



HAL
open science

Le mot des fables indiennes : comment se faire entendre sans hurler avec les loups ?

Bénédicte Letellier

► To cite this version:

Bénédicte Letellier. Le mot des fables indiennes : comment se faire entendre sans hurler avec les loups ?. Zsuzsa Simonffy; Márta Kóbor. Pouvoir des mots, mots du pouvoir, Editions Universitaires Européennes, 2016. hal-01371679

HAL Id: hal-01371679

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01371679v1>

Submitted on 15 Aug 2019

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

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

Le mot des fables indiennes : comment se faire entendre sans hurler avec les loups ?

Bénédicte Letellier (Université de la Réunion)

Introduction

Dans les fables indiennes du *Pañcatantra*, le pouvoir des mots se manifeste avec éclat dans les échanges les plus équivoques où règne le malentendu¹. Bien que ces fables soient destinées à l'éducation d'un prince sot et ignorant, leur lecture requiert un esprit critique doté de subtiles capacités à juger. Si le sot peut discerner le pouvoir des mots (leur force idéologique autant que leur charge émotionnelle et leurs sens possibles), les fables apparaissent alors comme un véritable traité de politique sur les choses de la vie publique qui livrent au jeune prince les clés pour gouverner avec sagesse et qui lui révèlent le bon usage des mots pour se faire entendre et asseoir son autorité. Dans une situation critique, générée par des malentendus, comment donc se faire entendre des loups sans hurler avec eux ? Souvenons-nous de ce chameau qui, dans une fable traduite en arabe par Ibn al-Muqaffa' (1957), *Selon que vous serez puissant ou misérable*, se conforme aux paroles du corbeau, du chacal et du loup et se fait manger par eux sans autre forme de procès bien qu'il soit le protégé du roi. Les mots n'ont-ils donc que le pouvoir qu'on voit en eux et qu'on veut bien leur prêter ? Outre l'influence qu'ont les paroles des animaux sur le chameau, la fable montre ici que le malentendu est l'envers de la clairvoyance sans laquelle les mots perdent leur effet sur autrui. Pour le dire autrement, la confusion et l'ignorance demeurent tant que les mots ne traduisent pas une habilité à discerner et juger. Mais comment acquérir la sagesse consignée dans ces fables, déceler le pouvoir des mots si, à l'image du chameau, l'on est crétin et que l'on manque de bon sens ?

1. Le malentendu

Dans le prologue aux *Cinq livres de la sagesse. Pañcatantra*, le roi Amarashakti se plaint de l'ignorance de ses fils :

D'un fils inexistant, mort ou crétin,
c'est inexistant ou mort, le meilleur,
car la souffrance est très brève.
Mais un crétin fait de votre vie entière un enfer. (Porte 2012 : 39)²

¹ Pour cette problématique voir Clément et Escola (2003).

² Ma réflexion s'appuie ici sur cette dernière traduction française des fables indiennes : *Les cinq livres de la sagesse. Pañcatantra*, traduit du sanskrit et présenté par Alain Porte, Arles, Éditions Philippe Picquier, 2012. Tous les exemples sont extraits de cette traduction que nous privilégions ici pour deux raisons : 1. Alain Porte s'appuie sur l'édition indienne de M. R. Kale (*Pañcatantra of Vishnusharma*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd, Delhi, 1991, first edition, Bombay, 1912) qui ajoute des fables au *Textus simplicior* et qui s'est imposée comme la vulgate ; 2. sa traduction a su préserver le caractère dramatique et poétique des scènes dans un langage très accessible.

