la masse»*[572]. Cette phrase met sans détour l'option de la force en avant pour instrumentaliser la peur pour contraindre les sujets. Si la loi est nécessaire pour maintenir l'ordre, elle reste donc insuffisante car le détenteur du pouvoir sera contraint de temps à autre à recourir à la force[573]. Cela suppose alors que le souverain soit apte et habile à se servir de la loi et de la force pour garantir la stabilité de son régime. Savoir les moments adéquats pour user de la loi et d'autres où la force doit être mise en œuvre, les conditions où la loi suffit pour rendre service et les circonstances où la violence est nécessaire[574]. Autrement dit, le souverain doit avoir toutes les qualités qui font de lui un bon souverain et même s'il ne les a pas, il faut avoir l'air de les posséder. Tout l'art est de savoir mêler l'être et le paraître pour enfin exercer une parfaite maîtrise sur les autres. Certes, il doit disposer des qualités d'homme honnête, fidèle à ses principes et humain. Mais il doit pouvoir y renoncer lorsque les circonstances l'exigent.

Dans un autre niveau d'analyse, nous pouvons dire que le souverain doit faire parler en lui lion et renard, selon l'expression de Machiavel, l'un ne pouvant aller sans l'autre. Nous voulons dire que sa réussite dans l'exercice du pouvoir ne peut se réaliser qu'en associant aux qualités du lion : la force, le courage et la capacité à dominer ; celles du renard : la ruse, la dissimulation et l'intelligence[575]. Au-delà des lois qui doivent être respectées, le souverain met en œuvre des procédés qui lui permettront de contrôler toutes les situations. Les lois auraient suffit pour conduire les hommes et assurer leur bien-être, n'eut été la méchanceté et la fourberie qui domine leur caractère. Aussi, la double personnalité du souverain est une réponse

572. *Ibid.*, p. 57.

573. Machiavel, *Le Prince, op.cit.*, p. 153.

574. On trouve parmi les principes établis par Mu'āwiya, le fait de faire appel aux moyens convenant aux exigences du moment. *« Je ne prends pas mon épée là où ma parole me suffit. »*. Il tient ses propos en évoquant sa stratégie par rapport aux différentes attitudes auxquelles il sera confronté.

575. Machiavel, *Le Prince, op.cit.*, p. 154. Les personnages employés dans le *Kalīla* représentent des exemples à suivre par l'homme politique, surtout le roi. Son travail consiste à user de la qualité de chaque animal pour s'en servir en cas de besoin.

aux caractères des hommes et un moyen de conservation et d'entretien de son image de supérieur. Il doit incarner l'image d'un homme qui détient le pouvoir absolu, qui instaure la loi mais qui a la prérogative d'agir en dehors d'elle, celui qui agit seul et qui n'a pas d'égal. Bien plus, il doit combattre toute personne qui essaye de s'approcher de son rang. Le souverain est le seul à agir et à pouvoir cesser d'agir, que personne ne peut obliger à entreprendre une quelconque démarche s'il ne le souhaite pas. Il est libre de ses actes, il est le maître de lui-même. La souveraineté ne se divise pas et elle ne se partage pas. D'ailleurs, il est inconcevable que deux souverains exercent leur autorité sur le même territoire.

Le chef politique doit récupérer le discours religieux afin de gagner les cœurs, le lieu qui échappe à la souveraineté politique. En plus de la méchanceté des gens, Ardašīr voit deux raisons qui incitent certains à user de la religion comme moyen d'arriver à leurs fins. Il s'agit d'abord de l'intelligence des détracteurs à exploiter l'orgueil et l'ivresse du pouvoir qui empêchent le souverain à prêter attention à des armes fatales telle que la religion quand elle est au service d'ennemis auxquels il avait fait subir des revers auparavant. C'est ensuite le caractère clandestin de leurs activités, de leur capacité à agir en toute discrétion et sous le couvert de la religion[576]. En ce qui concerne la clandestinité, elle représente toujours un danger sérieux dans le domaine politique, surtout lorsqu'elle porte atteinte à l'ordre de l'Etat. Cela veut dire que le souverain doit, de par son rôle de protecteur, mettre en place un dispositif permettant de découvrir les activités secrètes de ses opposants. Le second élément évoqué par le roi persan porte sur les effets néfastes de l'ivresse du pouvoir. La conduite injuste du souverain peut nuire à son image et éveiller l'esprit de révolte parmi ses gouvernés.

Le roi emploie des termes tirés du lexique de terreur pour décrire les différents malheurs qui pourraient être à l'origine de la révolte des gouvernés. Nous citons entre autres des verbes comme : « watira» (haïr), « ǧafa » (éloigner), « ḥarama » (priver), « 'aẖafa » (apeurer) et enfin « ṣaġġara » (humilier)[577]. Nous constatons l'omniprésence de la thématique de la terreur et de la peur qui marque l'épaisseur des rapports entre le souverain et ses sujets. Cependant, nous disons que la stratégie de la terreur comporte un côté négatif notamment par son excès dans la conduite du

576. Voir Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 54.
577. *Ibid.*, p. 54.

roi. L'exercice de la contrainte sur les gouvernés poussée à l'extrême peut engendrer des effets contraires aux fins qu'il se fixait au départ. C'est ce qui explique très souvent la prise des armes contre le pouvoir en place qui a renoncé au bien-être des populations et s'est retourné contre elles en les terrorisant. Il y a donc lieu de se demander dans quelle mesure le souverain peut se servir de la peur et de la terreur pour assoir son système tout en veillant à la stabilité sociale. Seule la stabilisation de l'ordre peut être le motif de ce genre de conduite comme le signal Ardašīr lui-même dans un autre endroit où il écrit qu'il est prêt à écraser une partie de ses sujets pour le bien-être des autres[578]. Toutefois, le recours systématique à la violence peut s'expliquer par le sentiment de peur qui s'empare du souverain, qui n'est pas sûr de lui et qui masque sa faiblesse à travers l'exercice de l'oppression.

Ibn al-Muqaffa' soutient que le pouvoir de la fermeté peut causer quelques mécontentements de la part des gouvernés, mais la contestation du faible ne vaut rien face à la détermination du souverain. Autrement dit, l'existence des injustices est une chose inévitable et le souverain serait souvent amené à se conduire de la sorte. Pour cette raison, il doit entretenir l'appareil étatique pour faire taire toutes les voix qui protestent ou essayent de porter atteinte à son pouvoir et à son image. Cette politique d'oppression doit être accompagnée d'une autre où le souverain dévoile le second visage de sa conduite. La question ne se pose pas lorsque les injustices et les contestations sont limitées et que le souverain bénéficie des moyens pour faire face aux besoins de ses sujets dans le but d'entretenir son image. Mais si le pouvoir est faible, que les injustices commencent à prendre de l'ampleur, les contestations aussi, les règles du jeu changent et la maîtrise d'une société en colère ne serait qu'une illusion. D'où les limites de la conception qui prône la gestion de l'ordre et de la stabilité par la stratégie de la peur et de la terreur.

L'écart existant entre ce qui doit être fait et la conduite qui doit être menée d'une part, et de l'autre, la réalité du terrain qui obéit à d'autres lois illustre l'écartèlement du souverain entre l'aspect privé et public des valeurs qui sous-tendent son action. C'est bien là la complexité de la question car il doit y avoir une conciliation entre les deux faces de la même question. Nul doute que le champ politique est un terrain miné et n'aide pas le souverain à trouver la meilleure équation pour gouverner. Cette difficulté trouve ses origines dans le fond même de

578. *Ibid.*, p. 59.

la personnalité de chaque acteur, notamment celle du souverain. Or, le principal problème du souverain c'est la peur qui le fragilise et l'handicape. L'instrumentalisation de la terreur pour masquer sa propre peur est en soi une conduite violente et injuste pouvant engendrer des résultats négatifs et amener à la désobéissance. La peur produit de l'injustice[579] et celle-ci, au lieu d'être une source d'intimidation et de soumission, se trouve parfois à l'origine de la révolte. On agit par peur d'être agressé et surtout d'être privé de la vie, le dessein pour lequel tout le monde s'active.

La thématique de la terreur et de la crainte, toujours présente dans l'action politique, concerne aussi bien les Etats où le souverain centralise tous les pouvoirs, que les Etats dont les responsables politiques jouent sur la peur pour faire croire aux peuples que leur vie est en danger. C'est ainsi que le champ de la menace et les moyens mis en œuvre pour faire peur dépassent le territoire d'un Etat et s'élargissent à l'échelle planétaire, ce qui rend difficile la vérification des preuves avancées par les uns et les autres, d'où le désarroi qui s'installe et qui exerce sa pression sur les cœurs et les esprits.

Il est vrai que chaque pouvoir politique cherche sa légitimité par tous les moyens parmi lesquels l'exercice de la violence, de la peur et de la crainte. Cependant, il existe une autre voie pour assoir sa légitimité sur des bases solides, à savoir l'application de l'esprit de justice.

---

579. Hobbes dit dans *le Léviathan* : *« La passion la plus innocente de toutes est la crainte : au contraire, c'est elle qui empêche tous les hommes… de commettre des crimes. Et pourtant, il arrive que même la crainte conduise au crime.» op., cit.*, p. 220.

CHAPITRE III : LA JUSTICE: PRINCIPE JURIDICO-POLITIQUE

Le principe de justice est un autre pilier sur lequel se base l'exercice de la politique. C'est un pilier qui est toujours présent au sein de l'action politique. Il est vrai que la justice comme pratique subit le même sort que celui d'autres éléments instrumentalisés par le pouvoir en place dans le but d'assurer sa stabilité. Pour cette raison, on trouve des circonstances où cette pratique est abandonnée, si elle va à l'encontre des intérêts du pouvoir qui la transgresse. Le *Kalīla* a abordé cette question de points de vue différents que nous allons essayer d'analyser dans ce chapitre.

1- Penser la justice.

Bien que la notion de justice renvoie à l'équilibre et à l'absence de l'excès, sa réalisation et son application reste très complexe, surtout au niveau politique. Les acteurs de ce domaine maintiennent l'ambiguïté à propos de son application en raison de leurs intérêts qui divergent. Nous allons apporter quelques éléments de réponse à cette problématique à partir de la définition de ce concept et la conception qui lui a été donné par Ibn al-Muqaffa', du point de vue politique.

1-1 Définition.

Le substantif « justice » et l'adjectif dérivé « juste » se sont désignés de la même façon « 'adl »[580]. Dérivant de la racine 'DL, qui renvoie entre autres à l'équilibre, à la ressemblance, à l'équité et à l'égalité dans toute chose, et d'une certaine manière à tout ce qui est contre l'excès, la justice peut être conçue comme une valeur humaine, une nécessité pour le bien-être de l'homme et de la société. Le principe de *'adl*, qui a pour antonyme *ǧawr* (injustice), correspond chez l'homme à la droiture. L'homme juste (*al-'ādil*) est celui qui ne se soumet pas à ses inclinations quand il veut trancher un différend ou celui dont les jugements sont appréciés par la communauté, le juge en l'occurrence. Le jugement rendu par un tiers répond aux

[580]. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, racine 'DL.

conditions de *'adl* lorsqu'il est conforme aux principes de l'équité. Il est à noter que les différentes significations du terme *'adl* sont liées à l'attitude que chaque homme adopte vis-à-vis de lui-même et des autres ainsi qu'à la qualité du jugement rendu pour départager les plaignants. Il est évident, de ce point de vue, que le principe de justice est intimement lié à la société et son application s'étend à toutes les circonstances de la vie sociale et à toutes les structures de la société.

En fait, le terme justice est polymorphe. Il renvoie à la fois à un principe philosophique, juridique et moral. Mais quel qu'en soit le champ et quelque soient ses dimensions, ce concept pose la problématique du respect du droit et de l'équité comme fondement de la vie sociale. De ce point de vue, la finalité du principe de justice reste unique à savoir le pouvoir de préparer le climat idéal pour le bien-être de chaque individu appartenant à une société quelconque. Il est important de savoir que la justice comme valeur est avant tout un comportement alliant respect et équité à l'égard d'autrui. Si cette dernière conception relève de l'espace privé et interpersonnel, la référence du principe de justice aux lois, aux institutions et aux systèmes sociaux prend une autre ampleur et s'intéresse à la nature de ces entités ainsi qu'à la manière dont elles exercent leur pouvoir sur l'homme. Autrement dit, il y a là un rapport entre le global (système, institution) et le particulier, l'individu et la société, le privé (l'homme qui subit les décisions et les jugements), et le public.

