Bulletin d'études orientales

Tome LVII | Janvier 2008
Années 2006-2007

L'ami et l'ennemi dans *Kalila* et *Dimna*

Makram Abbès

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/beo/120
DOI : 10.4000/beo.120
ISBN : 978-2-35159-260-8
ISSN : 2077-4079

Éditeur
Presses de l'Institut français du Proche-Orient

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2008
Pagination : 11-41
ISBN : 978-2-35159-038-4
ISSN : 0253-1623

Référence électronique
Makram Abbès, « L'ami et l'ennemi dans *Kalila* et *Dimna* », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], Tome LVII | Janvier 2008, mis en ligne le 12 novembre 2009, consulté le 14 septembre 2023. URL : http://journals.openedition.org/beo/120 ; DOI : https://doi.org/10.4000/beo.120

Tous droits réservés

L'AMI ET L'ENNEMI DANS *KALILA ET DIMNA*

Makram ABBÈS

ENS Lettres et Sciences Humaines de Lyon

Après qu'une longue tradition littéraire et scolaire l'a catalogué comme un ouvrage de fables et qu'elle a consacré son auteur, Ibn al-Muqaffa' (720-757), comme l'un des premiers génies fondateurs de la prose arabe, l'idée que *Kalila et Dimna* puisse être étudié, à l'heure actuelle, comme un livre fondamentalement politique pourrait paraître insolite. Pourtant, le pouvoir abbasside, fort de son idéologie impériale qui faisait de lui l'héritier des anciens Perses, a fait de ce livre un « manuel » de science politique, utilisé pour la formation de base des jeunes princes. Al-Mubarrad (826-898), par exemple, mentionne qu'al-Ma'mūn (786-833) a donné l'ordre au précepteur d'al-Wāṯiq (m. en 847) de lui apprendre par cœur *Kalila et Dimna*, en plus du Coran et du *Testament d'Ardašīr* [1]. Les auteurs du genre des *ādāb sulṭāniyya*, équivalent oriental du genre occidental des « miroirs des princes », citent abondamment ce texte, à tel point qu'il est légitime d'avancer qu'il en constitue la première source d'inspiration et d'affirmer qu'Ibn al-Muqaffa' est incontestablement le père spirituel de ce genre politico-littéraire [2]. Que ce soit pour le thème du conseil aux rois, de l'art de gouverner, de la ruse ou de la conservation du pouvoir, al-Ṭurṭūšī (1049-1131) ou al-Murādī (mort en 489 de l'hégire) n'hésitent pas à convoquer les maximes et les règles consignées dans *Kalila et Dimna*. Celui-ci ne serait-il pas, par conséquent, un faux miroir des princes, puisque seul le choix de la forme de la fable le distinguerait des ouvrages de ce genre ? Et quelles sont, dans ce cas, les raisons qui ont conduit à la convocation de cette forme littéraire pour aborder un sujet aussi sérieux que la politique ? Il y a manifestement des raisons pédagogiques et didactiques qui motivent ce choix dicté par le désir de joindre l'utile à l'agréable, d'apprendre aux lecteurs, grâce à une enveloppe puérile des « vérités importantes », selon les mots de La Fontaine [3]. Invoquées à plusieurs reprises par Ibn al-Muqaffa', ces raisons pédagogiques sont insérées dans une réflexion sur l'opposition entre le sens apparent (*ẓāhir*) et le sens caché (*bāṭin*).

1. AL-MUBARRAD, *al-Fāḍil*, cité dans Iḥsān 'Abbas, *'Ahd Ardašīr*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1967, p. 34.

2. Parmi les auteurs des miroirs des princes qui citent abondamment Ibn al-Muqaffa', nous pouvons mentionner *Sirāǧ al-mulūk* d'al-Ṭurṭūšī, le Caire, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, 1994 et *Kitāb al-siyāsa* d'al-Murādī, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003. Cette opinion est avancée par K. 'Abd al-Laṭīf, dans son livre portant sur les miroirs des princes arabes, *Fī tašrīḥ uṣūl al-istibdād*, Beyrouth, Dār al-ṭalī'a, 1999, p. 62. Elle est également soutenue par M-A. al-Jābirī dans *al-'Aql al-aḫlāqī al-'arabī* Casablanca, al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, 2001, p. 171-196.

3. LA FONTAINE, *Fables*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, p. 41.

En effet, dans les nombreuses introductions et présentations du livre, Ibn al-Muqaffa‘ définit un art d’écrire propre aux fables qui commande un art de lire fondé sur la navigation entre deux couches de sens. Cette dichotomie (apparent/caché) se déplie sur deux niveaux. La signification apparente dépend du choix de la forme littéraire de la fable, forme amusante et divertissante, qui enchante les jeunes, capte leur attention, et fait voyager leur imagination dans l’univers animalier et dans l’espace de la jungle. La deuxième signification a trait au contenu philosophique, aux leçons d’éthique et de politique, et aux règles de vie (*adab*) que le lecteur averti, rompu à la philosophie, peut intérioriser à force de méditer chaque fable et chaque mot comme le stipule Ibn al-Muqaffa‘ [4]. Pour le lecteur averti, passer outre le sens caché est donc un échec de la lecture. Seuls les jeunes ou les simples d’esprit, dit Ibn al-Muqaffa‘, peuvent se permettre ce manquement et sont autorisés à se limiter au stade de l’apparence. Les politiques et les sages — qui sont appelés, selon la perspective antique, à exercer un rôle politique déterminant aux côtés des maîtres du pouvoir — doivent détourner leur attention de la forme et avoir les yeux rivés sur le sens enfoui dans la fable [5]. Cette idée constitue un leitmotiv souvent illustré par la mise en place d’un parallèle entre le sens caché et le bien ou le trésor : si le lecteur de *Kalila et Dimna* n’accède pas au sens caché, il sera comme la personne qui a un trésor à portée de main, mais risque pourtant, de ne pas y accéder, ou comme le pêcheur qui aurait pu avoir une perle d’une valeur inestimable, n’était son manque de perspicacité et de clairvoyance [6]. La métaphore de l’enveloppe qu’il faut percer délicatement pour chercher les fruits ou les trésors qu’elle cache est également convoquée pour confirmer l’idée que le choix de la forme littéraire de la fable vise à mieux faire passer des contenus philosophiques qui pourraient décourager l’apprenant s’ils étaient présentés autrement [7].

Ce premier stade de l’interprétation de la dichotomie apparent/caché confirme l’idée partagée par les fabulistes sur l’adoption d’une forme amusante qui fait mieux passer un fond sérieux. Il renvoie à l’idée que la bonne lecture est celle qui effeuille l’apologue pour n’en plus retenir que la morale. C’est aussi la lecture qui renonce à la jouissance procurée par le récit et qui, diligente, passe de la fiction au réel, de l’allégorie à la maxime, et du poétique au politique. Selon cette interprétation, le choix de la forme n’est autre qu’une ruse que le sage Bidpāy et ses élèves ont utilisée afin d’enseigner la sagesse [8]. Or, dès l’ouverture de son livre, Ibn al-Muqaffa‘ souligne une autre fonction de la forme qui n’est plus de servir le fond et d’aider à la compréhension et à l’assimilation du sens, mais plutôt de le voiler, de le rendre inaccessible, sauf pour les philosophes : Bidpāy « mit le livre dans la bouche des bêtes et des

4. *Kalīla wa Dimna*, Beyrouth, Maktabat Lubnān, 1991, p. 73. Pour toutes les citations, sauf pour une occurrence qui sera mentionnée à sa place, nous référons à cette édition qui sera désignée désormais par *Kalila.* Nous traduisons toutes les citations de cette édition. Parfois, nous citons la traduction d’A. MIQUEL, *Le Livre de Kalila et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1980. Dans ce cas, nous renvoyons à cet ouvrage par *Miquel.*

5. *Kalila*, p. 39, p. 41, p. 42, p. 73, et p. 75-77.

6. *Ibid.*, voir les séries d’exemples développés p. 73-75.

7. *Ibid.*, p. 63.

8. *Ibid.*, p. 42.

oiseaux afin que l'intention qui a présidé à sa composition reste impénétrable pour la multitude, que son contenu soit inaccessible aux vulgaires et que la sagesse, ses beautés ainsi que ses parties les plus précieuses demeurent dans leur altière distinction » [9]. Cette affirmation inscrit les enseignements de *Kalila et Dimna* dans le *topos* classique d'une sagesse secrète, voire ésotérique, accessible seulement à quelques initiés. Un tel *topos* est présent par exemple dans le titre du pseudo-Aristote, le *Secret des secrets*, ouvrage traduit au début de l'époque abbaside qui mêle la politique à l'astrologie, et à d'autres sciences comme la médecine et la physiognomonie. Un autre titre attribué à al-Ġazālī (m. en 1111), alliant curieusement politique, mystique et alchimie, et intitulé le *Secret des deux mondes*, dénote l'idée que la politique est une discipline hermétique dont l'enseignement contient deux niveaux, l'un apparent et l'autre caché [10]. Une telle intention est-elle présente dans *Kalila et Dimna* ? Et si le choix de faire parler les animaux à propos de sujets politiques vise, non plus à percer à jour les secrets de la sagesse, mais à bien les celer, quelle serait alors la nature des enseignements cachés dans cette belle forme et comment le lecteur averti pourrait-il les décoder ?

Sur les quatorze chapitres qui composent le livre [11], six abordent des questions d'éthique individuelle (conserver le bien qu'on a acquis, ne pas agir sans réfléchir, la gratitude et l'ingratitude, l'homme et le destin, etc.), une fable est consacrée à la conservation du pouvoir politique (il s'agit de « Ilāḏ, Bilāḏ et Īrāḫt ») et sept traitent la question de l'ami et de l'ennemi (hostilité, agression, perfidie, injustice, amitié sincère, alliances stratégiques, etc.) [12]. Ces thèmes sont explicitement annoncés au début de chaque chapitre à partir d'une demande ou d'une interrogation expressément formulée par le roi Dabšalīm et adressée au philosophe Bidpāy. Il est facile de constater que les fables racontées dans chaque chapitre – et qui, selon le principe de l'emboîtement des récits, se ramifient souvent en de nombreuses histoires – sont l'illustration vivante de la maxime énoncée par le philosophe au début, et souvent thématisée et reformulée à la fin de chaque chapitre. Si le contenu des fables est d'emblée mis en évidence au début de chaque chapitre, si la maxime assure une certaine visibilité du discours [13], quelle serait, dans ce cas, la nature de cet enseignement caché sur lequel insiste tant Ibn al-Muqaffa' ?

---

9. *Ibid.*, p. 11.

10. L'idée que les ouvrages de philosophie contiennent deux sens, l'un exotérique et l'autre ésotérique est avancée également dans *Kalila*, p. 41.

11. Nous considérons que le chapitre qui s'intitule «Le procès de Dimna» est un appendice du premier chapitre, «Le lion et le taureau». D'ailleurs, Ibn al-Muqaffa' note dans *Kalila*, p. 41, que le livre se compose de quatorze chapitres.

12. «Le lion et le taureau», «La colombe au collier», «Les hiboux et les corbeaux», «Le chat et le rat», «Le fils du roi et l'oiseau Fanza», «La lionne et le chacal» et «Le lion et le chacal» abordent la relation ami-ennemi. «Le singe et la tortue», «Le dévot et la mangouste», «Le saint homme et son hôte», «Le voyageur et l'orfèvre», «Le fils du roi et ses compagnons» et «La colombe, le renard et le héron», traitent de questions d'éthique. Ce partage n'exclut pas, bien évidemment, les nombreuses interférences entre les différents thèmes.

13. Cette visibilité est par exemple clairement affichée lorsqu'Ibn al-Muqaffa', dans *Kalila*, p. 42, confirme la nature de l'enseignement profond et caché du premier chapitre. Cet enseignement correspond, en effet, à l'idée annoncée avant la narration de la fable : la rupture de l'amitié et la manière dont elle se transforme en hostilité à cause des calomnies d'un perfide.

Cette interrogation nous permet d'explorer un deuxième niveau de la dichotomie enseignement apparent/enseignement caché. Dans l'introduction du livre, Dabšalīm, s'adressant à Bidpāy, affirme ceci : « Je voudrais que tu me composes un livre éloquent où tu manifesteras toute ton intelligence ; l'intention apparente de ce livre serait de gouverner et d'éduquer la multitude, alors que sa signification cachée serait le comportement exemplaire des rois et l'art de gouverner les sujets de manière à les amener à obéir au roi et à le servir » [14]. Cette citation est l'unique passage qui évoque la dichotomie apparent/caché en la rapportant non pas à l'opposition forme/fond, fable animalière/sagesse humaine, littérature/philosophie, plaisant/sérieux, mais en divisant la totalité du livre en deux niveaux correspondant aux gouvernés d'un côté, et aux gouvernants de l'autre. Ici, le divertissement et le plaisir imaginaire liés à la forme littéraire de la fable ne sont plus évoqués comme éléments ou choix signifiants, interprétables ne serait-ce qu'au stade de l'apparence. Le passage réinvestit autrement la dichotomie apparent/caché : il indique que si *Kalila et Dimna* assure, au premier plan et de manière tout à fait manifeste, la formation morale de l'individu en lui apprenant les règles de vie (*adab*) indispensables pour déterminer sa place au sein de la société et son rapport au pouvoir, il définit, dans sa structure profonde, l'art de gouverner tel qu'il doit être pratiqué par le maître du pouvoir et d'après les principes que lui dicte le philosophe politique. Abordée selon le double versant de l'éthique et de la politique, la dichotomie apparent/caché recouvre ainsi les parties classiques de la philosophie politique telle qu'elle était étudiée dans l'Antiquité et au Moyen Age [15].

