

André Miquel

LA FONTAINE ET LA VERSION ARABE  
DES FABLES DE BIDPAÏ  
REFLEXIONS SUR LA STRUCTURE DE LA FABLE

ON SAIT LA PART IMPORTANTE TENUE, dans l'inspiration des *Fables* de La Fontaine<sup>1</sup>, par les contes d'origine orientale. Un des recueils les plus célèbres en la matière demeure le *Livre de Kalîla et Dimna*, au destin exceptionnel<sup>2</sup>. Né aux Indes vers 300 ap. J.-C.<sup>3</sup>, il a ensuite entrepris un long périple vers l'ouest : en Iran, le roi sassanide Chosroès Anûchirwân (531-579), politique réaliste et souverain éclairé, charge son médecin Borzôe de se rendre aux Indes, d'y gagner la faveur de ceux qui détiennent, jalousement caché, le *Kalîla* et de rapporter une traduction du livre en langue pehlevie. Sur le texte persan ainsi obtenu<sup>4</sup> sont faites les deux versions fondamentales qui serviront de base aux traductions ultérieures : la version syriaque de Bûd (vers 570 environ)<sup>5</sup> et la version arabe d'Ibn al-Muqaffa (première moitié du VIII<sup>e</sup> s.). Cette dernière présente un double intérêt : elle est, d'abord, à l'origine de la majorité des versions en langues européennes du *Kalîla*<sup>6</sup>; ensuite et surtout, elle est considérée comme le premier monument de la prose littéraire arabe<sup>7</sup>, où le génie de la langue, traditionnellement, cherche son origine et, encore aujourd'hui, des leçons.

C'est dire que nous avons affaire, avec les *Fables* et le *Kalîla*, à deux livres exemplaires : exemplarité que nous voudrions étudier en essayant de mettre au jour, à travers trois séries de textes parallèles, quelques-unes des techniques et, au-delà de ces techniques qui les reflètent, quelques-unes aussi des structures fondamentales de l'esprit arabo-iranien du VIII<sup>e</sup> siècle et de l'esprit classique du XVII<sup>e</sup> siècle français.

Les textes étudiés sont les suivants<sup>8</sup>:

1<sup>re</sup> série : La Fontaine : *le Dépositaire infidèle* (*Fables*, IX, 1, v. 44-77). Désigné dans nos références *infra* par : *Dépositaire*.

Ibn al-Muqaffa : *le Marchand et le Dépositaire infidèle* (trad., p. 101-102). Réf. : *Marchand*.

On raconte qu'il y avait au pays de Mardat un pauvre commerçant qui, voulant s'absenter pour quelque affaire, confia à l'une de ses connaissances deux cents livres de fer qu'il possédait, puis partit où la nécessité l'appelait. À son retour, il réclama le fer à son dépositaire; or celui-ci l'avait vendu et avait dépensé le produit de la vente. Il dit alors au marchand : « J'ai laissé ton fer dans un coin de la maison et les rats l'ont mangé. » L'autre répondit : « Je me suis en effet laissé dire qu'il n'y avait rien de tel, pour couper le fer, que les dents des rats. Mais le dommage est bien petit, puisque Dieu t'a conservé en bonne santé. » Tout heureux de ce qu'il entendait, l'homme dit au marchand : « Viens donc boire chez moi aujourd'hui. » Le marchand promit de le faire et partit en emmenant un des enfants du trompeur, un jeune garçon qu'il cacha dans sa maison. Il revint ensuite trouver l'autre marchand et tous deux ne cessèrent de boire jusqu'au moment où l'hôte, parlant de son fils, le chercha : « N'aurais-tu pas vu

mon fils? demanda-t-il au marchand à qui appartenait le fer. – Comme j’approchais d’ici, répondit ce dernier, j’ai aperçu un faucon qui emportait un jeune garçon : c’était peut-être ton fils. » L’hôte poussa un cri et dit : « Vous tous qui êtes ici, avez-vous jamais entendu pareille chose? – Dans un pays, répliqua l’autre, où les rats dévorent deux cents livres de fer, il n’est pas extraordinaire que les faucons enlèvent les éléphants. – Oui, c’est moi qui ai mangé ton fer, avoua l’hôte, mais c’est du poison que j’ai ingurgité là! Ramène-moi mon fils et je te rendrai le dépôt dont je t’ai frustré. » Ce qu’ils firent.

2<sup>e</sup> série : La Fontaine : *Les Animaux malades de la peste* (VII, 1). Réf. : *Animaux*.

Ibn al-Muqaffa : *le Lion, le Chameau, le Loup, le Corbeau et le Chacal* (trad., p. 86-89). Réf. : *Lion*.