Certes, le principe de justice n'exclut aucun individu appartenant à la société, cependant il prend l'allure d'une obligation pour les personnes qui exercent leur autorité en son sein. Ainsi, le détenteur du pouvoir suprême doit veiller au respect de l'esprit de justice et de l'équité au sein de sa communauté. En relation avec le sujet qui nous occupe, la justice se définirait, dans une optique politique, en ces termes :

> *« La justice, du point de vue politique, est un ordre social et historique qui reconnaît pour chaque personne son droit et son mérite, et qui lui donne les chances d'en bénéficier. Le droit et le mérite vont de paire avec le devoir sous des conditions bien établies.»*[581]

Il ressort de cette conception que certaines notions comme droit, devoir et mérite forment un dispositif permettant de pratiquer la justice entre les membres de la société. C'est ainsi que l'autorité politique doit veiller à ce que chaque individu bénéficie de son droit dans le cadre d'un équilibre et d'une cohabitation sociale

[581]. Nāṣif Naṣṣār, *op. cit.*, p. 237.

permettant le bien-vivre ensemble. C'est pour dire que la pratique de justice est aussi liée à une commune volonté de vie commune et que l'absence de concordance minimale, rendrait difficile son application sur le terrain. A ce sujet, la loi universelle sera convoquée pour l'évaluation du respect de ce principe. L'existence d'une référence commune et partagée entre les hommes, les communautés et les Etats est d'autant plus importante que les circonstances historiques exercent leur effet sur le fonctionnement de la justice. Le pouvoir politique ou la société passe en effet par des moments de paix sociale ou d'instabilité. Le cas échéant, la loi à travers la justice doit reprendre son autorité. A ce propos, le mérite est considéré comme le critère le plus adéquat pour que le pouvoir politique puisse assurer le principe de justice et garantir cette paix sociale. Toutefois, le devoir comme troisième élément intervient pour assurer l'équilibre et former, avec les deux autres éléments que sont le droit et le mérite, les fondements du système de justice.

1-2 Le pouvoir juridique et le pouvoir politique : un besoin réciproque.

Tout pouvoir politique doit faire face un moment ou un autre à l'inévitable question de l'application du principe de justice qui constitue la pierre angulaire de son action. La mission de chaque pouvoir politique est d'assurer la stabilité sociale. Or, pour atteindre cet objectif, les instances politiques récupèrent cette valeur et s'en servent pour maintenir l'ordre. Ce premier élément donne l'impression que c'est le pouvoir politique qui a besoin d'adopter un esprit de justice[582] et qui doit en faire la ligne directrice dans ses lois, ses décisions ainsi que dans le dispositif de son fonctionnement. C'est pourquoi, le principe de justice ne se résume pas en des termes vagues et des concepts abstraits, il doit avoir son effet dans la vie quotidienne et pour cela, il a besoin d'une autorité qui doit en faire son objectif à travers ses lois et ses décisions. A ce niveau, il s'avère que la justice et l'autorité qui l'instrumentalise entretiennent un rapport d'égal à égal. Cependant, cette réciprocité entre l'autorité politique et le principe de justice ne doit pas faire perdre de vue que celle-là a plus besoin de celui-ci. Ardašīr soutient dans son *Testament* l'idée que toute la force du pouvoir politique revient au maintien de l'esprit de justice et de la

[582]. De ce point de vue, la justice est considérée comme une valeur et un principe indépendant et dont le pouvoir politique a besoin pour se maintenir.

bonne conduite envers les sujets. Dans sa perception, la pratique de la justice nécessite la création des conditions de prospérité sans laquelle on ne peut envisager le bien-être de la société. L'histoire du *Saint Homme, son Hôte et du Rat* illustre parfaitement la fonction stabilisatrice des richesses dans le maintien de l'ordre social. Le rat se sent puissant par l'argent qui se trouve dans son gîte. *« Dans mon gîte à moi, il y avait mille dinars ; qui les avait glissés là ? Je ne savais, mais ils me servaient de couche, ils faisaient ma joie ; qu'on les eût placé là me donnait de l'importance.»*[583] Il faut dire qu'au-delà du sentiment qui l'habite, le rat se sent encore plus puissant parce qu'il peut monter sur le sac d'argent pour accéder à la nourriture que le dévot tentait vainement de cacher. Ainsi, il redistribue la nourriture qu'il ramène aux autres en cas de besoin. Ce qui le place dans le rôle de leader et lui confère plus d'autorité. Cette partie de l'histoire peut être interprétée comme une allégorie des moyens d'ouverture de possibilités. L'argent assure l'harmonie et la prospérité du groupe et cela se voit quand il n'est plus là. En effet, son secret sera découvert grâce à la perspicacité de l'hôte. *« S'il (le rat) trouve assez de forces pour le faire, c'est qu'il y a une raison.»*[584] C'est en creusant que l'hôte trouve les dinars et fait la remarque suivante : *« Si le rat avait la force de bondir, en quelque endroit qu'il fût, c'était seulement parce que ces dinars se trouvaient chez lui : ayez de l'argent, et l'on vous accordera plus de force et de finesse.»*[585] Suite à cette découverte, le rat ne fût plus en mesure de répondre aux besoins de ses semblables. Ces derniers vont alors le quitter pour rejoindre ses ennemis en faisant le constat suivant : *« C'en est fait de lui à tout jamais ; il faut le quitter, et nous n'avons plus rien à lui envier puisqu'il ne peut plus, on le voit bien, agir comme accoutumé.»*[586] Plus encore, la richesse de manière générale joue le rôle de garant du statut social pour les hommes forts, qui peuvent ainsi tenir leur rang, maintenir l'ordre et donc assurer la pérennité de leur pouvoir[587].

Tout ceci revient à dire que la justice est un principe qui incite l'homme à travailler du moment où ses droits sont garantis. Or, l'accès au travail pour tous ou du moins pour le plus grand nombre serait bénéfique pour l'Etat, surtout que comme l'a indiqué Ardašīr dans son *Testament*, l'inaction est considérée comme la maladie

583. Miquel, *op. cit.*, p. 144.
584. *Ibid.*, p. 144.
585. *Ibid.*, p. 144.
586. *Ibid.*, p. 145.
587. Voir Iḥsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 96.

la plus redoutable pour le pouvoir politique. Dans le même passage, l'auteur établit un lien logique entre les différents nœuds de la même chaîne. Cette phrase indique tout un programme que le détenteur du pouvoir doit mettre en place pour qu'il puisse mener à bien son entreprise[588]. Ibn al-Muqaffa' exploite cette formule pour en faire un projet politique pour l'Etat. Dans sa *Lettre sur les compagnons,* l'auteur aborde la question de la justice et de l'équité pour le bien-être de tous et pour la stabilité du système en en donnant au prince des conseils pour l'organisation de différents corps de l'Etat et de la manière dont ils doivent gérer les missions qui leurs sont confiées.

Ainsi, en parlant de l'armée qui occupe une place primordiale dans le dispositif de l'Etat, il considère que son devoir est de concrétiser l'autorité de l'Etat vis-à-vis de ses ennemis externes ainsi qu'envers les dissidents et les rebelles. Toutefois, ce corps nécessite, par le nombre d'agents qui le constituent, un cadrage spirituel et une éducation lui permettant d'adhérer à l'idéologie de l'Etat. En outre, si le gouvernant réalise son objectif du point de vue idéologique, il ne doit pas négliger le côté matériel. Non seulement le salaire doit être à la mesure des responsabilités, mais encore il doit être distribué à temps pour permettre à l'armée de vivre dans l'aisance. Il ne faudrait pas que son retard soit une raison pour perturber l'ordre. Ce sont les principes du mérite et du droit qui doivent être pris en compte à ce propos. L'esprit de justice suppose donc la considération de ces trois éléments ; le devoir, le droit et le mérite. Toujours dans le cadre de la pratique de justice, le pouvoir en place, selon Ibn al-Muqaffa', doit choisir des hommes forts et honnêtes pour l'aider à bien gouverner. Pour cela, ils doivent cibler les failles qui pourraient nuire à l'ordre de l'Etat et anticiper les solutions. Cette élite qui aborde la cour du gouvernant assurera le maintien de l'ordre à travers l'organisation de l'action politique en tenant compte des intérêts de la population. Si la mission de l'armée est de surveiller les frontières, le travail des conseillers, ministres et fonctionnaires doit aboutir à l'unification de toutes les tendances de la communauté. Ils doivent disposer les gens du commun des moyens qui leur permettraient d'accéder à leurs besoins capitaux. C'est une démarche à double enjeu : protéger le territoire et mener une politique permettant le bien-vivre de tous.

588. *Ibid.*, p. 81.

Par ailleurs, Deux moments sont à différencier dans la vie d'un Etat ; celui de sa genèse, son émergence et son installation et celui de sa continuité ou sa reproduction[589]. Un facteur détermine et marque le premier moment tandis que le second est déterminé par deux facteurs. La genèse d'un Etat repose essentiellement sur la force car c'est un moment crucial qui oppose un régime malade et impuissant, mais qui ne veut pas céder à ses adversaires qui veulent le déloger. La situation se présente généralement ainsi : les adversaires du régime en place, sentant sa fin, investissent la colère de la population dans le but de prendre la relève. Le régime essaye de résister en mobilisant ses partisans qui lui sont encore fidèles. Cette période de crise se caractérise par des violences qui n'épargnent aucune contré ni région, une phase de transition qui se fait difficilement et qui résulte par l'élimination ou la fuite de la majorité des partisans du régime destitué. Après cette étape où chaque partie déploie toutes ses forces, faisant preuve d'une férocité atroce au besoin, il s'ensuit une autre où le pouvoir en place vaudra prouver aux sujets de sa bonne volonté à travers une conduite juste. Celle-ci se manifeste par des lois, des jugements et des décisions qui prennent en compte le bien-être des sujets. Ce qui veut dire que l'espace où s'exerce la force se réduit en faveur de la pratique douce qui passe par la loi. Cette pratique juste devrait assurer au pouvoir sa légitimité et lui donner la chance de perdurer, du moment où il continue dans cette voie. Sauf que la réalité politique de cette tradition monarchique nous démontre que le nouveau pouvoir ne tarde pas à changer de conduite et à reproduire les mêmes revers que son prédécesseur. Les choses ne sont pas aussi simples, et nombreux sont les exemples qui montrent que la transition entre un ancien régime et un nouveau ne se traduit pas nécessairement par la restauration du bien-être de la population. La complexité des événements en lien avec leur contexte rend la distinction, entre les éléments aidant à définir la période de l'accès au pouvoir et ceux se concentrant sur sa reproduction, très difficile. En effet, bien que le temps contribue à faciliter la tâche des analystes à cet égard, le critère temporel n'en reste pas moins inefficace, car nous ne pouvons pas délimiter l'espace du temps que l'accès au pouvoir peut prendre. Il varie selon les cas. En outre, le scénario le plus douloureux réside dans la prise du pouvoir qui passe à travers le conflit et l'effusion du sang, l'option la plus répandue dans

589. Ibn al-Muqaffa' dans *la Grande Ethique* et Machiavel dans *le Prince* évoquent la conduite que doit adopter tout homme récemment installé au pouvoir.

l'histoire des monarchies. Les gouvernants qui ont accès au pouvoir par la force se conduisent d'une manière injuste envers leurs sujets, dans la plupart des cas. C'est dire que le critère de la violence serait inopérationnel car ce n'est l'apanage d'aucun régime particulier. On ne peut donc pas systématiquement différencier un ancien régime d'un nouveau en invoquant l'alternance violence/douceur. Il reste le critère de la passation du pouvoir par la désignation. Cette option semble la plus douce pour la population à laquelle elle évite des dérives et des confrontations générales. Toutefois, cela ne signifie pas une absence de violence, de conflit et de la souffrance. Il est courant que la passation du pouvoir par la désignation, surtout dans le régime monarchique, engendre des rivalités sanglantes. Quoi qu'il en soit, celui qui détient l'autorité, après avoir éliminé ou contraint ses adversaires à la fuite, obtient leur reconnaissance par la voie d'allégeance. Ce qui correspond à la phase de la continuité et de la reproduction du pouvoir. Le cas de Dabšalīm est significatif car sa nomination et sa légitimité auprès de sa communauté n'a reçu aucune opposition mais sa manière d'exercer le pouvoir ait l'objet de contestation et de dégoût. Ce qui revient à dire que le choix d'un gouvernant ne signifie en aucun cas la permission d'exercer le pouvoir n'importe comment. Le gouvernant doit assurer l'esprit de justice et la bonne conduite, faute de quoi son autorité sera mise en cause et sa légitimité contestée.

> *« Il est clair, dit Lazzeri, que même lorsque le pouvoir est légitimé dans l'ordre de la justice de fait, cette justice qui est reconnue concernant sa forme politique ne peut jamais faire que les lois qu'il promulgue soient justes lorsqu'il transgresse la justice des ordres, et il en va de même pour toute décision de justice.»*[590]

Christian Lazzeri fait la différence entre la justice de fait et la justice des ordres en signalant que la première n'implique pas la seconde. L'effectivité du pouvoir repose sur deux procédés ; la force des armes ou la force des lois. Si la reproduction du pouvoir se fait difficilement lorsqu' elle s'appuie sur les armes, son recours aux lois injustes peut l'être également. Ainsi, il n'y a que l'application des lois justes comme facteur essentiel qui permettrait au pouvoir de se stabiliser. Le gouvernant peut bien acquérir la sympathie de ses sujets quant à son accès au pouvoir, quel qu'en soit le processus, s'il réussit à mettre ses adversaires à l'écart et à s'imposer comme étant le

590. Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 317.

plus apte à gouverner. Cependant, cette légitimité peut être remise en question si les populations constatent des dérives au niveau de la gestion des affaires de l'Etat. L'injustice des lois et la conduite insensée du détenteur du pouvoir déclenchera, tôt ou tard, le mécontentement des masses et provoquera des révoltes et des dissidences. Ardašīr le précise dans ces mots : *« Si le roi renonce à la justice, les sujets, de leur part, renonceront à l'obéissance.»*[591] Cela prouve à quel point l'absence de l'état de justice peut mettre en péril l'avenir du pouvoir qui en est responsable.