L'objectif de ce travail est d'interroger cette structure profonde, relative donc à la deuxième partie de la philosophie politique antique et médiévale, en essayant de la systématiser, sans tenir compte de l'opposition entre la forme de la fable et l'enseignement qu'elle véhicule, qui est la maxime, la sentence ou la loi propre à tel ou tel domaine du politique. Conformément au vœu d'Ibn al-Muqaffa', nous tenterons de déchiffrer le sens politique des fables. Mais contrairement à son exhortation, nous dépasserons l'opposition entre, d'un côté, le symbole, l'allégorie, le style narratif qui avance en spirale et qui fait voyager le lecteur dans les méandres des récits emboîtés, et d'un autre côté, la maxime qui est un discours ramassé, fragmentaire, animé par le souci de fixer les règles et de les rappeler avant ou après chaque fable. Ainsi, notre démarche consiste à mettre à contribution les deux niveaux afin d'interroger le texte et de le lire comme un ouvrage de philosophie politique. Nous convoquerons également, selon les besoins de l'analyse, les textes d'*al-Adab al-ṣaġīr*, (la *Petite éthique*) et d'*al-Adab al-*

14. *Kalila*, p. 38.

15. Un peu plus loin, *Ibid.*, p. 41, - mais toujours dans le contexte de l'opposition entre plaisant et sérieux - nous trouvons une allusion à la première partie de la philosophie pratique (*al-falsafa al-'amaliyya*), avec une description qui rappelle la manière dont elle était classée par les auteurs arabes de l'époque médiévale. Cette première partie, nommée l'éthique, est relative à la direction (*tadbīr*) ou au gouvernement (*siyāsa*) de l'individu et de sa sphère privée (maison, proches, amis, enfants, femme, etc.). Chez d'autres auteurs, cette sphère était scindée en deux : le gouvernement de soi ou l'éthique (*siyāsat al-nafs*) et le gouvernement domestique (*siyāsat al-manzil*). Voir, par exemple, AL-ḤUWĀRIZMĪ, *Mafātīḥ al-'ulūm*, Beyrouth, dār al-manāhil, 1991, p. 127.

kabīr, (la *Grande éthique*) qui sont également des textes politiques, abordant à la fois la morale individuelle et l'éthique de cour [16]. Nous postulons que *Kalila et Dimna* s'organise autour d'un grand thème central, l'ami et l'ennemi, auquel se rattachent tous les autres thèmes. A partir de ce foyer qui définit l'un des axes majeurs de la réfexion sur le politique et la manière dont l'univers du pouvoir est perçu, se superposent, sous forme de sphères concentriques, les autres thèmes : les moyens de conserver le pouvoir, la question de l'obéissance et celle de la relation entre le politique et le philosophe.

I- UNIVERS DE LA JUNGLE, LOI DE LA JUNGLE ?

1. La jungle, miroir de la société humaine

L'espace dans lequel se déroulent la plupart des fables est l'espace de la jungle caractérisé par la domination des pulsions animales 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. Pulsions et passions sont les forces qui poussent ces êtres à agir, et l'instinct de lutte qui anime les protagonistes fait penser à un espace au bord du chaos, à un univers cruel où l'harmonie, la paix et la concorde ne peuvent avoir droit de cité. Les trois causes principales de l'inimitié relevées par Hobbes dans le *Léviathan*, à savoir la rivalité, la défiance et la gloire sont omniprésentes dans *Kalila et Dimna* [17]. Dans "Le lion et le taureau", par exemple, l'intrigue pourrait être ramenée à l'ambition et au désir de gloire qui animent Dimna avant qu'il ne fasse partie de la cour ; vient ensuite la rivalité avec le taureau Chatraba qui pousse Dimna aux machinations et aux intrigues, lesquelles, dans un troisième temps, vont transformer la relation d'amitié entre le lion et le taureau en relation fondée sur la défiance et l'hostilité.

Malgré la présence de ces réalités, cet espace n'en est pas moins traversé par des modes d'organisation "humaines" et "rationnelles" : il est question par exemple de liens politiques organisés, avec au sommet un chef (le lion) et à la base une cour, des conseillers, des ministres et des sujets. On y trouve un tribunal qui rend la justice (le procès de Dimna), des liens d'amitié très forts qui se nouent même entre des êtres opposés et *naturellement* conditionnés à être l'un le mangeur, et l'autre la nourriture. Les fables brossent en même temps l'image de

16. Ces deux livres sont, pour bien des passages, composés à partir d'une reformulation des maximes de *Kalila et Dimna*. Nous avons traduit "adab" par "éthique" plutôt que par "morale" parce que même si le ton moralisateur reste souvent dominant dans ces textes, la volonté clairement affichée de connaître les fondements de la morale (*ūṣūl al-adab*) et d'élaborer une approche globale et cohérente de la conduite de la vie permet de les rattacher à l'éthique plutôt qu'à la morale.

17. HOBBES, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, chapitre XIII, p. 224.

bêtes habitées par des soucis et des idéaux humains comme la vertu, la prudence, le désir d'avoir une bonne réputation, l'égalité et la justice.

Un premier point se dégage de l'examen rapide de l'espace dans lequel se déroule la fiction : l'auteur a transposé l'univers humain dans le bestiaire de manière à mieux pouvoir décrire le naturel des hommes. Espace sauvage humanisé ou jungle policée, le bestiaire est le miroir de la nature humaine dont il met à nu les passions et les inclinations. L'allégorisme animalier permet ainsi de représenter un univers où l'animalité est ramenée au cœur de la vie humaine et où, inversement, les bêtes sont investies par les soucis des hommes et de leur société. Sur le plan littéraire, la figure de la syllepse assure cette jonction entre les deux univers : pris au sens propre, le chacal restera toujours l'animal de la jungle qui vit dans l'entourage du lion et profite de ses chasses et les jeunes lecteurs, comme nous l'avons précisé plus haut, peuvent se limiter à ce premier sens. Mais il est, grâce au double sens véhiculé par la syllepse, métaphore du courtisan ou du conseiller. La souplesse du symbolisme dans *Kalila et Dimna* fait que cet homme est tantôt la figure du courtisan rusé et perfide s'autorisant de tous les moyens pour servir son dessein (Dimna), tantôt l'incarnation du courtisan aux ambitions modérées mais prêt à sacrifier tous les principes pour conserver sa place (Kalila)[18] ou le symbole du sermonneur du lion comme dans "La lionne et le chacal", ou encore la figure de l'honnête homme qui est sollicité par le pouvoir en raison de ses qualités et de son mérite, comme dans "Le lion et le chacal".

De surcroît, le choix d'intégrer les hommes dans cet espace et d'en faire des protagonistes qui dialoguent avec les animaux permet de féconder cette perspective en annulant les frontières entre l'homme et l'animal. Cela facilite, parallèlement, les glissements d'un univers à l'autre et les interpénétrations entre les deux règnes. Ce procédé sert le dessein du fabuliste qui enchérit même sur cette comparaison en inversant les représentations communes et habituellement admises sur l'homme et l'animal : ce ne sont pas la raison et la vertu qui sont l'apanage des hommes, et la passion et le vice qui sont le propre des animaux. Les interférences et les similitudes entre les deux règnes sont ainsi dépassées pour souligner, parfois, un décalage entre des hommes trop enfoncés dans l'animalité et des bêtes douées de qualités trop humaines. Après avoir évoqué, dans "La colombe au collier", les liens d'amitié pure qui s'installent entre des animaux naturellement voués à être des ennemis les uns des autres, Ibn al-Muqaffa', usant du parallèle homme/animal conclut : « Puisque des animaux et des oiseaux entre tous chétifs et méprisables trouvent avec succès le moyen de se secourir, de se convenir mutuellement, de s'accorder sur leurs intérêts communs et de se délivrer les uns des autres des plus graves, des plus terribles et des plus affreux malheurs, à quels résultats alors arriveraient les hommes s'ils savaient s'entraider de la sorte ? Car cette attitude leur serait si

18. Même si le personnage de Kalila peut être interprété comme la conscience de Dimna, la voix qui le raisonne et essaie de modérer ses ambitions, nous constatons qu'il ne va pas jusqu'au bout de cette logique de défense de la sagesse et de la vertu, lorsqu'il justifie le massacre du taureau au nom des torts qu'il aurait personnellement subis à cause de l'accès de Chatraba à la cour du lion. Voir, *Kalila*, p. 123.

profitable, si précieuse pour la conquête du bonheur et la lutte contre le mal, qu'ils en retireraient [des avantages] absolument incomparables »[19]. Cette logique de l'inversion travaille toute la structure d'une autre fable, "Le voyageur et l'orfèvre", qui traite de la question de la gratitude et de l'ingratitude[20]. Ibn al-Muqaffa', à partir d'une description contrastée des actions des hommes et de celles des animaux, cherche à montrer que l'homme (l'orfèvre dans la fable), bien qu'il soit doué d'intelligence, peut être pire que la bête, à cause de son ingratitude et de son égoïsme, alors que les animaux (le singe, le serpent et le tigre) incarnent le comportement moral exemplaire puisqu'ils se sont montrés reconnaissants à l'égard de la personne qui leur a rendu service.

Ainsi, la vision anthropologique d'Ibn al-Muqaffa' exclut l'anthropocentrisme et use des ressorts de cette exclusion afin de mettre davantage l'accent sur l'animalité de l'homme et sur l'importance des passions qui l'animent. Le choix littéraire de représenter l'univers politique dans l'espace de la jungle a donc, pour nous, une signification politique majeure et déterminante : l'*état de nature* est présenté comme un état inhérent aux sociétés humaines ; il est consubstantiel à toute existence humaine et aucune société, par essence politique, ne peut y échapper. Cette vision anthropologique nourrit une réflexion sur l'ami et l'ennemi, la guerre et la paix, que nous allons explorer plus loin. Pour le point que nous développons ici, nous insistons sur la coexistence, au sein de cet espace, entre les passions les plus basses (envie, égoïsme, jalousie, haine, mensonge, perfidie, agressivité, ingratitude, infidélité) et les idéaux les plus nobles (justice, droiture, amitié, sincérité, concorde, sécurité.) Le choix littéraire de la forme de la fable n'est donc pas arbitraire ; politiquement, il est fortement motivé : si cette jungle symbolise la possibilité d'organiser politiquement la société humaine, elle montre que celle-ci porte conjointement en elle-même les germes de sa destruction et de sa recomposition par les forces vives qui traversent la nature humaine. Tout passe donc par la reconnaissance des lois qui régissent cette nature et toute la pensée politique d'Ibn al-Muqaffa' est construite sur cette base.

2. L'homme est d'abord un animal, ensuite un politique

Si les mauvais penchants de l'homme l'inscrivent dans l'horizon de la mort, du chaos et de la violence, comment se réunissent donc les conditions d'une association politique, à laquelle il ne serait pas naturellement prédisposé ? Ibn al-Muqaffa' évoque à ce propos la raison, le '*aql*. Le sens linguistique de ce concept renvoie au frein, aux entraves et aux liens capables de bloquer une bête ou un homme. Loin d'être négative, cette signification indique que la première fonction de la raison est de tenir en bride la bête qui est ancrée dans l'homme. Aussi instinctive chez l'homme que les passions, la raison « est tel le feu gît en puissance dans la pierre et qui ne se manifeste et ne produit ses étincelles, que lorsque quelqu'un frotte la pierre : lors, sa vraie nature apparaît. De même, la raison existe en puissance chez l'homme,

19. *Miquel*, p. 155.
20. *Kalila*, p. 314-321.

mais ne se manifeste que grâce à l'éducation et aux expériences qui la fortifient » [21]. Or, quelle est, selon Ibn al-Muqaffa', la nature de l'action de la raison (*'aql*) sur les passions (*ahwā'*) ?

Cette action est fondamentalement une action de négation et de refoulement. Si le travail du *'aql* peut sembler négatif du côté de la nature humaine parce qu'il la freine et la jugule, il est positif du point de vue politique et de l'association civile. Une fable illustre particulièrement le rôle joué par le refoulement des passions dans la mise en place des conditions de possibilités du vivre-ensemble. Il s'agit du chapitre intitulé "La lionne et le chacal". Initialement, ce texte devait parler de « ceux qui renoncent à faire du mal à autrui quand le mal les atteint eux-mêmes et qu'ils voient dans leur malheur comme une exhortation à ne plus traiter leurs semblables au mépris de l'équité et de la justice » [22]. Le philosophe raconte l'histoire d'une lionne qui a perdu ses lionceaux et qui en était très affligée. En discutant avec un chacal à propos de ce funeste destin qui s'est abattu sur elle, il lui rappelle qu'elle a, elle aussi, tué de nombreux petits, et été responsable du chagrin et de la tristesse de nombreuses mères. Le chacal lui explique que le mal qu'elle a subi est semblable au mal qu'elle a fait subir aux autres et que tout ce qu'elle a fait pendant sa vie, à savoir chasser et manger des animaux, était, par conséquent, injuste. Convertie aux idées du chacal et convaincue par ses arguments, la lionne se repent et décide de ne plus chasser; elle nie jusqu'à son essence carnivore et commence à manger de l'herbe. Il convient ici de souligner l'importance du facteur religieux dans ce changement puisque la fable nous apprend que la lionne, après avoir pris sa décision, s'est consacrée à la vie ascétique et à l'accomplissement des cultes religieux. Prise dans ce sens, c'est-à-dire en tant que force de refoulement des mauvais penchants et instrument de domination des passions, la religion est donc indispensable à la formation de citoyens tempérés.