On raconte qu’un lion habitait un bosquet voisin d’une route où passaient les hommes. Ce lion avait trois amis : un loup, un chacal, un corbeau. Des marchands passèrent sur le chemin; un chameau qui leur appartenait, resté en arrière, pénétra dans le bosquet et parvint jusqu’au lion, qui lui dit : « D’où viens-tu? » Le chameau lui ayant expliqué ce qu’il en était, le lion reprit : « Que désires-tu? – Devenir l’ami du roi. – Eh bien, si tu le veux, sois notre ami, dans la sécurité, l’abondance et la richesse. » Et le chameau resta aux côtés du lion. Or un jour vint où le lion, parti à la recherche de gibier, rencontra un éléphant auquel il livra un combat acharné. Il arriva tout sanglant des blessures que l’éléphant lui avait infligées avec ses défenses et s’écroula meurtri de coups, sans forces pour chasser. Le loup, le chacal et le corbeau restèrent quelque temps sans pouvoir prendre, comme ils le faisaient, leur nourriture sur les restes des repas du lion. La faim les prit et ils devinrent d’une maigreur extrême. Le lion, s’en rendant compte, leur dit : « Vous souffrez et avez besoin de manger. – Ce n’est pas de nous-mêmes que nous pouvons avoir souci, quand nous voyons l’état dans lequel est le roi et que nous ne trouvons rien pour améliorer son sort. – Je ne doute, répondit le lion, ni de votre affection, ni de votre amitié, mais dispersez-vous, si vous le pouvez : vous trouverez peut-être à m’apporter quelque gibier dont je profiterais et vous ferais profiter. » Le loup, le corbeau et le chacal quittèrent le lion et, s’étant écartés, tinrent conseil : qu’avaient-ils de commun avec un chameau, un mangeur d’herbe, qui n’était fait comme eux ni ne pensait comme eux? Pourquoi ne pas suggérer au lion le parti alléchant de manger le chameau et de les inviter au repas? « Vous ne pouvez parler de cela au lion, protesta le chacal. Il a promis la vie sauve au chameau et l’a assuré de sa protection! » Mais le corbeau, ayant demandé aux deux autres de rester où ils étaient et de le laisser agir auprès du lion, partit trouver celui-ci. « Avez-vous pris quelque chose? demanda le lion quand il vit le corbeau. – Ne trouve que celui qui recherche, ne voit que celui qui regarde; mais quant à nous, qui sommes en proie à la faim, voir et regarder nous sont devenus impossibles. Nous avons cependant envisagé un parti sur lequel nous sommes tombés d’accord; si tu y donnes ton agrément, alors nous voilà riches. – Et quel est-il? – Ce parti? C’est... le chameau, ce mangeur d’herbe qui vit avec nous et ne sert à rien. – Malheur à toi! lança le lion furieux; quelle erreur dans tes propos! quelle sottise dans ta façon de voir! quelle méconnaissance de la loyauté et de la clémence! Tu n’aurais

pas dû venir me trouver avec de telles paroles! Ne savais-tu pas que j'avais promis la vie sauve au chameau et que je l'avais assuré de ma protection? Ne t'a-t-on jamais dit qu'aucune aumône, fût-elle considérable, ne surpassait en grandeur celle qui consistait à protéger une âme effrayée et à empêcher que le sang ne fût impunément versé? Or j'ai protégé le chameau et ne suis pas disposé à le tromper. – Je sais bien de quoi parle le roi; mais la rançon d'un individu est payée par sa famille, celle de la famille par la tribu, celle de la tribu par la ville, et la ville rachète le roi quand la nécessité l'exige. Je trouverai pour le roi un moyen de se soustraire à la promesse de protection qu'il a faite, sans qu'il ait à se donner la peine d'assumer ou d'ordonner une trahison. Nous allons inventer une ruse qui permettra au roi de rester fidèle à sa promesse et à nous-mêmes d'obtenir ce dont nous avons besoin. » Le lion là-dessus de garder le silence.

Le corbeau, étant allé retrouver ses compagnons, leur dit qu'il avait parlé au lion et que celui-ci lui avait finalement déclaré telle et telle chose; quelle ruse trouver contre le chameau, puisque le lion ne voulait ni se charger de le tuer ni ordonner sa mort? Les amis du corbeau répondirent : « Nous attendons de ta finesse et de ta perspicacité qu'elles nous trouvent cette ruse. – Je propose alors, reprit le corbeau, que nous nous réunissions en compagnie du chameau et que nous évoquions l'état du lion, la faim et la fatigue qui se sont emparées de lui : Il s'est montré bon et généreux envers nous, dirions-nous, et si, en ce jour où l'atteint le malheur que nous savons, il ne voit pas que nous nous préoccupions de son sort ni que sa santé nous soit chère, il interprétera cela comme un trait de bassesse et d'ingratitude. Allons, venez vous présenter au lion! Nous lui rappellerons quel bien il nous a fait et comment nous vivions à l'ombre de sa puissance. Nous lui dirons qu'il a besoin de notre reconnaissance, et de notre fidélité; que, si nous pouvions vraiment lui rendre quelque service, nous n'en serions point avarés, mais que, si nous en étions incapables, nous paierions généreusement de nos propres personnes. Chacun de nous se proposera alors au lion en lui disant : « Mange-moi, Sire, pour ne pas mourir de faim. » Quand l'un d'entre nous avancera cela, les autres lui répondront en trouvant quelque prétexte pour refuser sa proposition; après quoi tous garderont le silence. Chacun de nous se tirera ainsi d'affaire, et nous nous serons acquittés de ce que nous devons au lion. » On fit ce que proposait le corbeau, et le chameau donna son accord.

On alla donc se présenter au lion. Le corbeau parla le premier « Tu as besoin, Sire, de quelque chose qui te remette sur pied. Il n'est que justice que nous donnions nos vies pour toi; car nous ne vivons que par toi et c'est encore toi qui, nous l'espérons, feras vivre nos descendants. Mais si tu péris, aucun de nous ne pourra te survivre et l'existence ne sera pour nous que malheur. Je veux que tu me manges : quelle douceur tu y trouverais! » Mais le loup, le chameau et le chacal de l'interrompre : « Tais-toi donc! Comment pourrais-tu, tel que tu es, rassasier le roi? – C'est donc moi qui apaiserai sa faim, dit le chacal. – Tes entrailles puent, intervinrent les trois autres, et ta chair est ignoble; si le roi te mange, nous craignons fort que cette viande dégoûtante ne le tue. – Il n'en est pas de même pour moi, dit le loup; que le roi me mange donc! – Quelqu'un qui veut se suicider, s'entendit-il répliquer, n'a qu'à manger de la viande de loup : il s'en étouffera. » Le chameau alors s'imagina que les trois autres, comme ils l'avaient fait pour eux-mêmes, le tireraient d'affaire quand il tiendrait pour son propre compte les mêmes propos qu'eux; pensant ainsi se sauver tout en contentant le lion, il lui dit : « Ma chair à moi, Sire, est douce et saine : elle peut te rassasier. – Très

juste, dirent le loup, le corbeau et le chacal; tu fais preuve de générosité et... tu as dit des choses que nous savions tous. » Bondissant alors sur le chameau, ils le mirent en pièces.