La justice est le pilier du pouvoir politique, voire le principe essentiel pour le bien-vivre avec l'autre. Toute atteinte à ce principe aura de lourdes conséquences sur tous les plans. En se conformant au point de vue d'Ibn al-Muqaffa' qui a concentré ses efforts sur comment un pouvoir politique doit se conduire envers la population et s'il est nécessaire de se servir de la force pour maîtriser les corps, nous aborderons la question de la conjugaison entre la pratique de la justice et le recours à la force en cas de nécessité pour contrôler le territoire et les hommes. Les deux sont obligatoires, si elles sont appliquées à leur juste mesure, car même si les lois sont justes, elles ont besoin d'une force qui assurera leur application. En l'absence de cette force, ces lois n'auront aucune utilité. Par contre, si c'est la loi de la force qui règne dans un Etat, elle produira un système tyrannique qui ne pourra pas assurer longtemps sa stabilité. Ibn al-Muqaffa' décrit la conjonction des deux démarches, à savoir la crainte et l'espoir en ces termes :

> *« Entre autres traits de caractère que les gens devront connaître de toi, qu'ils sachent que tu n'es prompt ni à récompenser, ni à punir : c'est là le meilleur moyen d'entretenir la crainte de ceux qui ont lieu de craindre et l'espoir de ceux qui ont lieu d'espérer.»*[592]

En plus de cela, le gouvernant doit répondre aux besoins de ses sujets que ce soit au niveau matériel ou spirituel dans le but de former une société bien équilibrée. Ibn al-Muqaffa' aborde ce sujet en parlant de l'armée dans *la Lettre sur les compagnons*. Il rappelle au commandeur des croyants qu'elle a besoin d'une bonne éducation ainsi que de satisfaire ses exigences matérielles[593]. A ce propos, il ne faut pas répondre aux besoins d'un côté en négligeant l'autre car cela va nuire à l'équilibre et à la stabilité de l'armée. La même politique doit être suivie dans la

---

591. Ihsān 'Abbās, *op. cit.*, p. 102.
592. Tardy, *op. cit.*, p. 668.
593. Ch. Pellat, *op. cit.*, p. 32.

gestion des affaires du reste de la communauté. Autrement dit, l'action politique doit prendre en compte les vrais besoins de la communauté et essayer de leur y répondre dans la juste mesure qui n'enfreint pas les gouvernés. Vu que l'esprit et le corps ne se soumettent pas aux mêmes règles, il est primordial d'en différencier les procédés. Cet aspect est très important, à savoir le fait de répondre à certaines questions qui relèvent d'ordre de l'esprit par la violence sous toutes ses formes ou l'inverse[594]. Si l'esprit demeure la cible de tout ce qui est spirituel et intellectuel, en d'autres termes, le lieu de raison et de méditation et par conséquent le mécanisme par lequel on répond aux lois et aux décisions prises par l'autorité, le corps, quant à lui, prend le contre-pied et se limite aux règles de la force, que ce soit en tant qu'acteur ou en tant que victime de la violence mise en avant lorsque l'esprit ne remplit pas sa mission. Il est obligatoire de faire la part des choses et de déployer le moyen approprié à chaque situation donnée. Il est évident que si la passation du pouvoir se fait dans des circonstances tendues, la force prend ses droits pour rétablir l'ordre comme c'est le cas également dans des situations de crise où la parole et la raison cessent de fonctionner ou ne sont plus en mesure d'apaiser les esprits. Dans ces conditions, le retour de l'ordre signifie l'arrêt immédiat de la force et l'obligation de ranger les armes car les conditions de les utiliser ne sont plus là. Cet état signifie aussi le retour à la raison et à la loi. En revanche, si les réponses apportées à une situation donnée ne relèvent pas du même registre que les facteurs qui l'ont produite, le danger sera accentué et l'ensemble de la société sera mis au bord de la crise. C'est pour cette raison que l'autorité politique doit éviter le risque de s'engager dans des affrontements sans fin.

Bien que les décideurs politiques aient la volonté d'éviter tout affrontement avec la population, cette volonté ne suffit pas à elle seule pour instaurer la paix sociale. Elle doit se concrétiser par la justesse des ordres, gage donné aux gouvernés et matérialisant cette volonté. Il est tout à fait possible que la reconnaissance du pouvoir en place ou la justice des faits produise l'injustice au niveau des ordres, le cas de Dabšalīm en est le meilleur exemple. Ce n'est pas son élection qui était

[594]. Nous avons déjà signalé la formule connue d'Ardašīr à propos de la religion et de la politique. L'une n'exclue l'autre, bien au contraire, la religion ne peut pas être pratiquée en l'absence d'une autorité politique, alors que celle-ci ne pourra se stabiliser qu'à travers la récupération du religieux, l'élément fondamental pour acquérir la sympathie des sujets. La maîtrise de l'ordre passe avant tout par la concordance entre la volonté des cœurs et les stratégies du politique ou pour le dire autrement, il faut que le corps politique prenne en compte la dimension spirituelle de ses sujets.

contestée, bien au contraire, toute la population l'a soutenu en prenant la décision de détrôner le roi placé par Alexandre. Mais, contre toute attente, le nouveau roi, par ses ordres, s'est dévié de la bonne voie et a produit des injustices qui ont failli mettre son pouvoir en péril. L'ivresse du pouvoir pousse les gouvernants à instaurer des lois injustes uniquement destinées à assoir leur domination. Ils passent d'un esprit d'autorité fondé sur des règles loyales et des principes de préservation de la dignité des gouvernés, leur donnant tous les moyens pour œuvrer au bien-être de la société, à des règles qui confirment l'esprit de domination qui ne regarde, en premier lieu, que l'intérêt d'une personne, le gouvernant en l'occurrence. Cette manière de faire, surtout si elle arrive à son extrême, provoque le malaise social et pousse les sujets à la révolte.

Il ressort de cette analyse que les situations de crise sont le fruit de la domination exercée par le pouvoir qui alimente toute sorte d'injustice dans le but de fragiliser les gouvernés afin de les maîtriser. En effet, les facteurs qui font la puissance d'un pouvoir ne sont pas toujours stables et il se peut que des éléments, internes ou externes au territoire dominé, interviennent pour parasiter les calculs du pouvoir en place et le fragiliser. Se soumettre aux ordres et à l'autorité de celui qui est plus fort est une évidence, mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que celui-ci ne restera pas toujours fort, et à partir du moment où ceux qui sont sous son emprise pensent qu'ils sont en mesure de se libérer de sa domination, ils n'hésiteront pas à le faire. Mais, on doit s'interroger sur les facteurs qui affaiblissent le plus fort et le réduisent à un faible que tout le monde peut battre y compris ses administrés. L'un des facteurs qui rond la faiblesse du pouvoir évidente réside dans les lois insensées de son maître[595]. Ce constat renverse la tendance et les rapports de force qui inciteraient les faibles à reprendre leur pouvoir et à choisir un autre gouvernant qui mettra, à son tour, la machine, en fonction pour un nouveau cycle.

Vu l'importance de ce pilier, qui est la justice, et son rôle dans la gestion des affaires de l'Etat et de sa pérennité, Ibn al-Muqaffa' lui a consacré plusieurs développements dans le *Kalīla*. Nous allons analyser la conception de l'auteur à partir des histoires suivantes : *La Lionne et le Chacal, Le Fourbe et le Benêt, Le Rossignole, le Lièvre et le Chat, Le Pluvier et l'Intendant des mers, Le Procès de*

[595]. Nous devons signaler à ce stade qu'Ibn Ḥaldūn a précisé que le pouvoir politique passe par trois phases comme l'être humain, la naissance puis l'atteinte de l'apogée et en fin la faiblesse et le déclin. Voir *al-Muqaddima*. Beyrouth, Dār al-fikr, S.D, p. 170.

Dimna, Le Lion, le Loup, le Chacal, le Corbeau et le Chameau, le Lion et le Lièvre et *Le Singe et la Tortue*.

2- Le principe de justice dans le *Kalīla*.

Le principe de justice se présente dans le *Kalīla* sous plusieurs formes. D'une justice qui se pratique au plus bas de l'échelle sociale à une autre pratique qui régisse les règles du gouvernement.

2-1 La justice pour vivre en commun.

Il est important de rappeler que le vivre ensemble nécessite la soumission à des règles communes. En partant du principe que l'homme ne doit pas faire aux autres ce qu'il n'aimerait pas qu'on lui fît, l'auteur cite dans le *Kalīla* l'histoire de *la Lionne et du Chacal*. Cette histoire raconte qu'une lionne n'a pas supporté la perte de ses deux lionceaux et commence à pousser des gémissements et des cris en signe de tristesse et de refus du sort infligé à ses petits. Un chacal a remarqué cette attitude et rappelle la lionne à la raison en lui faisant savoir que ce qu'elle a subi n'est que la récompense de ce qu'elle faisait subir aux autres pendant toute sa vie. En prenant conscience de l'ampleur de sa mauvaise conduite et, par delà, de son comportement injuste envers les autres, la lionne a cessé le reste de sa vie d'agir de la sorte. Le philosophe, avant de raconter cette histoire, fait la réflexion suivante :

> *« Pour nuire aux hommes et chercher à leur faire du mal, il n'y a guère que des ignorants, qui ne songent pas aux conséquences de leurs actes en ce monde ni dans l'autre, des sots qui ne savent point qu'ils s'exposent à un juste retour des choses ni que leur attitude risque de leur valoir un effroyable châtiment.»*[596]

Toute personne désirant vivre en commun avec les autres dans le cadre du respect mutuel doit réfléchir à ses actes et penser à leurs conséquences ici-bas et dans l'au-delà. Une leçon morale que le philosophe livre à ce propos pour pousser certains malintentionnés à cesser de perturber l'ordre social. Ces derniers doivent se mettre à la place des autres qui subissent les conséquences de leur mauvaise conduite. L'homme intelligent doit tirer profit des expériences des autres et renonce aux injustices qu'il commette sous peine de représailles. En fait, si tout acte juste apporte ses fruits pour son acteur, la même règle peut s'appliquer aux actes injustes. Le

[596]. Miquel, *op. cit.*, p. 275.

principe de justice veut que toute attitude soit sanctionnée. Dans la suite de son commentaire le philosophe dit :

> *« Il arrive que des gens qui se laissent, jusque là, aveugler écoutent pareille leçon et donnent aux mauvais traitements qu'on leur fait subir la signification qui s'impose : ils renoncent alors à faire subir aux autres les mêmes injustices et les mêmes violences, car ils espèrent, en s'abstenant ainsi, en retirer profit pour l'autre monde.»*[597]

Cet extrait fait le lien entre la violence corporelle et la leçon morale qui rappelle aux injustes la loi de justice qui va les rattraper. La force physique mise en avant pour détruire le destin des autres et pour accentuer leurs souffrances se réduit au second degré fasse à la résolution du cœur. Le renversement de la situation aboutit à l'adoption d'une vision qui ne se limite pas dans le monde ici-bas, une volonté qui espère une belle récompense dans la vie future. Pour cette raison, elle renverse la tendance et répond aux besoins du cœur en freinant toutes les passions, tous les appétits et vices du corps. Nous citons comme exemple dans ce sens l'histoire illustrant le caractère dangereux des vices et des passions qui secouent les relations humaines : *Les deux perroquets et la femme de satrape*[598]. Puisque le fauconnier l'esclave du satrape n'a pas réussi à satisfaire son désir grâce à la résistance de la femme de son maître, sa vengeance consiste à vouloir accuser cette femme de trahison conjugale. Après la vérification, il s'est avéré que l'accusation n'est pas valable et que celui qui a voulu salir l'image de cette femme n'est autre que le fauconnier. Ainsi la justice est rendue et la femme est innocentée. La conduite menée par la lionne, par la suite, va dans ce sens car elle délaisse dans un premier temps la chair des autres bêtes pour manger les fruits et suite aux reproches du chacal, elle renonce aux fruits pour se contenter de l'herbe. Ainsi la lionne évite de faire subir aux autres le mal qu'elle exerce contre elle-même. En s'engageant dans un changement radical, elle passe d'un extrême à l'autre tout en faisant abstraction du juste milieu. Le fait d'espérer le salut dans l'au-delà pousse la lionne à minimiser l'importance de la vie terrestre. Le philosophe conclue son histoire par ce qui suit :

> *« Les hommes, plus encore que les autres êtres, doivent bien réfléchir aux circonstances où les place le sort. On l'a dit en effet : Ne te complais pas à voir les autres connaître un sort qui te déplairait, ne fais pas aux autres ce que tu ne*

---

597. *Ibid.*, p. 275.
598. 'Azzām, *op. cit.*, p. 153.

voudrais pas qu'on te fît. Là est la justice, et la justice est agréable au Très-Haut.»[599]

Les histoires de *Kalīla* qui sont focalisées sur le principe de vivre ensemble mettent en avant la nécessité d'acquérir les premières règles éthiques pour que la société puisse vivre en harmonie. Ce travail concerne chaque individu car chacun doit veiller au bien de son groupe.