Ainsi, la raison s'associe à la morale religieuse et aux valeurs ascétiques pour assurer ce travail de refoulement des mauvaises passions, et si nécessaire de leur négation. Dans la *Grande éthique*, Ibn al-Muqaffa', en parfaite conformité avec l'anthropologie développée dans les fables, et usant encore de la métaphore du feu pour décrire les penchants naturels, affirme ceci : « Tu te garderas de faire preuve d'une colère, d'une impulsivité, d'une jalousie haineuse ou d'une ignorance excessive. Pour combattre chacun de ces traits, tu apprêteras l'arme qui convient : sagesse, réflexion et jugement, évocation des conséquences et quête de la vertu. Tu sauras aussi que seule l'assiduité dans l'effort te permettra de prendre le dessus sur ces traits et que manquer de préparation pour combattre le naturel qui pointe, c'est se soumettre à lui. Tous les hommes recèlent en effet un mauvais instinct correspondant à chacun des traits de leur composition. Et seule l'aptitude à combattre ces mauvais penchants permet de distinguer la supériorité des uns sur les autres. Il est en tous cas vain d'espérer trouver un seul homme qui soit totalement exempt de ces penchants naturels. Néanmoins, pour peu qu'un homme résolu cherche avec opiniâtreté à combattre ces instincts en les réprimant dès qu'ils surgissent, il ne tardera pas à les anéantir tant et si bien qu'ils disparaîtront complètement. Ils

21. *Ibid.*, p. 45-46.
22. *Miquel*, p. 275.

se cacheront alors comme le feu qui veille dans le morceau de bois et le silex : à la moindre occasion ou inattention, ils se raviveront comme un brasier qui s'enflamme à la moindre étincelle. Ensuite, ils commenceront par attaquer celui qui les recèle, tel le feu qui commence par ne ronger que la branche où il a pris naissance »[23]. Comme nous pouvons le constater, la métaphore du feu, appliquée à la fois à la raison et à la passion, ne recouvre pas les mêmes significations. Car, le feu de la raison est un feu bénéfique qui apporte la lumière et la clarté, alors que le feu de la passion est un feu ravageur, qui consume d'abord la personne incapable de le maîtriser et de l'éteindre.

Le politique, considéré comme un mode ontologique à travers lequel se manifeste l'humanité de l'homme, est donc le fruit d'un combat, d'une lutte dont le théâtre est l'homme lui-même, avec sa double nature, qui le rend seul capable d'être, selon l'expression aristotélicienne, « une brute ou un dieu »[24]. Cette vision manichéenne de l'être humain, partagée par de nombreuses philosophies, fait que le politique est foncièrement l'émanation d'une relation d'hostilité, ayant deux versants opposés : il y a d'un côté, l'hostilité inhérente à la nature de l'homme et d'un autre côté l'hostilité que J. Tardy nomme, à juste titre, "introspective"[25]. Cette dernière est une forme d'hostilité que l'être humain est obligé d'engager contre lui-même afin de conserver sa vie, avec les autres, au sein d'une communauté politique. Il s'agit d'une hostilité consciente, raisonnée et réfléchie que l'homme dirige contre lui-même, et contre sa propre nature. Cette forme d'hostilité est provoquée, comme chez les Anciens, par un conflit entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme[26]. A ce titre, elle n'est qu'une illustration de l'idée, fortement présente chez les moralistes de l'islam, affirmant que l'homme doit être son propre ennemi.

Bien qu'elles procèdent d'un instinct enraciné dans la nature humaine, et qu'elles soient toujours en interaction, les deux formes d'hostilité sont, sous le rapport des effets qu'elles engendrent et des dynamiques qu'elles mettent en œuvre, antinomiques. Car la première est aveugle et destructrice ; elle débouche, potentiellement, sur la guerre civile et l'anarchie politique dominée par la loi du plus fort. La deuxième est une dynamique constructive qui conduit à la concorde et au vivre-ensemble. A partir des rapports et dialectiques instaurés par les deux forces vives et instinctives de la nature humaine (passions et raison) se font et se défont les régimes, les associations et les communautés politiques. En même temps qu'elle souligne la fragilité de la construction politique et, au-delà, de la condition humaine, cette conception ne fait pas le départ entre un "état de nature" marqué par la violence et la guerre, qui aurait préexisté à un état de paix civile marqué par l'institution de l'Etat et le début d'une vie effectivement politique. Chez Ibn al-Muqaffa', l'agressivité première de l'homme sera,

---

23. *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 C-F. Audebert, Université de Provence, 1995, T. 2, p. 724. Nous avons supprimé les références entre accolades qui renvoient aux variantes consultées par le traducteur.

24. ARISTOTE, *Les politiques*, I, 2, 1253a, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p. 92.

25. *Ibid.*, T. 1, p. 222.

26. Voir, par exemple, PLATON, la *République*, I, 353-354b, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 103.

simultanément et immédiatement combattue par le calcul de l'intelligence ; plus cette intelligence est en œuvre, plus la société s'éloigne du spectre de l'état de nature ; plus elle est active, plus l'homme conjure les conséquences désastreuses des mauvais penchants. Mais il est illusoire d'espérer l'anéantissement des mauvaises passions ; au contraire, l'essence politique de l'homme implique leur présence. Par conséquent, l'étude des deux formes d'hostilité qui se manifestent ontologiquement à partir de l'examen de la nature humaine permet de valider le caractère immanquablement conflictuel de la société et l'impossibilité — sauf à imaginer la fin de la société — d'évacuer définitivement cet antagonisme.

3. L'hostilité d'essence

C'est à la lumière des remarques que nous avons formulées plus haut sur la vision anthropologique d'Ibn al-Muqaffa‘ que nous pouvons comprendre et analyser la notion d'hostilité d'essence, *‘adāwa jawhariyya*. Cette dénomination pourrait paraître, à première vue, oxymorique : le mot ‘*aduww*, ennemi, dérive d'une racine (‘ D W), qui signifie franchir la limite, dépasser les bornes, et c'est pour cela qu'elle s'articule sémantiquement avec des mots comme *‘addā’*, coureur ou *‘adw*, course. L'ennemi, d'après ces acceptions, est nécessairement l'agresseur (*mu‘tadī*), et ce dernier n'est autre que le transgresseur, c'est-à-dire celui qui a osé violer une frontière (territoriale, juridique, morale etc.) et se poser par-là en tant qu'ennemi. Cette signification linguistique montre que l'inimitié se construit dans le temps, par la persistance à agresser autrui et à dépasser les limites. Or, si la relation d'hostilité est envisagée comme un trait d'essence, une donnée biologique immanente à une personne, une culture, un peuple ou une nation, il y aurait donc un ami et un ennemi préalablement désignés et connus pour l'adversaire. La relation d'hostilité ne relèverait plus de l'ordre de la contingence, et ne serait plus, par conséquent, construite dans l'histoire. Parallèlement, l'issue du conflit ne peut même pas être la paix ou la trêve mais l'anéantissement de l'adversaire, puisqu'il s'agit d'un ennemi d'essence. A quoi renvoie donc précisément cette notion dans *Kalila et Dimna* ?

Dans "La colombe au collier", un rat explique cette notion à un corbeau qui souhaite en devenir l'ami : « L'inimitié la plus féroce, affirme le rat, est celle qui relève de l'essence. Elle est de deux sortes. La première oppose deux individus à forces égales comme c'est le cas pour le l'éléphant et le lion : tantôt, c'est le lion qui tue l'éléphant, tantôt c'est l'inverse. La deuxième oppose deux êtres ayant des forces asymétriques, comme c'est le cas de l'inimitié qui m'oppose au serval ou celle qui nous oppose l'un à l'autre. L'inimitié qui est entre nous deux ne t'est point nuisible ; c'est plutôt moi qui en suis la victime. L'eau a beau chauffer sur le feu, cela ne l'empêchera pas de l'éteindre dès qu'elle est versée sur lui »[27]. La citation décrit une première forme d'hostilité d'essence qui existe entre deux animaux forts (lion et éléphant), mais dont la relation ne peut être que conflictuelle. Les raisons de cette hostilité ne

27. *Kalila*, p. 187-188.

peuvent être expliquées ; il s'agit donc d'une antipathie naturelle entre deux espèces, d'une haine enfouie dans la nature de chacun des deux adversaires et qui les pousse à vouloir s'attaquer l'un à l'autre. Le deuxième type décrit par la définition renvoie à des oppositions naturelles entre prédateur/proie, carnivore/herbivore, mangeur/nourriture : c'est la relation qui existe, par exemple, entre le lion et le taureau, le chat et le rat, le cormoran et le poisson, etc. Dans "Le lion et le taureau", les deux animaux deviennent amis malgré l'hostilité d'essence qui définit naturellement leur relation. Mais lorsque le conflit éclate entre les deux personnages à cause des intrigues diaboliques de Dimna, et que le lion pense à un éventuel affrontement avec l'ancien ami, il se rassure en affirmant à Dimna : « Si Chatraba m'était hostile comme tu le prétends, il ne pourrait me faire aucun mal; et comment le pourrait-il ? Il mange l'herbe et moi de la viande et je ne vois en lui qu'un bon repas à faire » [28]. Ce passage confirme l'idée selon laquelle l'hostilité d'essence peut être refoulée, oubliée, mais qu'elle renaît pendant les moments de conflictualité et de crise politique : ici, il s'agit, pour le lion, de sauvegarder son royaume contre un rival potentiel.

"Le lion, le chameau, le loup, le corbeau et le chacal" illustre la même idée. Cette fable raconte l'histoire d'un lion qui vivait avec un chacal, un loup et un corbeau. Un jour, un chameau arrive sur leur territoire et demande au lion de lui accorder la sécurité et de le laisser vivre en paix. Le lion s'y engage. Blessé lors d'un combat contre un éléphant, le lion ne peut plus chasser. Ses amis (le chacal, le loup et le corbeau) qui sont fondamentalement tributaires de lui pour leur nourriture, tentent à plusieurs reprises de le convaincre de la nécessité de tuer le chameau pour se nourrir et retrouver sa forme habituelle. Le lion se répand en blâmes contre eux, en leur rappelant le poids des engagements qu'il a pris vis-à-vis du chameau, et le devoir de les respecter. Tenaillés par la faim, le loup, le chacal et le corbeau tissent une intrigue qui se solde par la mort du chameau, massacré par celui-là même qui lui a donné un gage d'amitié et de sécurité. Mises à l'épreuve par la question de la survie, ces valeurs (l'amitié, l'engagement moral auxquels croyait encore le chameau jusqu'au moment de sa mort) sont donc contrebalancées par la renaissance de l'hostilité d'essence, définie ici par l'opposition prédateur/proie. La même idée est exposée dans "Le lièvre, l'oiseau et le serval". Suite à un différend à propos d'un territoire revendiqué par le lièvre comme par l'oiseau, ces derniers décident d'aller s'en remettre au jugement d'un serval décrit comme un dévot « qui jeûne le jour, prie toute la nuit, ne fait de mal à personne, ni ne tue aucune bête, et ne se nourrit que d'herbe et de ce que rejette la mer » [29]. L'oiseau et le lapin n'avaient pas soupçonné la capacité du serval à les tuer et à commettre ce crime, pensant que ses vertus religieuses l'en empêcheraient. Mais l'adoption des valeurs ascétiques de la part du serval ne l'a pas rendu capable de résister au "repas" qui est venu lui demander conseil. Transposée à l'homme, cette notion peut rendre compte des pulsions agressives qu'il a réussi à refouler, mais qui peuvent remonter à la surface à cause d'une situation de crise ou de danger. Dans ce cas, les

28. *Miquel*, p. 78.
29. *Kalila*, p. 217.

antagonismes fondés sur les appartenances ethniques, claniques, sectaires, religieuses, idéologiques, au sein d'un même groupe social l'emportent sur le travail de socialisation et de pacification réalisé au sein de l'association civile.

La deuxième interprétation que nous pouvons proposer pour cette notion s'appuie sur "Les hiboux et les corbeaux", seul chapitre qui décrit une guerre contre un ennemi extérieur. Une allusion rapide mise dans la bouche d'un hibou évoque l'impossibilité qu'un corbeau change d'"essence", même s'il prétend être un ami [30]. Ici, la notion d'inimitié d'essence ne renvoie pas à des êtres déterminés par une relation biologique du type mangeur/nourriture, mais elle signifie, comme c'est le cas de l'inimitié entre l'éléphant et le lion que la haine s'est emparée des esprits, de part et d'autre, et que c'est l'origine ou l'espèce qui est prise, en dernier ressort, comme critère de l'antagonisme. Ainsi comprise, l'hostilité d'essence pourrait renvoyer à une inimitié opposant certains peuples ou certaines nations pour des raisons historiques, politiques ou culturelles. La transmission de cette inimitié de génération en génération en ferait, selon cette logique, quelque chose de quasiment inné, de presque atavique et lui confère le statut d'une essence naturellement déterminante au niveau des relations entre nations ou États. En ce sens, une inimitié construite historiquement (pour des raisons géographiques, militaires, religieuses ou autres) pourrait échapper aux conditions qui lui ont donné naissance pour devenir une haine irraisonnée et inexplicable que certains peuples se transmettent, comme si elle faisait partie de leur identité. Le cas de l'inimitié qui existait, dans l'Antiquité, entre les Perses et les Grecs et qui les a amenés à s'affronter pendant près de deux siècles pourrait être avancé comme l'exemple le plus célèbre pouvant illustrer cette interprétation.