3<sup>e</sup> série : La Fontaine : *la Lionne et l'Ourse* (X, 12). Réf. : *Ourse*.

Ibn al-Muqaffa : *la Lionne et le Chacal* (trad., p. 275-277). Réf. : *Lionne*.

On raconte qu'une lionne vivait près d'un marécage avec ses deux lionceaux. Elle partit un jour en quête d'une proie, laissant là ses deux petits. Un chasseur passa, les tua à coups de flèches, les écorcha et emporta les peaux chez lui. Quand la lionne revint et vit quel sort affreux on avait fait à ses petits, elle se mit à rugir, à gémir et à se rouler sur le sol. Un chacal du voisinage entendit cette explosion de douleur et d'affliction. Il s'en vint trouver la lionne et lui dit : « Qu'as-tu donc? Que t'est-il arrivé? Dis-moi donc ta peine, que j'en prenne ma part.

– Un chasseur est venu tuer mes petits, puis les a écorchés et jetés au désert.  
– Tu n'as point à t'attrister ni à crier, répondit le chacal. Rends-toi justice et tu sauras que cet homme n'a commis envers toi aucun crime que tu n'aies commis toi-même envers d'autres : la peine et la tristesse où tu es en ce moment pour tes petits, tous ceux à qui tu as ravi des êtres chers les ont connues autant et plus que toi. Supporte donc de la part d'autrui ce que d'autres ont dû supporter de ta part. On récolte comme on sème, dit-on. Toute action se paie d'une récompense ou d'un châtement qui sont en rapport avec elle, tout comme le semeur, au moment de la moisson, récolte proportionnellement à la quantité de grain semée.

– Dis-moi un peu ta pensée et éclaire-la.  
– Quel âge as-tu?  
– Cent ans.  
– De quoi te nourris-tu pour vivre?  
– De la chair des bêtes sauvages.  
– Et qui te procure cette nourriture?  
– Moi-même.  
– Ces bêtes ont bien des pères et des mères?  
– Sans aucun doute.  
– Et nous n'entendons point ces pères ni ces mères mener le vacarme que tu mènes, ni s'affliger ou crier comme tu le fais, n'est-ce pas? Si tu te mets en cet état, c'est donc uniquement parce que tu ne sais pas juger des conséquences de tes actes, que tu ne réfléchis pas assez là-dessus et que tu ne penses pas à tout ce qui peut en résulter pour toi de fâcheux. »

À ces paroles, la lionne reconnut la vérité : elle n'avait qu'à s'en prendre à elle-même de ce qui lui arrivait, car c'était elle qui avait fait son propre malheur, elle qui avait agi sans équité ni justice, et, par un juste retour des choses, on était toujours puni pour avoir agi au mépris du droit et de la justice. Et la lionne, renonçant à chasser les bêtes et à se nourrir de leur chair, entreprit de manger des fruits et de mener une vie toute d'ascétisme, de dévotion et de piété.

Quelque temps après, le chacal, qui se nourrissait lui aussi de fruits, vit que la lionne en consommait une grande quantité. « Tu manges tellement de fruits et tu en

laisses si peu, lui dit-il, qu'on pourrait croire que les arbres n'ont guère produit cette année. Mais, quand je vois que tu manges des fruits, toi qui te nourrissais jusqu'ici de viande, quand je vois que tu renonces à la nourriture que Dieu t'avait réservée pour faire tienne celle des autres, t'attaquer à elle et diminuer ainsi leur part, alors je me rends compte que les arbres ont vraiment produit cette année autant de fruits qu'à l'époque où tu n'y touchais point et que, s'il y a moins de fruits, c'est toi seule qui en es cause. Malheur aux arbres, malheur aux fruits, malheur à ceux qui s'en nourrissaient! Leur perte et leur ruine sont proches, puisque ceux à qui le sort n'avait point donné ce droit entreprennent de les dépouiller! » Et la lionne, laissant les fruits, se mit à manger de l'herbe.

Les techniques du style et leurs caractéristiques respectives chez les deux auteurs appellent deux ordres de remarques.

Sur le plan de la progression du récit, il est facile d'opposer un type classique de récit linéaire, fondé sur la coordination<sup>9</sup>, type qui est, schématiquement, celui du texte arabe, à un mode plus subtil, où le vagabondage, la surprise poétique, la fantaisie de l'inutile<sup>10</sup> composent un récit moins tendu, apparemment plus porté à la circonvolution qu'à viser sans écart à la fin de l'histoire : constatation pourtant infirmée par le fait que, malgré ses détours, la fable de La Fontaine se distingue de sa devancière arabe par une densité *a priori* contradictoire avec sa démarche. La raison en est que ces sinuosités servent en fait à mettre en valeur un propos qui ne vise pas moins que l'autre à exprimer quelque chose d'essentiel. On pourrait parler de technique baroque, selon la définition si heureuse de P. Charpentrat : un mouvement « autour d'un vecteur »<sup>11</sup>, si, en fait, l'usage même de ce mouvement, loin d'être systématique chez La Fontaine, n'était pas réduit à quelques spécimens privilégiés : ainsi, le procédé peut être d'inspiration baroque, mais l'usage – restrictif – qui en est fait, est classique.