Plus exactement, l'enfer, c'est le malentendu. Et s'il est vrai qu'il prend forme dans notre relation à l'autre, il serait rapide d'en déduire que le malentendu vient du crétin, que « l'enfer, c'est les autres ». C'est précisément pour éviter tout malentendu que Sartre s'explique sur ce qu'il a voulu dire :

On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donné, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres, ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous.³

L'enfer n'est donc que le symptôme d'une incapacité à juger par soi-même et d'une ignorance sur « le gouvernement des choses » (Porte 2012 : 38). Sartre dresse ici le portrait de l'homme de mauvaise foi qui plutôt que de reconnaître sa dépendance au jugement d'autrui comme une sorte de complaisance coupable, s'en fait la victime. L'homme crée son propre enfer. Il s'enferme lui-même dans l'inaction et l'isolement tout en faisant des procès d'intention aux autres : il est comme mort, dirait Sartre. Une mort symbolique, qui d'après les paroles de ce roi indien, est pire que la mort physique. En d'autres termes, l'enfer naît d'un manque de confiance en soi et d'ambition. Selon cette assertion sartrienne et son commentaire, le malentendu serait alors une forme de déni dissimulé par des procès d'intention. Penser que la méprise du sens est le fait de l'autre, c'est manquer de bon sens. Car, si cette pensée plus ou moins consciente peut parfois s'avérer profitable, elle n'en est pas moins suicidaire. Pour y remédier, c'est donc un manuel de survie qu'il faut comme, par exemple, celui que Vishnusharma offre au roi Amarashakti afin d'instruire ses crétins de fils. Pour enseigner à ces jeunes princes indiens « les choses de la vie publique » (Porte 2012) ou « la science politique » (Lancereau 1965)⁴, le brahmane compose ce fameux traité de politique connu sous le titre de *Pañcatantra*.

Si l'on n'entend rien ou autre chose au discours philosophique de Sartre, je propose donc que l'on lise et relise ces fables indiennes que la tradition européenne attribue au sage indien Bidpaï et destinées, selon l'histoire originelle, à ceux qui précisément manquent de discernement et de sagesse. Il s'agit de se sauver de l'enfer, de dissiper les malentendus. En clair, faire preuve de bon sens et de clairvoyance, de cette capacité à

³ Extrait audio et texte de Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Groupe Frémeaux Colombini SAS © 2010.

⁴ *Pañcatantra*, traduit du sanskrit et annoté par Édouard Lancereau, introduction de Louis Renou, Paris, Gallimard, 1965. D'après Louis Renou, Édouard Lancereau a traduit le *Pañcatantra* en 1871 à partir de l'édition Kosegarten (Bonn, 1848), érudit allemand qui possédait douze manuscrits différents.

bien juger au bon moment pour accéder à une véritable liberté. Mais comment un crétin qui agit en dépit du bon sens et dans l'ignorance peut-il lire et entendre les secrets de la sagesse ? En d'autres termes, comment un traité de politique peut-il permettre l'acquisition de la sagesse à partir d'une lecture dépourvue d'esprit critique et de science ? Cela revient à se demander plus simplement si le malentendu n'est pas le fondement même de la politique – de la relation aux autres – et la raison existentielle du drame de la réalité humaine. Au fond, se complaire dans le malentendu est une manière de se déresponsabiliser et de prêter son pouvoir à autrui. S'il est généré consciemment, il consiste à détourner l'attention et à déplacer l'intention qui préside aux mots et aux actes. En ce sens, il est moins un geste herméneutique qu'un geste politique et éthique. Il y a malentendu dès lors que je règle ma conduite à partir des intentions d'autrui que j'imagine et crois être identiques aux miennes. Il trahit la peur de se gouverner soi-même et d'y voir clair.