L'hostilité d'essence présente donc une sorte de critère originel auquel on pourrait ramener l'hostilité, lorsqu'on ne peut pas lui trouver des explications rationnelles. Le paradoxe de cette forme d'inimitié, c'est qu'elle peut œuvrer au niveau de la politique intérieure comme elle permet de justifier une situation de conflit avec un ennemi étranger. Dans le premier cas, son affleurement est tributaire d'une situation de crise (séditions, révoltes) où la question de la survie et de la sécurité est primordiale. Avec l'ennemi de l'extérieur, elle montre comment une histoire marquée par les haines et les agressions se charge d'identifier et de désigner *naturellement* et a priori l'ennemi contre lequel il faut se battre. Cela dit, et comme nous avons pu le noter, cette relation est surmontable. Son émergence comme critère discriminant au niveau de la construction de la relation d'inimitié incarne l'échec de la rationalisation des conflits et constitue, par là, la pierre d'achoppement de tout l'effort conduit par la société afin de maîtriser les dissensions et les antagonismes.

Après avoir essayé d'explorer la relation ami-ennemi à son premier stade que nous avons nommé ontologique et tenté de définir son lien avec *le* politique, nous allons aborder *la* politique, entendue, non pas comme un examen des conditions de naissance de l'association

30. *Ibid.*, p. 227.

civile, mais comme un champ organisé et structuré par des codes élaborés dans différentes sociétés. Comment ce champ est-il structuré en fonction de la relation ami-ennemi ? Quels sont, d'un côté, les logiques auxquelles il obéit, et, de l'autre, les différentes formes d'amitié et d'inimitié qui traversent ce champ ?

II- LA POLITIQUE : « FAIRE PLAISIR AUX AMIS ET HUMILIER LES ENNEMIS » [31]

1. L'hostilité entre l'intérieur et l'extérieur

Contrairement à la tradition latine qui a développé, linguistiquement, une distinction entre l'ennemi privé (*inimicus*) et l'ennemi public (*hostis*), la tradition arabe désigne tout ennemi par le terme *'aduww*. Cette confusion entre l'ennemi de l'intérieur et celui de l'extérieur exprime moins l'idée d'une privatisation généralisée des conflits qu'elle ne souligne les difficultés liées à leur étatisation, comme nous tenterons de l'expliquer plus loin. Chez Ibn al-Muqaffa', l'indistinction permet d'entretenir une certaine ambiguïté quant à l'origine de la relation d'inimitié et aux critères permettant de désigner les ennemis et de les distinguer [32]. De nombreuses maximes de la *Grande éthique*, ainsi que le premier chapitre « Le lion et le taureau » qui est, de loin, le plus long de *Kalila et Dimna*, associent la relation d'inimitié au sentiment d'envie. Peut-on donc en déduire que l'inimitié que'elle soit l'expression de rivalités personnelles, le reflet d'oppositions entre hommes appartenant à la sphère du pouvoir (courtisans, secrétaires, princes, conseillers, ministres etc.), ou bien dirigée contre l'ennemi qui menace la cohésion du groupe (séditieux, sectateurs) ou son existence (ennemi étranger), procédera toujours du sentiment d'envie et de jalousie qui anime profondément l'homme [33] ?

Bien qu'il dispose d'une puissance d'explication qui lui confère un statut assez particulier chez Ibn al-Muqaffa', le sentiment d'envie n'est pas la seule origine de l'hostilité. "Les hiboux et les corbeaux", par exemple, aborde non pas des conflits privés entre individus ou l'inimitié à l'intérieur d'une unité politique, mais traite d'une guerre entre deux royaumes, représentés par deux gouvernements (rois, conseillers, armées, soldats). La fable s'ouvre par une crise :

---

31. *Ibid.*, p. 102. Le texte dit précisément : « L'objectif de celui qui cherche à se rapprocher du pouvoir est de faire plaisir aux amis et d'humilier les ennemis. »

32. Etant politique et non pas juridique, l'approche de la question de l'ennemi n'a pas conduit Ibn al-Muqaffa' à aborder les problématiques de sa désignation, du déroulement des opérations militaires, ni des questions de droit international ou pénal. Ce sont les juristes de l'époque (principalement al-Šaybānī, VIII[e] siècle) qui ont traité ces questions.

33. J. TARDY, *op.cit.* T. 1, p. 10, propose d'articuler son analyse autour de cette idée : « Dans la plupart des cas et quelle que soit la forme que prendra l'hostilité envisagée, celle-ci devra être mise au compte du sentiment d'envie *ḥasad*, partagé par tous les hommes et du désir d'imitation qu'il génère. » Cette idée est également développée par C-F. AUDEBERT dans « La condition humaine d'après *Kalila wa Dimna* », *Arabica*, T. XLVI, juillet/octobre 1999, p. 287-312. Bien qu'elle ouvre sur des perspectives de travail intéressantes et qu'elle rende compte de certains aspects majeurs de la pensée d'Ibn al-Muqaffa', la réduction de l'inimitié au sentiment d'envie et surtout à la notion de «désir mimétique» développée par R. Girard ne peut pas rendre compte de l'hostilité qui oppose deux Etats ennemis, outre les autres formes que nous avons qualifiées d'«ontologiques» et dont les causes et les mobiles ne peuvent être ramenés uniquement à l'envie et à la jalousie.

les corbeaux sont attaqués et massacrés par les hiboux. Pendant que le roi des corbeaux, lors d'un "conseil de guerre", étudie avec ses ministres et stratèges la riposte la plus appropriée, nous apprenons la raison pour laquelle les hiboux ont lancé l'attaque. Il s'agit d'une faute commise par un corbeau qui, en présence d'un hibou, et devant les représentants d'autres peuples et nations rassemblés pour élire le roi des oiseaux, a avancé que les hiboux sont « les plus laids de tous les oiseaux, les plus méchants que nous puissions connaître, les moins intelligents, les plus coléreux et les moins charitables […]. Aucun oiseau ne peut les approcher : ils sont trop fanfarons pour cela, trop infects et puants, trop méchants aussi » [34]. Informés de ces insultes, les hiboux décident d'agresser le royaume des corbeaux. Comme le soulignent à plusieurs reprises de nombreux passages du chapitre, l'agression est mue par la haine et la rancœur *(ḥiqd, ḍaġīna*). Le corbeau qui était à l'origine de cette guerre reconnaît son erreur, et avoue que ce sont ses propos d'insultes, de dénigrements et de mépris lancés contre les hiboux qui ont déclenché la haine inexpiable et inextinguible qui va donner lieu à l'agression.

L'honneur bafoué, la réputation entamée, les sentiments de haine, les agressions verbales du côté des corbeaux et physiques du côté des hiboux, tout cela montre que, pour ce genre d'hostilité engageant la vie des combattants et la nation entière, l'envie ou "le désir mimétique" en général ne peuvent – à eux seuls du moins – expliquer et justifier le conflit. Défini comme le désir de déposséder autrui (qu'il nous soit supérieur, égal ou même inférieur) des biens et avantages dont il jouit, le sentiment d'envie ne peut s'appliquer à ce type d'inimitié. Ce qui est engagé ici, c'est bien la question de la survie d'un peuple (les corbeaux) et la possibilité de son extinction à cause de la présence d'un ennemi désireux de l'éliminer physiquement. Les sentiments de haine et de répulsion sont mêlés aux questions de la sécurité de la population et de la survie de la nation. Ainsi, l'envie, en tant que cause de l'inimitié, opère davantage au niveau de la politique intérieure, dans les cercles fermés du pouvoir. Elle est également à l'origine des conflits d'ordre personnels qui ne débouchent pas nécessairement sur la problématique de la guerre et de la paix.

L'histoire du premier chapitre dont nous avons abordé quelques aspects s'insère dans ce schéma et éclaire ce point. Un chacal (Dimna), ambitieux et désireux de faire une carrière politique cherche à se rapprocher du roi des animaux, le lion. Il atteint ses objectifs et devient l'un de ses amis intimes. Un jour, le lion entend le beuglement d'un taureau. Pris de peur, il pense que cette voix est celle d'un rival présent sur son territoire ; Dimna intervient pour le rassurer, espérant par là obtenir plus de faveurs auprès du roi. Il réussit son entreprise et part à la quête de cette voix qui fait tant peur au lion : il s'agit d'un taureau, nommé Chatraba. Dimna cherchait simplement à rassurer le lion, en lui montrant que ses inquiétudes n'étaient pas fondées. Or le lion découvre chez le taureau toutes les qualités de la personne exemplaire et du bon conseiller ; Chatraba prend aussitôt la place de Dimna au sein de la cour, reléguant le chacal à un rôle second. Mû par l'envie, ce dernier va mettre sur pied toute une stratégie fondée sur les mensonges, les machinations et les manipulations afin de se débarrasser du

34. *Miquel*, p. 163.

taureau. Il atteint sa fin en provoquant un combat entre les deux amis qui va se terminer par la mort de Chatraba. Ce chapitre illustre l'importance des passions (ambitions démesurées et irraisonnées de Dimna, envie, jalousie) au sein du pouvoir et surtout dans la construction de la relation d'hostilité. Dimna, et c'est là le thème principal de la fable, a subverti la relation d'amitié grâce au sentiment aveugle qui le poussait à jouir exclusivement de l'amitié du lion.

L'ouverture de *Kalila et Dimna* par cette histoire attire l'attention sur le fait que le milieu du pouvoir est le théâtre d'inimitiés et d'amitiés, d'alliances et de renversements, d'intrigues et de machinations procédant principalement du sentiment d'envie et de sa puissance subversive. Néanmoins, bien qu'il soit constamment à l'œuvre, le sentiment d'envie est fermement condamné comme en témoigne l'appendice, « le procès de Dimna », rajouté par Ibn al-Muqaffa' afin de servir de leçon sur la fin misérable de l'envieux. Quelle est, en effet, la nature de cette condamnation ? Est-elle seulement morale ? Et que signifie, politiquement, cette position oscillant entre, d'un côté, l'obligation de reconnaître la force de l'envie et son rôle dans la construction de la relation d'inimitié, et de l'autre, le fait de la condamner et le souhait de la voir disparaître ?

La position d'Ibn al-Muqaffa' est très subtile : autant il cherche à légitimer l'ambition et la compétition, (chose que Dimna défend avec force arguments dans ses discussions avec son frère Kalila), autant il veut montrer que la carrière politique ne peut pas être construite sur l'envie et portée par ce sentiment jugé comme bas et néfaste. « L'envie, affirme Ibn al-Muqaffa', constitue un trait du caractère mesquin. Et ce qui contribue à en souligner la bassesse, c'est qu'elle se manifeste plus particulièrement à l'encontre des plus proches parmi les parents, les pairs, les connaissances, et les amis intimes. Aussi, tu opposeras à la jalousie la conviction que tu ne saurais être en meilleure compagnie qu'avec un homme meilleur que toi, et que tu profiteras avantageusement de la préparation de personnes dont le savoir, la force, la puissance et la foi sont supérieurs aux tiens. Car ainsi, tu pourras t'instruire de leur science, bénéficier de leur protection, profiter de leur richesse, user de leur puissance pour parvenir à tes fins et t'inspirer de leur belle conduite pour améliorer la tienne » [35]. Cette citation montre que l'imitation des autres pourrait déboucher, lorsque la personne n'est pas dépourvue d'éducation (*adab*) et de sagesse, sur l'envers de l'envie, c'est-à-dire, l'émulation et la compétition entre pairs. Dans ce cas, l'imitation peut débarrasser l'individu des remords et des ressentiments et le conduire à une forme d'émulation qui est tout à fait louable du point de vue éthique et efficace sur le plan politique. C'est donc la négativité de l'envie, le désordre qu'elle instaure, l'impuissance qu'elle traduit et le vide qu'elle crée qui poussent Ibn al-Muqaffa' à la condamner. La leçon politique d'Ibn al-Muqaffa' est la suivante : si l'ambition politique peut légitimment s'exprimer, elle ne doit pas recourir aux passions basses. La présence de ces dernières implique que l'homme politique n'a pas réussi à faire le travail nécessaire consistant à combattre les mauvais penchants et à les épurer par la raison sur le modèle de l'inimitié

35. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op. cit.*, p. 728.

introspective dont on a parlé plus haut. C'est sur la base de cette distinction au sein du désir mimétique, entre l'émulation et l'envie, que se construit l'idée selon laquelle l'envie est un trait de caractère qui ne convient absolument pas aux rois [36].