Techniques classiques, donc, de part et d'autre, puisque fondées chaque fois sur un choix, mais avec une différence essentielle : pour le fabuliste arabe, il s'agit de dire tout ce qui est nécessaire à l'économie normale d'un récit, et cela seulement; tous les événements, mais rien que des événements. Pour La Fontaine, la sélection se fait selon d'autres critères : il tranche dans le matériau du conte, dont il ne retient que quelques faits saillants, mais, autour de chacun d'eux, il fait sa place à un environnement, poétique ou psychologique. Le principe, ici, pourrait être : des faits avec tout ce qui s'y rapporte, mais rien que les faits essentiels, ou encore : des événements avec quelque chose d'autre, mais pas tous les événements, formule exactement inverse de la précédente.

Selon qu'on opte ainsi pour un procédé d'exposition linéaire ou pour un autre, plus souple et dont la démarche semble être, au niveau de l'expression, le reflet fidèle des fameux replis du cœur, on choisit d'être, sous le masque unique de la fable, ou conteur ou dramaturge. Le premier donne à son auditeur tous les éléments du récit : il l'introduit, si l'on veut, dans la coulisse. D'où le recours fréquent au discours indirect et aux explications, morales ou autres<sup>12</sup>, l'entrée en scène aussi de personnages épisodiques<sup>13</sup>, qui ne doivent leur apparition qu'à ce souci d'exhaustivité et de pleine lumière qui est un des principes du conte. Mais il y a plus : l'apologue arabe trouve sa justification moins dans son existence propre en tant que conte qu'en tant que partie

d'un conte plus vaste, d'où il est extrait et qui lui donne son sens : dans ce jeu savant<sup>14</sup> de fables à tiroirs, il n'est pas question que l'auteur se dissimule tout à fait derrière ses personnages : bien au contraire, il est présent partout, pour tirer les fils, ramener au jour la trame principale, donner la référence indispensable au récit-cadre et surtout rappeler la leçon générale du contexte d'où l'apologue reçoit vie. Chez La Fontaine en revanche, chaque fable est un tout qui se suffit à lui-même, une pièce au sens théâtral du mot : isolée, elle prend une action à un moment décisif de son histoire et, au lieu de la raconter, elle la fait jouer par des personnages. Nous quittons la coulisse pour les planches et les explications du metteur en scène [*sic*] pour le jeu direct des acteurs<sup>15</sup>.

Le triomphe des méchants<sup>16</sup>, dans les *Animaux et le Lion*, illustre à merveille la différence des entreprises. Dans celle d'Ibn al-Muqaffa, tout est clair, tout est prévu, même les obstacles : il y a un plan, dans la réalité comme dans le récit qui en déroule inéluctablement les phases<sup>17</sup>. Chez La Fontaine au contraire, il ne s'agit pas de plan, mais de jeu, avec la part d'inconnu que cela comporte : comme tous les jeux en effet, celui-ci a son but et sa règle. Le but – toujours le même – est de désigner des perdants et des gagnants, mais non pas nommément et à l'avance : en fonction cette fois d'une règle qui aura ou n'aura pas été jouée. La victime n'est plus désignée, elle est à trouver : l'âne n'est donc pas promis à la mort parce qu'il est âne, mais parce qu'il n'aura pas compris ou voulu jouer la règle, en l'occurrence celle de l'imposture, pourtant assez bien expliquée, dans les faits, par le lion<sup>18</sup>.

Tout cela revient à dire, fondamentalement, qu'à la différence du dramaturge qui opère sur des personnes, le conteur met en scène, lui, des personnages d'autant plus schématiques que, le propos de la fable étant d'ordre essentiellement édifiant, ils sont rangés d'emblée dans une catégorie morale dont ils ont censés être les modèles : des types si l'on préfère<sup>19</sup>. Cette distinction primordiale n'oppose pas seulement deux tempéraments littéraires : le siècle aussi y joue son rôle. À travers deux représentants particulièrement exemplaires, c'est, on le verra, toute une conception de la vie et de l'homme qui se trouve ici engagée. L'étude des techniques et des genres, non plus dans leur nature même, mais en fonction des conditions historiques de leur emploi, montre déjà que le mode de présentation de l'être humain ne relève pas d'un simple parti pris d'auteur, d'un choix plus ou moins arbitraire opéré, entre divers styles, par le tempérament des écrivains, mais répond au contraire à certaines préoccupations qui sont celles, en fait, de milieux ou de tendances historiquement définis.