Au fond, le malentendu pose la question de l'intention et non celle du sens comme l'illustre, dans le *Pañcatantra*, l'humeur sombre de ce roi lion, Pingalaka, qui fut angoissé en entendant le beuglement d'un taureau. La puissance de ce bruit lui fit craindre la présence d'« un animal non ordinaire » (Porte 2012 : 70) dont la force se mesure à celle de ses cris. Ce bruit n'a aucun sens intrinsèque. Mais il éveille la crainte du roi à partir du moment où ce dernier lui prête de possibles mauvaises intentions face auxquelles le roi s'avoue déjà vaincu. Ce rapport de force pressenti au son d'un bruit trahit un manque de confiance et de courage. Penser que ce taureau est un ennemi potentiel, dont la force le dépasse et qui pourrait le soumettre à des velléités d'hégémonie, c'est déjà une manière de se résigner et de se limiter à une connaissance imparfaite de soi. Car, comme l'explique l'un de ses serviteurs, Damanaka, auquel il s'est confié, qu'un roi « ait peur d'un simple cri, cela est anormal » (Porte 2012 : 71). Ce n'est donc pas le bruit qui signifie quelque chose mais la réaction du roi. L'analyse de Damanaka est très pertinente. Par des comparaisons, il lui fait entendre son mal avec douceur : « ce simple bruit » (*Ibid.*) révèle sa propre défaillance, son manque de vaillance. « Même si le Créateur manifestait sa peur, / les sages ne perdraient pas leur courage. / Les étangs une fois asséchés, en vérité l'océan / ne baisse pas de niveau » (*Ibid.*). Ce *shloka* (structure versifiée), cité comme un exemple dans l'explication de Damanaka, est à la fois une manière indirecte de flatter et de blâmer tout en faisant valoir son éloquence et sa science. En vérité, ce roi n'est pas à la hauteur de son rang. Son ignorance et son manque de bon sens le rendent dupe et esclave du jugement d'autrui, que ce soit de ce serviteur aux intentions ambitieuses ou, par la suite, du taureau.

Cette fable peut se lire comme la métaphore de la nature politique de l'homme. À la manière de Jacques Rancière, je dirais alors que le taureau, inconnu du roi, est sans nom, « privé de *logos*, c'est-à-dire d'inscription symbolique dans la cité » (Rancière 1995 : 45). Ainsi le taureau est-il « rejeté du côté de l'animalité [comme] ces êtres parlants sans qualité qui introduisent le trouble dans le *logos* et dans sa réalisation politique comme *analogia* des parties de la communauté » (Rancière 1995 : 43). Cette opposition des deux animaux, logique et phonique, est, selon Rancière, « un enjeu du litige même qui institue la politique » (Rancière 1995 : 44). Mais dans cette fable,

l'opposition est sans fondement et sans conséquence litigieuse. Il n'y a ni litige, ni mésentente effective. Seulement un malentendu né d'un procès d'intention, d'une méconnaissance de soi. La distinction aristotélicienne entre la voix et la parole n'a ici de pertinence que pour définir une fonction et un statut légitimés ou non par la maîtrise d'une science à un moment donné. Même si les animaux représentent une attitude et des qualités humaines, ils sont avant tout déterminés par la place qu'ils occupent par rapport au roi. Leur capacité expressive est l'indice de leur représentation du monde, de leur savoir et de leurs possibles. Elle est proportionnelle à leur bon sens. En ce sens, je reprendrai la formule de Rancière : « La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes » (Rancière 1995 : 67).

2. Les cris, les mots et le pouvoir

Mais contrairement à un traité politique et philosophique, les fables mettent en scène des situations de discours qui donnent la mesure d'un élargissement possible de la conscience individuelle. Présentées comme un manuel, elles ont une visée pragmatique : il s'agit de devenir roi dans son propre royaume. À l'image de ce roi lion, l'ambitieux commencera donc par cesser de gémir bêtement face au danger et tentera de faire entendre sa parole pour gagner une fonction et un statut plus élevés ou du moins, dignes de son rang. La fable s'offre comme un espace instable où les rôles ne sont jamais définitifs, où le drame consiste à ne pas vouloir reconnaître l'origine du malentendu. Cette forme littéraire a donc l'avantage de pouvoir éclairer la logique et les enjeux du malentendu plus que transmettre une morale ou un message. Elle est, selon l'expression de Porte (2012 : 31), « un argument dramatique » que tous les crétins, à l'image du roi, peuvent entendre car ce n'est pas la fonction et le statut qui déterminent la sagesse d'un individu. La possibilité d'être roi ne dépend donc que de sa volonté à le devenir.