2-2 A la recherche du droit.

Ibn al-Muqaffa' cite dans son livre des histoires où l'on constate la variation au niveau de la manière d'exposer la question du droit. Bien que l'objectif est le même, si l'on prend en compte la dimension sociale et politique, l'application du principe de justice prend des formes différentes. Nous allons nous contenter de trois exemples qui explicitent cela.

2-2-1 Le vice contre la justice.

L'histoire du *Fourbe et du Benêt* raconte que les deux étaient associés. Lors d'un voyage, ils trouvèrent une somme d'argent qu'ils avaient décidé de cacher dans un lieu sûr (sous un grand arbre) et s'y rendre ensemble de temps à autre pour en prendre ce qu'ils jugent nécessaire. Le benêt, en donnant son accord et en faisant confiance à son ami, partit sans se poser de question. Le fourbe vint un jour et prit tout l'argent en voulant piéger le benêt, parce que ce dernier lui a demandé plus tard de l'accompagner pour prendre un peu d'argent. Les deux associés n'ont rien trouvé dans l'endroit visé, le fourbe décida alors de conduire le benêt chez le cadi en prétendant qu'il a pris tout l'argent. Le cadi demande au fourbe des témoins, et ce dernier désigne l'arbre comme témoin, ce qui a intrigué le premier. Il s'est avéré au final que le fourbe était pris par le piège qu'il avait tendu au benêt et que ce dernier a gagné son procès tout en assistant à la sanction infligé au fourbe et à son père qui a participé au complot[600].

Cette histoire s'insère dans le cadre de la conversation entre *Kalīla* et son frère Dimna qui a semé la zizanie dans l'entourage du roi après l'assassinat du taureau. Le débat entre les deux frères se portait sur le caractère ambitieux de Dimna et la

599. Miquel, *op. cit.*, p. 278.
600. *Ibid.*, p. 97.

mauvaise conduite qu'il l'a poussé à entraîner l'Etat dans une telle situation. L'histoire *du Fourbe et du Benêt* est venue pour démontrer à Dimna que la perfidie et la tromperie se résultent, toujours, par des conséquences peu honorables. Encore une fois, nous nous arrêtons sur le résultat fatal des passions et des vices qui conduisent l'homme à la perte. La règle veut que les injustices soient sanctionnées et que le droit soit rendu aux victimes. Cela se passe soit par la voie juridique ou par les armes, en cas de l'absence d'autorité. La prise en charge de cette affaire par le juge en ce qui concerne le différend entre le fourbe et le benêt nous donne l'impression qu'il y a bel et bien une autorité qui veille à l'établissement de l'ordre et à l'application de la loi. En outre, le malheur peut se produire quand les plaignants place leur sort dans les mains d'une autorité corrompue. L'histoire du *Rossignol, du Lièvre et du Chat* représente un exemple très clair dans ce sens.

L'histoire raconte qu'un différend opposa le rossignol et le lièvre. Les deux décidèrent aussitôt de s'orienter vers le chat pour les départager. En se fiant à l'apparence, le rossignol décrivit le chat/juge en ces mots : *« Un dévot de chat, qui jeûne le jour, veille la nuit, ne fait du mal à aucune bête et ne mange que de l'herbe.»*[601] C'est le corbeau qui a raconté cette histoire aux oiseaux qui voulaient prêter serment au roi des hiboux. Il déplore le caractère trompeur des hiboux en disant :

> *« Ils (les hiboux) sont trompeurs et fourbes. Or, le pire des rois est celui qui cherche à vous tromper et, quand on a le malheur d'être gouverné par des gens de ce genre, on connaît le même sort que le rossignol et le lièvre lorsqu'ils prirent pour arbitre un chat qui faisait profession de jeûner.»*[602]

Le résultat de ce différend c'est que le chat s'est saisi des deux plaignants et les a mangés. La description avancée par le rossignol dresse le portrait d'un juge droit et juste et fait éloge au renoncement à se nourrir de la chair, autrement dit, nous sommes devant un chat qui exerce de la dévotion qui l'aide à renoncer à sa nature comme nous l'avons constaté précédemment chez la lionne. Ce caractère trompeur était bénéfique pour le chat car il s'en est servi pour tromper ses victimes sans difficulté. En revanche, il donne une image très négative de l'autorité maladroite et corrompue. Nous assistons, dans ce fait, à un renversement de situation car celui qui est sensé veiller à l'application de la loi et au respect de l'esprit de justice est le

601. *Ibid.*, p. 167.
602. *Ibid.*, p. 166.

premier à les violer et devient l'handicape vis-à-vis de la stabilité du corps civil et menace l'ordre de l'Etat. Il est à noter quand même que le premier cas nous démontre que la tromperie et la perfidie ont été réprimées grâce à une autorité juste et soucieuse à l'application de la loi, alors que ces mauvais penchants dans le second cas sont constatés au sein même de cette autorité. Les sujets n'ont alors dans ce cas qu'attendre le passage de ce mauvais temps caractérisé par les dérives et les injustices. Ibn al-Muqaffa' évoque dans *al-Yatīma* les quatre situations où peuvent se retrouver le gouvernant et les gouvernés. L'apparition de ces situations est liée à la nature de la conduite des deux parties. Si la première où les deux parties se conduisent bien et la quatrième où elles se conduisent mal sont à l'opposé, la seconde situation décrit le cas où le détenteur de l'autorité adopte une bonne conduite alors que ses gouvernés sont corrompus. Cette situation à ses yeux est moins grave que la troisième où le gouvernant exerce ses maladresses et fait subir à ses gouvernés des revers en déployant tous les moyens pour les dominer[603].

2-2-2 La recherche du droit, une affaire d'Etat.

L'histoire du *Pluvier et l'Intendant des mers*[604] fait état d'un rapport de force engagé entre le pluvier et l'intendant des mers. Le premier ne voulant pas écouter les paroles de sa femelle au sujet de la recherche d'un endroit sûr pour pondre ses œufs, il décida de rester sur place prêt de la mer pour se mesurer à l'intendant des mers, chose que lui reproche sa femelle. Après la naissance des petits le flot monta et prit les petits, le pluvier s'engagea alors dans une longue procédure pour récupérer ses petits. Dans un premier temps, il alla voir ses amis en disant :

> *« Vous êtes mes frères, mes frères que j'aime et sur qui je me repose ; je veux venger l'injustice dont je suis victime : aidez-moi, prêtez-moi assistance. Car il se peut que vous connaissiez le même malheur qui m'arrive.»*[605]

Tous décidèrent aussitôt d'interpeler la communauté des oiseaux pour leur venir en aide. Les oiseaux reconnurent la situation critique où il se retrouve le pluvier, ils décidèrent alors d'en informer leur roi, le griffon. Ce dernier, après avoir prit connaissance de la situation et sous la pression des membres de sa communauté, alla rencontrer le roi suprême. Celui-ci, de par sa suprématie et sa puissance,

---

603. Voir Ibn al-Muqaffa', *al-Yatīma*, *op. cit.*, p. 328.
604. Miquel, *op. cit.*, p. 90.
605. *Ibid.*, p. 92.

« Partit pour livrer bataille à l'intendant des mers ; mais quand celui-ci apprit la nouvelle, conscient de sa faiblesse au regard de la force du roi, il rendit à celui-ci les petits du pluvier.»[606]

Cette histoire nous dévoile deux points très importants qui sont en lien avec le principe de justice. Dans un premier temps, nous avons l'impression que nous sommes là devant une affaire qui concrétise l'esprit de l'état de nature. On dirait qu'il n'y avait pas d'autorité, que les forts se permettaient des actes qui rendaient les faibles victimes de leurs maladresses. Si l'intendant des mers a pris les petits du pluvier, c'est juste parce qu'il savait que celui-ci ne pouvait rien et ne pourra pas les récupérer seul. Cette démarche entamée par l'intendant des mers nous démontre également que le principe de liberté et de vivre ensemble n'est pas assuré. C'est la loi du plus fort qui règne et qui sème la terreur dans les cœurs de certains qui ne sont pas en mesure de rivaliser avec d'autres qui imposent leur loi. Cependant, la ruse et l'intelligence interviennent pour mettre fin à cette injustice subie par le pluvier. Ce dernier a fait appel au sommet de l'Etat pour lui venir en aide et récupérer ses petits. Le roi, en assumant son rôle de chef d'Etat, est venu pour secourir l'un de ses sujets. Le recours du pluvier au gouvernant témoigne de la gravité de l'incident qui est devenu une affaire d'Etat. Au-delà de l'injustice que représente cet incident, nous pouvons également signaler la puissance du pouvoir capable de protéger son territoire et ses gouvernés, la responsabilité qu'un pouvoir faible ne pourra pas assumer. La démarche de l'intendant des mers va dans ce sens car il voulait tester le moyen par lequel le pluvier parviendra à récupérer ses petits. Le texte dit :

« Quand les propos du pluvier parvinrent aux oreilles de l'intendant des mers, celui-ci, voulant savoir exactement de quelles forces le pluvier disposerait pour lui demander réparation et quelles ressources son esprit lui fournirait, …, emporta les petits avec leur nid et les cacha.»[607]

Ainsi, au vu de la force déployée par le roi, et en reconnaissant son impuissance pour rivaliser avec l'armée de l'Etat, l'intendant des mers s'est remis à l'évidence et a rendu les petits du pluvier. Le pouvoir se porte garant pour établir la justice et stabiliser l'ordre. Pour atteindre cet objectif aucune injustice n'est tolérée, que ce soit au sommet de l'Etat qu'au niveau inférieur. La défectuosité du système commence par de simples événements qui prennent, plus tard, s'ils ne sont pas

606. *Ibid.*, p. 93.
607. *Ibid.*, p. 92.

réparés, de grandes ampleurs et plongent le pouvoir en place dans la crise qui appelle à la réparation du système.

2-2-3 Les conditions d'une justice équitable.

La garantie des conditions d'une justice équitable par l'appareil juridique joue un rôle très important aux yeux de la population. L'histoire du *Procès de Dimna* nous aidera à explorer des perspectives intéressantes dans ce domaine. Dimna est soupçonné d'avoir trompé le roi/lion et son ami Chanzaba afin d'éliminer ce dernier et reprendre sa place de conseiller. Le lion, pour mettre fin à ses doutes, se préserve de punir Dimna avant de vérifier son affaire. Il dit :

> *« Le gouvernement ne doit-il pas sévir sur le vu de raisons conjoncturelles 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 certitude.»*[608]

Le roi, sous la pression de sa mère, décida de mettre en place un tribunal qui prendra en charge cette affaire et rendra le jugement convenable. Elle dit :

> *« Je ne suis pas sans connaître, les paroles des sages qui exaltent le mérite du pardon accordé aux criminels. Mais cela n'est pas du domaine des possibilités humaines, ou alors, ce n'est qu'une tromperie à l'égard du peuple sur lequel retombe le mal, une perfidie derrière laquelle les impudents se retranchent à tromper le roi. Dans des circonstances telles que, si une faute est commise, c'est le peuple qui en fait les frais.»*[609]

Puis elle ajoute :

> *« Les gouverneurs ne devaient pas laisser vivre les perfides, les scélérats, les traîtres, les calomniateurs, les intrigants, tous ceux qui sèment la discorde entre les hommes, tous ceux qui enragent de les voir heureux et ne les prennent point en pitié dans le malheur. Or, les plus propres à débarrasser le peuple des gens qui le corrompent et à lui en présenter d'autres qui le maintiennent dans le droit chemin, ce sont les chefs qui ont reçu le soin de le gouverner.»*[610]

Pour ne pas commettre la même erreur et céder aux accusations pour faire disparaître Dimna, le lion a voulu que l'affaire soit traitée par la voie juridique. Il

---

608. *Ibid.*, p. 108.
609. *Ibid.*, p. 109.
610. *Ibid.*, p. 109.

« donna ordre à la panthère et au cadi d'ouvrir la séance : ils devaient convoquer Dimna devant les chefs de la garde, l'interroger et transmettre au roi tout ce qu'on leur aurait communiqué sur le comte de l'accusé et les réponses qu'il aurait faites ; il fallait le questionner à fond sur tous les aspects de l'affaire sans en omettre un seul.»[611]

Pour cela, il a donné ses consignes aux juges pour respecter toutes les conditions d'une justice équitable.