Au VIII<sup>e</sup> siècle à Bagdad, comme au XVII<sup>e</sup> en France, s'élabore un homme nouveau. Dans la capitale de l'empire abbasside, l'aventure change de sens : jusque-là, dans le califat omayyade de Damas, ce que l'on recherchait, c'était l'expansion territoriale d'une foi nouvelle et d'éléments ethniques – langue et race arabes – qui en étaient le support. La tradition de la Péninsule était reine, fondée sur le Coran et sur les modes d'expression traditionnels, c'est-à-dire, de façon presque exclusive, sur la poésie. Le déplacement du centre spirituel de l'empire vers l'est, vers ces vieilles terres de rencontre que sont la Mésopotamie et la Perse, entraîne, sur bien des points, un renversement complet des attitudes. Sur le plan politique, d'abord, l'ascension des éléments iraniens jusqu'aux couches les plus élevées du pouvoir, la vocation universalisante du califat ont pour conséquence une remise en cause de la prépondérance arabe : un clivage se fait, très net, qui consiste à refuser la préséance ethnique et à accepter, à renforcer même et à exalter la souveraineté de la langue et de

la religion<sup>20</sup> : bien des chefs-d'œuvre de la littérature arabe seront écrits par des Iraniens. La vocation égalitaire de l'Islâm, proclamée par le Coran et quelque peu oubliée par les Arabes vainqueurs dans les nécessités de la politique, est ainsi réaffirmée par des non-Arabes, croyants sincères, pour qui l'homme nouveau ne se définit plus par la race, mais par la foi<sup>21</sup>.

Sur le plan des idées, les débuts du califat abbâsside sont un des moments capitaux de l'histoire de la civilisation<sup>22</sup>. Les œuvres grecques, qui dormaient jusque-là dans les monastères, ressuscitent, par l'intermédiaire du syriaque, aux mains d'une étonnante pléiade de traducteurs. Confrontés avec les données de la tradition arabe et de la religion, les postulats de la pensée grecque vont susciter un puissant mouvement de recherches et de controverses, qui nécessitera à son tour la mise au point d'un instrument de communication. Dans l'état actuel de nos connaissances, c'est encore aux Iraniens arabisés, dont Ibn al-Muqaffa est sans doute le plus prestigieux, que revient la gloire d'avoir créé, dans la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, une des grandes langues de la pensée universelle. En adaptant en arabe les vieux monuments de l'éthique indo-iranienne, Ibn al-Muqaffa poursuivait un double but : d'abord, créer une véritable prose arabe, qui ne fût ni le simple enregistrement d'une langue parlée, au demeurant contaminée depuis l'expansion, ni, inversement, le simple démarcage de la sacro-sainte, pure et toute-puissante poésie<sup>23</sup>, en un mot forger un véritable outil de communication littéraire et scientifique à l'usage du monde intellectuel nouveau; mais aussi donner à ce monde une sorte de code moral, un ensemble de règles pour la direction de l'esprit et du cœur, un agenda du savoir-vivre aussi, bref un statut de l'humanisme laïc, qui ne fût pas, bien sûr, contradictoire avec un ordre divin, mais, tendît à délimiter, de façon précise, les domaines respectifs du temporel et du spirituel<sup>24</sup>.

La Bagdâd du VIII<sup>e</sup> siècle donne ainsi à ses enfants un dénominateur commun qui est, sous les réserves qu'on a dites, « la conviction claire et puissante, que partageront tous les Musulmans du Moyen Âge, de quelque origine qu'ils fussent, d'appartenir à une *civilisation*<sup>25</sup> arabe qui reflétait le dessein du Créateur. » Vue sous cet angle, l'entreprise d'Ibn al-Muqaffa, qui s'adresse, au départ, à une certaine élite jugée dépositaire éminente de l'esprit du siècle, acquiert une dimension historique qui dépasse infiniment les perspectives de son auteur. Cette langue qu'il forge et polit à l'usage des gens cultivés deviendra, dans l'histoire, la langue écrite de toute une civilisation : l'arabe littéraire. Et ces maximes morales, ces fables et ces contes au travers desquels elle naît, seront très tôt la propriété de tout un peuple, non plus donc de quelques privilégiés, mais presque du public total<sup>26</sup>.

On voit donc où résident ici les différences fondamentales d'avec La Fontaine : quand celui-ci compose, il se crée sans doute, comme tout écrivain, son langage, mais la langue, elle, est depuis longtemps au point. D'autre part, les *Fables* restent, historiquement, qu'on le veuille ou non, représentatives des goûts d'une élite et, contrairement à ce qui se passe pour Ibn al-Muqaffa, cette histoire ne transforme pas ici l'écrivain en une sorte de héros épique où toute une nation se reconnaît, allons plus loin : en qui elle reconnaît un de ses fondateurs. Je sais bien qu'on peut objecter que la fortune des *Fables*, comme celle du *Kalîla*, est à l'échelle d'un peuple; mais le parallèle est de surface. L'œuvre de La Fontaine reste un monument unique, dans son esprit et dans son style : on la récite, on ne la refait pas. Elle ne répond pas, en

d'autres termes, comme ce *Kalîla* tant exploité<sup>27</sup>, à cette impérieuse obligation, pour un peuple qui veut s'affirmer et survivre, de dépasser le stade de la langue parlée et des nécessités quotidiennes pour disposer d'un instrument de communication au niveau des aspects les plus difficiles de la pensée. L'œuvre de La Fontaine est, qu'on nous permette de schématiser, un objet de luxe, elle ne répond pas, comme le *Kalîla*, à une nécessité vitale.