Par exemple, dans cette anecdote, les rôles sont subvertis car le roi lion, « animal logique » qui, par son rang, est censé avoir le privilège du *logos*, se comporte comme un « animal phonique », incapable d'énoncer le juste, tandis que le taureau, présenté comme un « animal phonique » dont le beuglement n'exprime que contentement ou douleur révèle par la suite sa sagesse. Introduit auprès du roi par Damanaka, Samjîvaka le taureau transmet son savoir au roi qui, « en peu de jours, [...] d'inculte, devint savant et quittant des mœurs rustiques, en adopta de civilisées » (Porte 1995 : 90). Cela est possible car d'une part le roi reconnaît sa peur et d'autre part parce qu'il veut connaître cet « animal non ordinaire ». En somme, cette fable met en scène un déplacement du voir qui constitue le fondement même de la science politique. L'usage de la parole et des mots n'est pas aussi important que celui du voir. Certes le roi est esclave de la parole de son serviteur. Mais dès lors qu'il voit le taureau, il voit le malentendu et accède au savoir et à une plus grande indépendance d'esprit. Pour gouverner les choses, il faut donc avoir cette légèreté d'esprit qui ne s'attache à aucune identité définitive, et pour cela, il faut reconnaître sa dépendance à l'autre malgré les avantages que peuvent donner un statut. Ce texte donne raison à Marc Escola⁵ qui, à propos des fables

⁵ Entretien de TV5 monde avec Marc Escola, disponible sur internet : <http://www.tv5monde.com/cms/chaine-francophone/lf/Tous-les-dossiers-et-les-publications-LF/Les-Fables-de-la-Fontaine/Les-Fables-de-la-Fontaine/p-24621-Entretien-avec-Marc-Escola.htm>, consulté le 16.01.2016.

françaises, montre que la fable est une leçon d'émancipation. Elle l'est vis-à-vis du jugement de l'autre aussi bien que vis-à-vis de ses propres croyances et certitudes. Cette leçon est flagrante notamment à travers la permutation des rôles et des fonctions entre les protagonistes comme on vient de le voir mais aussi à travers le changement de contexte.

Si tout crétin peut lire ces fables, il serait néanmoins difficile de les traduire sans la maîtrise des mots tout « en préservant l'intégrité de la sagesse » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 283) que Vishnusharma a voulu transmettre. Une traduction respectueuse de ce savoir ne saurait se confondre avec une lecture passive entreprise, précise l'un des traducteurs de ces fables, Ibn al-Muqaffa', par « ceux qui voudraient lire l'ouvrage, le comprendre ou lui faire des emprunts » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 18). Contrairement au crétin dépourvu de bon sens, le traducteur doit faire preuve d'intelligence. Le premier accorde aveuglément sa confiance en l'autre tandis que « l'homme intelligent se défie toujours de son caprice » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 17). Ce dernier, dont le portrait élogieux qu'en fait Ibn al-Muqaffa' reflète les qualités du bon traducteur, n'est pas de nature influençable : il n'accède à une exacte compréhension qu'à travers une lecture exhaustive et persévérante, une lecture en acte. « Aussi bien, explique-t-il, en voyons-nous quelques uns qui, saisis d'admiration à la lecture de ce livre, se forcent à le retenir tout en négligeant d'agir selon ses enseignements ». (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 13). Ici, Ibn al-Muqaffa' compare l'attitude mimétique du crétin qui entend plus ou moins bien le propos du livre à une attitude enthymétique du traducteur qui, pénétré des secrets de la sagesse, se doit de les transmettre selon une méditation orientée.