La réflexion sur ce caractère recèle un autre aspect politique, très important pour notre analyse. En condamnant l'envie, comme la plupart des moralistes de l'islam, Ibn al-Muqaffa' attire notre attention sur le fait qu'étant une manifestation des mauvais penchants et des traits de caractère mesquins, ce sentiment est tout à fait paradoxal : il est le mobile de l'action de bien des hommes politiques, mais en même temps, il reste en-deçà d'une vraie relation d'inimitié, qui, elle, peut être qualifiée de politique. Il apparaît clairement, à partir de cette analyse que la politique ne doit pas procéder de ce sentiment, sous peine de se dévaloriser en tant qu'activité majeure de la vie humaine. Afin d'expliquer ce lien paradoxal entre l'envie et l'inimitié, nous allons recourir à un auteur, à peine postérieur à Ibn al-Muqaffa'. Dans son épître intitulée *De la distinction entre l'inimitié et l'envie*, al-Ǧāḥiẓ (776-869) défend l'idée selon laquelle « tout envieux est un ennemi, mais tout ennemi n'est pas un envieux » [37]. Cette différence de degré s'appuie sur le fait que le sentiment d'envie qui est un sentiment aveugle, irraisonné et fondé sur le mensonge, engendre nécessairement l'inimitié, alors que cette dernière peut avoir d'autres causes. A cette différence de degré s'ajoute une différence de nature car, pour lui, « l'envie est une essence, l'inimitié une acquisition » [38]. « Due à une corruption du caractère, à une dépravation de la nature et à un dérèglement du naturel » [39], l'envie ne disparaît qu'avec la disparition de l'envieux ou de l'envié, alors que l'inimitié, elle, peut se transformer en alliance et s'adapter aux changements imposés par l'univers politique, lequel est fondamentalement soumis à la contingence. Ainsi, en précisant les différences entre l'inimitié et l'envie, al-Ǧāḥiẓ montre que, étant un mauvais penchant enraciné dans la nature de certaines personnes, l'envie trahit une incapacité à rationaliser le conflit, et à agir en fonction d'objectifs véritablement politiques. Le paradoxe que nous avons relevé peut être formulé autrement : l'inimitié est politique, l'envie impolitique.

2. De l'amitié

L'amitié était présente au second plan et négativement dans "Le lion et le taureau". Elle a fait l'objet d'un viol, d'une rupture qui s'est soldée par la mort de l'ancien ami intime. Toutefois, l'amitié est loin d'être remise en cause : non seulement Ibn al-Muqaffa' rajoute, semble-t-il, "Le procès de Dimna" pour rappeler que la justice sera toujours là pour punir le

---

36. Nous trouvons l'écho de cette distinction chez al-Māwardī par exemple. Voir, *Adab al-dunyā wa-l dīn*, Damas, Dār Ibn Kaṯīr, 2002, chapitre 6, «De l'envie et de la compétition», p. 424-432. Voir également, du même auteur, *Tashīl al-naẓar wa ta'ğīl al-ẓafar*, Beyrouth, Dār al-nahḍa al-'arabiyya, 1981, p. 119-123.

37. *Rasā'il al-Ǧāḥiẓ*, Beyrouth, Dār al-ğīl, 1991, T. 1, p. 346. Voir également, sur l'envie, l'épître intitulée *Al-ḥāsid wa-l maḥsūd*, T. 3, p. 3-23.

38. *Ibid.*, p. 347.

39. *Ibid.*, p. 347.

crime, mais, de plus, il consacre le chapitre suivant, "La colombe au collier" à l'exploration de cette relation. La fable enchérit même sur cette idée en cherchant à démontrer qu'il est possible d'établir un lien d'amitié entre des êtres destinés naturellement à être ennemis. Quels sont alors les fondements de cette relation et les conditions de son établissement ?

La fable décrit la naissance de l'amitié entre un corbeau et un rat. Celui-ci s'est exposé au danger afin de sauver une amie, "la colombe au collier", tombée dans les rets d'un chasseur avec d'autres colombes. Perché sur un arbre, le corbeau observait l'action courageuse du rat, son dévouement et sa fidélité envers ses amis ; il désire alors en devenir l'ami. Le dialogue qui s'engage entre les deux protagonistes se divise en deux phases. Dans la première, des arguments s'affrontent pour défendre, du côté du rat, la logique du dissemblable, et du côté du corbeau, la logique du semblable. Partant d'arguments insistant sur ce qui sépare les deux êtres, le rat cherche à prouver que, de par l'hostilité d'essence qui fait de lui la proie dont se nourrit le corbeau, l'amitié ne peut s'établir entre eux. Le corbeau adopte la stratégie inverse et insiste sur ce qui unit et rassemble. Son argumentaire est fondé sur une distinction, non pas entre des espèces (le corbeau et le rat) ou entre des régimes alimentaires (la nourriture et le mangeur), mais sur les nobles (*kirām*), les hommes doués de sens (*'uqalā'*), les bonnes gens (*ṣāliḥūn*) d'un côté, les mauvaises gens (*ašrār*) et les vilains (*li'ām*), de l'autre. Ainsi, les nobles sont capables de se reconnaître, de se retrouver et de devenir amis malgré les origines différentes. Contre la classification naturelle du rat (prédateur/proie), le corbeau convoque une classification spirituelle (noble/vilain) qui contrebalance la première et dévalorise la vision existentielle qui en découle. Un point mérite d'être souligné dans le discours du corbeau : l'amitié peut, certes, s'installer entre gens vicieux, mais ce qui la caractérise dans ce cas, c'est son incapacité à résister au temps. « Les gens vertueux, affirme le corbeau, mettent peu de temps à devenir amis, et beaucoup à se brouiller. On peut les comparer à *un vase d'or* : il faut attendre longtemps avant de le voir s'ébrécher et [encore] peut-on rapidement le réparer et le remettre en état lorsqu'il se fêle ou devient [trop] fragile. L'amitié entre méchants est au contraire prompte à se dénouer et lente à s'établir; il en est d'elle comme d'*un vase d'argile* qui se casse pour rien et ne peut jamais être raccommodé ensuite » [40].

Dans la deuxième phase de l'échange entre les deux protagonistes, le rat, acquis aux arguments de l'adversaire, prolonge le raisonnement du corbeau en précisant que la réciprocité et l'échange sont au cœur de toute relation d'amitié. Mais cet échange est de deux types : « Il est ici-bas, dit le rat, deux choses que les gens échangent et pour lesquelles ils se fréquentent durablement : l'échange spirituel et l'échange matériel. Ceux qui cherchent l'échange spirituel sont les amis purs (*aṣfīyā'*) ; ceux qui cherchent l'échange matériel s'entraident afin de tirer, réciproquement, un quelconque intérêt. Quiconque ne pratique le bien qu'en vue d'atteindre les intérêts de ce monde est semblable, du point de vue de l'effort qui le pousse à chercher le commerce des hommes, au chasseur qui donne le grain aux oiseaux, non pas en vue de l'intérêt

40. *Miquel*, p. 139. C'est le traducteur qui souligne.

de ces derniers, mais du sien propre. L'échange spirituel est donc supérieur à l'échange matériel » [41]. Ce passage établit une distinction entre une forme d'amitié qui existe chez toutes les catégories de la société et qui répond à un besoin vital (chercher son propre intérêt) et un deuxième type d'amitié qui ne peut s'installer qu'entre gens vertueux. Cette amitié transcende la logique utilitariste puisque, dans ce cas, ce qui est aimé, c'est l'ami pour lui-même, pour ce qu'il *est* et non pas pour le bien ou le service qu'il procure à l'autre. Comme l'indique la fin de l'échange discursif entre le rat et le corbeau, cette amitié conduit nécessairement à l'abolition de toutes les différences pour ne laisser subsister que les affinités entre les deux êtres. C'est cet effacement des différences selon la logique du semblable qui conduit à la négation de l'hostilité la plus féroce, c'est-à-dire l'hostilité d'essence. Afin de rassurer davantage le rat et d'ajouter foi à sa sincérité, le corbeau s'est montré prêt à prendre pour ennemi tous les corbeaux qui manifesteront de l'hostilité pour le rat et le menaceront. Autrement dit, et partant de la règle qui régit la relation ami-ennemi (l'ami de mon ami est mon ami; l'ennemi de mon ami est mon ennemi), le corbeau renonce à son essence de mangeur de rats. Ce dernier pas franchi au niveau de la construction de l'amitié spirituelle permet de la cultiver durablement et de la goûter paisiblement dans une communauté parfaite formée d'amis purs.

La distinction opérée ici par la fable est proche de celle qu'élabore Aristote dans le chapitre VIII de *l'Ethique à Nicomaque*. « Ceux qui s'aiment, affirme Aristote, se veulent mutuellement du bien en tant qu'ils s'aiment. Ceux qui s'aiment par intérêt ne s'aiment donc pas pour eux-mêmes, mais parce qu'ils en tirent mutuellement du bien. De même ceux qui s'aiment pour le plaisir : ils n'aiment pas les hommes d'esprit pour leurs qualités, mais parce qu'ils les trouvent agréables. Ceux qui aiment par intérêt chérissent leur propre bien ; ceux qui aiment pour le plaisir, chérissent leur propre agrément, et non pas l'être aimé en tant que tel, mais en tant qu'il est utile ou agréable. Ces amitiés sont donc accidentelles : l'être aimé n'est en effet pas aimé en tant que tel, mais on aime les gens en tant qu'ils procurent les uns du bien, les autres du plaisir. Ce genre d'amitié se rompt facilement, s'ils ne restent pas semblables à eux-mêmes : cessent-ils d'être agréables ou utiles, on cesse de les aimer. Or l'utile est inconstant et varie selon les circonstances. Une fois détruit ce qui les rendrait amis, l'amitié elle aussi est rompue, puisque c'était sa raison d'être. » [42]

L'amitié entre le rat et le corbeau relève, selon la distinction aristotélicienne, de cette amitié *par essence*, puisque le rat est aimé pour ce qu'il *est*. Le corbeau désire et aime chez lui tout ce qui caractérise une amitié parfaite : bonté, fidélité, noblesse, secours de l'ami. Comme Aristote, Ibn al-Muqaffa‘ insiste sur trois aspects qui opposent l'amitié par essence aux autres : la première est désintéressée, durable et par essence, alors que celle qui est fondée sur l'échange matériel, dans le langage d'Ibn al-Muqaffa‘ et sur le plaisir ou l'utile, dans le langage d'Aristote, est intéressée, inconstante et accidentelle. C'est cette amitié par essence

41. *Kalila*, p. 189.
42. ARISTOTE, l'*Ethique à Nicomaque*, VIII, 1156a, Paris, Pocket, 1992, p. 196.

qui répond le plus au sens linguistique du mot *ṣadāqa* (amitié) qui gravite autour de deux noyaux sémiques, le premier renvoyant à la force (*ṣadq*) et le deuxième à la sincérité (*ṣidq*) [43]. Ce type d'amitié exige de nombreuses qualités comme l'altruisme, le sacrifice de soi, le pardon, la générosité, et l'abnégation : « À ton ami, dit Ibn al-Muqaffa', tu offriras ton sang et ton bien » [44]. Ce type d'amitié est bien évidemment très rare et même extra-ordinaire puisqu'il suppose des vertus difficiles à réunir chez la personne. La fin de « La colombe au collier » le souligne, paradoxalement, avec autant de force qu'elle n'en a fait l'éloge. Malgré la fin heureuse de la fable où d'autres individus (tortue et biche) viennent s'insérer dans la communauté des amis, nous remarquons que la logique du semblable qui préside à la naissance de ce type d'amitié est, en soi, fondée sur une exacerbation du rejet de l'individu de sa communauté d'origine. Le lecteur apprend en effet que le rat était fortement déçu par les autres individus de son espèce, tous mus par l'intérêt (l'argent) ; la biche, comme la tortue, sont des solitaires ; le corbeau a, lui, renoncé à son essence de corbeau. Tous ces indices indiquent qu'il s'agit d'une communauté en quelque sorte extra-sociale, dont l'idéal est situé au-delà de toute appartenance autre que celle des valeurs de l'amitié pure [45].

C'est certainement la rareté d'une telle amitié qui exige de garder le principe de précaution et de méfiance (*ḥaḏar*) et de rester toujours dans l'optique de l'utile, de l'intérêt et du calcul, surtout si l'Autre ne manifeste pas les mêmes intentions et ne poursuit pas le même idéal. Si l'amitié par essence peut défier le temps et surmonter les obstacles naturels et culturels, elle ne peut pas être à l'abri d'une altération ou d'une dégradation qui la ferait basculer même vers son opposé. Dans un univers soumis à la contingence, les amis peuvent devenir des ennemis et les alliances se renverser. Cette vision d'un monde en perpétuel changement produit une deuxième définition de la relation ami-ennemi, totalement inattendue et surprenante lorsqu'on pense à la manière dont cette relation a été présentée dans "La colombe au collier". Consignée dans un autre chapitre, "Le chat et le rat", cette définition dit : « Un ami ne s'appelle ami que parce que nous espérons de lui quelque service, un ennemi ne s'appelle ennemi que parce que nous craignons de le voir nous nuire. Aussi le bon sens veut-il que nous témoignions de l'amitié à l'ennemi qui peut nous être utile et de l'inimitié à l'ami qui risque de nous faire du tort » [46]. Comment comprendre cette nouvelle définition ? S'agit-il d'une contradiction au niveau de la perception de la relation ami-ennemi ?

Cette fable met en scène un rat qui, parti à la recherche de sa nourriture et étant loin de son trou, s'est trouvé guetté par trois ennemis : une belette derrière lui, un hibou perché sur un arbre qui le suivait du regard et attendait le moment propice pour s'abattre sur lui et un chat en face de lui. « Notre rat eut grand peur, dit la fable : s'il revenait sur ses pas, la belette

---

43. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op. cit.*, p.716. En plus de sa présence dans les dictionnaires, cette signification est rappelée dans al-Tawḥīdī, *al-Ṣadāqa wa-al ṣadīq*, Damas, Dār al-fikr, 1996, p. 88.