Replacées dans leur cadre historique, les deux œuvres apparaissent donc comme inspirées par des objectifs différents : l'une vibre du jeune enthousiasme d'une société en train de conquérir sa place dans le monde, l'autre, produit d'une société nationale déjà organisée, tourne ses regards sur elle-même et met sa passion moins à édifier qu'à approfondir. La première se fait, la seconde s'observe. Pour Ibn al-Muqaffa, la part la meilleure de l'homme, de la vie et de la vérité est d'ordre social et politique. Dans le *Kalîla*, l'individu n'est jamais conçu qu'en relation avec ses semblables et le livre lui enseigne comment il doit se comporter dans les différentes circonstances de cette vie qu'il partage obligatoirement avec autrui<sup>28</sup>. Les qualités personnelles n'étant guère envisagées que sous l'angle de leur rentabilité sociale, on arrive ainsi, sur un fond de morale populaire, à une exaltation assez marquée de l'utile et de l'efficace, la valeur souveraine étant, au bout du compte, celle du bon ordre social. La Fontaine au contraire, on n'y insistera pas, se rattache à la grande tradition des Moralistes français, pour qui l'essentiel est de se connaître avec lucidité, fût-ce au mépris des tabous : de ce souci d'assumer sa destinée personnelle, celle qu'on se fait, l'*Ourse* est, contre la lionne prisonnière d'un imaginaire « destin », une assez belle représentante.

Fondée qu'elle est sur des rapports d'être à être et sur les possibilités multiples des combinaisons auxquelles ils peuvent donner lieu, la vérité humaine apparaît ainsi, chez Ibn al-Muqaffa, comme fuyante, soumise aux fluctuations, transformable à volonté par le jeu des relations et des circonstances. Ce caractère événementiel et aléatoire de la vérité<sup>29</sup> apparaît fort bien dans le *Lion* : la conjuration des malfaiteurs n'y revêt pas un aspect de fatalité, elle naît de la circonstance, cette faim par laquelle sont bouleversés les rapports normaux de sauvegarde, qui unissaient le lion au chameau, et ceux d'amitié, qui liaient le chameau aux autres compagnons du lion. Les quelques lignes qui annoncent la fable<sup>30</sup> sont, comme en tant d'autres passages du *Kalîla*, probantes à cet égard : « *lorsque*<sup>31</sup> les fourbes et les oppresseurs s'unissent contre l'homme innocent et intègre... », lisons-nous, et non pas les fourbes et les oppresseurs s'unissent *toujours*, par une espèce de constance fatale de la nature humaine. Il s'agit, en un mot, d'une situation précise, qui d'ailleurs, comme tous les aspects de la vie sociale, est prévue et réglée par la loi : état d'urgence qui implique un sacrifice justifié légalement sur deux plans : celui de la société carnivore de la fable, où le chameau, mangeur d'herbe, n'a pas sa place, et celui de la société musulmane en général, où les prescriptions rituelles en matière d'alimentation autorisent la consommation de la chair du chameau<sup>32</sup>. On voit donc qu'à l'opération montée par les conjurés, il faut une armature juridique, un environnement légal qui atteste qu'elle répond bien à une situation particulière. Chez La Fontaine, le climat est tout autre. La circonstance, certes, joue son rôle, mais en un sens tout à fait différent. L'imposture dont nous parlions tout à l'heure revient, d'un côté, à affirmer le caractère singulier de la situation et, partant, la nécessité d'un comportement d'exception et, de l'autre, à appliquer, dans les faits, une thérapeutique de la vie courante. Car le postulat sous-

jaçant à la fable est que, dans quelque situation que ce soit, les méchants s'unissent toujours contre le faible, par nature désarmé. Le cynisme, ici, n'a que l'apparence de la légalité, il est hors du temps et, comme tel, échappe aux emprises du code : il est, en d'autres termes, une des constantes du cœur humain<sup>33</sup>, et la vérité des hommes n'est plus à chercher dans on ne sait quel ajustement des rapports d'être à être, mais dans les nécessités éternelles et implacables de leurs passions.

On voit que la référence à la vérité, d'ordre implicite chez La Fontaine, se fait au contraire, chez le fabuliste arabe, par un recours explicite à un ensemble de règles : il ne s'agit plus de connaître les lois de la nature humaine, mais celles, normatives, des rapports qui doivent tendre à harmoniser les diverses natures : le point de vue, d'expérimental, devient didactique et le propos, s'adressant à des êtres prêchables à merci, se teinte, fondamentalement, d'optimisme. Alors que, chez La Fontaine, la conclusion, souvent désabusée, reflète une vérité de fait, le *Kalîla*, lui, fait appel à une vérité dans l'ordre de la valeur. Le caractère, au départ aléatoire, des rapports entre les hommes fait qu'il est toujours possible, même dans le cas d'une organisation faussée comme dans le *Lion*, de renverser la tendance et de prendre la fable pour exemple de ce qui ne doit pas être fait<sup>34</sup> : d'où les références, qui suivent, à un type de bon gouvernement<sup>35</sup>. Et même si une telle organisation s'avère décidément non réformable, il est un sentiment qui reste inconnu au héros de la fable arabe : la résignation. En assimilant sont sort à celui du chameau de la fable, le bœuf qui la raconte<sup>36</sup> tire cette leçon : « Je ne vois d'autre parti à prendre que la lutte; car ni la prière, ni l'aumône, ni une vie pure de toute souillure ne donnent à ceux qui les pratiquent une récompense égale à celle de l'homme qui mène, en payant de sa personne, ne fût-ce que pendant une heure, le combat de la vérité contre un adversaire tenant de l'erreur. Car cette attitude lui offre à coup sûr, d'une façon ou d'une autre, le bonheur : s'il est tué, c'est le Paradis, s'il tue, c'est la récompense du triomphe<sup>37</sup>. » À la lucidité souvent pessimiste des *Fables*, qui se ressent des leçons des moralistes français<sup>38</sup>, on opposera cette croyance innée de l'esprit musulman du Moyen Âge en un bon ordre de la création et, par conséquent, en la perfectibilité de l'espèce humaine. Cet optimisme foncier s'exprime fort bien dans le cas de la *Lionne*<sup>39</sup> : par elle, Ibn al-Muqaffa énonce cette vérité que l'homme est, au sens premier du terme, raisonnable : il est naturellement accessible aux bonnes leçons qui lui sont inculquées, allons plus loin : à cette exigence fondamentale par laquelle, dans une société digne de ce nom, le souci de l'autre devient objet d'inquiétude constante<sup>40</sup>. On retrouve là, sous la forme littéraire, cette « aspiration au global », cette volonté de voir en l'homme, comme l'a si bien montré Jacques Berque<sup>41</sup>, un être en conformité avec un ordre divin synonyme de bonheur, de culture et de progrès.