3. La traduction des fables et le pouvoir des mots

Tous les traducteurs prétendent recourir à un langage éloquent pour perpétuer les secrets de la sagesse : ils conservent la forme initiale de la fable accessible à tous. Cependant, chaque traducteur recrée un contexte qui oriente et réactualise la lecture des fables. Ce faisant, ils préservent malgré tout l'argument dramatique du malentendu et révèlent ainsi leur profonde compréhension des fables. Car ces dernières n'ont d'efficacité à enseigner la clairvoyance qu'à partir des enjeux du malentendu. Dans les traductions d'Alain Porte et d'Édouard Lancereau, le prologue des fables raconte qu'un roi Amarashakti se désolait face à l'ignorance et la bêtise de ses fils. Il demanda donc à l'un des brahmanes du nom de Vishnusharma de les instruire « sur les choses de la vie publique » (Porte 2012 : 41). C'est ainsi que Vishnusharma composa ces cinq livres en se livrant « au jeu de Sarasvati : instruire » (*Ibid.*). Dans la traduction arabe d'Ibn al-Muqaffa' (8^e siècle)⁶, faite à partir d'une version en langue pehlevie (6^e siècle), le roi a pour nom Debchelim et le sage est dénommé Bidpaï. Cette version nous dit peu de choses sur leur rencontre et les raisons de cet entretien. Ces protagonistes apparaissent brièvement aux seuils des chapitres pour introduire la matière ou conclure sur le sens du chapitre. Seule la conclusion de l'ouvrage nous fait savoir que le roi avait posé une question au sage et que ces fables en sont une réponse. À l'image d'Amarashakti,

⁶ Nous reprenons ici la traduction française d'André Miquel, publiée en 1957 et rééditée en 1980. Miquel suit le texte du manuscrit de la bibliothèque d'Aya Sofia, daté de 1221 sur lequel est établie l'édition Azzâm du Caire (1941).

Debchelim est un roi « d'une parfaite sagesse, d'un parfait bon sens, et [ses] intentions, comme [ses] paroles, sont pures » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 281). Nous n'en saurons pas plus sur les intentions du roi.

Mais, dans son introduction, Ibn al-Muqaffa' introduit la préface d'un autre traducteur, 'Ali B. Ach-Châh Al-Fârîsî, qui aurait grandement participé à la diffusion de ces fables. Cette préface m'intéresse tout particulièrement parce qu'elle recontextualise l'histoire de Debchelim en faisant de ce roi un tyran face auquel Bidpaï se sent le devoir de l'amener à « renouer avec la justice » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 287). Cette situation est à l'avantage du philosophe qui conserve le rôle de conseiller et de sage mais, à la différence du livre indien, c'est le sage qui va trouver le roi dans l'intention d'instruire le roi et de rétablir la justice dans le pays. Le roi finit par changer de conduite et lui accorder toute sa confiance. Il lui demande alors de composer un livre sur l'art de gouverner. Ce que fit Bidpaï en respectant la volonté du monarque d'avoir un livre divertissant et philosophique, un sens apparent (pour les sots) et un sens profond (pour les intelligents). Dans cette préface, le traducteur perse fait le portrait d'un philosophe courageux, libéral, habile dans l'art de parler. Mais, contrairement au roi Amarashakti, il présente Debchelim comme un ignorant, aux intentions impures et aux passions exacerbées. Le traducteur lui prête un caractère nuisible qui installe le pays dans l'enfer. C'est lui le crétin, rôle que l'on retrouve dans la fable du roi lion Pingalaka et qui n'aurait pas plus d'incidence sur notre propos si cette préface était cohérente. Or, al-Fârîsî prête une intention singulière à Bidpaï : « il prit le parti de faire parler les bêtes et les oiseaux, pour mettre son propos à l'abri du vulgaire, garder jalousement pour lui, loin des sots, tout ce qu'il insérait dans son oeuvre » (Ibn al-Muqaffa' 1980 : 283). Pourtant, comme le précise notre préfacier par la suite, Bidpaï destine son livre aussi bien à l'élite qu'au peuple en offrant deux sens possibles : un « sens intime » et un « sens apparent ». Est-ce à dire que le sens caché est inaccessible aux sots auquel cas le roi Debchelim n'aurait changé de conduite qu'en apparence ? Si des sots (roi ou princes ignorants) ont pu accéder à la sagesse grâce à la composition savante et savoureuse de cet ouvrage, dans quelle mesure les secrets de la sagesse sont-ils vraiment cachés ? Aussi cette réécriture de l'histoire cadre m'interpelle car elle pose de nouveau la question paradoxale : Comment lire avec discernement sans en avoir ou comment savoir gouverner sans percevoir le pouvoir des mots ? N'y a-t-il pas un malentendu, c'est-à-dire des intentions prêtées à telle ou telle figure fictive ou réelle qui ajoute de la confusion, une confusion elle-même voulue mais seulement apparente ? Une confusion qui serait possible à la lecture d'une parole énigmatique et qui serait un élément narratif essentiel à la stratégie et à la pédagogie de ces enseignements ? Une confusion que les traducteurs se devaient de faire apparaître d'une manière ou d'une autre.