Devant un événement de telle importance, le gouvernant doit s'imposer et rétablir l'ordre menacé par la malveillance de certains. Dimna doit jouer le rôle d'exemple pour les autres et les règles de justice veuillent qu'il soit sanctionné après avoir semé le doute au sein de la haute sphère de l'Etat. Loin d'être une affaire simple, oser tromper le représentant et le garant de la stabilité de l'ordre peut être considéré, s'il n'est pas corrigé, comme étant une maladie qui se répandra dans tout le corps de l'Etat. Pour cette raison, il est du devoir du détenteur d'autorité de mettre fin à tout ce qui pourrait nuire à son pouvoir et risque de mettre en péril son peuple. La mère du lion dit à ce propos :

« Si tu laisses aller Dimna, après le monstrueux forfait qu'il a commis, la garde contre toi s'enhardira et, quand il y aura quelque turpitude à commettre, aucun de ses membres ne redoutera ton châtiment ; il arrivera un moment où tu ne pourras plus remettre l'ordre, combler les brèches, réparer les accrocs.»[612]

Les soupçons pèsent sur Dimna, mais les séances ouvertes pour rétablir la vérité n'ont pas abouties à cet objectif car les deux témoins nécessaires et qui apportent des arguments irréfutables ne sont pas manifestés. Au risque d'innocenter Dimna, la panthère et la bête féroce ont rendu leur témoignage. Ainsi la preuve apportée ne lui laisse aucune chance pour éviter le châtiment qu'il mérite.

Par ailleurs, ce chapitre donne également une image d'un procès où toutes les parties ont pu prendre la parole. Ainsi, le juge (*Qāḍī*) qui tranche les différends et prononce les jugements doit accomplir certaines conditions à commencer par la loyauté (*al-amāna*), l'Islam, le courage et l'impartialité[613]. Cependant, sans la preuve (*Bayyina*) le juge ne peut prononcer son jugement car c'est elle qui lui permet de clarifier les zones d'ombre et d'enlever le doute (*Šubha*). Ces preuves seront apportées entre autres par les témoins (*Šuhūd*), ceux-ci doivent bénéficier

611. *Ibid.*, p. 120.
612. *Ibid.*, p. 131.
613. 'Azzām, *op. cit.*, p. 139.

d'une certaine crédibilité aux yeux de toutes les parties. L'accusé (*Muttaham*) quant à lui a le droit de se défendre contre toutes les accusations en vue d'être acquitté, mais si les témoins ont apporté des preuves incontestables, il n'échappera pas au châtiment.

2-3 Le pouvoir politique, le principe de justice et les rapports de force.

Nous avons dit précédemment dans le début de ce chapitre que veiller à l'application de la justice demande un pouvoir fort et juste. L'absence de celui-ci entrainera des injustices qui prendront le dessus et sèmeront la discorde au sein des gouvernés. Le respect de l'esprit de justice a pour but l'application de la loi et la stabilité de l'ordre. Cependant, d'autres situations, où le pouvoir est soumis à la loi du plus fort, existent lorsqu'il devient faible est incapable de maîtriser son territoire.

2-3-1 Le droit du plus fort.

Le statut supérieur de celui qui exerce son autorité sur les autres l'amène parfois à dépasser les bornes. Selon la loi du plus fort, le dominateur garde le droit de bénéficier de tous les privilèges et d'en priver les autres voire de les traiter de la pire des manières. Si l'exercice du gouvernement passe par la voie de la reconnaissance et de la puissance du détenteur du pouvoir et de se soumettre à ses ordres du plein gré, la domination opte pour la force et la contrainte des corps. Cependant, il est difficile de séparer les deux manières d'exercer le pouvoir ; le gouvernement et la domination entretiennent un rapport dialectique et l'un prend en considération l'autre ou plutôt le chef de l'Etat se sert de l'un et/ou de l'autre pour se maintenir en position de force.

Ce qui fait la force d'un pouvoir provient d'un bon état d'esprit de la masse et de son bien-être. La gestion des richesses, dont la masse est l'origine, constitue l'un des piliers du pouvoir et lui permet de se reproduire en douceur, sauf que la violation de l'esprit de justice incite celui qui prétend être fort à se réduire sous la pression de ses instincts et s'incline devant les vices qui dominent son caractère. Cette manière de gouverner observe le court-terme sans avoir fait attention à l'alimentation de la haine qui nourrit le sentiment de la masse. Certaines fables de *Kalīla* illustrent cette logique de domination en mettant en scène le lion/roi entouré de compagnons

corrompus[614]. Sa soumission à son naturel l'a amené à manger l'animal innocent, le chameau, sous prétexte de préserver l'ordre de l'Etat. L'argument mobilisé par le corbeau qui fait partie de cet entourage dit: *« la rançon d'un individu est payée par sa famille, celle de la famille par la tribu, celle de la tribu par la ville, et la ville rachète le roi quand la nécessité l'exige.»*[615] Cet argument ne sert en vérité qu'à nourrir l'esprit de domination qui prend les innocents en otages et menace la stabilité de l'ensemble du territoire. Parfois l'ambition exagérée peut conduire certains qui sèment la terreur à périr à cause de la résistance pacifiste ou plutôt rusée des opprimés.

L'histoire intitulée *Le Lièvre et le Lion* sert d'exemple explicite à ce propos. Nous l'avons présenté plus haut mais nous voulons ici mettre l'accent sur le rôle de la peur, la peur du lion en l'occurrence, qui conduit à la libération des bêtes privées de la liberté. Le lièvre a tendu le piège au lion, celui-ci, victime de sa faible intelligence, avant tout, tombe dans le puits, l'événement qui a reconduit les bêtes à regagner leur liberté[616]. Lorsque les supérieurs sont en force, les autres sont obligés de les suivre, mais ce qui est normal aussi c'est :

> *« Qu'il n'est pas nécessaire que le plus fort soit toujours le plus fort. Les sujets se révolteront dès qu'ils penseront que le rapport de force leur sera favorable, parce qu'ils n'ont aucune raison de se soumettre à un tel pouvoir lorsqu'il s'agit d'une monarchie et parce que le (devoir de crainte) ne peut plus se manifester à l'égard de la force car elle sort de son ordre.»*[617]

Ce constat est confirmé par une autre fable de *Kalīla* où les auxiliaires ont fait le coup d'Etat.

---

614. Nous pensons particulièrement à l'histoire du *Lion, du Chameau, du Loup, du Corbeau et du Chacal*. 'Azzām, *op. cit.*, p. 114.

615. Miquel, *op. cit.*, p. 87.

616. La Fontaine, lui aussi, fait allusion à cette conduite insensée dans l'une de ses fables intitulée *La Génisse, la Chèvre et la Brebis, en société avec le Lion.* La Fontaine, *Œuvres complètes*, Fables I/VI, Paris, Gallimard, 1999, p. 37. Le lion s'empare de toute la proie en laissant les autres bêtes faibles dans l'embarras. L'histoire du *Loup et l'Agneau* (fables I/X) est proche du thème de la première.

617. Christian Lazzeri, *op. cit.*, p. 301.

2-3-2 Le refus du pouvoir faible.

L'exercice du pouvoir nécessite un homme perspicace et ferme, capable de relever les défis et de maîtriser la conduite des hommes. La nécessité d'un homme fort et bien construit est dictée par les responsabilités qui l'attendent que ce soit au niveau intérieur ou sur le plan extérieur. Le choix de l'entourage joue également un rôle primordial dans ce cadre là, car si le détenteur du pouvoir est entouré de gens malhonnêtes, ses décisions ne feront pas leur effet souhaité et peut être qu'elles produiront le contre effet. L'un des problèmes qui réduit l'impact des lois réside dans la mise de tout le dispositif de l'Etat au service d'une seule personne, ce qui aboutit à la domination et à la dictature. En somme, les raisons de l'affaiblissement du pouvoir sont multiples mais le résultat reste le même ; à savoir la destitution du chef de l'Etat ou la réduction de son pouvoir aux apparences.

Bien que chaque détenteur du pouvoir use de toutes ses forces pour se mettre à l'abri de toute atteinte, il arrive un moment où il se retrouve en position de faiblesse. Cette situation facilite à ses anciens auxiliaires/faibles la préparation de leur vengeance en faisant subir aux symboles de ce pouvoir les mêmes revers dont ils étaient victimes. Tout au début de l'histoire intitulée *Le Singe et la Tortue*, le philosophe révèle la chose suivante:

> *« On raconte qu'une troupe de singes était gouvernée par un roi nommé Fardin. Il vécut longtemps, mais, quand il fut vieux, 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 singe.»*[618]

La faiblesse due à l'âge est à l'origine de l'exil du vieux singe. Nous constatons également l'implication de l'armée dans ce coup d'Etat, ce qui est synonyme du refus d'être gouverner par un roi incapable d'assumer ses fonctions en raison de sa vieillesse. Cet incident cache cependant le côté sombre de la pratique politique, surtout en ce qui concerne le rôle des intérêts et l'enjeu des compromis qui se tissent entre le détenteur du pouvoir et ses auxiliaires. Cette pratique se resurgit dans des conditions où le pouvoir centrale manifeste des signes de faiblesse qui encouragent

[618]. Miquel, *op. cit.*, p. 187.

les autres à lancer leurs coups dans le but de l'éliminer[619]. La Fontaine tout au début de cette histoire écrit :

> « Le lion, terreur des forêts,
> Chargé d'ans, et pleurant son antique prouesse,
> Fut attaqué par ses propres sujets
> Devenus forts par sa faiblesse. »[620]

La force et la stabilité du pouvoir en place ne sont pas toujours possible. Il peut y avoir des périodes de crise dues soit au fond de la politique injuste suivie par le détenteur du pouvoir ou aux manœuvres politiques qui visent l'affaiblissement de celui-ci. Cependant, il y a bel et bien une grande différence entre une volonté de changer qui passe par la violence et celle qui entame le changement en douceur, cette dernière pratique renonce à la force qui ne peut produire que des effets négatifs sur tous les plans.

---

619. Nous pensons à ce stade à l'histoire intitulée *Le Lion devenu vieux* citée par La Fontaine. La Fontaine, *op. cit.*, p. Fables III/XIV, p. 128.

620. *Ibid.*, p. 128.

SYNTHESE

Sur le plan de la pratique politique, le *Kalīla* montre la présence forte de trois principes qui la dominent, il s'agit du rôle de la violence, la place de l'obéissance et de l'esprit de justice dans l'établissement de l'ordre au sein d'un territoire.

En ce qui concerne le premier point, le livre met l'accent sur la place occupée par la violence, sous ses différentes formes, dans l'action politique. C'est l'ambition qui motive les acteurs et les pousse à exercer de la violence pour atteindre leurs objectifs. L'esprit de compétition mène les individus ainsi que les groupes à user de la violence pour éliminer leurs adversaires ou réduire leur influence. Ce sentiment démesuré contraint celui qui le nourrit à agir sur l'autre que ce soit par la parole ou par l'action. Cette influence n'est autre chose qu'une suite au sentiment entretenu pour l'objet désiré. On assiste à une démarche qui se base sur trois formes de violence qui tissent un lien logique entre elles. Il y a au premier lieu, le sentiment excessif qui produit une parole agressive, celle-ci à son tour peut engendrer une action ou une pratique qui dépasse toutes les limites. Le principe d'hostilité qui se trouve en arrière-plan de la violence peut avoir deux visages : on parle alors d'hostilité secrète et d'hostilité déclarée. Cependant, si nous voulons classer ce sentiment d'hostilité par rapport à son origine, on doit parler d'hostilité d'essence et d'hostilité accidentelle. Ainsi, sur le plan politique, chacun prend en considération ces règles dans sa manière d'agir selon le degré de légitimité dont il bénéficie et son statut dans la hiérarchie sociale ou sa position politique mais le détenteur du pouvoir suprême en fait la règle dans sa conduite envers ses sujets.

Toutefois, malgré que la violence soit un élément capital et spécifique à l'Etat, la violence légitime selon l'expression de Weber, le recourt à cette pratique peut produire des effets négatifs et pousse le souverain à la tyrannie. C'est une conduite qui use de l'éthique politique pour satisfaire des desseins restreints. En effet, l'emploi de la violence peut être parfois justifié, mais il y a bien des cas où cette pratique reste injustifiée, des circonstances où le gouvernant tyrannise ses sujets et son entourage par peur d'être attaqué. Sans surprise, cette conduite insensée pousse la population à la révolte ou à la remise en question de l'action du souverain ou des fondements qui servent de base pour sa politique. C'est une phase où l'autorité politique souffre d'un mal-être qui se généralise.

Cependant, On doit parler de l'obéissance comme question ou principe obligatoire pour tout pouvoir pour asseoir son autorité. Dans le *Kalīla* le souci central de l'auteur est de savoir comment le souverain peut maîtriser la population qui se trouve sous son autorité. Cette maîtrise passe, aux yeux d'Ibn al-Muqaffa' par le maintien de l'équilibre entre l'autorité et la liberté, équilibre qui donne aux sujets l'impression qu'ils sont les maîtres de leur destin. Le retour à la religion peut être utile dans cette démarche. Mais l'élément qui semble être efficace dans ce genre d'entreprise réside dans l'instrumentalisation de la peur pour exercer un pouvoir absolu sur les sujets. La mise en place d'un stratagème visant à installer une sorte de méfiance entre les deux parties. Le sentiment de peur force le souverain à ne pas accorder sa confiance à personne et par de là à durcir sa conduite envers tous dans une transgression la plus flagrante de l'esprit de justice.