44. *Ibid.*, p. 707.

45. Cette interprétation introduit à la thèse défendue par AL-TAWḤĪDĪ, dans *al-Ṣadāqa wa-al ṣadīq*, *op. cit.*, p. 36 sur l'impossibilité d'atteindre ce type d'amitié.

46. *Miquel*, p. 229.

lui sautait dessus ; s'il se portait à gauche ou à droite, le hibou s'emparait de lui ; s'il allait de l'avant, il trouvait le chat sur son chemin » [47]. Fort heureusement, le chat était pris dans les filets d'un chasseur à la recherche de gibiers. Le rat décide donc de négocier avec le chat une alliance contre ceux qui représentent un danger menaçant leurs vies respectives. Devant les ennemis qui les observent et attendent le moment propice pour lancer l'attaque, le chat et le rat simulent l'amitié et l'entente cordiale (le chat prend le rat dans ses pattes et l'embrasse). Le rat décide alors de ronger les filets qui emprisonnent le chat et prend ses précautions en laissant quelques mailles afin de ralentir les mouvements du chat et d'avoir le temps de regagner son trou avant que son allié ne soit complètement délivré de son piège.

Après le dénouement de la crise, le chat propose au rat de devenir son ami pour toujours, son frère sincère et dévoué, mais le rat refuse cette amitié au nom du principe de précaution. Cette fable aurait pu se terminer comme l'histoire racontée dans "La colombe au collier", c'est-à-dire par une amitié pure et spirituelle entre deux individus ennemis d'essence. Si nous avons à peu près la même trame narrative mais qui ne débouche pas sur le même dénouement, c'est parce que la situation de départ n'est pas la même que dans l'autre fable. Ici, le fabuliste décrit le salut de deux ennemis grâce à une alliance momentanée, conclue afin de se débarrasser de nombreux dangers environnants et imminents. Au contraire, dans l'histoire du corbeau et du rat, la situation de départ n'était pas la même car le corbeau n'avait pas à tirer un intérêt quelconque de la part du rat et ce dernier ne se sentait pas en danger à cause de la présence du corbeau. La détermination précise de la situation, ici fondée sur la réciprocité des intérêts et le calcul tactique, là sur le désintéressement et l'amitié spirituelle, montre que la relation ami-ennemi doit être définie à partir des conditions qui lui donnent naissance et selon des conjonctures bien particulières. Ainsi, la définition utilitariste que propose le rat de l'ami et de l'ennemi ne vaut pas absolument. Elle est appropriée au contexte de la fable qui peut être décrit en termes politiques comme un contexte de guerre déterminant le choix d'alliances stratégiques. C'est ce contexte qui renvoie la relation ami-ennemi au critère originel qui est l'hostilité d'essence. Ce critère de base pousse le rat à émettre des soupçons quant à la sincérité du chat : ce dernier ne va-t-il pas songer, une fois passé le danger, à le manger ?

Ainsi, les deux fables que nous venons d'analyser forment une structure en chiasme qui met en relief l'inscription de la relation ami-ennemi dans l'univers de la contingence et qui confirme que la seule règle en la matière est l'absence de règle : « L'affection et l'inimitié ne peuvent demeurer toujours stables. Il se peut que l'affection se transforme en hostilité et que celle-ci se mue en alliance et en amitié. Les circonstances, les causes et les expériences permettent de le reconnaître. L'homme doué de sens adopte pour chaque situation un jugement qui lui est approprié : ce qui advient du côté de l'ennemi a pour critère la force, et du côté de l'ami la compagnie » [48]. Déterminer sa propre force et celle de l'ennemi, évaluer le degré

47. *Ibid.*, p. 230
48. *Kalila*, p. 253.

d'amitié, sa stabilité ou repérer un changement à son niveau, tels sont les critères qui permettent de juger chaque relation en fonction de circonstances bien particulières qui évitent à l'homme de tomber dans les pièges. Cette conception commande également une bonne connaissance des ennemis, leur classification en fonction de leurs forces (supérieure, égale ou inférieure), des dangers qu'ils représentent, de la nature de l'hostilité (déclarée, secrète). Une visée cognitive accompagne toute approche de l'ennemi : « 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 éloigné. Il te faudra savoir les distinguer d'après la classe à laquelle ils appartiennent » [49]. Les amis, eux aussi, sont classés selon qu'il s'agit de simples compagnons de métiers, de connaissances ou d'amis sincères. C'est cette versatilité qui fait de la science politique une science de la contingence par excellence et qui introduit une sorte de tragique que ni le discernement, ni l'expérience, ni le jugement perspicace ou la prudence ne peuvent définitivement écarter [50].

Sans la prise en compte de la situation concrète à partir de laquelle se déterminent le choix et l'action politiques, nous pourrions penser qu'il s'agit de contradictions au niveau des enseignements politiques d'Ibn al-Muqaffa'. Le but de ce dernier est à la fois de souligner la nécessité de délibérer en fonction des données du réel, et de mettre l'accent sur les limites d'une décision éthique ou politique qui peut être mise à défaut par un facteur externe qui est le Destin. « Le fils du roi et ses compagnons » illustre l'idée que le Destin l'emporte sur l'homme et sur toute la perspicacité, la raison et la maîtrise dont il peut faire preuve et qu'il peut mobiliser avant d'agir [51]. Cette situation convoque systématiquement une posture et une attitude fondées sur le *ḥaḏar*. Cette notion-clé qui occupe une place particulière dans le dispositif éthique d'Ibn al-Muqaffa' peut être traduite par méfiance, précaution ou défiance. Plus qu'elle ne rappelle la prudence aristotélicienne [52], elle dénote une attitude méfiante mêlée de peur qui conduit l'homme à être constamment sur ses gardes. Dans un monde dominé par le hasard et par la force aveugle du Destin, le *ḥaḏar*, qualité nécessaire de l'homme politique, lui permet de se prémunir contre les retournements du sort et les renversements des dominations (*duwal*).

Ainsi, englobant tous les aspects de la vie humaine, la relation ami-ennemi s'impose comme une dichotomie à travers laquelle l'homme fait l'apprentissage de son appartenance au groupe politique dont il fait partie. Elle convoque une meilleure connaissance de soi et d'autrui, de la nature humaine et de l'univers du pouvoir. Le problème que soulève cette conception qui envisage la relation ami-ennemi comme une relation diffuse et omniprésente est celui du rapport entre l'omniprésence de nombreuses formes d'hostilité et les types de violence qu'elles engendrent inéluctablement. Comment donc peut-on faire face à l'omniprésence de l'hostilité ? Doit-on recourir systématiquement à la violence pour résoudre

---

49. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op. cit.*, p. 732.
50. Voir sur ce point l'article de C-F. AUDEBERT, « La condition humaine d'après *Kalila wa Dimna* », *op.cit.*
51. *Kalila*, p. 322.
52. Voir sur ce point, P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, puf, 1963.

les conflits ? Traduites en termes de politique extérieure, cette vision convoque-t-elle des relations impérialistes et bellicistes avec les autres Etats ?

III- L'ART DE COMBATTRE L'ENNEMI

1. Savoir et pouvoir/ami et ennemi

Le pouvoir appartient dans les fables aux lions. Une telle affirmation est peut-être un truisme, mais elle signifie que le pouvoir politique est naturellement l'expression d'une force qui a réussi à dominer les autres individus et à obtenir leur soumission. Nombreuses sont les fables qui rappellent cette réalité et qui, non seulement mettent en garde contre la fréquentation du détenteur du pouvoir, mais, de plus, attirent l'attention sur les conséquences tragiques de la désobéissance. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la question de l'obéissance des sujets est l'une des visées profondes de *Kalila et Dimna*. Cela traduit-il un refus de penser le pouvoir autrement que sur un mode autoritaire, voire tyrannique ? Cette insistance sur l'obéissance de la part d'Ibn al-Muqaffa' est-elle l'émanation d'une sorte de déterminisme qui le pousse à refuser toute critique de la domination ? En effet, Ibn al-Muqaffa' ne cherche pas, à l'instar de certains juristes de l'islam, à justifier la nature de la domination ou à l'instituer juridiquement ou religieusement. Le pouvoir *est*, et il faut composer avec cette "vérité effective du réel", selon l'expression machiavélienne [53] . Cette conception marque l'appartenance d'Ibn al-Muqaffa' à l'école du réalisme politique et explique la raison pour laquelle il serait vain par exemple, de chercher chez lui certaines formes de légitimation du pouvoir, par le droit, la religion ou même par la philosophie. A partir de ce constat, Ibn al-Muqaffa' inscrit la reconnaissance de la domination de fait et du pouvoir installé (*sulṭān*) comme le point de départ de tout changement ou réforme en politique. Fût-il tyrannique et brutal - et c'est le cas la plupart du temps -, le pouvoir ne peut être, selon cette vision, combattu frontalement, par les révoltes et les séditions. Dans "le Saint Homme et son Hôte", Ibn al-Muqaffa' note que le fait de rivaliser avec le roi et de convoiter sa place est une affaire très grave qui conduit au désordre et aux bouleversements [54] . Une telle solution, consistant donc à affronter directement le pouvoir en place, n'est pas du goût du sage dont le principe primordial est de chercher d'abord, comme toute personne, à avoir la vie sauve [55] .

Malgré cette position, on trouve dans *Kalila et Dimna* une vision fortement péjorative du pouvoir qui est rarement nuancée sauf, peut-être, avec les portraits d'Alexandre le Grand et de Kisrā Anūširwān. Cette vision péjorative conduit même, notamment du côté du sage, à une sorte de mépris du pouvoir et de la personne qui le représente : le roi est souvent décrit comme quelqu'un qui a un faible jugement, quelqu'un de brutal, d'impulsif, d'agressif,

---

53. MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Hatier, 1999, chapitre XV, p. 70.

54. Cette variante textuelle ne se trouve pas dans *Kalila*, ni dans *Miquel*. Elle est dans l'édition de S. Shamseddine, Beyrouth, al-Maktaba al-'aṣriyya, 2002, p. 194.

55. *Kalila*, p. 18-19.

d'arrogant, de perfide et d'injuste. Mais au-delà de ce jugement de valeur, cette vision fonde une distinction foncière entre dominer et gouverner. Gouverner comme il le faut, convoque l'intervention d'une autre instance, le savoir, incarnée par le sage ou le philosophe qui est plus qu'un simple conseiller ou ministre : il est indirectement l'intelligence qui guide cette force brute et l'oriente dans le sens fixé par les principes de la sagesse politique (réaliser le bien commun, servir l'intérêt général) [56]. Grâce à son savoir pratique, et conformément à l'optique socratique [57], il est le véritable détenteur du pouvoir politique, même si son travail se présente comme une corvée (*suḫra*) [58] ou même si, pour accomplir cette tâche, il doit souscrire à un rituel d'allégeance, de flatterie ou d'éloge (selon les humeurs du maître). Le sage ne peut, néanmoins, exercer cette tâche sans la prise en compte du danger que représente la proximité par rapport à l'univers du pouvoir et à la personne qui l'incarne. Pour y réussir, il y a bien évidemment tout l'art du conseil, de la conversation, tout l'*adab* nécessaire à la réalisation de cet objectif. Ces thèmes ont été bien analysés par A. Cheikh-Moussa dans son travail sur les stratégies discursives adoptées par le conseiller afin d'exercer efficacement son activité [59]. Il existe, toutefois, un point qui permet d'articuler la dichotomie pouvoir-savoir à notre sujet sur l'ami et l'ennemi : il faut présenter la nécessité d'associer le sage au gouvernement comme le seul moyen permettant de conserver le pouvoir. Autrement dit, le sage doit convaincre le pouvoir que son rôle n'est autre que de servir l'intérêt suprême du prince et de réaliser la fin qui lui est naturellement propre, la domination.

Parti de préoccupations contemporaines, et réinterprétant l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa' et principalement *Kalila et Dimna* à la lumière des déboires politiques arabes contemporains, M-A. al-Jābirī a vu dans la reconnaissance de la domination de la part du sage, du philosophe ou du conseiller, une compromission de l'"intellectuel" avec le pouvoir ou bien un moyen d'instrumentaliser le savoir au profit du pouvoir. D'où la thèse, pour le moins improbable, d'un Ibn al-Muqaffa' théoricien et défenseur du gouvernement tyrannique dans la tradition politique arabe et même – l'hypothèse est envisagée – comploteur contre l'Etat arabo-musulman et conspirateur de sa ruine [60] ! La discussion de cette thèse dépasse le cadre de ce travail, mais deux points méritent d'être soulignés, qui sont la conséquence directe de cette lecture. D'abord, M-A. al-Jābirī relève une contradiction entre le thème de l'obéissance au

---

56. Le cumul des deux fonctions (dominer et gouverner) par une seule personne n'est pas envisagé par Ibn al-Muqaffa'. Même s'il est possible d'avoir un roi-philosophe, l'appel aux compétences des conseillers et des sages, et l'association de ces derniers au gouvernement est une constante de sa pensée.

57. Tout en affirmant dans le *Gorgias*, 473 *e* 7, « je ne suis pas un politique », Socrate se déclare en 521 *d* 6-8, être « le seul [des Athéniens] qui cultive le véritable art politique ». Voir J-F. PRADEAU, *Platon et la cité*, Paris, puf, 1997, p. 13-14.