Par exemple, dans la traduction française d'Antoine Galland (1724), faite à partir de la traduction turque d'Ali Tchelebi Ben Saleh (vers 1500) qui repose elle-même sur trois traductions perses du *Kalila wa Dimna* d'Ibn Al-Muqaffa', la situation du roi et du philosophe est moins grave. « Les inclinations de ce Prince [Bidpaï] étaient très louables : il crut qu'il était de son devoir de chercher le moyen de rendre le Monarque le plus accompli que l'on put le souhaiter pour le bien des sujets qu'il avait à gouverner » (Galland 1724 : viij). Le gouvernement de Debchelim devait son succès à

l'écriture des maximes indiennes. Dans cette version, la première partie de ces contes qui expose très longuement l'histoire du roi Debchelim et du sage Bidpaï⁷ est sans doute un ajout de l'une des versions intermédiaires entre la traduction d'Ibn al-Muqaffa' et celle du traducteur turc Ali Tchelebi Ben Saleh. Debchelim y est présenté comme un modèle à suivre. Il aurait trouvé dans les conseils de Bidpaï la sagesse qui suscita la jalousie des monarques voisins. L'une des différences majeures avec les autres récits est que cette sagesse a été révélée à travers deux types de transmission : écrite (le testament du roi Houfchenk qui expose les quatorze préceptes pour bien gouverner) et orale (les histoires racontées par Bidpaï au roi Debchelim et dont on ne sait si elles ont été consignées par écrit). Autre point à relever : le roi Debchelim manifeste un réel désir d'accomplir et de perfectionner ses connaissances sur l'art de gouverner. L'histoire le démontre à travers ce long périple qu'il entreprend envers et contre tous les avis de ses vizirs pour se rendre sur l'île de Sarandib où, précise le testament, le roi trouvera l'explication de ces préceptes et la réponse à toutes ses questions. Ce sont autant de peines et de difficultés qu'il accepte de surmonter pour aller jusqu'à « la montagne de l'isle de Sarandib où le premier des hommes vint du Paradis terrestre sur la terre » (Galland 1724 : 71). Lieu originel, source de sagesse. Ce déplacement physique est précisément le symbole d'un déplacement de son propre regard sur le monde, signe d'une humilité et d'une soif de connaissances nécessaires pour accéder aux secrets de la sagesse (sagesse dont il faisait déjà preuve). Autrement dit, ce déplacement est le retour aux sources, au mystère du premier homme. Ce voyage est donc la métaphore d'une prédisposition à la connaissance de soi et du monde que le roi peut entendre avec exactitude dans la mesure où préside à sa démarche une intention ferme d'en savoir plus, d'être profondément éclairé. Cette aventure rappelle les aventures merveilleuses de Sindbad le marin que Galland a traduites peu de temps avant et qui conduisent le héros à la connaissance de soi, l'un des plus grands trésors en ce monde. Mais plus certainement, elle décrit un parcours spirituel au terme duquel le lecteur n'en saura pas davantage car la compréhension se mérite. Voyage initiatique ? Je propose plutôt de l'interpréter comme une méditation orientée (enthymésis) qui, certes ajoute de la confusion sur le sens de ces fables indiennes, mais qui montre que le malentendu est bien un geste politique et éthique qui ne dépend que de soi. Ce roi est le modèle du bon disciple initié par un philosophe prophète « qui savait par révélation le sujet du voyage du roi des Indes » (Galland 1724 : 175). Il ne peut naître aucun malentendu dans cet échange puisque ses intentions sont pures et que les fables reflètent des situations dont il a déjà fait l'expérience. Cette histoire du roi Debchelim et du sage Bidpaï peut se lire comme la métaphore d'une manière crédule de lire les fables. Inutile d'entreprendre leur lecture et d'attendre qu'elles délivrent un savoir si le lecteur ne cherche qu'un divertissement et ne voit pas quelle est sa véritable intention dans cet acte.