L'esprit de justice signifie à la base le retour au juste milieu dans toute chose et par conséquent la lutte contre tout excès. Sur le plan politique, ce principe revêt une autre signification, celle consistant à établir l'équilibre entre le droit, le mérite et le devoir. En effet, la question de la justice est au cœur de l'action politique ou plutôt, elle est comptée parmi les fondements de l'exercice de la politique. Chaque acteur politique, surtout celui qui se trouve au somment de la pyramide sociale, revendique la conformité de ses décisions et de sa conduite au principe de justice. Cependant, la réalité montre souvent à quel point ce principe est instrumentalisé pour calmer les esprits. Mais, le *Kalīla* nous donne quelques enseignements à ce propos. Pour Ibn al-Muqaffa', seul un pouvoir fort peut pratiquer la justice et peut satisfaire les besoins de ses sujets sans les enfoncer, un pouvoir fort sur tous les plans : politique, économique ainsi que sur le plan idéologique nécessaire pour diriger les esprits. Ainsi, il peut stabiliser l'ordre au sein du territoire sur lequel il exerce son autorité. Cette stabilisation signifie la protection du territoire contre les troubles internes ainsi que contre les attaques externes.

Toutefois, l'écart existant entre la réalité et la théorie montre toujours les limites de ces conceptions qui critiquent cette réalité d'une manière très habile en se focalisant sur ce qu'il doit être fait, c'est une littérature qui accompagne les changements et essaye de concrétiser l'idéal, absent dans le réel, au sein des livres car ceux qui sont sensés mettre en œuvre les conseils présentés par les moralistes ont une autre perception de la chose politique. Nous ne voulons pas dire que cette

conception théorique est irréalisable, mais qu'elle peut l'être dans un espace très réduit. De là, la pratique qui gagne du terrain doit avoir une assise très solide ou plutôt, les théoriciens doivent trouver une issue vers la pratique qui vise le respect de l'esprit de justice pour éviter le pire.

CONCLUSION

L'analyse politique du *Kalīla*, comme nous l'avons exposé tout au long de ce travail, a soulevé certaines questions liées à ce domaine à travers le langage amusant prononcé par les animaux. Le recours à ce monde imaginaire vise à supprimer toutes les frontières car les enseignements qui ressortent des histoires qui peuplent le livre intéressent l'homme dans l'absolu. Cela vient du fait qu'elles s'intéressent aux principes fondamentaux de la vie humaine. Cependant, notre travail dans cette étude s'est concentré sur la dimension politique du livre. Chacune des trois parties vise un axe particulier mais au fond il y a un fil conducteur qui lie les différentes thématiques traitées. Dans la première partie nous avons étudié les diverses manifestations du discours dans la fable et, surtout, sur le lien entre l'énoncé, l'opération énonciative et le contexte avec toutes ses composantes. Puis dans la seconde, nous passons à un autre niveau en analysant les connexions entre cette parole qui change de ton et de style selon celui qui la prononce et l'action qui constitue son aboutissement, et ceci au sein de la sphère politique. En effet, en politique le langage change selon le pouvoir dont bénéficie l'acteur qui l'énonce. Enfin, dans la troisième partie aborde trois sujets qui sont très présents dans le livre et constituent le fond de la pensée véhiculée par la parole et concrétisée par l'action dans les fables de *Kalīla*. La violence, l'obéissance et l'esprit de justice sont autant de piliers nécessaires pour chaque pouvoir politique, quelle que soit sa nature.

Les questions auxquels nous avons consacré la troisième partie de cette étude occupent une place primordiale dans le domaine politique, même si elles ne se manifestent pas souvent de la même manière. A propos de la violence qui est la première pratique étudiée dans cette partie nous pouvons dire que le pouvoir, tout pouvoir, habité par le souci de restaurer l'ordre, doit recourir à l'exercice de la violence selon les circonstances. C'est l'emploi légitime de la violence qui fait partie intrinsèque de l'identité de l'Etat et aucune autre entité ne peut l'égaler dans ce domaine. Si l'usage modéré de la violence peut être compréhensible, l'exercer de manière excessive pousse les uns et les autres à s'interroger sur les conséquences que cela peut produire et s'il est pour l'intérêt de l'Etat de le pratiquer et si vraiment son objectif reste toujours la restauration de l'ordre et le maintien de l'autorité.

Ainsi, nous pouvons dire que tout moyen a ses limites et la violence en est un, car à un moment ou un autre, la sagesse doit reprendre sa place et les gouvernants doivent opter pour la parole, la communication et la douceur qui s'avèrent souvent plus efficace que la force.

Puisque le principe d'obéissance reste également omniprésent dans le livre, nous l'avons traité dans le second chapitre de cette partie. C'est aussi l'un des fondements de l'action politique d'une manière générale indépendamment de la source qui l'inspire. Nous pouvons effectivement parler d'obéissance à une personne, à un texte ou à une force surnaturelle, bien que l'effet ne puisse pas être le même. Si le pouvoir en place cherche à assurer la stabilité de l'ordre ou le bien-être de la société, il doit instrumentaliser l'obéissance pour atteindre cet objectif. En revanche, ce qui pose problème c'est quand le pouvoir en place s'occupe d'une partie de la société au détriment de l'autre et recourt à l'obéissance pour arriver à cette fin. Nous voulons ici faire la différence entre l'obéissance à une personne qui concentre tous les pouvoirs et le texte qui garde sa neutralité, tout texte destiné à être appliqué sur un groupe social quelconque. Ibn al-Muqaffa' en écrivant, surtout en ce qui concerne les deux Epîtres sur l'Ethique et le *Kalīla*, vise la réalisation d'un idéal à travers la récupération du passé. C'est pour cette raison qu'il a brossé le tableau d'un prince parfait qui est en mesure de gouverner en toute efficacité à partir de l'éducation et du savoir qu'il a reçu pour cet objectif, mais cet idéal est contraire à ce qui se passe dans la réalité, d'où le fait de remettre en cause les résultats de son raisonnement que nous pouvons résumer en un seul mot, la concentration des pouvoirs. Pourquoi ? Parce que l'action politique révèle un visage différent de celui dessiné par l'auteur sur le plan théorique. Ce qui veut dire que l'obéissance à une personne qui bénéficie de ce dispositif, et dont la conduite et l'éducation ne sont pas conformes au processus décrit par Ibn al-Muqaffa', risquerait de mettre l'ensemble de la communauté en péril. C'est pour cette raison qu'il est indispensable de se référer à un texte qui doit faire autorité en toute objectivité.

Pour arriver à cette fin, il y a un autre principe qui constitue le pilier le plus fort de tout pouvoir, il s'agit de l'esprit de justice qui est là pour garantir l'application de la loi (le texte) et par conséquent le maintien de l'ordre car ceux qui sont susceptibles de se soulever contre le pouvoir qui applique ce principe ne trouveront aucune raison valable de le faire. Il est vrai aussi qu'aucun pouvoir ne

revendique l'action contre l'esprit de justice, mais tout se voit dans les lois qu'il valide, même s'il essaye de manipuler le peuple par les raisons qu'il avance pour justifier ses choix. Cela signifie que la justice est la porte par laquelle tout passe. Si on la respecte, on donne à la société les chances de vivre en paix et dans la pérennité, mais si on la viole, on donne signale à tous les maux qui vont ravager l'ordre et vont jusqu'à la destitution du pouvoir qu'on accuse d'être responsable de cette mauvaise conduite.

Cependant, en examinant les histoires du livre, l'une des questions qui ont attiré notre attention est celle de la présence de la femme dans la sphère politique presque exclusivement masculine. Si nous parlons de l'élément féminin, nous pensons particulièrement à la femme reine, mère ou épouse du gouvernant, sans pour autant ignorer sa présence ailleurs. Ainsi, nous nous appuyons sur quatre histoires pour évoquer le rôle de l'élément féminin au sein du pouvoir. La première histoire concerne le chapitre du *Lion et du Bœuf*. Après la disparition du bœuf, le lion se met à nourrir des doutes à son sujet et pense qu'il a été victime des accusations infondées. La lionne/mère du lion va confirmer cela à partir des propos qui lui sont parvenus. La panthère a révélé à la lionne les propos tenu par Kalīla lorsqu'il reproche à Dimna sa mauvaise conduite envers Chanzaba. Suite à cette révélation faite au lion, la lionne demande aussitôt à son fils/roi de tuer Dimna qui a osé se comporter ainsi envers son roi[621]. Cette affaire dévoile un point très important à propos du rôle de la lionne, il s'agit de son action dans les coulisses du pouvoir et les liens qu'elle entretient avec l'ensemble des personnages qui abordent la cour. Cette remarque est explicite dans ce passage après avoir refusé de divulguer le nom de celui qui lui a rapporté les propos tenus par Kalīla. Elle dit :

> *« Mes intérêts risquent d'en souffrir, et cela pour trois raisons : l'amitié qui m'unit à la personne de qui j'ai reçu le secret serait rompue par ma faute si je révélais celui-ci ; ensuite, je violerais le dépôt dont on m'avait remis la garde ; enfin, ceux qui, jusqu'à ce jour, se montraient familiers avec moi prendraient peur et renonceraient à me faire part de leurs secrets. »*[622]

Ce passage illustre le rôle implicite que joue la femme dans les coulisses du pouvoir. Elle adopte une autre manière de travailler en parallèle avec ce qui se fait par le roi.

621. Voir 'Azzām, *op. cit.*, p. 134.
622. Miquel, *op. cit.*, p. 108.

Le passage par la lionne facilite la tâche pour certains qui n'ose pas aller rencontrer le roi directement.

Le second exemple à ce sujet concerne toujours la lionne mais dans un autre chapitre intitulé : *Le Lion et le Chacal*. Le rôle de la lionne ici consiste à sauver le chacal du préjudice que le roi lui a infligé suite aux accusations de ses ennemis. L'intervention de la lionne dans cette histoire est double ; dans un premier temps, elle a demandé à ceux qui étaient chargé de la mise à mort du chacal de retarder l'exécution de l'ordre royal et puis dans le second temps, elle est allé demander au lion/son fils de ne pas agir dans la précipitation, mais il faut toujours vérifier les propos des uns et des autres avant de prendre telle ou telle décision. Elle dit : *« Tu as été bien pressé, mon enfant. Or, celui qui est sage n'échappe au remords qu'en renonçant à agir précipitamment, qu'en se montrant patient et réfléchi. On ne cesse de récolter les fruits du remords et de la sottise quand on ne réfléchit pas. »*[623]. Encore une fois, la lionne a usé de son statut en tant que mère du lion pour sauver le chacal et intervenir auprès de son fils pour qu'il cesse de se conduire injustement envers les autres.

Le troisième exemple que nous citons à propos de la présence féminine dans le *Kalīla* se trouve dans le chapitre intitulé : *Irāḫt, Iblād et Šadram, le roi de l'Inde*. Ce chapitre nous révèle l'intervention de la reine auprès du roi, infligé par les mauvais conseils qui lui étaient donnés par les brahmanes. Il était sur le point de perdre son pouvoir, mais la reine en collaboration avec le ministre Iblād a proposé au roi une autre alternative concernant l'interprétation de ses rêves. Grâce à cette intervention le roi a retrouvé sa sérénité et a pu éviter le mauvais sort.

De *Le Colombe au collier* nous tirons le dernier exemple. Après avoir était prise dans les filets, La colombe/la reine a incité le reste de son troupeau à la solidarité pour se libérer et elle a réussi sa mission grâce à l'aide de son ami le rat.

Le point commun entre ces exemples réside dans le fait que les interventions de la reine, l'épouse du roi ou sa mère se font dans des moments de crise qui menace le pouvoir en place. Sauf dans le cas de la colombe au collier, les autres cas nous révèlent le lien établi entre les intimes des rois et leurs femmes ou leurs mères. C'est grâce à ces liens qu'elles peuvent avoir les informations nécessaires et être au courant de ce qui se passe au sein de la cour pour pouvoir agir en cas de nécessité.

[623]. *Ibid.*, p. 252.

Ce travail qui se fait dans les coulisses est très important car il permet parfois aux auxiliaires du roi de lui transmettre des renseignements ou des conseils d'une manière indirecte à travers sa femme ou sa mère.

Les histoires citées dévoilent une manière d'exercer le pouvoir et de son rapport avec la présence féminine à travers des actions parfois déclarées et parfois secrètes. Ces pratiques font allusion à une époque où la présence de la femme sur la scène politique était quasi-inexistante, mais l'influence de la culture occidentale durant l'époque coloniale a produit un changement considérable sur ce plan. Ainsi, après sa libération, le monde arabe commence à libérer l'accès à l'école aux femmes, ce qui peut être considéré comme étant le premier pas vers la participation de la femme dans la vie active.