On dira pour conclure qu'une fois de plus, c'est la liberté qui est au centre du débat. Pour La Fontaine et le siècle qu'il représente, soucieux de comprendre en profondeur et de méditer sur la personne, cette liberté est la part imprescriptible de l'individu, le choix qu'il doit seul opérer après que lui ont été exposées les constantes de sa nature : on lui dit ce qu'il est, à lui d'être ce qu'il voudra. Pour l'homme nouveau qui est en train de naître dans la civilisation arabo-iranienne du VIII<sup>e</sup> siècle, celle-là pressée par le besoin d'édifier et d'unir, et par conséquent plus portée à étendre la connaissance qu'à l'approfondir, il ne s'agit pas de réfléchir sur la liberté de

la personne, mais de conquérir, en l'affirmant face à d'autres, celle du groupe linguistique et religieux : l'individu, dans ce système, est *mis* sur la voie du bonheur, celle qu'une antique sagesse a choisie pour lui, presque de toute éternité, et que le monde nouveau, soucieux de cohésion, lui dicte dans une langue créée à son usage, reflet fidèle des besoins d'une communauté, instrument d'expression des rapports de l'homme avec ses semblables plus que des besoins de l'individu. Ici, aucune ambiguïté, tout est sacrifié aux nécessités de la communication et la vérité de l'homme s'efface sous les traits permanents de l'espèce. Chez La Fontaine, à l'inverse, l'admirable clarté de la peinture du cœur comporte une contre-partie douloureuse, cette inaccessibilité éventuelle à la communication avec l'autre, cette inintelligence d'autrui au profit de l'intelligence de soi<sup>42</sup>. Faut-il, pour s'assurer une option solide sur le bonheur et sur la paix, perdre l'individu en le réduisant aux traits communs qu'il partage avec ses semblables, ou sauver « l'art personnel » et tout le charme de l'insolite au détriment des exigences du prochain? De ces deux attitudes classiques, la fable, avec les techniques qui lui sont propres, illustre, à neuf siècles d'intervalle et dans des contextes historiques fondamentalement différents, le débat toujours posé.

---

## Notes

1. Au moins dans le second recueil; cf. l'*Avertissement* de LA FONTAINE en tête de ce recueil.
2. Cf. l'art. de C. BROCKELMANN dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, II, 737-741.
3. D'après J. HERTEL, *Das Panchatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig-Berlin, 1914 (cité dans l'art. de BROCKELMANN, p. 737), mais la légende assigne au livre une origine plus lointaine : l'arrivée d'Alexandre aux Indes (cf. la préface au *Kalîla* rédigée par Alî b. ach-Châh al-Fârisî : trad., citée *infra*, p. 284 sq.).
4. Qui semble avoir été assez tôt perdu.
5. Datation toutefois incertaine : cf. les points de vue de G. BICKELL et d'I.G.N. KEITH-FALCONER dans leurs éditions respectives des deux versions, syriaques originales et récentes (faites sur la version arabe), Leipzig et Cambridge, 1876 et 1885.
6. Sur elle, en effet, est faite la version juive de Joël (début du XII<sup>e</sup> s.), traduite à son tour en latin par Jean de CAPOUE : *Directorium vitae humanae*, vers 1263-1278. Du *Directorium* dérive la majorité des traductions européennes. Quelques-unes, notamment dans le domaine français, se fondent sur des versions persanes récentes, faites non pas sur la traduction de Borzôe, perdue comme on l'a dit, mais, ici encore, sur le texte arabe d'Ibn al-Muqaffa.
7. Le *Coran*, ouvrage divin, est à part, protégé par le postulat de l'inimitabilité de sa langue.
8. Les traductions sont extraites du *Livre de Kalîla et Dimna (fables de Bidpaï)*, trad. A. MIQUEL, Paris, Klincksieck, 1957, 346 p.
9. Disons, de façon plus précise, que les conjonctions arabes *wa* et *fa*, répétées à