58. La *Grande éthique*, dans J. Tardy, *op. cit.*, p. 681.

59. A. CHEIKH-MOUSSA, dans "Du discours autorisé ou comment s'adresser au tyran", *Arabica*, tome XLVI, avril, 1999, p. 139-175.

60. M-A. AL-JĀBIRĪ, *op. cit.*, chapitre 7, p. 171-196. Cette opinion est avancée également par K. ABDELLATIF, *op. cit.*, mais sa thèse porte sur toute la littérature des *ādāb sulṭāniyya*.

pouvoir – notamment de la part du sage – et le thème des critiques formulées contre la tyrannie et du danger que représente la fréquentation du roi et de son milieu [61]. En réalité, la question de l'obéissance des sujets au pouvoir n'est pas contraire à la question de sa critique. A une seule condition : qu'on ramène la figure du sage de *Kalila et Dimna*, (ou celle d'Ibn al-Muqaffa' lui-même comme le stipule M-A. al-Jābirī) à la figure gramscienne de l'*intellectuel organique*. C'est seulement par ce déplacement et par ce tour de force, fruit d'une vision anachronique, qu'on impose une aporie entre, d'une part, l'idée de respecter le pouvoir établi, de ne pas entrer en conflit direct avec lui, et celle, de l'autre, d'émettre des jugements négatifs sur les rois, leurs comportements et leurs caractères. Or, dans les contextes de l'Antiquité et du Moyen Age, contextes marqués par la privatisation des pratiques politiques, la personnalisation des rapports entre gouvernants et gouvernés et le faible degré d'institutionnalisation, désobéir, c'est mourir. Désobéir signifie être en possession du moyen spécifique du politique (la force des armes) et donc, être potentiellement un rival du prince. Le sage ne peut pas, comme l'intellectuel d'aujourd'hui, être dans l'opposition ou désobéir civilement. Cette problématique, et c'est ce que semble omettre M-A. al-Jābirī, est spécifiquement moderne ; elle est née avec l'installation de la machine étatique moderne et avec toutes les représentations éthiques et politiques qu'elle véhicule. C'est en tenant compte de ce point que nous pouvons comprendre, chez Ibn al-Muqaffa' et dans toute la tradition des miroirs des princes, l'insistance sur des thèmes comme l'art de s'adresser au prince, ou l'art de la conversation, ou même l'art de tenir sa langue et d'apprécier l'éloquence du silence.

En deuxième lieu, étant, selon M-A. al-Jabiri, un conspirateur contre la politique arabo-musulmane [62], le sens caché et le "plan secret" de *Kalila et Dimna*, évoqué par Ibn al-Muqaffa' dans les différentes introductions, n'est autre que d'apprendre au roi les moyens de domestiquer les sujets et de les assujettir à travers l'*adab* qui ne signifie pas autre chose que "domestiquer".

---

61. C'est à partir de l'histoire de la composition et de la formation de *Kalila et Dimna* que l'auteur cherche l'origine de cette aporie présumée entre le thème de l'obéissance au pouvoir et la littérature critique à son égard. En effet, M-A. al-Jābirī établit un partage entre les textes d'origine indienne et les textes d'origine persane. Dans les premiers, il y aurait la vision négative du pouvoir et seraient consignées les points de vue critiques, condamnant le pouvoir oppresseur et vilipendant la tyrannie. Le deuxième type de textes relève plutôt du fond perse, qui, lui, fait l'apologie de l'obéissance et justifie tout pouvoir oppresseur. Ce partage n'est pas exact, puisque les textes d'origine persane évoquent également les dangers liés à la fréquentation du roi, et mettent en garde contre ses injustices, son impulsivité et son caractère foncièrement mauvais. En effet, M-A. al-Jābirī semble vouloir lire dans la critique du pouvoir un appel à la révolte et à la désobéissance. Cette lecture, motivée par la situation de l'intellectuel arabe contemporain ne peut être projetée sur les textes d'Ibn al-Muqaffa', sous peine de les dénaturer. Par ailleurs, l'univers politique construit par Ibn al-Muqaffa' est, selon la lecture de M-A. al-Jabiri, sans morale ; l'hypocrisie et la dissimulation y règnent et, par conséquent, tout ce qui est dit sur l'amitié n'est pas sincère. Ce jugement de valeur est obtenu par une mise entre parenthèse de ce qui constitue la substance des idées politiques d'Ibn al-Muqaffa', à savoir que c'est l'analyse de la situation ou l'étude des conjonctures qui détermine l'action de l'homme politique ou du sage. Le problème majeur que pose ce jugement de valeur, c'est, en tout cas, qu'il ne tient pas compte des autres chaînons qui forment la pensée d'Ibn al-Muqaffa' (l'ami et l'ennemi, la représentation du monde, la vision de la condition humaine).

62. *Ibid.*, p. 193. Bien qu'elle ne soit pas définie, cette notion est probablement assimilée, dans l'esprit de l'auteur, à la «politique vertueuse» inspirée des idéaux de la loi islamique.

A supposer que la question de l'assujettissement des gouvernés – abusivement identifiée à l'*adab* – soit la logique secrètement défendue par *Kalila et Dimna*, il ne faut pas l'envisager seulement dans ses aspects négatifs. L'obéissance, de même que la conservation du pouvoir du prince sont fondamentalement liées à la question du commandement avec lequel elles forment l'une des catégories essentielles du politique. L'intervention du sage pour aider le prince à asseoir sa domination n'est pas, comme l'avance M-A. al-Jābirī, une trahison de la cause des gouvernés et un renoncement à défendre leurs intérêts. Car, ce n'est pas la domination du roi que vise le sage. Peu importe, pour lui, que tel prince, tel clan ou telle famille soit au pouvoir ; la loi interne au politique, dit que les dominations obéissent à des cycles (*duwal*) et que la norme qui régit ce mécanisme relève plutôt de plans insondables et insaisissables pour la raison humaine [63]. Dès lors, le souci du sage est tout à fait autre : c'est la stabilisation du pouvoir, la pacification de la société, et la victoire sur les ennemis de l'intérieur qui représentent à ses yeux le bien politique à atteindre. La stabilisation du régime signifie la réduction des conflits internes, la victoire sur les séditieux, les brigands, les bandits et les malfaiteurs. Comme le signifient métaphoriquement les fables, c'est la *sécurité* qui est le bien auquel souhaitent accéder les sujets. C'est une vie paisible et sûre, sans crainte et sans épouvante que les habitants de la jungle cherchent à atteindre. Seul un pouvoir fort, protecteur et juste peut réaliser ce besoin. Interprétée dans ce sens, la question de la conservation du pouvoir devient synonyme de la victoire de la politique sur l'état de nature qui existe de manière latente dans la société. Plus encore, dans l'optique d'Ibn al-Muqaffa' et conformément au contexte politique de l'époque, la stabilisation de la domination est le signe de l'humanisation accrue des rapports sociaux et de l'apaisement des conflits ; c'est un progrès social considérable qui se réalise contre l'animosité de l'homme et contre son agressivité.

Outre les nombreuses fables qui le montrent, comme celle du lièvre et du lion [64], cette idée est on ne peut plus mise en valeur dans la première introduction de l'ouvrage décrivant la relation entre Bidpāy et Dabšalīm. Après que le roi Dabšalīm a accepté d'associer le sage au gouvernement, et de suivre scrupuleusement les plans politiques qu'il lui traçait, Bidpāy a été en mesure d'affermir le pouvoir du roi et de le *débarrasser de ses ennemis* [65]. Les voisins du royaume de Dabšalīm, note le texte, ont cherché à établir des liens amicaux avec lui [66]. Débarrasser le roi de ses ennemis est donc la première conséquence, très significative, de l'intervention politique du sage. Autrement dit, l'art de combattre les ennemis relève des compétences du sage et sans ce dernier, le roi n'aurait pas les ressources suffisantes pour établir sa domination et stabiliser le régime.

---

63. Voir sur ce point, certaines maximes de la *Petite éthique*, Tunis, Dār al-ma'ārif, 1991, p. 22 et p. 27.

64. *Kalila*, p. 121.

65. *Ibid.*, p. 37. Nous soulignons.

66. *Ibid.*, p. 35.

2. La ruse et l'exemplarité éthique

A la lumière des idées développées plus haut, nous comprenons la préférence affichée par Ibn al-Muqaffa‘ pour la ruse au détriment de la force. L'idée que la force mentale et les ressources de l'intelligence soient supérieures à la force physique est largement défendue dans *Kalila et Dimna* comme le montre cette maxime : « On gagne quelquefois par la ruse ce qu'on ne gagne pas par la force »[67]. Issu de la dichotomie pouvoir-savoir, le couple force-ruse renvoie aux moyens mis en œuvre pour se défendre contre l'ennemi. En langue arabe, la ruse se dit *ḥīla*. Le mot dérive d'une racine (ḤWL) qui signifie « faire un mouvement circulaire ». Définie comme le fait d'atteindre quelque chose, non pas directement, mais grâce à des détours, la *ḥīla* a donc le sens de « louvoyer ». Le terme renvoie aux différents procédés et stratagèmes non quantifiables qui suppléent la force. Les ruses sont très nombreuses dans le texte : histoires mensongères inventées pour faire peur à l'ennemi ("Le lièvre et l'éléphant") ou pour provoquer sa colère et le rendre incapable de réfléchir et de se maîtriser ("Le lièvre et le lion"), utilisation d'une tierce partie pour se débarrasser de l'ennemi ("Le corbeau, le cobra et le chacal"), se jouer de l'ennemi en lui faisant croire qu'on est en train de servir sa cause, alors que, concrètement, c'est l'inverse qui a lieu ("Les hiboux et les corbeaux"), créer une situation où l'ennemi vit dans la fiction d'être victorieux et dominateur, alors qu'il est totalement manipulé à des fins qu'il ignore et qui dépassent son entendement ("Le Serpent et le roi des grenouilles"). Elles vont du récit piégé, jusqu'à la déstabilisation de l'ennemi par de fausses rumeurs en passant bien évidemment par la dissimulation et l'élaboration de plans secrets dont on ne voit que les conséquences, sur le terrain de la réalité, une fois la ruse mise en œuvre.

Appliqué à la relation ami-ennemi, l'ensemble des procédés peut avoir trois usages. Très courant, le premier renvoie aux manœuvres que l'on peut conduire afin de renverser une situation où l'on est donné, d'emblée, pour perdant. Dans ce cas, et comme l'illustre « Le chat et le rat » déjà analysé, la ruse est assimilée aux manœuvres tactiques qui permettent d'obtenir une victoire contre l'ennemi ou de se débarrasser d'un danger.

Le deuxième usage de la ruse relève de la stratégie du faible qui arrive à trouver par son intelligence la faille lui permettant d'écraser plus fort que lui. Cet usage est parfaitement décrit dans les fables mettant en scène, par exemple, un lièvre qui l'emporte sur un lion ou un éléphant. Tout porte à croire, eu égard à l'asymétrie des forces que le lion l'emportera toujours sur le lièvre. La fable apprend la possibilité de renverser les rapports de force naturellement et communément admis, grâce à la ruse. La règle qui régit cet usage est la suivante : « Des gens chétifs et frêles arrivent quelques fois, par leur finesse, leurs ruses et leur discernement, à des résultats que bien souvent la force est impuissante à atteindre »[68]. Dans "Les hiboux et les corbeaux", ces derniers sont considérablement affaiblis après une attaque-surprise lancée

67. *Miquel*, p. 72.

68. *Miquel*, p. 69.

par leurs ennemis. Lors d'un "conseil de guerre" où le roi discute avec ses conseillers la stratégie à adopter, trois solutions se dégagent : le combat, la paix ou l'exil. Chaque solution reflète une valeur morale et se justifie à partir d'un principe politique. Le combat exalte la bravoure, le courage et la mort pour la patrie. Cette solution est d'autant plus noble que l'ennemi est plus fort; elle met en valeur l'honneur de combattre l'ennemi jusqu'au bout, même si l'on n'est pas certain de la victoire. La paix et la réconciliation se justifient à partir du principe de la sacralité de la vie qui doit être conservée, même au prix du paiement d'un tribut à l'ennemi, et quitte à être humilié par lui. Enfin, l'exil est justifié par le principe de prudence qui nous pousse à fuir un ennemi craint et résolu à nous anéantir. La solution retenue est tout à fait autre. Elle est proposée par un corbeau qui suggère secrètement à son roi le plan de s'introduire dans la société des hiboux afin de découvrir une faille, un point faible et d'en informer son roi. Ce choix, qui a été retenu, a permis de satisfaire aux principes contenus dans les autres solutions (patriotisme, vie sauve, réparation de l'injustice), tout en remportant une victoire à moindre frais, avec délicatesse, et sans exposer au danger le reste des citoyens.