Conclusion

⁷ Vraisemblablement, la version turque que Galland a traduite en français avait inséré le nom du sage Lokman dont l'origine reste mystérieuse. Considéré comme l'Ésope arabe, il est cité dans le Coran et est considéré par Ibn Kathir comme un homme vertueux.

Au fond, ces fables ne divisent pas les hommes en deux catégories : les sots et les hommes de bon sens mais distinguent deux manières de lire. La manière de les comprendre ne dépend que de notre intention de nous connaître, de nous ouvrir à cette connaissance. Ces fables montrent que le discernement consiste à reconnaître quelles sont nos véritables intentions lorsque nous sommes mis à l'épreuve. Nombre d'entre elles montrent que l'homme est pour une bonne part responsable des événements qu'il rencontre. Nous sommes ce que nous pensons, seule une ferme intention (qui écoute les conseils sans se laisser influencer) peut nous changer. L'homme malintentionné ne peut échapper au malentendu comme le raconte la fable du *Derviche et du voleur*(Galland). Un derviche, victime d'un larcin, assiste à d'autres événements du même type qui finissent par le conduire devant le juge pour l'une des affaires dont il a été témoin. Le juge s'en remettant bien vite aux discours qui lui semblent rationnels, le derviche lui raconte tout ce qu'il a vu et conclut par ces mots : « nous sommes tous nous-mêmes la cause de ces différents événements » (Galland 1724 : 327). C'est donc bien à partir des ces malentendus que le derviche peut comprendre la situation, reconnaître sa responsabilité et se connaître davantage. Ainsi chacun à leur manière, les traducteurs donnent des conseils de lecture. Ceux d'Ibn al-Muqaffa' sont clairs :

Il ne faut jamais désespérer ni rechercher l'impossible, mais bien plutôt ne négliger aucun effort pour régler ses désirs sur la connaissance [...] Aussi faut-il suivre, non pas l'exemple isolé de celui qui obtient sans chercher, mais celui de la majorité des gens qui n'obtiennent que parce qu'ils ont cherché.
(Ibn al-Muqaffa' 1980 : 16)

Ainsi disposé à la lecture, le lecteur ne sera pas gêné par la confusion née des malentendus : il lira ce qu'il aura voulu lire.

Au fond, le malentendu n'est qu'un argument diégétique qui répond à la stratégie des auteurs de responsabiliser le lecteur et de l'inviter à se connaître à travers ce qu'il voit. Plus il mesure le pouvoir de la parole, plus il est libre et souverain.

Références bibliographiques

Clément Bruno et Escola Marc (dir.), *Le Malentendu. Généalogie du geste herméneutique*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2003.

Galland Antoine (trad.), *Les Contes et fables indiennes, De Bidpai et de Lokman*, Paris, J. Ribou, 1724.

Ibn al-Muqaffa', *Kitâb Kalila wa Dimna*, Bayrût, Maktaba Lubnân, 1994.

Ibn al-Muqaffa', *Le Livre de Kalila et Dimna*, traduction de Miquel André, Paris, Klincksieck, [1957], 1980.

Lancereau Édouard (trad.), *Pañcatantra*, Paris, Gallimard / UNESCO, 1965.

Porte Alain (trad.), *Les Cinq livres de la sagesse. Pañcatantra*, Arles, Éditions Philippe Picquier, 2012.

Rancière Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995.