- l'infini dans le récit, indiquent moins une coordination grammaticale et logique que la simple progression du propos : cf. français populaire « alors ».
10. Sur le simple plan, comme on va le voir, de l'économie ordinaire d'un récit.
  11. *N.N.R.F.*, oct.-nov. 1959.
  12. Cf. *Lion* « le chameau alors s'imagina... ».
  13. Les marchands et l'éléphant (*Lion*), les autres hôtes du voleur (*Marchand*).
  14. Parfois assez complexe : la fable *Le Loup et l'Arc*, par exemple, s'emboîte dans celle de *La Femme qui troquait le sésame*, celle-ci à son tour dans *Le saint Homme, son Hôte et le Rat*, elle-même enchâssée dans *La Colombe au collier*, laquelle enfin prend place dans le cadre général des conversations du roi et du philosophe (trad., p. 141 sq.).
  15. Le style direct fait l'armature de la fable : 24 vers sur les 34 du *Dépositaire*, 34 sur les 64 des *Animaux*, 13 sur les 26 de *l'Ourse*.
  16. Que nous retrouverons tout à l'heure sur le plan de l'étude de mœurs.
  17. Il manque, certes, à la fin du plan exposé par le corbeau, lequel trace le canevas de ce que les conjurés devront dire devant le chameau, une phrase – à usage interne cette fois – qui explique que les excuses avancées devant le lion ne seront pas valables pour le chameau. Mais, même si on rejette l'hypothèse d'une lacune, après tout recevable pour un texte qui a tant voyagé, les intentions des conjurés restent claires : elles ont été suffisamment expliquées.
  18. Puisqu'il est bien évident qu'il est précisément, lui lion, « le plus coupable » (v. 33). Imposture, donc, que le renard, contrairement à l'âne, jouera fort bien : tellement bien même qu'il pourra se dispenser de se justifier personnellement.
  19. Procédé constant : la fable est annoncée par une phrase du type : quand le méchant (le fourbe, l'homme avisé, etc...) entreprend de faire telle et telle chose, il lui arrive ce qui est arrivé à tel ou tel être de la fable.
  20. Intimement liées depuis le *Coran*.
  21. En fait, la volonté de réagir contre les excès de la prépondérance arabe les amènera eux aussi, à l'occasion, à exalter leur passé national.
  22. Particulièrement le règne d'al-Mamûn (813-833).
  23. Sans parler, bien entendu, du *Coran*.
  24. On a pu remarquer que c'est la sagesse, et non Dieu, qui tient la première place, dans l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa. Je suis porté à voir dans cette discrétion la marque des réserves d'un certain esprit islâmique, celui-là même des nouveaux convertis, des étrangers par la race, Islâm assez syncrétiste, qui admet des accommodements avec d'anciennes religions – et notamment avec celles de la Perse – et qui répugne à l'exploitation politique, au profit d'une minorité de race, d'un message spirituel.
  25. C'est nous qui soulignons : il s'agit bien, on le voit, de valeurs spirituelles ou intellectuelles. La définition citée est de R. ETTINGHAUSEN, *La peinture arabe*, Genève, Skira, 1962, p. 11.
  26. Preuve suffisante : à côté du *Kalîla*, œuvre littéraire, il existe tout un cycle populaire du *Kâlîla*, qui a considérablement ajouté au fonds initial : cf. mon introd. à la trad., p. 3-5.
  27. Et avec lui, sans doute, d'autres œuvres, malheureusement perdues.
  28. Cf. les titres que nous avons donnés aux fables : trad., p. 339 sq.
  29. Cf. trad., p. 69-70 : la ruse présentée tour à tour comme efficace et dangereuse,

- p. 139-140 et 234 : l'amitié tour à tour sentiment pur et intéressé, p. 141-146 et 149-151 : la pauvreté est le pire des maux, mais le mérite est plus solide que l'argent... Cette ambiguïté porte la trace, bien évidemment, des contradictions de la fameuse sagesse populaire, à laquelle le *Kalîla*, même s'il l'ennoblit en la rapportant aux « philosophes » ou aux « sages », fait de larges emprunts.
30. Dans la fable *Le Lion et le Bœuf*, d'où elle est extraite : trad., p. 85-86.
31. C'est nous qui soulignons.
32. C'est en ce sens qu'il faut, me semble-t-il, interpréter l'exclamation finale des conjurés, répondant à l'adjectif de « saine » avancé par le chameau. À noter du reste que nombre de juristes musulmans, et non des moins rigoureux, autorisent, en cas de détresse, la consommation de viandes normalement interdites : cf. H. LAOUST, *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Damas (Institut Français), 1950, p. 230-231.
33. La même remarque vaut pour la *Lionne* : c'est à des êtres précis que le chacal fait référence : « ceux à qui tu as ravi des êtres chers... », « ces pères ni ces mères... », expressions qu'on opposera à l'admirable vers 15 de l'*Ourse*, où la formule, plus vague, acquiert la dimension d'une résignation et d'une stupeur universelles : « si tant de mères se sont tues... »
34. La leçon de la fable, dans le *Kalîla*, est toujours édifiante : elle dit toujours ce qui est à faire ou à éviter et ne revêt jamais ce caractère ambigu ou désenchanté des conclusions de La Fontaine.
35. Trad., p. 89.
36. Dans *Le Lion et le Bœuf*, où il est calomnié auprès du roi-lion.
37. Trad., p. 90.
38. Sans parler de certains contacts avec le jansénisme (amitié de Racine, *Le Juge arbitre, l'Hospitalier et le Solitaire...*).
39. Également dans *Le Marchand*, où la faute est tout haut confessée par le dépositaire infidèle, ce qui n'est pas le cas chez La Fontaine : ici encore, croyance aux bons sentiments de l'homme, repentir et humilité.
40. Symbolisme de l'herbe, qui est le signe du ressort fondamental de cette inquiétude : l'oubli de soi n'est jamais jugé parfait. Dans le dialogue du roi et du philosophe, qui précède et introduit la fable, la lionne est présentée comme le modèle de « ceux qui renoncent à faire du mal à autrui quand le mal les atteint eux-mêmes et qui voient dans leur malheur comme une exhortation à ne plus traiter leurs semblables au mépris de l'équité » (trad., p. 275).
41. *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, p. 257-260.
42. Attitude qui est celle de l'un des *deux Pigeons*. Sur le plan des rapports auteur-lecteur, ne faut-il pas, de même, ramener à cette difficulté de communiquer l'attitude d'un Rousseau ou d'un Éluard?

---

Source : *Revue de littérature comparée*, vol. 38, 1964, p. 35-50.