Au-delà de son usage en tant que stratégie du faible, la ruse fonde une éthique du combat qui refuse le choc frontal et l'effusion du sang comme moyen de résoudre les conflits. « Que font les gens intelligents quand ils veulent obtenir quelque chose ? Ils ne recourent au combat que lorsqu'ils n'ont plus le moyen d'agir autrement. Car, au combat, ce que l'on dépense, c'est sa propre vie. » [69] Les fables insistent sur le fait que, même si l'on dispose de la force, il vaut mieux l'utiliser en ultime recours. La ruse, dans ce cas, n'est plus seulement l'arme des faibles ; elle devient synonyme des moyens pacifiques et diplomatiques qu'il faudra mobiliser avant de faire parler les armes. Le recours à la guerre pour résoudre un conflit est déconseillé en raison des souffrances et des douleurs inhérentes à cette activité. C'est dans ce cadre que le rôle du sage prend toute sa signification : grâce aux ressources de son intelligence, il assure la toute-puissance du roi et le débarrasse de ses ennemis tout en préservant le royaume contre une guerre qui peut être coûteuse en vies humaines, et peu certaine au niveau de son issue. Ainsi, le refus de la guerre comme réponse systématique et directe à l'hostilité témoigne d'une volonté de lui trouver d'abord des solutions pacifiques et diplomatiques. Les alliances stratégiques, permettant de tirer son épingle du jeu lorsqu'on est menacé par de nombreux ennemis qu'on dresse les uns contre les autres, relèvent de cet usage.

Ce choix stratégique ne signifie toutefois pas qu'il faut renoncer à la quête des instruments naturels de la domination. Mais il s'agit d'en différer au maximum l'usage, d'éviter leur emploi, sauf en dernier ressort. Ainsi, tout en étant lion, le roi doit, pour reprendre l'expression machiavélienne [70], tenter d'agir d'abord comme un renard. Selon cette logique, le règne du roi *et* du philosophe témoigne de la mobilisation de toutes les forces, morales et matérielles, agrégées en vue de former une puissance dissuasive qui stabilise le pouvoir d'un

69. *Ibid.*, p. 160.

70. MACHIAVEL, *op. cit.*, capitre XVIII, p. 80.

côté, et le fait respecter par ses ennemis, de l'autre. Ce point reflète la quête de l'humanisation de la guerre par la ruse, la finesse et l'intelligence contre une conception barbarisante qui ne se fie qu'au choc des armes et à la violence guerrière [71].

C'est à la lumière de cette lecture que nous pouvons comprendre la notion complexe de *ḥilm*. Souvent traduite par magnanimité, pardon ou indulgence, cette notion est au centre du dispositif éthique dont un roi doit se munir pour combattre ses ennemis. Convoquée dans l'analyse de la relation ami-ennemi, cette qualité renvoie d'abord à l'idée que, face aux provocations et aux insultes de l'ennemi, il faut rester stoïque pour ne pas réagir d'une manière irréfléchie dont les conséquences pourraient s'avérer désastreuses. S'adressant à l'homme accablé par les ennemis, les envieux et les calomniateurs, Ibn al-Muqaffa' dit : « Tu ne dois pas douter un instant que la force et la victoire reviennent immanquablement au *ḥilm* » [72]. La victoire sur l'ennemi passe donc en premier lieu par une puissance éthique qui oblige l'homme à se contrôler, à se censurer, à examiner ses défauts et à combler ses lacunes, bien avant de lancer ses attaques contre son ennemi : « 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 » [73]. Essayer d'être à l'abri des critiques de l'adversaire, travailler sur ses propres défauts et faiblesses avant de scruter ceux de l'ennemi, ne pas mépriser ce dernier, même s'il est faible, tout cela montre que l'exemplarité éthique est considérée comme l'un des moyens suprêmes du combat contre l'ennemi. L'analyse des causes de la défaite des hiboux contre les corbeaux convoque largement cet argument : outre le fait que leur roi n'a pas écouté les bons conseillers, il s'est montré arrogant, vaniteux, méprisant à l'égard de ses ennemis, et faisant très peu cas d'eux [74].

Le deuxième sens du *ḥilm* décrit le fait de renoncer à punir et à châtier l'ennemi, alors qu'on a la possibilité de le faire. Dans la *Grande éthique*, Ibn al-Muqaffa' affirme ceci : « Si, bien qu'ayant la possibilité de l'emporter sur ton adversaire, tu peux lui pardonner son hostilité et renoncer à lui rendre la pareille, c'est que tu as vraiment atteint le comble de la puissance » [75]. Mimant une qualité divine, celle de pardonner à ceux qu'on doit punir, et renvoyant par là à la clémence surhumaine du roi, cette attitude vient couronner l'agrégation des différents facteurs de la puissance (politique, militaire, diplomatique et éthique). La noblesse de ce traitement réservé à l'ennemi réside dans le fait qu'il peut transformer l'ancien ennemi en

71. Les principes que nous avons dégagés sur la supériorité de la ruse sur la force brute ou le recours aux moyens diplomatiques afin de résoudre les conflits sont largement présents dans les ouvrages de miroirs des princes et dans les traités consacrés à l'art de la guerre. Voir, par exemple, AL-MURĀDĪ, *op. cit.*, p. 64-65 et al-*Ṭurṭūšī*, *op. cit.*, p. 677-705. Cette approche n'est pas très éloignée de celle qui est défendue dans les traités chinois de l'art militaire. Voir, par exemple, Sun Tzu, *L'art de la guerre*, Paris, Hachette, 2000.

72. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op. cit.*, p. 689.

73. *Ibid.*, p. 733.

74. *Kalila*, p. 232 et également p. 237.

75. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op. cit.*, p. 728-729. Nous avons légèrement modifié la traduction.

allié ou même en ami. Mais sa pertinence politique peut être décelée à partir de l'examen d'un autre niveau, celui de la qualification de l'ennemi. Nous avons montré que la langue arabe assimile l'ennemi à l'agresseur. L'adoption de ce comportement chevaleresque montre, d'un côté, qu'on met en avant des qualités extraordinairement humaines, que l'on fait un travail sur soi-même pour éviter le châtiment, en espérant que l'adversaire en tirera les conclusions adéquates et qu'il deviendra même un ami ou un allié précieux. Mais d'un autre côté, ce comportement produit des signes que l'adversaire doit déchiffrer; il doit comprendre qu'il s'est dévoyé, qu'il est sorti du rang de l'humain. On l'enferme ainsi dans un dilemme : ou bien il renonce aux hostilités, ou bien le *ḥilm* dont on a déjà usé justifie pleinement, en cas de récidive, l'élimination de cet adversaire qui n'a pas réussi à se débarrasser des pulsions de haine, qui s'est longuement cantonné dans son agressivité et en a fait même sa raison d'être.

CONCLUSION

La relation ami-ennemi est le noyau dur de *Kalila et Dimna*. Les autres thèmes fortement présents dans ce livre comme la question du rapport entre le philosophe et le roi, ou celle de la stabilisation du pouvoir s'articulent autour de cette dialectique que nous avons abordée dans une double direction, d'abord en remontant aux conditions de l'instauration du politique (la jungle humanisée), ensuite à travers l'étude du fonctionnement de cette relation sur les plans de la politique intérieure et de la politique extérieure. Vu la place majeure que cette relation occupe dans la description des relations de pouvoir, est-il possible donc, comme le soutient C. Schmitt, de l'élire comme critère de définition vraiment discriminant du politique [76] ? Rien ne peut confirmer ou infirmer cette hypothèse pour le cas d'Ibn al-Muqaffa' puisqu'il n'existe pas clairement de définition du politique chez lui. Toutefois, il est impossible ou illusoire de penser la possibilité de l'extinction de la relation ami-ennemi dans l'univers qu'il a représenté dans les fables et dont il a confirmé les soubassements et les fonctionnements dans les deux *Ethiques*. Il convient de préciser, néanmoins, que la définition que propose C. Schmitt de l'ennemi est beaucoup plus restreinte et exclusive que celle d'Ibn al-Muqaffa'. En effet, C. Schmitt exclut de la notion d'"ennemi" l'adversaire, le « rival personnel, privé, que l'on hait et pour qui on ressent de l'antipathie ». Pour lui, « l'ennemi ne saurait être qu'un ennemi public » [77] . Selon cette analyse, l'appartenance à une collectivité organisée est une condition nécessaire pour désigner l'ennemi, qu'il s'agisse de groupes qui s'affrontent à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Etat (guerres révolutionnaires, guerres civiles, guerres interétatiques). Cette conception de l'ennemi débouche nécessairement sur la problématique de la guerre et de la paix, ce qui n'est pas le cas chez Ibn al-Muqaffa' où l'inimitié, essentiellement privée, ne conduit pas obligatoirement à la guerre, mais maintient, dans les cercles du pouvoir, des formes exacerbées de violences, de tensions et de conflictualités. Une

76. C. SCHMITT, *La Notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992, p. 64.

77. *Ibid.*, p. 67.

telle conception est certes due à la faible juridiction et étatisation qui caractérise les groupements politiques pré-modernes. Ainsi, la définition de l'inimitié comme un antagonisme conduisant à des luttes armées entre groupes, et surtout entre deux collectivités territoriales et juridiques distinctes, ne pouvait être acquise à l'époque d'Ibn al-Muqaffa'. Pour cela, l'inimitié de l'intérieur, celle qui oppose le prince à ses rivaux ou celle qui définit les relations entre particuliers œuvrant dans la mouvance du pouvoir, cette inimitié assume donc, chez Ibn al-Muqaffa', une fonction quasi-paradigmatique.

Pour les mêmes raisons historiques, mais d'un autre point de vue, il serait vain de chercher chez Ibn al-Muqaffa', comme c'est le cas chez Hobbes, une séparation entre un univers pré-politique, marqué par la guerre de tous contre tous, et un univers politique où règnent la paix et la sécurité grâce à la puissance du *Léviathan*. Il faut rappeler ici que les dominations pré-modernes n'ont pas réussi à pacifier l'Etat de l'intérieur et à évacuer au maximum l'hostilité à l'extérieur de cette construction juridique puissante. Pour cette raison, chez Ibn al-Muqaffa', la loi de la jungle et l'"état de nature" guettent constamment la vie politique la plus organisée rationnellement. Une telle vision de l'inimitié, bien qu'elle soit le produit de son temps, n'en garde pas moins certains aspects universels, car elle a le mérite de souligner la présence latente, dans toutes les sociétés, de l'anarchie, des révoltes et, potentiellement, des guerres civiles. Elle inscrit ces phénomènes comme une donnée politique avec laquelle il faut composer. Dans ce cas, en dissipant toute l'illusion de l'extinction de la conflictualité et de l'hostilité, *Kalila et Dimna* nous apprend à en connaître les causes afin de mieux les maîtriser, notamment grâce au dispositif éthique indispensable pour l'exercice de l'art de gouverner. Partie d'une identification et d'une reconnaissance de nombreuses formes d'inimitié, anthropologique (l'hostilité naturelle de l'homme et sa soumission aux mauvais penchants), éthique (l'hostilité introspective) et politique (ennemis de l'intérieur et de l'extérieur), notre approche a essayé de dégager le souci primordial qui anime la pensée d'Ibn al-Muqaffa' et qui dessine, au-delà, les contours de toute une tradition, celle des *ādāb sulṭāniyya* : humaniser et rationaliser autant que possible le rapport à la violence, à l'hostilité et à l'ennemi.

S'agissant des principes qui régissent le fonctionnement de cette relation, nous avons pu noter que le socle sur lequel repose la pensée de l'ami et de l'ennemi chez Ibn al-Muqaffa' est l'analyse précise de la conjoncture et l'appréciation exacte de la situation politique. La formalisation des "vérités" relatives à l'ami et à l'ennemi à partir des fables, montre qu'elles enseignent à la fois le principe de méfiance, y compris à l'égard des amis, et la possibilité de goûter à une amitié pure et sincère, même entre espèces ennemis ; tantôt, elles proposent de mener une guerre préventive contre un ennemi craint, tantôt, elles recommandent de se doter de longanimité comme moyen suprême pour le combattre ; elles disent d'un côté que l'homme sensé n'hésite pas à consulter son ennemi et à s'allier avec lui, et de l'autre, mettent en garde contre les dangers de sa fréquentation voire interdisent tout commerce avec lui. Cette indétermination quant aux principes est certes la source d'un tragique qu'Ibn al-Muqaffa'

compense par une croyance infaillible au Destin, seule force capable de déterminer l'issue de l'action humaine. Mais cette indétermination permet aussi au sujet politique de mesurer sa liberté de choix, et lui donne l'occasion d'éprouver ses facultés de délibération et sa capacité à s'adapter à un monde marqué par la contingence. En montrant qu'il est impossible de fixer des règles permanentes et des principes stables propres à la science politique, Ibn al-Muqaffa', comme Machiavel, fait de l'art politique l'art des configurations produites par et dans le réel historique, et non pas l'art des principes abstraits et transcendants que le roi-philosophe cherche à appliquer dans la cité. C'est pour cela que cette science est fondée non pas sur des normes fixes et des postulats indiscutables, mais sur un ensemble de jugements et d'opinions (*ārā'*) dont la sagesse, la perspicacité et la finesse ne garantissent pas forcément le succès : « Le bon jugement ne garantit pas le succès, conclut amèrement Ibn al-Muqaffa' à la fin de la *Grande éthique*. Bien plus, le jugement est trompeur, car les choses de ce monde ne sont pas sûres »[78]. C'est cette instabilité qui a amené certains philosophes arabes médiévaux à critiquer cette science incapable de s'élever au rang de l'universel, et c'est sur ce point, entre autres, que s'est cristallisée l'opposition entre la tradition réaliste des miroirs des princes et la tradition idéaliste des philosophes politiques[79].

78. La *Grande éthique*, dans J. TARDY, *op.cit.*, p. 753-754. Nous avons modifié la traduction.

79. Voir par exemple, IBN BĀĞĞA, *Tadbīr al-Mutawaḥḥid*, Beyrouth, Dār al-nahār li-l našr, 1991, p. 40 où il insiste sur cette différence en citant *Kalila et Dimna*.