Cependant, les effets du contact avec l'occident ne se sont pas limités au sujet de la femme mais le changement va toucher même la structure sociale qui se transforme progressivement. Ainsi, en partant de la réalité, depuis les premiers instants de l'époque post-coloniale et avec l'influence de la pensée occidentale, la classe intellectuelle s'active dans le sens qui prône pour la mise en place d'un dispositif donnant à tous le droit d'exprimer leurs attentes. Autrement dit, c'est une autre période qui s'annonce dans le monde arabo-musulman et nous pouvons constater que l'époque où une personne détient tous les pouvoirs n'est plus d'actualité ou du moins ce mode de fonctionnement est constamment contesté car c'est une autre aire qui s'annonce, c'est-à-dire un moment où tout un chacun appelle à la séparation des pouvoirs et à la distribution des richesses pour le bien-être de tous. Ce processus est long mais il marque une rupture avec les pratiques d'autrefois.

A notre avis, la période contemporaine ressemble à celle vécue par les Arabes lors de leur premier contact avec les autres cultures, notamment persane, indienne, grecque…etc. Les contemporains, voulant rompre avec le système politique établi avant l'époque coloniale, reproduisent la démarche de leurs ancêtres en s'inspirant de la pensée occidentale dans ce domaine. Cela ne signifie pas que la littérature politique produite par les Anciens n'a plus de valeur, mais elle nécessite une lecture qui tient compte des circonstances qui sont fort différentes de celles au sein desquelles, elle a vu jour.

A ce propos, nous estimons que le *Kalīla*, malgré son ancienneté et qu'il était rédigé à une époque où la pensée politique était encore à ses débuts dans le monde arabo-musulman, renferme des enseignements qui pourraient encore être utiles à notre époque. C-F Audebert souligne l'importance de cet ouvrage en disant: *« La richesse de Kalila wa-Dimna n'est plus à souligner et l'ouvrage n'a pas fini de servir de nourriture à la réflexion sur la violence sociale. En effet il constitue un merveilleux outil d'analyse des relations humaines et du politique proprement dit. »*[624] C'est-à-dire qu'on peut y trouver des réflexions sur la violence sociale sous toutes ses formes. Mais on y trouve également, et d'une manière plus générale, des idées qui concerne les relations humaines, individus ou groupes, dans le domaine éthique ou politique … etc. De ce point de vue, nous estimons que le livre pourra être encore une source pour repenser l'action politique à l'époque moderne.

Nous pouvons donc dire que le *Kalīla* est toujours un livre d'actualité car il présente des réponses que nous pouvons contextualiser et adapter aux conditions actuelles, ce qui veut dire qu'il occupera encore notre attention pour explorer toutes les possibilités qu'il nous offre. En effet, nous comptons poursuivre cette démarche en s'intéressant à ses histoires et aux livres de fables qui appartiennent au même registre d'une part, et de l'autre, nous souhaitons mener une approche comparatiste entre les textes qui s'inspirent des mêmes sources, mais qui appartiennent à des cultures différentes.

[624]. Claude Audebert, « La violence dans Kalila wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa' », *Alif*, n° 13, 1993, (pp. 24-43), p. 24.

ANNEXE

Liste des chapitres et des sous-chapitres évoqués dans cette étude

Titre des histoires	Deux versions		Le thème du chapitre	L'espace des événements
	arabe	française		
le lion et le bœuf	79	49	L'amitié brisée	la cour du lion
le lion et le lièvre	101	72		
le lion, le chacal, le loup le corbeau et le chameau	114	86		
le pluvier et l'Intendant des mers	118	90		
le fourbe et le benêt	124	97		
le procès de Dimna	131	105	le jugement du traitre	la cour du lion
les deux perroquets et la femme de satrape	153	129		
la colombe au collier	157	133	l'amitié sincère	la forêt
le saint homme, son hôte et le rat	166	141		
les corbeaux et les hiboux	183	157	la guerre	la forêt
le lièvre et l'éléphant	191	164		
les oiseaux qui demandent un roi	190	163		
le rossignol, le lièvre et le chat	194	166		
la souris métamorphosée en fille	206	178		
le signe et la tortue	217	187	la conservation de la chose acquise	la forêt
le dévot et la mangouste	229	197	les conséquences de l'action sans réflexion	la maison de l'ascète
Irāḫt, Iblād et Šadram, roi de l'inde	235	201	le maintien de l'autorité	la cour du roi
le roi des rats et ses ministres	259	301	la recherche d'un conseiller loyal	espace ouvert
le chat et le rat	269	229	la paix provisoire	la forêt
le roi et l'oiseau qoubbira	279	237	la méfiance	la cour du roi
le lion et le chacal	287	245	la réconciliation après injustice subie	la cour du lion
L'ermite et l'orfèvre	303	261	la réservation des bienfaits aux gens fidèles	la forêt/la cour du roi
Le fils du roi et ses compagnons	311	267	la toute-puissance du destin	espace ouvert
La lionne et le chacal	319	275	les conséquences du mal subi	la forêt
le saint homme et son hôte	327	279	l'embarras de l'entre-deux	la maison de l'ascète
la colombe, le renard et le héron	333	309	le bon et le mauvais jugement	la forêt

BIBLIOGRAPHIE

I- ŒUVRES D'IBN AL-MUQAFFA'.

- CHEHATA Elisabeth, *al-Adab al-Kabīr de 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa' : Edition, Traduction et Essai d'analyse*, thèse sous la direction de Dominique Mallet, Bordeaux III, 1998.
- IBN AL-MUQAFFA', *Āṯār Ibn al-Muqaffa'*, éd. I, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1989.
- IBN AL-MUQAFFA', *Kalīla wa Dimna*, éd. de 'Abd al-Wahhāb 'Azzām, Beyrouth, Dār al-šurūq, éd. I, 1957 reprise en 1981.
- IBN AL-MUQAFFA', *Kalila wa Dimna*, éd. Louis Cheikho, édition scolaire, Beyrouth, 1965.
- IBN AL-MUQAFFA', *Le Livre de Kalila et Dimna*, traduction de André Miquel, Paris, éd. Klincksieck, 1980 (éd. I, 1957).
- KHAWAM R., *Le Pouvoir et les intellectuels*, Paris, éd. G-P Maisonneuve&Larose, 1985.
- PELLAT Charles, *Conseilleur du calife*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.
- TARDY Jean, *L'Hostilité 'adāwa : principe éthique et politique chez Ibn al-Muqaffa'*, T. II, thèse sous la direction de Claude-France Audebert, université de Provence, 1995.

II- ETUDES SUR IBN AL-MUQAFFA'.

- ABBES Makram, « L'ami et l'ennemi dans Kalila et Dimna », Damas, *Bulletin d'Etudes Orientales*, T. LVII, 2008, (pp. 11-41).
- ARJOMAND Said Amir, «'Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the 'Abbasid» Revolution, *Iranian Studies*, Vol. 27, 1994, (pp. 9-36).
- AUDEBERT Claude-France, « La condition humaine d'après Kalīla wa Dimna », *Arabica*, T. 46, Fasc. 3,1999, (pp. 287-312).
- AUDEBERT Claude-France, « La violence dans Kalila wa-Dimna d'Ibn al-Muqaffa' », *Alif*, n° 13, 1993, (pp. 24-43).
- CHARLES-DOMINIQUE Paul, « Le système éthique d'Ibn al-Muqaffa' d'après ses deux Epîtres dites « al-ṣaġīr et al-kabīr », *Arabica*, T XII/1, 1965, (pp. 45-66).
- CHEIKH-MOUSSA Abdallah, « Du Discours autorisé ou comment s'adresser au tyran ? », *Arabica*, T. XLVI, avril 1999, (pp. 139-175).
- DE CRUSSOL Yolande, « L'Epreuve du pouvoir dans al-Adab al-Kabīr d'Ibn al-Muqaffa' et quelques thèmes entrecroisés de l'adab et de la littérature soufie à l'époque abbasside », *Bulletin d'études orientales*, n° LVI, Damas, 2004/2005, (pp. 205-224).
- DLIMI Hamid, *Ibn al-Muqaffa' : Essai sur la genèse la science politique musulmane*, thèse de doctorat sous la direction de Maurice Robin, Paris X, 1990.

- GABRIELI F., « Ibn al-Muqaffa‘», *E.I*, T. III, Nouvelle Edition, Leiden, E. J. Brill, 1975, (pp. 907-909).
- AL-GĀRSĪ Moḥammad ‘Alī, *Dirāsa fī kitāb Kalīla wa Dimna*, Université de Tunis, Tunis, 2007.
- KADRI Alima, *Les Structures narratives dans Kalila wa Dimna*, sous la direction de Nada Tomiche, Paris III, 1987.
- LATHAM J. D., « Ibn al-Muqaffa‘ and early ‘abbasid prose », *‘Abbasid Belles-Lettres*, éd. J. Ashtiany, (the Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge university press, 1990, (pp. 48-77).
- El-MAZOUNI Hassan, *Etude du lexique éthique et politique dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa‘*, thèse dirigée par Bounfour Abdallah, Paris, S.N, 1993.
- QURAY‘ Dahrah, « Kalila wa Dimna : ṣinā‘a ‘arabiya lā hindiya». Article consulté le 05/01/2011sur le lien suivant : http://www.alfaseeh.com/vb/showthread.php
- El-RABĪ‘Ī Fawzia, *Durr al-ḥikam : adaptation poétique de Kalīla wa-Dimna*, Lovanii, Aedibus Peeters, 1994.
- SOURDEL D., « La Biographie d’Ibn al-Muqaffa‘ d’après les sources anciennes », *Arabica*, T. I, 1954, (pp. 307-323).
- TROUPEAU Gérard, « La Logique d’Ibn al-Muqaffa‘ et les origines de la grammaire arabe », *Arabica*, T. XXVIII, Fasc. 2-3, 1981, (pp. 242-250).

III- ETUDES SUR LA PENSEE POLITIQUE.

- ‘ABBĀS Iḥsān, *‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥyā al-Kātib*, ‘Ammān, Dār al-šurūq, 1988.
- ‘ABBĀS Iḥsān, *‘Ahd Ardašīr*, Beyrouth, Dār ṣāder, 1967.
- ABBES Makram, « Guerre et paix en islam: naissance et évolution d‘une « théorie », *Mots*, n° 73, ENS-LSH, Lyon, 2004, (pp. 43-58).
- ABBES Makram, *Islam et politique à l’âge classique,* Paris, PUF, 2009.
- AḤMAD Amīn, *Ḍuḥā l-islām*, V. II, Caire, 1938.
- AḤMAD Amīn, *Fağr al-islām*, éd. XIII, Caire, Maktabat al-nahḍa, 1982.
- AL-‘ALLĀM Azeddine, *al-Fikr al-siyāsī al-sulṭānī*, Rabat, Dār al-amān, 2006.
- ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Traduction de Richard Boéüs, Paris, Flammarion, 2004.
- ALTHUSSER L., « Idéologie et appareils idéologiques d’Etat », *La Pensée* n° 151, Paris, Editions sociales, 1970.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.
- BROSSAT Alain, *Le Corps de l’ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique-Editions, 1988.
- CHARAUDEAU Patrick, *Le Discours politique : les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert, 2005.
- AL-DOURI Abdelaziz, *al-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal*, éd. III, Beyrouth, Dār al-ṭalī‘a, 1997.

- AL-ĞĀBIRĪ M. A, *al-'Aql al-siyāsī al-'arabī*, éd. IV, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 2000.
- Al-ĞĀḤIẒ, *Kitāb al-Tāğ fī aḫlāq al-mulūk*, taḥqīq Aḥmad Zakī Bāšā, Caire, Imprimerie nationale, 1914.
- GODIN Christian, *La Guerre*, Nantes, Editions du Temps, 2006.
- GUTAS Dimitri, *Pensée grecque, culture arabe*, trad. Par Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005.
- HOBBES Thomas, *De Cive ou les fondements de la politique*, traduit par Samuel Sorbière, Paris, Sirey, 1981.
- HOBBES T., *Léviathan*, Paris, Dalloz, 2004.
- IBN QUTAYBA, *al-Imāma wa l-siyyāsa*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- AL-KABĪSSĪ Moḥammad 'Alī, *Naš'at al-fikr al-siyāsī 'inda al-'arab*, éd. II, Damas, Dār al-fikr, 2007.
- KHAWAM René, *Le Livre des ruses : la stratégie politique des Arabes*, Phébus libretto, 2002.
- LAZZERI Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.
- LE BART Christian, *Le Discours politique*, Que sais-je ?, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- MACHIAVEL N., *Œuvres*, traduit par Robert Laffont, Bouquins, 1998.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, trad. Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, éd. I, Paris, PUF, 2000.
- NAṢṢAR Nāṣīf, *Manṭiq al-sulṭa*, éd. I, Beyrouth, Dār amwāğ, 1995.
- NORBERT Elias, *La Société de cour*, traduit par Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, 1985.
- POLIN Raymond, *Ethique et politique*, Paris, Editions Sirey, 1968.
- ROBIN M., *Histoire comparative des idées politiques*, T. I, Paris, Economica, 1988.
- SENELLART Michel, *Les Arts de gouverner*, Paris, Seuil, 1995.
- TSE Sun, *l'Art de la guerre*, traduit par J. Jacques Amiot, Paris, Edition Pocket, 1993.
- ŪMLĪL 'Alī, *al-Sulṭa al-ṯaqāfiya wa-l-sulṭa al-siyāsiya*, éd. II, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-waḥda al-'arabiya, 1998.
- WEBER Max, *Le Savant et le politique*, traduit par Cathrine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.

IV- AU SUJET DE LA FABLE.

- BORNECQUE Pierre, *la Fontaine fabuliste*, Paris, éd. Réunis, 1983.
- CHAMBRY Emile, « Notice sur Esope et fables Esopiques » dans Esope, *Fables*, établi et traduit par Emile Chambry, éd. V, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- DARMON Jean-Charles, *Philosophies de la Fable : La Fontaine et la crise du lyrisme*, Paris, PUF, 2003.

- DUBOIS J-A., *Le Pancha Tantra ou Les cinq livres de fables indiennes*, traduction et présentation du DUBOIS J-A., Imprimerie nationale Editions, 1995.
- LA FONTAINE J., *Fables*, Paris, librairie générale française, 1996.
- LA FONTAINE J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1999.
- LANCEREAU Edouard, *Pañcatantra*, Paris, Gallimard, 1965.
- LE GUERN Michel, *Parole, allégorie et métaphore*, sous la direction de Jean Delorme, Presses universitaires de Lyon, 1987.
- LEPLATRE Olivier, *Le Pouvoir et la parole dans les fables de La Fontaine*, Presses universitaires de Lyon, 2002.
- LULLE Raymond, *Le Livre des bêtes*, Editions du Chiendent, traduit par Patrick Gifreu, 1985.
- MOUCANNAS-MAZEN Rita, *Fables françaises et arabes : étude stylistique comparée*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- AL-SAYYID Raḍwān, *al-Asad wa l-Ġawwāṣ*, éd. II, Beyrouth, Dār al-ṭalī'a, 1992.
- SORIANO Marc, « Fable », *E. Universalis*, éd. V, Corpus IX, Paris : Encyclopaedia universalis, 2002.
- TAINE H., *La Fontaine et ses fables*, éd. XVI, Paris, Hachette, 1903.

V- ETUDES GENERALES.

- ABBOTT Nabia , «Ḥadīth literature-II: Collection and transmission of Ḥadīth», *Arabic literature to the end of the umayyad period* , éd. A. F. L. Beeston, (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, (pp. 289-298).
- AMOSSY Ruth, *L'argumentation dans le* discours, éd. II, Paris, Armand Colin, 2006.
- ANSCOMBRE Jean Claude et DUCROT Oswald, *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 1997.
- ARISTOTE, *La Rhétorique*, livre II., éd. Belles Lettres, 1960.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1966.
- BLACHERE Régis, *Moments tournants dans la littérature arabe*, Studia Islamica, n° 24, 1966, (pp. 5-18).
- BONEBAKKE S. A., « Adab and the concept of *belles-lettres* », *'Abbasid Belles-Lettres*, éd. J. Ashtiany, (the Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge university press, 1990, (pp. 16-30).
- BRETON Philippe, *L'Argumentation dans la communication*, Paris, La Découverte, 2003.
- BRETON Philippe, *La Parole manipulée*, Paris, La découverte, 2000.
- CHAUVIN Victor, *Bibliographie des ouvrages arabes*, ch. II, Liège, imprémerie H. Vaillant-Carmanne, 1892.
- DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1972.

- DERRIDA Jacques, *La Bête et le souverain*, Paris, Galilée, 2008.
- DESCOMBES Vincent, *Le Raisonnement de l'ours,* Paris, Seuil, 2007.
- DUCROT O., *Dire et ne pas dire : principe de sémantique linguistique*, Paris, Herman, 1998.
- FONTANIER Pierre, *Les Figures de discours*, Paris, Flammarion, 1977.
- Al-ĞĀḤIẒ, *Rasā'il Al-Ǧāḥiẓ*, T. I, éd. I, Beyrouth, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2000.
- GENETTE G., *Figures II*, Paris, Seuil, 1969.
- GENETTE G., *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- GRACIAN Baltasar, *L'Art de la prudence*, Paris, Payot & Rivages, 1994.
- GUESPIN L., « Le discours politique », *Langages* 23, Sept. 1971.
- ḤĀĞĪ Ḫalīfa, *Kašf al-ẓnūn*, T. II, version numérique. Voir ce lien consulté le 15/07/2011 : http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=1129&cat=18
- HARRIS Z., « Discourse analysis », trad. Française. Par F. DUBOIS-CHARLIER, « L'analyse du discours », *Langages* 13, mars 1969.
- IBN 'ABD RABBIH, *al-'Iqd al-farīd*, T. IV, Caire, Maṭba'at lağnat al-t'līf wa l-tarğama wa l-našr, 1944.
- IBN AL-'AṮĪR, *al-Kāmil fī l-tārīḫ*, T. V, éd. III, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.
- IBN FĀRIS, *Maqāyīs al-luġa*, Beyrouth, Dār al-Ǧīl, 1991.
- IBN ḪALDŪN, *al-Muqaddima*. Beyrouth, Dār al-fikr, S.D.
- IBN KAṮĪR, *al-Bidāya wa l-Nihāya*, éd. II, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1997.
- IBN MANẒŪR, *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dār al-fikr, 1990.
- IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, éd. II, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2002.
- IBN QUTAYBA, *Adab al-Kātib*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1988.
- IBN QUTAYBA, *'Uyūn al-aḫbār*, éd. de Yūsaf 'Alī Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1998.
- IBN ẒĀFIR AL-ŠAHRĪ 'Abd al-Hādī, *Istrātīǧiyāt al-ḫiṭāb*, éd. I, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ǧadīd al-muttaḥida, 2004.
- JONES A., « The Qur'ān-II », *Arabic literature to the end of the umayyad period*, éd. A. F. L. Beeston, (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, (pp. 228-245).
- KAMĀL AL-RŪBĪ Ulfa, « al-maṯal wa l-tamṯīl fi l-turāṯ al-naqdī wa l-balāġī ḥattā nihāyat al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī », *Alif*, n° 12, 1992, (pp. 75-103).
- KARIMI Gholam-Ali, « Le conte animalier dans la littérature arabe avant la traduction de Kalila wa Dimna », *Bulletin d'Etudes Orientales*, Damas, n° XXVIII, 1975, (pp 51-56).
- KILITO A., *al-Ḥikāya wa l-ta'wīl*, Casablanca, Dār tūbqāl, S.D.
- KURD 'Alī M., *Rasā'il al-bulaġā'*, Egypte, Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, 1913.
- LA GOFF Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1985.

- LATHAM J. D., «The beginnings of arabic prose literature: the epistolary genre», *Arabic literature to the end of the umayyad period*, éd. A. F. L. Beeston, (The Cambridge history of Arabic literature), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, (pp. 154-179).
- MAINGUENEAU Dominique, *Initiation aux méthodes de l'analyse de discours*, Paris, Hachette, 1976.
- MAINGUENEAU D., *Le Contexte de l'œuvre littéraire : Enonciation, Ecrivain, Société*, Paris, Dunod, 1993.
- MAKKĪ Al-Ṭāhir Aḥmad, *Dirāsa fī maṣādir al-adab*, éd. V (éd. I/1968), Caire, Dār al-ma'ārif, 1980.
- MASSON Denise, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Murūǧ al-ḏahab* (les Prairies d'or), traduction revue et corrigée par Charles Pellat, T. IV, Paris, Société Asiatique, 1989. T. I/1962. T. II/ 1971.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Murūǧ al-ḏahab* (les Prairies d'or), traduction revue et corrigée par Charles Pellat, T. I, Paris, Société Asiatique, 1962.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Murūǧ al-ḏahab* (les Prairies d'or), traduction revue et corrigée par Charles Pellat, T. II, Paris, Société Asiatique, 1971.
- MICHEL Alain, *Les Rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, éd. II, Paris, Peeters, 2003.
- AL-NWAYRĪ Šihāb al-Dīn, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, taḥqīq 'abd al-Maǧīd Tarḥīnī, T. X/22, éd. I, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2004.
- PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-TYTECA Lucie, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 2000.
- AL-QURṬUBĪ, *al-Ǧāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, T.V, Dār iḥyā' al-turāṯ al-'arabī, 1985.
- SCHIFFRIN Deborah, *Approaches to discourse*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA, 1994.
- SELLHEIM. R, « Maṯal », *E.I*, T. VI, Nouvelle Edition, Paris, Maisonneuve&Larose, 1991, (pp. 805-815).
- SOURDEL Dominique, *L'Islam et sa civilisation (VII-XX)*, Paris, Armand colin, 1977-1990.
- SOURDEL D., *Le Vizirat 'abbāside de 749 A 936*, T. I, Damas, 1959.
- STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, traduction française, Paris, Flammarion, 1986 (éd. I, 1953).
- AL-SUYŪṬĪ, *al-Durr al-manṯūr fī l-tafsīr al-ma'ṯūr*, T. II, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000.
- AL-ṬABARĪ Ibn Ǧarīr, *Ǧāmi' al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, T.V, Beyrouth, 1978.
- AL-'UMARĪ Moḥammad, *Fī balāġat al-ḫiṭāb al-iqnā'ī: madḫal naẓarī wa taṭbīqī li-dirāsat al-ḫaṭāba al-'arabiyya*, Casablanca, Afrīqyā l-šarq, 2002.
- VARGA A.Kibedi, *Rhétorique et Littérature : étude de structures classiques*, Paris, Didier.
- YAKTINE Saïd, *Infitaḥ al-naṣṣ al-riwaā'ī: al-naṣṣ wa l-syyāq*, éd. II, Casablanca, al-Markaz al-ṯaqāfī al-'arabī, 2001.

- YAKTINE S., *Taḥlīl al-ḫiṭāb al-riwā'ī*, éd. III, Casablanca, al-Markaz al-ṯaqāfī al-'arabī, 1997.
- ZAKHARIA K. et TOELLE H., *A la découverte de la littérature arabe*, Paris, Flammarion, 2004.
- AL-ZAMAḪŠARĪ, *Al-Kaššāf*, V.I, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, S. D.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 4

PREMIERE PARTIE: LE *KALĪLA* : UNE ŒUVRE POLITICO-LITTERAIRE 14

CHAPITRE I : LE CONTEXTE DE L'ŒUVRE. 17

1- La situation historico-politique à l'époque d'Ibn al-Muqaffa'. 18

2- Ibn al-Muqaffa' à la recherche de l'exemple. 28

CHAPITRE II : LE DISCOURS POLITIQUE : FORMES DE REPRESENTATION DANS LE *KALĪLA*.....37

1- Du Discours au Discours politique : Problème de définition. 38

2- Le politique dans le *Kalīla* : 48

3- Le *Kalīla* : de l'oral à l'écrit. 54

CHAPITRE III : LE DISCOURS POLITIQUE DANS LES FABLES DE *KALILA* OU LES VALEURS DU STYLE ALLEGORIQUE.....65

1- La fable : un récit à double sens. 66

2- L'argumentation dans Les fables de *Kalīla*.....79

3- Les formes de l'argumentation dans le *Kalīla* :.....106

SYNTHESE 114

DEUXIEME PARTIE : LA PAROLE ET LE POUVOIR DANS LE *KALILA* 117

CHAPITRE I : LA JUNGLE OU SE CONCRETISENT LES VALEURS HUMAINES.....120

1- La fable et la science politique. 121

2- Les rapports de force en politique.....151

CHAPITRE II : POUR LA STABILITE ET LA CONSERVATION DU POUVOIR. 163

1- Nouvelles règles pour un Etat fort et stable. 165

2- Religion et politique : une idéologie pour un Etat. 172

3- Le rapport entre gouvernant et gouverné dans l'œuvre Ibn al-Muqaffa'. 181

CHAPITRE III : LE RAPPORT ENTRE LE SAVOIR ET LE POUVOIR DANS LE *KALĪLA*. 193

1- Pouvoir et savoir : différence de nature. 195

2- Sage ou conseiller : le portrait dessiné dans les fables de *Kalīla*. 211

3- Le savoir sujet de voyage. 222

SYNTHESE 240

TROISIEME PARTIE : LE POLITIQUE ENTRE LA THEORIE ET L'HISTOIRE 244

CHAPITRE I : LA VIOLENCE AU CŒUR DES RELATIONS HUMAINES.....246

1- Les formes de la violence.....246

2- La guerre et la paix : rapport complexe. 261

CHAPITRE II : LE FONDEMENT DE L'AUTORITE : L'OBEISSANCE.....281

1- Penser l'obéissance. 281

2- La thématique de l'Obéissance dans le *Kalīla*. 286

3- La peur et l'obéissance, la réciprocité bien établie. 291

CHAPITRE III : LA JUSTICE: PRINCIPE JURIDICO-POLITIQUE 299

1- Penser la justice.....299

2- Le principe de justice dans le *Kalīla*. 309

SYNTHESE 321

CONCLUSION 324

BIBLIOGRAPHIE 330